

# Религия и общество-13

Сборник научных статей



**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 – 13**

Сборник научных статей

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



Могилев  
МГУ имени А. А. Кулешова  
2019

УДК 2(075.8)  
ББК 86я73  
Р36

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

**Рецензенты:**

доктор философских наук *М. И. Вишневский*;  
доктор культурологии *З. Р. Жукоцкая*;  
доктор исторических наук *Я. Г. Риер*

**Религия и общество – 13** : сборник научных статей / под  
Р36 общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ  
имени А. А. Кулешова, 2019. – 364 с. : ил.

ISBN 978-985-568-528-0

В сборник включены материалы научных трудов участников XIII Международной научно-практической конференции «Религия и общество» (г. Могилев, МГУ имени А.А. Кулешова, 18–23 марта 2019 г.).

Публикуемые материалы отражают многообразие точек зрения по актуальным проблемам религиоведения – истории, философии и социологии религии, свободы совести и государственно-конфессиональных отношений; религии и культуры, образования, языкознания.

Ряд материалов публикуется в порядке дискуссии и в авторской редакции. Мнение авторов может не совпадать с позицией редакционного совета. Ответственность за содержание и стиль публикуемых материалов несут авторы.

**УДК 2(075.8)**  
**ББК 86я73**

**ISBN 978-985-568-528-0**

© Коллектив авторов, 2019  
© Оформление.  
МГУ имени А. А. Кулешова, 2019

# СВОБОДОМЫСЛИЕ И СВОБОДА СОВЕСТИ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ, ПОЛИТИКИ И ПРАВА

---

УДК 322+323.23

## РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В «МЯГКОЙ СИЛЕ» ГОСУДАРСТВА

**Алейникова Светлана Михайловна,**  
Академия управления при Президенте Республики Беларусь  
(г. Минск, Беларусь)

*Автором рассматриваются место и роль религиозного фактора как инструмента внешнеполитического влияния, в том числе в системе инструментов «мягкой силы».*

В самом общем виде «мягкую силу» можно рассматривать как инструмент политического влияния, осуществляемого через неполитические институты. Заметную роль в системе инструментов «мягкой силы» играет религиозный фактор, характеризующийся неоднозначностью.

С одной стороны, если обратиться к одной из наиболее острых и ярких тенденций последних лет в мировой политике – массовым миграционным потокам представителей преимущественно мусульманского мира в целом в христианскую, но одновременно секулярную Европу, то напрашивается вывод о том, что в современных условиях религиозный фактор как раз нельзя отнести к инструментам «мягкой силы». Природа данного явления в большей степени лежит в плоскости мотивации, основу которой составляет не религиозный, а материальный фактор: бегство от военных конфликтов и социального неблагополучия, возможность получения материальных благ.

Духовный, религиозный поиск в мигрантской среде если и присутствует, то в гораздо меньшей степени, нежели материальный, что одним из своих следствий имеет нежелание либо неспособность мигрантов к инкультурации. Многие из них стараются сохранить свою традиционную религиозную идентичность, в некоторых случаях облакающуюся в конфликтные формы проявления. Подтверждением этого выступают многочисленные случаи демонстративного неприятия мигрантами новой культурной среды вплоть до проявлений экстремизма, уже получивших отражение в несколько противоречивой европейской судебной практике.

В качестве примеров можно привести запреты на ношение хиджабов и демонстрацию любой религиозной символики в публичных местах, разрешение на оборудование в городах мест для жертвоприношений в дни мусульманских праздников и т.п. Многомиллионные исламские диаспоры превратились в инструменты «мягкого влияния» на европейскую политику со стороны крупных мусульманских стран Ближнего Востока: Саудовской Аравии, Объединенных Арабских Эмиратов, Турции, Сирии и др.

С другой стороны, как в международных, так и внутривнутриполитических процессах все больше внимание уделяется развитию межрелигиозного диалога, который обеспечил бы обращение к глубинным социокультурным основаниям

данных процессов и их «народную легитимацию». Учитывая подобную противоречивость религиозного фактора как инструмента «мягкой силы», возможно, следует дифференцировать его по внутренним (внутригосударственным) и внешним (внешнеполитическим) функциям.

Так, применительно к католицизму можно говорить о преобладании внешнеполитических функций. С активной миссионерской деятельностью Ватикана связано слияние религиозного фактора и геополитики средневековой Европы. Начиная с многочисленных крестовых походов, религиозный фактор становился формальным поводом для начала большинства войн и перекройки политической карты мира, т.е. инструментом политического влияния или прямой военной экспансии.

Конгрегация пропаганды веры, учрежденная папой Григорием XV в 1622 г., становится едва ли не первой структурой наднационального и надгосударственного характера, в функции которой входила координация деятельности миссионеров по всему миру. Одной из задач Конгрегации заявлялось противодействие использованию христианской миссии в политических целях. Политическая лояльность измерялась в том числе религиозной принадлежностью – главным образом, обращением язычников в христианство. Чувство превосходства своей религии давало основание для властных политических притязаний, а главное – открывало недоступную ранее возможность изменения своего социального статуса на более высокий. Можно сказать, что с того момента, когда религиозная принадлежность стала обязательным условием восходящей мобильности, религиозный фактор становится инструментом действия «мягкой силы» государства.

На сегодняшний день влияние Католической церкви также используется при решении международных политических проблем. В частности, предложение Папы Франциска, сделанное им в ходе посещения им Иордании в мае 2014 г. о проведении в Ватикане мирных переговоров между палестинской и израильской сторонами, рассматривается некоторыми авторами в контексте действия «мягкой силы» [1, с. 28]. К подобным инструментам влияния можно отнести исторический визит Папы Римского на Кубу в 2016 г., способствовавший нормализации отношений и налаживанию диалога руководства страны с США.

Визиты же Папы Римского в страны бывшего СССР и соцлагеря традиционно рассматриваются с позиций именно политического влияния вызывают негативную реакцию со стороны представителей иных конфессий, в первую очередь, РПЦ. Так, попытка организации посещения Папы Римского Иоанна Павла II России была встречена требованием Патриарха Алексия II о недопущении прозелитизма, осуществляемого католической церковью на канонической территории РПЦ, особенно в Беларуси и Украине. Главой РПЦ было заявлено, что «в России усиливающиеся антикатолические настроения стали результатом проводимого Ватиканом прозелитизма и фактического разгрома православных епархий во Львове и Ивано-Франковской области (Украина)» [2]. При этом в Концепции миссионерской деятельности РПЦ миссионерская деятельность заявлена как приоритетное направление деятельности Церкви, поскольку «присуща самой природе Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви» [3]. Прозелитизм же, выполняя ту же функцию – обращение в веру – расценивается как угроза национальной безопасности страны. Прозелитизм и миссионерство, таким обра-

зом, противопоставляются друг другу в зависимости от не столько религиозных, сколько политических целей субъекта, их осуществляющего.

Что касается православия и деятельности РПЦ, то сеть приходов РПЦ за рубежом рассматривается в качестве инструмента влияния Российской Федерации прежде всего теми странами, в которых данные приходы функционируют. Наиболее яркой иллюстрацией признания религиозного фактора как инструмента «мягкой силы» можно назвать подготовку и проведение Всеправославного Собора, состоявшегося в 2016 г.

Изначально Собор планировалось провести под председательством Вселенского Патриарха Варфоломея в Константинополе, однако после обострения политических отношений между Россией и Турцией состоялся в итоге на острове Крит. При этом четыре из четырнадцати автокефальных Церквей, в том числе Грузинская и РПЦ, отказались от участия в Соборе. И, хотя формально причиной данного отказа было названо несогласие церквей с некоторыми проектами документов и рядом организационных вопросов, основной предпосылкой стали разногласия по поводу изменения статуса УПЦ КП и ее взаимоотношений с УПЦ МП, а также реакции на это изменение РПЦ. Иными словами, Всеправославный Собор стал рассматриваться как политическими субъектами, так и самими участниками Собора исключительно в контексте военных конфликтов в Сирии и Украине и других острых вопросов, могущих иметь политические последствия.

Таким образом, религиозное влияние все чаще становится не целью, а инструментом общей политики государства. Одним из основных условий его влияния на внутри- и внешнеполитические процессы является не столько степень институциональной поддержки, сколько преимущества материального плана: во-первых, лояльность к действующей политической власти и, во-вторых, возможность обеспечения экономического роста и политической модернизации страны.

### **Литература**

1. Яковлев, А.И. Религиозный фактор в мировой политике в эпоху глобализации: от секуляризации к фундаментализму / А.И. Яковлев // Вестник Моск. ун-та. Серия 25, Международные отношения и мировая политика. – 2014. – №4. – С. 4–38.
2. Главным условием встречи с Папой Римским должно стать подписание декларации об осуждении прозелитизма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.interfax-religion.ru/>. – Дата доступа: 16.08.2018.
3. Концепция миссионерской деятельности Русской православной церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/220922.html>. – Дата доступа: 16.08.2018.

УДК 159.98

## **ПОНЯТИЕ СПРАВЕДЛИВОСТИ**

**Арпентьева Мариям Равильевна,**

Калужский государственный университет имени К.Э. Циолковского  
(г. Калуга, Россия)

*В статье рассматриваются вопросы справедливости как вопросы формирования, соотношения и деформации правового и нравственного пространств, обозначающие основные пробелы правового регулирования и пра-*

*воприменительной практики в области осуществления прав и свобод человека и гражданина.*

Правовое пространство – один из компонентов социального пространства, в котором с помощью норм права устанавливается и поддерживается стабильность в обществе, правопорядок и законность. Нравственное или моральное пространство – еще один компонент социального пространства, в котором с помощью норм морали, укорененных в религиозных доктринах разных типов, принадлежащим разным народам, устанавливается и поддерживается стабильность в обществе, ценности жизни и гармония. В становлении и развитии правового государства, по мнению юристов, ведущее значение имеет укрепление законности и правопорядка, предполагающее безусловное подчинение его субъектов правовому закону: верховенство правового закона во всех сферах жизни общества. Однако, справедливость и право в целом основаны на нравственных нормах и, без них, практически невозможно. Правовое пространство, имея в основе такие критерии как свобода, равенство, справедливость, объективно должно определять устойчивость и стабильность социальных отношений. Но в реальности, при отсутствии нравственной основы, правовое пространство многих цивилизованных стран опирается на полностью оторванный от этих критериев «закон». Перечисленные выше и иные гуманистические ориентиры правового пространства предполагают, что человек, общество и государство развивают в себе способность и потребность к уважению права как необходимого регулятора общественной жизни, к уважению своих и чужих прав и свобод. Однако помимо прав, человек и общество, а также государство нуждаются в уважении обязанности людей и групп по отношению к себе и друг к другу. Кроме того, и права, и обязанности должны быть основаны на нравственных принципах. Еще Ш. Монтескье назвал обязанности высшей добродетелью, присущей демократии. А добродетель он определил как «любовь к законам и отечеству, требующую постоянного предпочтения общего блага личности» [3]. Другой модус защиты – модус защиты достоинства и чести, то есть нравственных принципов жизни, – реализуется в весьма небольшом количестве стран. Что касается деления справедливости и иных регулирующих принципов жизни на правовые и нравственные, то в истории человечества люди вполне обходились без норм правовых, если были нормы нравственные. Не удивительно, что «юристы и до сих пор ищут дефиницию для своего понятия права», и «у большинства юристов полностью отсутствует подлинное понимание их метода» [1; 9, s. 310]. Этики и моралисты современности также до сих пор «ищут» дефиниции морали и нравственности, пытаясь соотнести ее с религиозными доктринами, обслуживающими интересы доминирующих классов, забывая, что сами эти интересы чаще всего никоим образом с моралью и нравственностью не связаны. На фоне всеобщей десакрализации и аномии, результатов этого бесправия масс, все четче прорастают протесты тех, кто, опираясь на нравственные императивы, отстаивает самих себя и жизнь, внося вклад в формирование концепции «морального права», то есть права, опирающегося на моральные ценности, реализующего их в повседневности. Важно то, что с самого начала право имели и собственные источники, со справедливостью никак не связанные [7; 10; 12]. Многие постулаты современного права изначально внутренне отрицают вытекающий из догмата спра-

ведливости императив И. Канта, согласно которому свободное волеизъявление одного лица не должно противоречить свободе других. Справедливость – это феномен, связанный с такими установками жизни человека, как «принцип бумеранга» и/или отмщения и основными духовно-нравственными законами жизни: законами воздаяния (ответственности, отмщения, зарабатывания) и законами милости (прощения, благословений, дарения). Однако, десакрализация привела к забвению этих законов, включая их «технологические» параметры, например большой «цикл Сатурна» 29/29 лет и малые «кризисы» 7,5 лет. Сейчас понятие справедливости дискутируется многими гуманитарными науками, каждой по-своему. Так, в середине XX века в психологии описана вера в справедливый мир. Она выступает как одна из базовых, но весьма далеких от истины иллюзий или облегчающих понимание мира «эвристик» [7; 10; 12]. В целом, несмотря на декларации презумпции невиновности и защиты жертв тех или иных преступлений, вся повседневная жизнь и особенно вся юстиция выстроены по принципу презумпции виновности, преследования жертв, а также направлена на легитимизацию несправедливости [2; 4; 11]. То, что не вмещается в идею «веры в справедливый мир» и нарушает интересы правоохранительной и правозащитной бюрократии, – систематически отсекается [6; 7; 10; 12]. Например, игнорируется индивидуальность ситуаций [2]. Поэтому, что касается арбитражного произвола, «Проблема не в том, как это могло случиться. Проблема скорее в том, почему это не случалось чаще, а также когда, где и как это произойдет в следующий раз» [2]. Обычно «разумный» законодатель снимает с себя обязательства, переводя их в «услуги», торгуя законом [9; 12]. В этих условиях как никогда актуальна обязанность человека защищаться связана и с тем, что каждый отвечает перед обществом [8; 9]. В рамках правового измерения справедливость – функция относительного соответствия законам, установленным государством, защищающим интересы правящего класса и/или свои собственные интересы. Справедливость этого типа предполагает лишение человека его прав и обязанностей, десоциализацию, изъятие из общества с целью лишения достоинства и чести. В рамках духовно-нравственного и, в частности, религиозного измерения справедливость – функция соответствия нравственным законам, принятым человечеством для защиты чести и достоинства человеческой жизни, защиты прав и обязанностей человека перед собой и обществом.

### Литература

1. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – М.: Мысль, 1994. – 591 с.
2. Кристи, Н. Приемлемое количество преступлений / Н. Кристи. — Варшава: Польское объединение правового образования, 2004. – 182 с. – С. 83-84.
3. Монтескье, Ш. Избранные произведения / Ш. Монтескье. – М.: Госполитиздат, 1955. – 803 с.
4. Мухина, В.С. Пожизненно заключенные / В.С. Мухина // Развитие личности. – 2002–2009. – 187 с.
5. Нерсесянц, В.С. Философия права / В.С. Нерсесянц. – М.: НОРМА, 2003. – 652 с.
6. Fuko, M. L' oeil du pouvoir / M. Fuko // Bentham J. Le Panoptique. – Paris: Belfond, 1977. – P. 9–31.
7. Furnham, A. Just world beliefs / A. Furnham // European Journal of Social Psychology. – 1985. – V. 15. – P. 363–366.
8. Ihering von R.R. Der Kampf ums Recht / R.R. Ihering von. – Wien: Vortrag, 1872.
9. Ihering von R.R. Yeiat des tomischen Rechts/ R.R. Ihering von. – Berlin, 1881. – Bd. 11. – S. 310.



10. Lerner, M. J. The belief in a just world / M. J. Lerner. – New York: Plenum, 1980. – 340p.
11. Milgram, S. Obedience to authority / S. Milgram. – New York: Harper & Row, 1974. – P. 56-58.
12. Philipchalk, R.P. Invitation to social psychology / R.P. Philipchalk. – New York: Harcourt Brace College, 1995. – 566 p.

УДК 2

## **РЕЛИГИЯ КАК ИНСТРУМЕНТ ПОЛИТИЧЕСКОЙ БОРЬБЫ: ИСТОКИ И ПОСЛЕДСТВИЯ ДЛЯ СОВРЕМЕННОГО ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВА**

**Бучнева Наталья Болеславовна,**  
НИЭИ Министерства экономики Республики Беларусь  
(г. Витебск, Беларусь)

*В докладе рассматривается процесс трансформации отношений религии и государства. Отмечается их взаимовыгодное сотрудничество. Прослеживаются изменения, происходящие в системе государственно-конфессионального взаимодействия, и их причины. Дается оценка возможным последствиям манипулирования религией как инструментом политической борьбы в современных социально-политических условиях. Отмечается важность и необходимость поддержания сформировавшегося диалога светской и духовной власти как основы благополучия государства и общества.*

Процесс построения взаимоотношений религии и государства охватывает не одно столетие. Религиозные организации и институты власти прошли непростой путь от непримиримой вражды и конкуренции до взаимовыгодного диалога, регулирование которого в современном мире осуществляется на основе действующего законодательства.

С момента возникновения религия оказывала значимое влияние на мировоззрение людей, настроения в обществе. Религиозные убеждения становились не только объединяющей силой, но и основанием для возникновения масштабных конфликтов. Влияние религиозных структур всегда осознавалось институтами государственной власти и, как правило, использовалось в интересах укрепления своего статуса.

В истории христианской Европы известен длительный период, когда господствующая религия, по сути, обладала большей полнотой власти, чем действующий монарх. Эта «зависимость» обеспечивала церкви, в том числе, и материальное благополучие. При этом светская власть предоставляла религиозным структурам необходимую защиту благодаря имеющейся армии. В свою очередь церковь идейно укрепляла власть, широко пропагандируя в обществе необходимость и безоговорочность подчинения ей. Следовательно, каждая из сторон обладала важным ресурсом, что в совокупности позволяло обеспечивать устойчивость существования системы в целом.

С развитием демократических режимов начался процесс отделения религии от государства, ее роль в политическом пространстве уменьшается. Начало этого процесса связано, с одной стороны, с мировоззренческой трансформацией общества, с другой, – со стремлением институтов власти к большей независимости и расширению своего влияния. Менее заметен этот процесс был в странах

арабского мира, где изначально, в момент формирования государственности, светская и религиозная власть представляли собой единое целое, а общество и сейчас остается более традиционным в отличие от западного, христианского мира, где социально-политические трансформации идут активнее.

В современном мире церковь и власть также поддерживают отношения, построенные на принципах взаимовыгодного взаимодействия. Вместе с тем данные процессы в странах традиционного христианства и ислама зачастую имеют совершенно разную направленность.

В христианских государствах религия как политический инструмент используется, как правило, в ходе внутривластной борьбы. Более активно на внешней политической арене проявляет себя только католическая церковь, которая, благодаря строгой централизации своей структуры и её воплощению – государству Ватикан – выполняет пропагандистские и представительские функции в мире. Существуют также примеры, когда политические партии объявляют христианские ценности и их поддержание одним из своих программных принципов, например, Христианско-демократический союз Германии – лидирующая политическая сила в своей стране.

В некоторых государствах в случае возникновения социальных и иных противоречий, в условиях нарастающей политической борьбы, особенно в период проведения избирательных компаний, роль религии заметно возрастает, поскольку противоборствующие силы часто пытаются использовать ее влияние в обществе для реализации своих амбициозных целей. Становясь инструментом политической борьбы, вынужденно или добровольно, церковь не только дискредитирует себя в глазах верующих, но и способствует усилению раскола в обществе, когда неприязнь политических оппонентов усиливается на почве религиозной вражды. Особенно опасным видится использование религиозных идей националистическими течениями. В результате на фоне заявленного стремления к возрождению национальной культуры и идеологии, которое призвано, казалось бы, сплотить общество, происходит его духовное расслоение. Нарастающая конфронтация приводит к тому, что провозглашается необходимость формирования новой духовной основы – национальной религии. При этом сторонники «старой» христианской церкви неизменно подвергаются осуждению и даже преследованию. Подобная ситуация наблюдается сейчас на территории Украины, где социально-экономическая нестабильность усугубляется сформировавшимся духовно-нравственным кризисом в обществе, вызванным попыткой реализовать идею создания «новой церкви».

Не меньшее опасение вызывает манипулирование религиозными идеями в интересах политической борьбы и в исламском мире. Здесь, как правило, идеи исламизма используются на международной политической арене, а не служат «оружием борьбы» внутри страны. При этом отмечается, что необходимость поддержания подобного дипломатического вектора продиктована самими условиями процесса глобализации, происходящего в мире. В условиях размывания границ становится всё сложнее сохранить национальную, культурную и религиозную идентичность. Следовательно, необходимо активно противостоять современным вызовам. При этом сформировавшиеся исламистские движения из числа якобы сторонников традиционного ислама далеко отошли от идеи под-

держания культурных традиций. Их деятельность носит крайне радикальный, экстремистский характер, проявляющийся в террористических методах борьбы. Целью стало усиление социальной и политической напряженности в отдельных странах вплоть до смены политического режима. В таких условиях религия перестает выполнять свою основную функцию в обществе, призванную поддерживать стабильность действующего строя и социума за счёт формирования духовно-нравственной основы.

Высокое доверие церкви со стороны граждан, возврат к религиозности в обществе усиливает авторитет религии. Это всё чаще приводит к тому, что политики используют его, как способ борьбы за электорат. Христианской церкви следует опасаться подобного манипулирования, поскольку постепенно её авторитет в глазах верующих, как основы духовности и морали, может быть утрачен. Нерешенность политических, экономических, социальных проблем, имеющихся внутри стран, может привести к тому, что общество начнет считать их виновником не только действующую политическую власть, но и религиозные институты, которые поддерживают ее и активно участвуют в политической жизни. Активная политизация ислама уже привела к негативным для религии последствиям. Европейским обществом постепенно стали отождествляться понятия «ислам», «экстремизм», «терроризм». Вместо созидательной роли религия стала надеяться разрушительными функциями, не совместимыми не только с понятиями морали и нравственности, но и безопасности.

Тесное взаимодействие религии и государства в современном мире, несмотря на светский характер власти, уже воспринимается как привычная норма. Однако происходящая трансформация этих отношений носит неоднозначный характер. Безусловно, активная позиция церкви в вопросах нравственного воспитания, образования, культуры, благотворительности идет на пользу государству и обществу, оказывает значительное содействие в решении многих социальных проблем. Однако участие религиозных институтов в решении политических вопросов видится неуместным и опасным, равно как и попытки политических сил вмешиваться во внутрицерковные вопросы, в том числе спекулировать авторитетом церкви для повышения собственного рейтинга.

УДК 94 (47). 08 + 2

## **ОТНОШЕНИЕ С.Ю. ВИТТЕ К РЕЛИГИИ В ЕГО «ВОСПОМИНАНИЯХ»**

**Воробьев Александр Александрович,**  
Могилевский институт Министерства внутренних дел  
(г. Могилев, Беларусь)

*Публикация посвящена отношению к религии одного из наиболее известных политических и общественных деятелей России второй половины XIX – начала XX столетия – графа Сергея Юльевича Витте.*

Сергей Юльевич Витте во второй половине XIX – начале XX века был одним из наиболее известных политических и общественных деятелей России, занимая посты министра путей сообщений, министра финансов и, наконец, премьер-министра. За заключение Портсмутского мирного договора с Японией,

положившего конец русско-японской войне 1904-1905 годов получил от императора Николая II графский титул, а от населения России презрительное прозвище графа Полусахалинского за то, что по условиям мирного договора уступил Японии южную часть острова Сахалин. Однако именно Витте провел последнюю денежную реформу в Российской империи, которая привела к значительному укреплению русского рубля, так как был введен его золотой стандарт. Родился С.Ю. Витте в Тифлисе (нынешнем Тбилиси), а в Грузии позиции православного христианства всегда были сильными, да и христианство грузины приняли значительно раньше восточных славян. В силу этого с малого возраста в своей семье Сергей Юльевич воспитывался в промонархических и религиозных традициях. С антирелигиозными воззрениями ему впервые довелось столкнуться во второй половине XIX века в период учебы в Новороссийском (ныне Одесском) университете, где он учился на физико-математическом факультете. Свои студенческие впечатления были им описаны в его мемуарах под названием «Воспоминания». По его собственному признанию, он принадлежал «к числу наиболее правых студентов», настроенных не только монархически, но и религиозно [1, с. 68]. Своими политическими и иными воззрениями молодой Витте значительно отличался от многих своих ровесников. Опять-таки по свидетельству самого Витте, «в основе тогдашнего движения молодежи был атеизм и кумиром молодежи был Писарев, его проповедовавший», но на Витте атеистическое влияние не оказало воздействия и не привело его в ряды тогдашних атеистов. Среди учебных предметов, которые преподавались в университетах России в то время был и закон божий, который являлся обязательным предметом для студентов всех факультетов. С.Ю. Витте в своих воспоминаниях отмечал, что преподавание богословия в период его обучения в Новороссийском университете «велось не то, что неудовлетворительно, а прямо постыдно» [1, с. 81]. В Новороссийском университете богословие преподавал протоиерей профессор Павловский. С.Ю. Витте характеризовал его, как прекраснейшего человека и человека знающего, тем не менее с большим трудом на его лекции можно было найти трех-четыре студентов, которых удавалось упросить помощникам проректора пойти послушать его лекции. Никогда никто к экзамену по богословию не готовился. Сам Витте, будучи одним из лучших студентов в университете, за четыре года обучения прослушал всего три-четыре лекции по богословию и при этом, по его же собственному выражению, имел нахальство прийти на экзамен по богословию совершенно не подготовившись. В билете ему достался вопрос о браке. В числе экзаменаторов по богословию были местный архиерей, протоиерей профессор Павловский и еще два профессора, одним из которых был профессор сельского хозяйства Палимпсестов [1, с. 81]. Именно профессор Палимпсестов выручил Витте из затруднительного положения, так как Сергей Юльевич совершенно не знал, что отвечать по билету. Палимпсестов задал Витте вопрос о том, читал ли он книгу Дебу «Физиология брака». Книгу эту С.Ю.Витте, к счастью для него, читал. Профессор Павловский и архиерей были удивлены таким вопросом (так как они книгу не читали), но профессор Палимпсестов ответил им, что это интересная книга и раз Витте ее читал, то уже сам этот факт свидетельствует о том, что Витте хорошо знает богословие. Не читавшие эту книгу остальные члены экзаменационной комиссии согласились с Палимпсестовым и отпустили Витте,

поставив ему по богословию оценку «четыре» [1, с. 81-82]. Впоследствии Витте довелось участвовать в учреждении в Петербурге политехнического института, в котором ему довольно часто приходилось бывать. И в политехническом институте ему довелось убедиться в том, что популярность какого-либо учебного предмета среди студентов обеспечивается не самим предметом, а личностью преподавателя, который его преподает. В Петербургском политехническом институте богословие вел профессор Петров, впоследствии расстриженный за политическую деятельность. Во время одного из посещений Витте института ему захотелось посетить какую-либо лекцию, на что было сказано, что по расписанию есть только одна лекция по богословию, которую проводит профессор Петров. На богословие Витте идти не хотел, но ему сказали, что когда Петров читает лекцию, то к нему идут послушать его многие студенты с других занятий. Из интереса С.Ю. Витте решил сходить на лекцию и убедился в том, что Петров читал лекцию по богословию так увлекательно, что не только все студенты, но даже все присутствовавшие на ней профессора и сам Витте были просто увлечены его манерой чтения. Как отметил в своих воспоминаниях Сергей Юльевич, «это была положительно одна из самых лучших лекций, которую я когда-нибудь в жизни слушал» [1, с. 82].

На основании изложенного фактического материала можно сделать следующие выводы: 1) Сергей Юльевич Витте с детских лет был воспитан как человек верующий, причем воспитание велось в духе православно-христианской традиции; 2) религиозных чувств Витте не утратил на всем протяжении своей жизни, несмотря на то, что в студенческие времена ему довелось столкнуться с сильным атеистическим влиянием революционеров-разночинцев (Писарева, Добролюбова и Чернышевского), являвшихся во второй половине XIX века кумирами молодежи [1, с. 68]; 3) уровень религиозности жителей России второй половины XIX – начала XX столетия, по мнению Витте, зависел от личности того, кто преподавал закон божий и богословие в учебных заведениях.

### **Литература**

1. Витте, С.Ю. Воспоминания, т.1 (1849-1894) / С.Ю. Витте. – М.: Изд-во социально-эконом. литер., 1960. – 556 с.

УДК 2

## **ДИАЛОГ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА КАК СДЕРЖИВАЮЩИЙ ФАКТОР ЭКСТРЕМИЗМА**

**Гридчин Антон Владимирович,**

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

*Данная статья посвящена выявлению корневых причин экстремизма как такового, а также обоснованию диалога между светской и религиозной властью как сдерживающего фактора экстремизма.*

Главной и первичной причиной возникновения экстремизма является распад традиционной целостности, а именно отделение власти светской от власти религиозной. В традиционном целом государство и общество неразрывно

переплетены с властью священной. Такую модель проиллюстрировал Платон в своем «Государстве». Аналогичную с платонополисом модель, но уже в христианской традиции описал лютеранский пастор И. В. Андрея со схожим названием – «Христианополис». Трещина в традиционном холмсе появилась в тот момент, когда рационально-эмпирическое начало в человеке заявило о своем главенстве. Разведение «земной» и «небесной» власти породило два крайне непримиримых идеологических лагеря. С одной стороны, государственная светская идеология верховенства императора над священством или жречеством, с другой примат первосвященника над властью политической. В европейской истории такое деление отражено в концепции Аврелия Августина о двух градах [1]. Известное противостояние гвельфов (сторонников ограничения императорской власти в пользу власти папы римского) и гиббеллинов (сторонников абсолютизации монархической власти) в западноевропейской истории, замечательное тому подтверждение [2]. В восточной византийской версии христианства мы сталкиваемся с концепцией «симфонии властей», которая в отличие от концепции «двух градов», полагает синергейное взаимодействие власти земной и власти небесной, по аналогии двух волей, неслитно и нераздельно соединенных во Христе [3, с. 135].

Следует уточнить, что традиционный раскол это в первую очередь раскол внутри человеческой личности, как носителя традиции. Коль скоро традиция как объективно целое отражено в своей части, и является некоей подосновой объединяющей отдельных людей и общество в единое живое целое, то нарушение традиционной цельности приводит к крайней индивидуализации человека. Духовное и телесное, небесное и земное в человеке конвергируются в срединной инстанции именуемой душой. Душа как центр человеческого бытия устанавливает пропорции между верхним и нижним, является объединительным мостом между вечностью и временностью. Человеческая душа это прежде всего душа коллективная, следовательно, душевность отдельного человека заключается в разомкнутости по отношению к другим людям. Если средоточием человеческого бытия, как отдельного человека, так и коллективного является душа, то с очевидностью вытекает, что душа традиционна, или, если угодно, традиция и есть душа народа. В традиции сходятся власть священная — духовенство и власть земная — княжество. Вечное и временное, сакральное и профанное, прошлое и будущее обретают единство в лоне традиции. Душа по своей природе христианка, как очень точно подметил Тертуллиан [4]. Традиция служит, как бы линзой для человеческой души, посредством которой она обращается к духу, обретает веру и духовную зрелость. Душа традиционна, а традиция душевна.

Исходя из вышесказанного, традиция была смещена с центральной позиции, ведь именно из ее срединного положения духовное распознавалось как духовное, а телесное, как телесное. Обмирщенный разум, оторванный от духа узурпировал власть и занял верховное положение, отныне душа-традиция более не обращена к духовной вечности, а прикована к временному существованию, она овеществилась и отяготилась земным бытием. Нужно сказать, что потеря традицией центрального положения, лишает ум и тело духовности, с одной стороны, а с другой низводит до внешней, одной из многих институций саму традицию и ставит ее в подчинение государству, как верховному инсти-

туту — Левиафану, голове, не признающей над собой небо. Идеологический и институциональный уровни полагают крайне несводимое разграничение форм, находящихся на них, существуют жесткие непреодолимые границы, ни о каком органичном единстве речи идти не может. Следует отметить, что фрагментированная традиция, окончательно не исчезает, а продолжает в некотором смысле пребывать в своих частях, как напоминание о былой слитности. В связи с этим экстремистские реакции крайне разведенных частей расколотой традиции, подобны реагированию организма на болезнь. Разумеется, эти реакции, в основе своей, направлены на исцеление единого организма, приведению его к изначальной целостности. Но эта устремленность осуществляется не со стороны самой традиции, которая одна лишь знает о своей изначальной полноте, а с позиции отделенного фрагмента, мнящего себя целым. Эти экстремистские тенденции приводят в конечном счете либо к крайнему обособлению и изоляции (например, крайние старообрядцы: бегуны, нетовцы), либо к подчинению одной власти другой (гвельфы, гибеллины), либо к насильственному устранению одной из властей (коммунистический атеизм).

Итак, человек секулярный это уже, в некотором роде экстремист, в смысле помещенности в крайне экстремальные онтологические условия. В силу отсутствия духовного зрения, его вера слепа, догматична, формальна. Большинство экстремистских течений разного толка (исламские фундаменталисты, протестантский экстремизм и т.д.) в силу того, вышли из традиции, несут в себе заряд былой абсолютности традиции, как было сказано чуть выше, но эта всеохватность отныне распространяется не вертикально, в виду удаленности сокрытости духа, а горизонтально в пределах феноменальной сферы. Очевидным образом, такая устремленность к восстановлению прежней полноты, будет выглядеть как всеобщая уравнивательность, где одна форма постепенно вытесняет все другие.

Мы пришли к тому, что власти светская и религиозная обретают видимую автономность и самостоятельность, свойственные самой целокупной традиции. Принятие подлинности этой независимости и есть корень различного рода экстремистских реакций. Соответственно путь к исцелению традиционной полноты лежит через приятие оппозиционной власти как недостающей части целого. Такое объективное взаимодействие осуществляется в диалоге. Вот что писала Е.Г. Аванесова на этот счёт: «Подлинные отношения между религией и государством определяются через взаимное невмешательство и автономность. Такой дуализм церковно-государственных отношений является основанием сохранения как религией, так и государством своей специфической природы и одним из главных условий общественной стабильности» [5]. Раз экстремизм, как явление, заключается в реакции доведенной до предела части, то в диалоге эта острота крайнего обособления сглаживается. Коммуникация между двумя разобращенными властями способствует обоюдному выявлению пустот, как в духовно-нравственной области со стороны государственной власти, так и в сфере социально-юридической со стороны власти церковной. Любая разобращенность снимается только общением. В общении осуществляется взаимонаполнение и образуется цельная соборная общность. В диалогическом сообщении традиция как холос протупает сквозь диалогизирующие стороны.

Таким образом идеальное отношение религии и политики, есть отношение частей к целому. Идеальное отношение духовенства и государства есть союз двух суверенных «царств». Стало быть, только при наличии свободы и сущностной активности церковь и государство способны дополнять и усиливать действия друг друга, составляя своего рода «симфонию». Внутренняя свобода как религии, так и государства является основой их гармоничного взаимодействия и конструктивного сотрудничества в решении социальных проблем.

### Литература

1. Православная интернет-энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij\\_Avgustin/o-grade-bozhem](https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem). – Дата доступа: 09.03.2019.
2. Хронос: всемирная история в интернете [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.hrono.ru/organ/ukaz\\_g/velfy.php](http://www.hrono.ru/organ/ukaz_g/velfy.php). – Дата доступа: 09.03.2019.
3. Геростергиос, А. Юстиниан Великий император и святой / А. Геростергиос // пер. с англ. пр. М. Козлов. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2010 – 224 с.
4. Интернет-проект, посвященный Тертуллиану [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.tertullian.org/russian/de\\_testimonio\\_animae\\_rus.htm](http://www.tertullian.org/russian/de_testimonio_animae_rus.htm). – Дата доступа: 09.03.2019.
5. Аванесова, Е.Г. Взаимодействие религии и политики как философская проблема: автореферат дис. ... канд. филос. наук. – Томск, 2003. – 25 с.

УДК 348.01

## ГЕНЕЗИС ЦЕРКОВНОГО ПРАВА В УКРАИНЕ

**Довбыш Валерий Аркадиевич, Осийский Юрий Александрович,**  
Винницкий социально-экономический институт Университета «Украина»  
(г. Винница, Украина)

*Раскрывается развитие церковного права в Украине с времён Киевской Руси до сегодняшнего дня и его влияние на современное государство.*

Генезису церковного права посвящены работы многих ученых, в частности, А. Дорской, А. Гаранова, М. Заозерск, П. Лашкарьова, В. Ластовского, А. Лотоцкого, М. Остроумова, А. Павлова, И. Скворцова, Н. Суворова, А. Ференс-Сороцкое, В. Цыпина и др. Но в трудах этих ученых по этой проблематике преимущественно раскрывались вопросы развития науки церковного права в Византии и Греции, затрагивались проблемы ее становления в Западной Европе. Наибольшее внимание было уделено истории развития науки церковного права в Российской империи XVIII-XX вв. К сожалению, до сих пор никто из исследователей церковного права не раскрыл вопросы его развития в Украине, ведь именно в Киевской Руси появились первые научные работы мыслителей того времени, ставших фундаментальными для развития науки церковного права. Церковное право на украинских землях начало свою историю еще задолго до образования Киевской Руси. Так, украинский историк М. Брайчевский отмечал, что христианизация восточнославянских племен началась еще с середины IV в., а наука церковного права начала формироваться значительно позже, уже после 988 г., т. е. после официального принятия христианства [2, с. 17].

По нашему мнению, в Киевской Руси, существовало три центра развития науки церковного права, а именно – патриарший Софийский собор, Киево-Печерский монастырь и Михайловский Выдубицкий монастырь. В этих заведениях



были открыты первые школы, преподаватели которых изучали, анализировали, обобщали источники и нормы церковного права, действующие в государстве Русь, а также писали церковные трактаты, переводили на старославянский язык церковную литературу и тому подобное. Первые элементы церковно-научного исследования присутствовали в работе киевского митрополита Иллариона «Слово о законе и благодати», XI в. В своей работе церковный иерарх изложил свое толкование церковного закона. По его мнению, закон – это внешняя установка, регулирующая деятельность людей. Он осветил важнейшие и актуальные для науки церковного права проблемы того времени, такие как законность, происхождения верховной и духовной власти, вопрос единовластие, отношения между государством и церковью и другие. Кроме того, автор в своей работе высказал мнение о независимости русской церкви от Византии. Поэтому митрополита Иллариона можно назвать основоположником науки церковного права на Руси [1, с. 147].

Еще одной работой, в которой затрагивается церковно-правовая проблематика, стала работа Владимира Мономаха «Поучение детям». Это достопримечательность Киевской Руси, частично сохранилась в Лаврентьевской списке «Повести временных лет». В своей работе автор сосредоточен на вопросах соблюдения церковных норм и правил, а именно призвал всех творить добро, которое, по его мнению, начинается с молитвы к Богу. Важной для нас и часть работы, в которой Владимир Мономах, анализируя церковные каноны, выводит главные принципы церковного права, такие как «Божья любовь» и «Божья всемогущество». Церковное право средневековья несколько отличалось от периода Руси. Если обрядовые церковно-правовые нормы оставались неизменными, то в государственно-церковных отношениях происходили значительные трансформации, вызванные новыми политическими и экономическими процессами в государстве. Церковно-научная мысль не могла оставаться в стороне от изменений в обществе. Ученые вынуждены были толковать старые нормы церковного права, учитывая новые события государственной жизни. Важнейшие вопросы, которые поднимались в это время, были проблемы вероисповедания, проблемы признания церковной унии, церковной власти и др.

В 1589 году, когда Вселенский патриарх нормировал статус Московской Патриархии, Киевская митрополия не входила в ее пределы. И лишь в 1686 году право рукоположения (хиротонии) митрополита Киевского будет предоставлено патриарху Московскому временно, по причинам церковной икономии, с сохранением всех прав митрополии, которыми она владела ранее. Более того, о сохранении Киевской митрополии под юрисдикцией Вселенского патриарха свидетельствовало требование к митрополиту Киевскому поминать сначала Вселенского Патриарха во время литургии, а затем Московского.

Кольбелью развития науки XVII в. стала Киевская братская школа. Главной целью создания учебного заведения была попытка православной научной элиты сохранить свои обычаи и поднять на более высокий уровень церковную науку, которая пришла в упадок на фоне униатской и католической системы образования. Благодаря трудам преподавателей и студентов школы, наука церковного права получила новый толчок для своего дальнейшего развития. Церковно-научный коллекцию пополнил произведение, изданное преподавателями Киевской

коллегии во главе с ее руководителем митрополитом П. Могилой под названием «Православное исповедание веры». Авторы, толкуя нормы церковного права и опираясь на древние церковные каноны, раскрыли происхождения православной веры и обосновали ее истинность и законность. Работа предоставила научную поддержку православному церковному праву и легла в основу догматического богословия, преподавалось в духовных школах православного Востока. Она получила одобрение православных патриархов и была зачислена церковью к научным трудам, которые содержат самые авторитетные научные толкования церковного права.

В 1646 году, митрополит Петр Могила написал свою работу «Требник». Хотя эта книга и является источником церковной практики, зафиксировала все существующие на то время церковные обычаи, она вмещала в себе значительное количество и научных статей, тщательно растолковывались нормы церковного права, раскрывали основные идеи и значение обрядов, содержали требования и советы для священнослужителей. Сейчас эта работа не потеряла своей актуальности. Она постоянно переиздается и широко используется в церковной практике.

Вторая половина XVII в. – это время больших перемен в жизни Украины. Началась Национально-освободительная война украинского народа под руководством Б. Хмельницкого. Подписание Переяславского соглашения 1654 привело к политическому объединению Украины с Москвой, которое со временем привело к церковному подчинению киевской митрополии московскому патриарху. С этого времени началось «обмосковление» всей украинской жизни. Впоследствии состоялась церковная реформа, которая заменила Патриаршее устройство Синодальным и привела к безжалостным подавлениям любой украинской церковно-научной мысли. С распространением московской церковной власти в киевской митрополии вводилась строгая церковная цензура. В 1688 году Москва запретила Киевскому митрополиту употреблять титул «митрополит Киевский, Галицкий и всея Руси», отныне он именовался «митрополитом Киевским, Галицким и Малой России», крупнейшие монастыри и лавры переводились под прямое управление Москвы. Из украинских научных трудов изымались слова, которые, по мнению московского духовенства «не соответствовали православию» [3, с. 147]. Украинские работы должны были выдаваться только на московский образец и только на «великороссийском наречие» [4, с. 12]. Вся научная деятельность в области церковного права сводилась к механическому заключению церковно-правовых памятников в сборки, вроде кормчей книги. Попытки самостоятельной обработки материала остро ограничивались, хотя развитие церковной науки на территории Российской империи проводилось усилиями именно украинской научной элиты. «Уже с XVII в. в Москву приезжали киевские ученые, – говорит украинский канонист А. Лотоцкий, – труда и опыт которых использовался Святейшим Синодом для развития науки церковного права» [5, с. 3]. В Российской империи центрами развития церковно-правовой науки стали университеты Киева, Москвы, Харькова, Санкт-Петербурга, а также духовные академии и училища, где изучались богословские и юридические дисциплины.

Автором первого учебника по церковному праву стал преподаватель университета имени Святого Владимира в Киеве протоиерей И. Скворцов. Его

книга называлась «Записки по церковному законоведению», изданная в 1848 году. Ученый попытался систематизировать нормы и правила, касающиеся различных сфер церковной жизни, а также предложил научной общественности заменить понятие церковного права термином «церковное законодательство». И. Сковрцов впервые определил предмет науки церковного законодательства. По его мнению, им является «вселенские канонические нормы и государственные церковно-гражданские законы» [6, с. 606]. Преподаватели университета Святого Владимира, анализируя работу И. Сковрцова, характеризовали ее как «вполне самостоятельную и достойную работу, которая определяет содержание науки церковного права» [7, с. 7].

Согласно п. 13 §15 Университетского устава от 18 июня 1863 на юридических факультетах императорских университетов была основана кафедры церковного законодательства и введено преподавание новой дисциплины «церковное право» [8, с. 13]. Это событие дало толчок для начала нового периода развития науки церковного права, ведь привлечения к церковно-правовой проблематики юристов предоставило науке церковное право юридического содержания.

В 1874 г. вышел курс профессора Московского университета М. Соколова «Из лекций по церковному праву». В этой работе автор впервые осветил церковное право как юридическую науку, применяя юридические приемы. Ученый дал определение понятию «церковное право», под ним он понимал совокупность прав и обязанностей, принадлежать членам церкви и действуют независимо от личной воли субъекта» [8, с. 12]. Значительную часть своей работы ученый посвятил именно теоретическим аспектам. Он разработал систему церковного права, которая, по его мнению, состоит из трех частей. «Первая часть – это история церковного права, вторая часть – как выразился М.Соколов, – это теория, опирающаяся на юридические принципы, а третья часть – это практика действующего церковного права» [8, с. 110].

Профессор кафедры церковного права Киевского университета Святого Владимира и Киевской духовной академии П. Лашкарев выдвинул другую научную концепцию. Автор убеждал, что главной задачей науки православного церковного права является возвращение к древним античным принципам греко-римской и византийской церкви и отход от юридических теорий [9, с. 12]. По нашему мнению, предложенная им система церковного права была поверхностной и несистемной. Провозглашенные ученым «античные» принципы были архаичными и не отвечали актуальным запросам того времени.

В этот период в Киевской духовной академии вышла научная работа профессора, архимандрита М. Милаша под названием «Православное церковное право» 1890 г. Это работа, в которой организация православной церкви и ее управление рассматривается всесторонне, по всем поместным церквям. Особую ценность составил материал, касающийся развития церковного права в автокефальных юго-славянских церквях.

В конце концов, наука церковного права вышла из узких коридоров богословской науки и превратилась в предмет исследования светской науки. Так, профессор императорского Харьковского университета М. Остроумов написал труд «Очерки православного церковного права» 1893 В ней автор подробно рассмотрел памятники и источники церковного права, предоставил теоретические

определения церковного права, принципов, предмета, привел методологию. Ученый предложил собственную трехступенчатую систему церковного права, которая включала в себя публичное церковное право, то есть те церковные нормы, регулирующие отношения всей церковной общины; личное церковное право, то есть нормы, регулирующие личную жизнь членов церкви; общее церковное право – право различных общин, монастырей [11, с. 16]. М. Остроумов в своей работе подробно раскрыл развитие науки церковного права, проанализировав каждую работу, которая была издана в этой сфере до 1893 г. на территории Российской империи. Он стал единственным среди дореволюционных ученых по этой проблематике, что смог периодизировать развитие науки церковного права.

На первый взгляд, развитие науки церковного права в XIX в. происходило быстро и успешно, но на самом деле существовало большое количество проблем, в частности: российские канонисты должны были работать в режиме синодального правления и каждая их работа провирялась цензурной комиссией. Ученым приходилось обращаться к зарубежным школам канонического права, но западный католический и протестантский опыт можно было использовать только в качестве примеров.

С началом XX в. начался новый этап развития науки церковного права. Его движущей силой стала теория свободы совести и вероисповедания. 12 декабря 1904 принятый Николаем II Указ «О предначертании к усовершенствованию государственного порядка», 6 пункт которого предусматривал равенство в правах всех верующих различных религиозных конфессий [12, с. 5]. 17 апреля 1905 был издан Указ «Об укреплении начал веротерпимости», который заложил первые основы свободы совести и вероисповедания в Российской империи.

Вопросы свободы совести стали новым объектом научных исследований. Они вызвали бурные дискуссии, но даже сторонники новой политики признавали, что взаимная независимость государства и церкви приведет к потере прочных связей, которые существовали веками. Так, М. Заозерский говорил, что притеснения православной церкви станут причинами многих негативных явлений в обществе [13, с. 5]. Новые политические обстоятельства заставляли ученых не только привыкнуть к новым политическим условиям, но и отвечать на новые злободневные вопросы. Старая система церковного права была разрушена, а новая – не сформирована.

К Октябрьскому перевороту 1917 года церковное право входило в систему права Российской империи и преподавалось во всех учебных заведениях страны. Церковный суд продолжал рассматривать гражданские, брачно-семейные, наследственные споры, а нормы церковного права применялись ко всем подданным государства. Церковь осуществляла регистрацию рождения, брака, смерти, разводе и имела в собственности значительное количество движимого и недвижимого имущества. То есть церковь занимала чрезвычайно важное место в системе общественных отношений. Смена власти в государстве, осуществляемая с нарушением действующих на тот момент правовых норм с применением силы и захвата центров управления, кардинально изменили положение церкви в государстве. Уже 1918 году был принят Декрет «Об отделении церкви от государства», последний пункт которого лишал церковь всех прав и предусматривал конфискацию ее имущества [14, с. 263]. Любая религиозно-просветительская

деятельность строго запрещалась, поэтому развитие науки церковного права на территории Советской России стало невозможным. Однако украинская наука церковного права не прерывала своего развития. Ученые, эмигрировавшие из Советского Союза, продолжали работать на чужбине. В частности, выдающийся историк церковного права, писатель, общественный и государственный деятель А. Лотоцкий и И. Огиенко, будучи в эмиграции, боролись за независимость украинской церкви и развивали традиции украинской науки церковного права.

После провозглашения независимости, в Украине появились новые церковно-научные разработки. В частности, следует упомянуть таких ученых, как В. Ластовского, М. Палинчака, А. Волощенко, Т. Федоренко, С. Мисевича, А. Форостюк и др. Несмотря на значительный интерес современных ученых к канонистике, наука церковного права, как правило, остается на обочине научного интереса.

Таким образом, зарождение науки церковного права в Украине началось после введения христианства на Руси. Ячейками церковной науки стали Софийский собор, Печерский и Выдубицкий монастыри, где переписывались и переводились византийские церковные книги, канонические установки, писались научные трактаты по церковной проблематике. Однако первые труды носили отпечаток богословских учений, не содержали глубоких научных знаний, выводов и обобщений, а имели лишь практический характер. Своего апогея наука церковного права достигла в Российской империи в XIX–XX вв. Над церковно-правовой проблематикой работали как ученые богословы, так и юристы. Ученые пытались определить понятие церковного права, его предмет и методы, задачи и систему, выяснить место церковного права в системе юридических наук. Несмотря на высокий интерес научной элиты к проблематике церковного права, так и не было разработано единых и однозначных положений. Изменение политического курса государства привело к тому, что церковное право утратило свою научную актуальность на долгий период.

Сейчас в Украине возобновляется интерес к науке церковного права. Рассмотрение указанных проблем в рамках этого доклада имеет несомненную пользу для правильного понимания этого многогранного и многоаспектного явления, ведь в течение длительного времени наша страна находилась под экспансией других государств, а к украинским научным трудам применялись жесткие ограничения. Значительное количество исторических фактов сознательно замалчивалась и намеренно искажалась, особенно когда это касалось работ по украинской церковной проблематике. В сентябре 2018 года Константинопольский патриарх Варфоломей объяснил позицию Фанара по грамотам, выданным Москве относительно Киевской митрополии. По словам Варфоломея, в 1686 году патриарх Дионисий IV, в результате сильного политического давления и непреодолимых обстоятельств, был вынужден выдать Москве разрешение назначать митрополита Киевского. Предоставление такого права произошло при условии, что митрополит Киевский будет признавать Вселенского патриарха как своего духовного главу и авторитета. Это сохраняло каноническую юрисдикцию Константинополя над Киевской митрополией. Таким образом, Фанар подчеркнул, что каноническая зависимость Киева от Константинопольской церкви оставалась неизменной и непрерывной, что в результате дало каноническую возможность дарования томоса автокефалии Православной Церкви Украины.

## Литература

1. Ференс-Сороцкий, А.А. Каноническое (церковное) право // Известия вузов. Правоведение / Мин. обр. РФ; Межрегиональная ассоциация высших юридических учебных заведений. – Санкт-Петербург, 2009. – № 6 (287). – 147 с.
2. Брайчевский, М.Ю. Утверждение христианства на Руси. – К.: Наукова думка, 1989. – 178 с.
3. Скабичевский, А.М. Очерки истории русской цензуры (1700-1863). – СПб.: Изд-ие Ф. Павленкова, 1892. – 245 с.
4. Лотоцкий, О.Г. Українські джерела церковного права. – Нью-Йорк, 1984. – 212 с.
5. Сворцов, И.М. Записки по церковному законоведению. – К.: Университетская типография, 1857. – 367 с.
6. Иконников, В.С. Біографічний словар професорів и преподавателек университета Св. Владимира (1834-1884). Составлен и издан под ред. ордин. проф. В.С. Иконникова. – К.: Университетская типография, 1884. – 690 с.
7. Университетский Уставъ 1863 року. – Санктпетербургъ: Типография Юсафата Огризко, 1863. – 247 с.
8. Соколов, Н.К. Из лекций по церковному праву. Вып. 1: Введение в церковное право. – М.: Университетская типо- графия, 1874. – 313 с.
9. Лашкарев, П.А. Право церковное в его основах, видах и источниках. – К.: Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1886. – 210 с.
11. Остроумов, М.А. Введение в православное церковное право. Т.1. Ч.1: Очерки православного церковного права. – Харьков: Унив. тип. губернского правления. Петровский переулок №16, 1893. – 269 с.
12. Лазаревский, Н.И. Законодательные акты переходного времени: 1904-1908 гг.: сборник законов, манифестов, указов Пр. Сенату, рескриптов и положений Комитета министров, относящихся к преобразованию государственного строя России, с приложением алфавитного предметного указателя / под ред. пр.-доц. Н.И. Лазаревского. — Изд. 3-е, пересмотренное и доп. по 1 сент. 1908 г. – Санкт- Петербург: Издание Юридического книжного склада «Право», 1909. – 550 с.
13. Заозерский, Н.А. О нуждах церковной жизни настоящего времени. – Сергиев Посад: Изд. Н.М. Елова, 1909. – 370 с.
14. СУ РСФСР, 1918, № 18, ст. 263, «Газета Рабочего и Крестьянского Правительства», № 15, 23.01.1918, «Свод законов РСФСР», т. 1. 365 с.

УДК 2

### **ИДЕЯ РАВЕНСТВА ВЕР В СВОБОДОМЫСЛИИ МОСКОВСКОЙ РУСИ**

**Исаков Алексей Александрович,**

Арзамасский филиал Национального исследовательского  
Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского  
(г. Арзамас, Россия)

*Статья посвящена анализу одной из важнейших составляющих свободомыслия в традиционном обществе – идеи равенства вер – на материале анонимной «Книги, глаголемой логика, сиречь словесница» и «Истины показания вопросившим о новом учении» Зиновия Отенского.*

Тезис о широком распространении идеи равенства народов и вер в Московской Руси ввел А.И. Клибанов [4, с. 367-383]. Истоки этой идеи он видел в полемике XIV века, отразившейся в т.н. Трифоновском сборнике, продолжателями считал русских купцов, оставивших сочинения в жанре «Хожения» (непосредственно им проанализированы два таких памятника, принадлежащих Афанасию Никитину и некоему Василию), еретиков (жидовствующих и феодосиан) и Ивана Пересветова. Наиболее убедителен анализ А.И. Клибанова в случае текстов

«Хожений», особенно проведение параллелей мировоззрения А. Никитина с исламом. Мы бы хотели в этой связи несколько разработать два других сюжета, связанных с мировоззрением русских еретиков и их критиков.

В случае с жидовствующими А.И. Клибанов ссылается на пересказ Иосифом Волоцким мысли своих противников о том, что крещение само по себе не может сделать человека верующим, а вера, в свою очередь, может (и должна) зародиться в человеке до крещения [4, с. 370-371]. На наш взгляд, в данном случае речь идет скорее о соотношении морали и религии. Однако среди источников по ереси жидовствующих есть один текст, который развивает тему общности вер абсолютно эксплицитно. Это «Книга, глаголемая логика, сиречь словесница», текст, наиболее вероятно возникший благодаря жидовствующим, но далее распространявшийся самостоятельно.

Мы воспроизведем ключевые формулировки этого текста по рукописи из собрания Андропова РГБ: «А мудрость сию исполни Аристотел, глава всем философом первым и последним, подлуг смыслу мудрецов израилевых, аже по пленении не нашли своих книг, а спустилися на его разум, иже ровен во пророческих фундаментех, зане же невозможно есть, абы пророк неполн был в седми мудростех» [1, л. 14 об.]. Иными словами, в рассеянии евреи утратили способность к откровенному познанию истины и вынуждены были прибегнуть к пути, проложенному античной философией. Переводчик и издатель «Книги, глаголемой логика» М. Таубе видит в этом фрагменте лишь рационалистические мотивы, принцип «добывания истины у всякого, кто ее говорит» [5, с. 386-387]. Однако сама формулировка говорит об обратном, и мы предлагаем понимать этот текст в русле мысли Г. Шолема как подмену Бога откровения Богом разума [6, с. 397]. И поэтому в данном случае можно утверждать, что речь идет о надконфессиональности истины.

Это подтверждается и другими фрагментами: «Мудрость божественная, яже есть глава всем седми и ядро их статочное (цель. – А.И.), зане же его живот душа человеческая, а то познает каждая веры человек, иже, который глупый, у бога не может быти. А то подобно, как бы некто рек, иже князю служу, а кто той, ин яз не ведаю. Или хожу в церковь, а где церковь не ведаю. А сия 7 мудростей не подлуг котораго закона, *нижели подлуг человечества, а можетя каждая веры человек кохати в них* (курсив наш. – А.И.). Как же видим, иже во всех верах суть про то, иже законник подобен скарбнику, а мудрец тому, что добывает» [1, л. 15-15 об.]. Наконец, последний фрагмент текста Маймонида изменен автором «Книги, глаголемой логика» в том же ключе: «Приводы незнатия правды четыре: 1) глубины ея кратким разумом; 2) непоряднею разума; 3) ищучи перемогания и господства; 4) любя то, в чем привык» [1, л. 15 об.]. Четвертая причина заблуждения, очевидно, относится к религии, в которой человек воспитывался от рождения. Таким образом, в тексте «Книги, глаголемой логика» недвусмысленно формулируется положение о том, что откровение может быть взято разумом и потому все исторические вероисповедания уступают философии в плане близости к изначальному откровению, высказывается идея о возможности надконфессионального мировоззренческого единства.

Феодосиане не являются преемниками именно такого понимания равенства вер. У нас нет оснований считать, что они использовали «Книгу, глаголемую ло-

гика», и поэтому вслед за А.И. Клибановым мы отталкиваемся от критики феодосианского учения Зиновием Отенским. Зиновий пишет (первым и последним формулируя доказательства бытия бога в истории древнерусской мысли), что если бы религия была человеческой выдумкой, то ни один народ, особенно нецивилизованный, нельзя было бы принудить к отправлению культа. Напротив – все народы, даже самые дикие («гогуличи»), поклоняются богу, пусть даже и ложно понимаемому, пусть даже и ложным образом [3, с. 61]. Зиновий здесь встает на ту точку зрения, что любая религия лучше, чем безбожие, очевидно, не задумываясь об этических выводах из своего тезиса. Отрицание именно такого образа мысли хорошо известно нам по западноевропейскому атеизму и свободомыслию XVII века. Тезис о единстве религии был афористично сформулирован Френсисом Бэконом: «Лучше не иметь никакого представления о боге, чем то, которое его недостойно» [2, с. 389]. Зиновий как раз и передает в чём-то похожую мысль Феодосия: бог не мог быть выношен в таком «кальном месте», как чрево женщины, и рождён через «таковой проход» [3, с. 44-45].

Вполне возможно, что Феодосий утверждал ложность существующих религий, отталкиваясь от факта их многообразия и противоречивости, ведь если истина одна, то и знание о ней должно быть однородным хотя бы в главном, тогда как на практике мы имеем множество взаимоисключающих догматов и культов даже у родственных вероисповеданий. Здесь особенно следует отметить антитринитаризм феодосиан. Острие критики обращалось ими против того догмата, относительно которого как раз и размежевались две основные христианские конфессии. Следовательно, в антитринитаризме Феодосия требование единства и единственности божества сходились воедино. Ни одна религия современной ему Европы не соответствовала этому требованию, и это гипотетически могло дать на выходе отрицание религии вообще, стремление заменить её этическим учением. Оно, конечно, несло бы на себе печать породившей его религии, например, провозгласив Христа совершенным человеком и образцом для подражания, а Святого Духа превратив в «разум духовный», как это и было в учении Феодосия Косого. Интересно, что в таком случае Феодосий навел «на грех» своего обличителя Зиновия Отенского, который невольно был вынужден утверждать, что все религии имеют отношение к истинному богу.

Как видно, тема равенства вер в мировоззрении жидовствующих и феодосиан раскрывается по-разному. Для первых равенство вер связано с единством и превосходством истин разума, которое уже продемонстрировала античная философия в лице Аристотеля. Для вторых та же идея – результат осмысления взаимоотношений между конкретными религиями, многие представления которых кажутся русским вольнодумцам недостойными бога. Если учесть, что и русские путешественники того времени, и Иван Пересветов приходили к той же мысли другими путями (прежде всего, через длительное проживание в иноверческой среде), то следует сказать, что мысль о равенстве народов и вер в Московской Руси выполняла интегративную функцию, объединяя носителей различных вариантов свободомыслия.

### Литература

1. НИОР РГБ. Ф. 726. Собрание И.К. Андропова. Рукопись 2 // <http://old.stsl.ru/manuscripts/fond-726/2>
2. Бэкон, Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – 575 с.



3. Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инок Зиновия. – Казань: унив. тип., 1863. – 1006 с.

4. Клибанов, А. И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. М.-Л.: АН СССР, 1960. 411 с.

5. Таубе, М. Ересь «жидовствующих» и переводы с еврейского в средневековой Руси // История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени / Под. Ред. А. Кулика. Том 1. – М.: Мосты культуры, 2017. – С. 367-393.

6. Шолем, Г. Основные течения в еврейской мистике. – М.: Мосты культуры, 2004. – 510 с.

УДК 1(091)

## **ТРАКТОВКА АТЕИЗМА В ФИЛОСОФИИ Н.А. БЕРДЯЕВА**

**Короткая Татьяна Петровна,**

Белорусский государственный экономический университет  
(г. Минск, Беларусь)

*Рассматривается вопрос о трактовке атеизма русским религиозным философом начала 20 века Н.А. Бердяевым. Атеизм трактуется как сложное социокультурное явление, важный момент в диалектике духовного развития человека и общества.*

Творчество русского религиозного философа Н.А. Бердяева многогранно. На первый взгляд может показаться, что трактовка им атеизма будет сугубо отрицательной. Однако на самом деле подход и трактовка Бердяевым этой проблемы гораздо сложнее. По мнению философа, вера человека, его религиозные убеждения должны быть глубоко усвоены. Сомнения, критика, борения духа являются необходимым моментом на пути религиозного становления человека. Поэтому философ формулирует парадоксальный тезис – атеизм может стать диалектическим моментом богопознания. Отрицание Бога, критика религии есть момент в диалектике добра и зла, богопознания. По его мнению, следует различать своеобразные этапы в религиозном развитии человечества. На первых ступенях религиозного сознания откровение божества понимается как событие, аналогичное событиям в объективном природном мире. Именно проекция категорий природного мира в сферу религиозную и создает понимание Бога как мощи, силы, небесного монарха. Происходит натуралистическая объективация откровения. Оно понимается как трансцендентное религиозному сознанию, приходящее извне, подавляющее и подчиняющее человека. Вершиной развития религиозного сознания Бердяев считает христианство. Он определяет христианство не только как вершину религиозного сознания, но как «религию религий» (вслед за Ф. Шлейермахером). Однако подлинная духовная сущность христианства, по его мнению, не была усвоена в полном объеме в процессе исторического развития. Христианство имеет свои эпохи, свои возрасты, свои иерархические ступени. Вечная истина христианства, полагал философ, находит в мире лишь символическое выражение, ибо преломляется в ограниченной природе человека. Это происходит в результате того, что христианство действует в природном мире, оно воспринимается природным человеком и получает печать его ограниченности, зависит от уровня развития сознания человека. Это ограниченное и неполное понимание религии и создает благодатную почву для ее отвержения

в процессе истории, для формирования атеизма. И это, по мнению философа, правомерный процесс, поскольку отрицается лишь неполная и неверная форма религиозного сознания. Поэтому прохождение через опыт атеизма может быть очищением человеческой идеи о Боге от плоского социоморфизма. При этом он выделяет два типа атеиста – страдающего атеиста и атеиста злобного. Примером страдающего атеиста для него является Ницше, благочестивым атеистом являлся Фейербах. Этот «страдающий атеизм» Бердяев называет формой религиозного опыта, своеобразного благочестия. Однако даже «атеизм злобный» означает также восстание и борьбу против ложных идей о Боге. Здесь человек раздавлен миром и его страданиями. К атеизму, полагал Бердяев, нельзя относиться свысока, необходимо уяснить его проблематику и болевые точки. Эти болевые точки – проблема зла и страдания, свободы, предназначения и судьбы человека в мире. Таким образом, атеизм отвергает ложную идею Бога, но он же дает возможность человеку осознать свое величие. Атеизм прав в своем возвышении человека. Неправда же его и ложь состоят, по Бердяеву, в идее самодостаточности человека, отрицании сверхличных ценностей. Наиболее четко процесс самообоготворения человека проявился в эпоху Ренессанса. При этом эпоха гуманизма оценивается неоднозначно. Качественная ограниченность этой эпохи видится в утрате религиозных основ, что приводит к жажде целостности во всех сферах человеческого творчества и невозможности ее реализации в творчестве культуры. Итог гуманизма предстает как «распад» человека, как потеря им всего подлинно человеческого. Идя по пути самоутверждения, человек, его разум, порождает научное познание природы, технику, которая освобождает его от служения низшим природным стихиям, но в этой победе человек самоотрицается и саморазрушается, ибо попадает в рабство природному миру. Автономность человека приводит в итоге к разрушению духовного в человеке, к рабству его у космической, природной стихии. По этой причине гуманизм в его ренессансном понимании, утверждал Бердяев, превращается в антигуманизм. Отрица Бога, гуманизм отрицает этим самым и человека. Проблема человека, по его мнению, может быть решена только на основе религиозного мировоззрения, однако это мировоззрение должно соединить в себе опыт эпохи гуманизма, опыт атеистической критики религии в том числе. Бердяев критикует мировоззренческие основания предшествующей эпохи в целом, он критикует не только предшествующие философские системы, но и традиционные богословские системы. Его собственная религиозно-философская система исходит из понимания первоосновы бытия как свободы. Бог не ответственен за свободу и то зло, которое может ею порождаться, поскольку он не властен над свободой. Особое место отводится в его системе человеку – именно от человека зависит дальнейшая судьба мира. Человек должен искать новую духовность, в основе которой лежит творчество человека, однако это творчество должно основываться на высших христианских ценностях. Бердяев утверждает сотрудничество человека с Богом в созидательном творческом процессе. Благодаря творчеству происходит полное изменение всех норм – интеллектуальных, эстетических, моральных – отчужденного мира. На смену традиционному христианству должно придти новое христианство, в основе которого лежит творчество человека. Это новое христианство, по мнению Бердяева, будет реализацией подлинного уни-

версального христианства, это будет откровение творчества человека. Философ выступает как религиозный модернист, он утверждает, что миротворение не закончилось, оно продолжается как творческое деяние человека в мире, как проявление его свободы, что следует понимать как восьмой день творения.

УДК 322.2:261.7

## **ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РЕЛИГИИ И ПОЛИТИКИ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ**

**Круглова Галина Анатольевна,**

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

*Статья посвящена взаимовлиянию политики и религии в современных условиях. Показана специфика их воздействия на общественное сознание. Выделена специфика современных проявлений фундаменталистских течений в исламе. Определены перспективы развития их взаимоотношений.*

Проблема взаимосвязи религии и политики приобрела особую актуальность в последней четверти XX – начале XXI столетия. Появление таких ярких и нетрадиционных феноменов, как «теология освобождения», «моральное большинство» в США, религиозно-политические движения в Польше, активизация фундаменталистских движений и т.д., побудили исследователей обратить внимание на эту проблему. Один из самых цитируемых политологов современности С. Хантингтон пишет, что различия между религиями «складывались столетиями. Они не исчезнут в обозримом будущем. Они более фундаментальны, чем различия между политическими идеологиями и политическими режимами» [1, с. 34].

Традиционно XVIII–XX вв. прошли в истории человечества под знаком секуляризации, борьбы за права человека и, прежде всего, за гарантии свободы совести. В большинстве развитых стран мира неотъемлемым общепризнанным конституционным принципом постепенно становится принцип отделения церкви от государства, который достаточно полно был отражен не только в конституциях и законах многих государств, но и в официальных документах ряда религиозных организаций. Здесь следует вспомнить принятую Вторым Ватиканским собором пасторскую конституцию о церкви в современном мире «Радость и надежда» (1965). Достаточно конкретно рассмотрены эти проблемы и в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000), где четко определены сферы «сотрудничества» церкви и государства [2, с. 16-19].

Современный ход общественного развития заставил по-новому взглянуть на проблему взаимоотношения политики и религии. Динамика современного политического процесса выдвинула церковь в качестве самостоятельного субъекта политики. Усложнение общественного развития оказало серьезное влияние на роль церкви в обществе, на изменение ее взаимоотношений с государством и другими элементами политической системы. Нередко роль различных религиозных общественных организаций не уступают и государственным. Большую роль во взаимодействии религии и политики играют политические партии религиозной направленности. Они действуют во всех ведущих государствах мира.

Отмечая большую роль религии в политической истории различных народов и в социально-политической жизни современного общества, некоторые ученые среди ее важных функций выделяют и политическую функцию. С возникновением классов участие религиозных организаций в политике стало неизбежным. Религия и ее институты не являются субъектами политики, т.к. они созданы не для борьбы за власть и не для выполнения функций политической власти. Тем не менее религиозные организации и их лидеры нередко выполняют политические функции.

Весьма существенным фактором влияния религии на политику является религиозный экстремизм. С этим приходится считаться, но не впадать в крайности. В современных условиях наиболее характерным в этом плане является исламизм. В свое время аятолла Хомейни заявил, что «...ислам в целом – это политика... Политическая наука берет начало в исламе... Исламские законы дают возможность управлять большими странами» [3, с. 16-19].

И вместе с тем нельзя забывать, что в сохранении церкви во все времена были заинтересованы в первую очередь власть имущие. Поэтому ей прощались все преступления против человечества, ибо они совершались чаще всего в интересах все тех же власть имущих. Религия может быть использована и используется политикой как средство сохранения власти. Из двух типов средств сохранения власти – физическое принуждение, насилие или угроза насилием и манипулирование сознанием людей – все большую роль приобретает второе. И здесь наряду с многочисленными светскими концепциями, призванными ориентировать сознание людей на поддержку того или иного политического режима, важное значение имеет религия, на протяжении веков учившая массы тому, что всякая власть от бога.

Неограниченные возможности церкви для сохранения власти обусловлены спецификой ее идеологического воздействия на общество в сравнении с официальной идеологией и пропагандой. Эта специфика религии проявляется в самых различных аспектах: религия якобы стоит выше классовых противоречий, т.к. она провозглашает небесные ценности, объединяющие все социальные группы; апеллирует к таким идеалам, нормам и регуляторам человеческого поведения, которые могут взаимно уравнивать реальные антагонизмы (божественная воля и царство божие). Религия, формируясь независимо от официальной пропаганды, как бы «вырастает снизу» и является элементом «практического» массового сознания угнетенных, что создает иллюзию близости к массам.

В современном обществе взаимодействие религии и политики резко изменилось, и даже внутренние противоречия церкви уже зачастую имеют политическую окраску. О чем свидетельствует предоставление автокефалии Украинской православной церкви. Сам по себе «религиозный» фактор в современной политике имеет постоянно возрастающее значение. «Сила религии в политической жизни общества в том, что, – как подчеркивает российский ученый Левчук Д.В., – она имеет колоссальное влияние на общественное сознание, а значит, способна формировать мнение людей о светской власти, о политике государства и т.д. Церковь может возлагать на себя функции по управлению светской властью» [5].

Кроме того, необходимо учитывать, что в современных условиях церковь не оставляет без своего внимания ни одну острую социальную проблему современности. Теологи готовы предложить несколько вариантов решения экологических

и демографических проблем, ими разрабатываются самые разнообразные способы предотвращения угрозы ядерной войны. Они стремятся дать и свое истолкование межнациональным конфликтам.

Церковь в истории общества всегда участвовала в решении политических проблем. Вопрос был только в том, какую политику они выбрали. И если религиозная организация устами своих руководителей заявляет, что она в политической деятельности не участвует, то это означает только одно: она не участвует в тех формах политической деятельности, которые предлагают государство. Иначе говоря, это политика социальной пассивности.

### Литература

1. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций? // С. Хантингтон. – «Полис». – 1994. – № 1. – С. 33-48.
2. Основы социальной концепции Русской православной церкви. – М.: Изд-во Моск. Патриархата, 2000. – 88 с.
3. Ислам в мировой политике в начале XXI века / под ред. Л.М. Ефимовой, М.А. Сапроновой [Электронный ресурс]. – М.: МГИМО-Университет, 2016. – 345 с. – Режим доступа: <https://mgimo.ru/upload/iblock/898/%D0%B8%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%BC.pdf> – Дата доступа: 10.02.2019.
4. Лубский, В.И. История религий / В.И. Лубский, М.В. Лубская. – Киев: Центр навчальної літератури, 2017. – 776 с.
5. Левчук, Д. В. Особенности взаимоотношения политики и религии // Политика, государство и право. – 2013. – № 1 / [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://politika.snauka.ru/2013/01/624> – Дата доступа: 29.02.2019.

УДК 2

## СВОБОДОМЫСЛИЕ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

**Лакрисенко Алла Михайловна,**

Средняя школа № 11 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)

*Свободомыслие – это независимый и свободный образ мыслей, который формируется как альтернатива религии светской культурой. Создателем этой культуры может стать лишь человек, свободно творящий свой мир и самого себя.*

В бурные периоды развития человечества происходила переоценка моральных и нравственных ценностей, ставя под сомнение непоколебимые истины, включая самих богов. Похожие события привели к тому, что уже в древнем мире появилось сомнение, которое позволило появиться системе взглядов, называемые свободомыслием и атеизмом. Эти взгляды являются альтернативой религии, где важным фактором явились повышение уровня духовной культуры, социальной свободы, активности людей.

Свободомыслие выступает в различных формах и проявлениях: скептицизм, богоборчество, ересь, антиклерикализм, пантеизм, деизм, натурализм, гуманизм, атеизм и др. Несмотря на многообразие форм, оно состоит в признании ценности земной жизни, права человека на счастливую земную жизнь, способность человека реалистически воспринимать окружающий мир.

Первые проявления свободомыслия проявляются еще в Египте во II тыс. до н.э. в «Песне арфиста». Здесь впервые в мировой поэзии, были высказаны

сомнения возможности загробного существования, и провозглашалась идея наслаждения всеми радостями земного бытия:

Никто не приходит оттуда. Чтобы рассказать – что же с ними,  
Чтобы рассказать об их пребывании, Чтобы ободрить наши сердца,  
Пока вы не отправились в то место, куда они ушли.  
Следуй желаниям сердца, пока ты существуешь... [2, с. 204].

Те же явления происходят и в Вавилоне. В «Поэме о страждущем праведнике» выражается противоречивое отношение людей к богам. С одной стороны преданность к богу, готовность следовать его советам, уважительное отношение к царям, но в то же время, на безразличное отношение бога к страданиям людей, мысли о неясности образа самого бога и его намерений. «...Я уподобился рабу... День – вздохи, ночь – слезы, месяц – вопли, год – скорбь. Я дошел до конца жизни. Куда не обращусь – бедствие... Я зывал к моему богу, но он не явил мне своего лица; молился моей богине, но не подняла своей головы... Как превратно все на свете... [2, с. 206].

В Китае, приблизительно в 1122–770 гг. до н. э., в книге «Шицзин» («Книга песен») ставится под сомнение справедливость неба:

Велик ты неба вышний свод! Но ты немилостив и шлешь  
И смерть, и глад на наш народ, Везде в стране чинишь грабёж!  
Ты, небо в высях, сеешь страх. В жестоком гневе мысли нет;  
Пусть те, кто злое совершил, За зло своё несут ответ.  
Те, кто ни в чем не виноват – За что они в пучине бед? [2, с. 207].

Свободомыслие в древнем мире наиболее отчетливо проявилось в античной Греции и Риме. Здесь было немало тех, кого обвиняли в неверии, чьи взгляды на «небесные явления» расходились с общепринятыми представлениями. Так, например, Протагор (480–410 гг. до н.э.) написал: «Я не могу сказать о богах, существуют ли они и каковы они». После этого высказывания автор был обвинён в безбожии и приговорён к смерти. К смертной казни приговорили и Сократа (470–399 гг. до н.э.) за похожее высказывание [3, с. 195].

У истоков средневекового свободомыслия стоял Роджер Бэкон (ок. 1214–1294 гг.), который рассматривая средства познания, не обращаясь к богу: «... изложение должно быть наглядным: последнее невозможно без опыта...». Его высказывания по отношению к богу являются примирительными между наукой и религией: «науки полезны и для богословия...» [2, с. 212].

Развитие свободомыслия в эпоху Возрождения было связано, прежде всего, с успехами производства и науки. В эпоху Возрождения произошел огромный духовный переворот во всех областях культуры. Значение достижений естественных наук ярко проявилось в творчестве польского учёного Николая Коперника (1473–1543 гг.). Его учение противоречило церкви, которая обосновывала библейские представления о мире и человеке. Его последователи были Джордано Бруно, Галилео Галилей и др. Их учения были признаны церковью как ересь. В архитектуре Возрождения ведущую роль стали играть светские сооружения – общественные здания, дворцы, городские дома. Итальянские архитекторы, такие как Брунеллески Альберти, Палладио, во Франции – Леско и Делорм, использовали в строительстве арочные галереи, своды, купола и др. Картины и скульптуры великих Леонардо да Винчи, Донателло, Рафаэля, Яна Дейка, Брейгеля отражали

действительность, они по-новому воспринимали окружающий мир. В литературе эпохи Возрождения также отразились идеи свободомыслия. В эти годы были созданы такие литературные памятники, как роман «Дон Кихот» М. Сервантеса, драмы Шекспира, сонеты Ф. Петрарка, новеллы Д. Боккаччо [2, с. 214].

В Новое время идеи свободомыслия продолжали развиваться. В этот период бурно развивалась механика, физика, математика, астрономия, формировались новые представления об окружающем мире. Эти представления совершили революцию в сознании людей. Ж. Мелье утверждал, что «религия терзает и калечит душу человека, а государство эксплуатирует и уродует его тело», «если Бог – источник добра и мудрости, то почему же он сотворил столько зла и неразумности в мире?» [3, с. 200]. Анализ религии дал немецкий философ Л. Фейербах. Он утверждал, что не Бог создал человека, человек создал Бога по своему образу и подобию. Идеи свободомыслия получили широкое распространение в трудах русских демократов XIX в. В.Г. Белинского, А.И. Герцена, Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова. Церковь, писал Белинский, всегда была опорой кнута и угодницей деспотизма, поборницей неграмотности, льстецом власти, врагом и гонительницей братства между людьми [3, с. 201].

Аналогичные идеи существовали и на территории Беларуси. Они формировались под влиянием русской культуры. В XIX в. по инициативе Виленского университета было создано Общество филоматов – любителей наук. Свободомыслие филоматов имело широкое распространение. Даже вступая в Общество, будущий филомат должен ответить на 8 вопросов. 6 вопрос касался веры: «Ваше представление о Боге и бессмертии души?» Ответы: «Трудно кратко ответить, но сомневаюсь, что Бог – творец всех вещей» (А. Гедроиц); «Думаю, что Бог должен существовать, но сейчас он о нас забыл» (А. Сузин); «В бессмертии – сомневаюсь» (Л. Сосновский) [4, с. 55]. Свободомыслие проявляется и в белорусской литературе. Особенно это прослеживается в творчестве А. Мицкевича в произведении «Дзяды»: «...не верю я давно ни в ад, ни в рай, безразличны мне и Бог и все святые...» [4, с. 56].

Основатель марксизма К. Маркс понимал религию как «опиум народа», Ульянов (Ленин) – как род «духовной сивухи, в которой рабы капитала топят свой человеческий образ» [5, с. 231].

Свободно мыслящие умы затрагивали проблемы, касающиеся не только человека, но и человечество вообще. Бог, человек, природа – три компонента, которые порождают основополагающие вопросы сущего. В любом случае сознание, культура, психология самого человека являются главными факторами в решении этих вопросов и дают возможность следовать голосу собственной совести.

### Литература

1. Гараджа, В.И. Религиоведение: учеб. пособие для студентов высших учеб. заведений и преп. ср. школы – 2-е изд. / В.И. Гараджа. – М.: Аспект Пресс, 1995. – 351с.
2. Дьяченко, О.П. Религиоведение / О.П. Дьяченко, П.Г. Дьяченко. – Львов: Афиша, 2002. – 320 с.
3. Павловский, В.И. Основы религиоведения: учеб. пособие для студентов высших учебных заведений / В.И. Павловский. – М.: Юнити-Дана, 2006. – 239 с.
4. Прокошина, Е.С. Очерк свободомыслия и атеизма в Белоруссии в XIX в. / Е.С. Прокошина. – Мн.: Наука и техника, 1973. – 56 с.
5. Старостенко, В.В. Религиоведение: учебник / В.В. Старостенко. – Минск: ИВЦ Минфина, 2008. – 288 с.

## ВЕРОТЕРПИМОСТЬ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ: ТОЧКА ОТСЧЕТА СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ

**Маслова Ирина Ивановна,**

Пензенский государственный университет архитектуры и строительства

**Аристова Кира Георгиевна,**

Пензенская духовная семинария

(г. Пенза, Россия)

*В докладе предлагаются варианты ответов на вопросы о том, когда российское общество стало осознавать необходимость толерантного подхода к религиозной жизни; как эволюционировала политика государства к признанию принципа веротерпимости; кто из исторических деятелей мог претендовать на роль первого веротерпимого правителя России.*

Многообразие вероисповеданий – одна из особенностей Российской цивилизации. Каждое столетие привносило в духовную жизнь страны новые религиозные течения. Веротерпимость, как принцип терпимого отношения к той или иной религии, стала императивом современной России. Но так было не всегда. С исторической точки зрения интересно ответить на вопросы о том, когда же российское общество стало осознавать необходимость толерантного подхода к религиозной жизни; как эволюционировала политика государства к признанию принципа веротерпимости; кто из исторических деятелей мог претендовать на роль первого веротерпимого правителя России? Это возможно осуществить, обращая взгляд в прошлое, т.е. в исторической ретроспективе [4].

В средние века Русь приняла византийский вариант христианства. Спустя столетия православие стало доминирующей конфессией страны, что не произошло с исламом и иудаизмом [5, с. 476–477]. Православие оказало огромное влияние на национальную культуру и самосознание Руси. При этом различные толкования христианского вероучения рассматривались как ереси, с которыми православная церковь вела борьбу при поддержке светских правителей.

С укреплением монархии при Иване IV усиливается церковная централизация, государство берет на себя функции охраны «правой веры». Оформляется антикатолическая государственная идеология, гласящая, что нет более опасного и постоянного врага, чем католический Запад [6, с. 123–126].

Приоритет государственной власти над церковной и определение статуса православной церкви как государственной религии получили правовое закрепление в Соборном уложении 1649 г.

Трагической страницей истории религии в России стал церковный раскол, который позволил царской власти установить контроль над церковью под предлогом защиты «правой» веры. Все противники реформы патриарха Никона были отлучены от церкви, а сторонники старой веры объявлены еретиками. Тем самым старообрядцы автоматически подпадали под действие Уложения 1649 г., которое устанавливало жестокие наказания, вплоть до смертной казни, за преступления против православной веры [9, с. 201]. Позже отсутствие свободы вероисповедания в России наиболее ярко проявлялось в отношении государства именно к старообрядцам.



В эпоху Петра I произошли важные перемены в религиозной жизни. Эпоха Петра была отмечена тенденцией к большей религиозной терпимости. Полная свобода веры была предоставлена приезжавшим в Россию иностранцам, сняты ограничения на общение православных с христианами иных конфессий. Многочисленные общины поляков, немцев и других западноевропейцев создают католические приходы во всех крупных городах империи. В обществе перестали смотреть на католиков как на некрещеных и требовать перекрещивания их при переходе в православие; с разрешения константинопольского патриарха перестали требовать перекрещивания от протестантов. Стали позволительны браки православных с иноверцами [8, с. 562].

В отношении раскольников Петр I продолжал жестокую политику. Хотя прекратились сожжения в срубках и раскольникам было позволено исповедовать свою веру при условии уплаты налогов в двойном размере, они направлялись на самые тяжелые государственные работы. Старообрядцы по-прежнему оставались лишенными почти всех гражданских прав [7, с. 145].

Почему Петр I проявлял толерантность к вероисповеданиям приезжих иностранцев и преследовал раскольников-соотечественников? Историки высказывают предположение, что Петр I продолжал преследовать раскольников не как инаковерующих, а как активных противников новых преобразований, фанатичных поборников отжившей старины. В то же время он осыпал благодеяниями тех представителей раскола, кто занимался полезной гражданской деятельностью. Так он предоставил важные льготы раскольникам, способствовавшим учреждению горных заводов и отыскавшим месторождения золота [2, с. 764]. Петр I занял жесткую позицию и по отношению к Русской Православной церкви. Он создал государственную систему управления церковью, упразднил патриаршество и ввел Синод. Запрещалось строительство новых монастырей, пресеклось развитие национальных архитектурных стилей, летописания и иконописи. По мнению философа Н.А. Бердяева, Петр I в своей церковной политике был «большевиком на троне»: «Приемы Петра были совершенно большевистские. Он хотел уничтожить старую московскую Россию, вырвать с корнем те чувства, которые лежали в основе ее жизни... Он не любил старого московского благочестия и был особенно жесток в отношении к старообрядчеству и староверию. Петр высмеивал религиозные чувства старины, устраивал всешутейший собор с шутовским патриархом. Это очень напоминает антирелигиозные манифестации безбожников в советской России» [1, с. 12–13].

Хотя в первой четверти XVIII века был преодолен конфессиональный изоляционизм России, но созданная Петром I государственная система существенно ограничивала религиозную свободу самой Православной церкви, лишала прав другие вероисповедания, ставила религиозную оппозицию вне закона. Поэтому первый император не может претендовать на роль первого веротерпимого правителя России.

При Елизавете Петровне действия против раскольников стали более жесткими, но предусматривалось применение смертной казни лишь к раскольникам, подстрекающим «простых людей» к самосожжению [9, с. 224]. Религиозная нетерпимость коснулась и мусульман. В 1744 Указ Сената и Синода запрещал строительство новых мечетей и требовал разборки мечетей, построенных ранее

в деревнях, где одновременно с мусульманами проживали православные и новокрещенные [7, с. 153].

Поворот к веротерпимости в политике государства произошел 29 января 1762 года, когда был объявлен именным указ Петра III о веротерпимости или о равенстве вероисповеданий [7, с. 161]. Всем раскольникам, бежавшим от преследований в Польшу и другие страны, законом было разрешено вернуться в Россию, поселиться в Сибири или в других подобных местах и жить по своим обычаям и старопечатным книгам. Раскольникам, содержавшимся под караулом, предписывалось немедленное освобождение. Запрещалось гонение на инородцев на почве религиозных разногласий. В этой связи признавалось необязательным соблюдение постов. Раскольники боготворили императора Петра III и потом долго поминали его как истинно русского царя.

Невольно возникает вопрос о том, как необразованный и взбалмошный царь, не любивший все русское и не желавший ничего знать о России и даже предавший ее интересы Фридриху II, мог дать русским подданным столь важный по своему содержанию указ? Историк В.О. Ключевский предположил: «Эти указы внушены были не отвлеченными началами веротерпимости или ограждения личности от доносов, а практическими расчетами людей близких к Петру,— Воронцовых Шуваловых и других, которые, спасая свое положение, хотели царскими милостями упрочить популярность императора» [3, с. 243]. Положение Петра III на троне было весьма непрочным. Он и его ближайшее окружение не могли не понимать это. На новое законодательство возлагались в этом отношении большие надежды. Предполагают, что Петр III только подписал указ, действительным автором его был сенатор Дмитрий Васильевич Волков, начавший свою политическую карьеру еще при Елизавете Петровне, а совет прекратить преследование инаковерующих дал императору генерал-прокурор Глебов [2, с. 764–767]. Указы не принесли, однако, Петру III желаемой популярности. Острое недовольство Петром III выказывало православное духовенство. Прежде всего, оно было обижено насильственным отчуждением монастырских и церковных земель по указу Сената от 21 марта об их секуляризации. Кроме того, служителей культа возмущало пренебрежительное отношение императора к православной вере, что стало одной из причин государственного переворота, в результате которого Екатерина II пришла к власти [2, с. 764–767].

В последующие столетия исторический путь российского общества к осознанию веротерпимости как условия цивилизованного сосуществования разных конфессий будет долгим и сложным, отражающим противоречия процесса модернизации страны. В эволюции государственной религиозной политики периоды либерализации будут чередоваться с эпохами репрессий не только против представителей религиозных меньшинств, но и против православного большинства.

### Литература

1. Бердяев, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990.
2. Заичкин, И.А., Почкаев И.Н. Русская история: популярный очерк. – М., 1992.
3. Ключевский, В. О. Исторические портреты. Деятели исторической мысли. – М., 1990.
4. Маслова, И.И. Веротерпимость в России: историческая ретроспектива (X–XX век) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.studsell.com/view/23002>. – Дата доступа: 01.04.2019 г.).
5. Новая Российская энциклопедия: в 12 т. / под ред. А.Д. Некипелова. – Т. 1. – М., 2003.
6. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. – Л.: Наука, 1979.

7. Россия. Хроника основных событий. IX-XX века. – М., 2002.
8. Соловьев, С.М. Сочинения: в 18 кн. – Кн. 8. История России с древнейших времен. – М., 1993.
9. Церковь в истории России (IX в. – 1917 г.). Критические очерки. – М., 1967.

УДК 140.8

## **ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ЛИЧНОСТИ В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ Н.А. БЕРДЯЕВА**

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

*В статье рассматривается проблема свободы личности в религиозно-философской мысли выдающегося представителя русской интеллигенции Николая Александровича Бердяева (1874–1948).*

Подлинный мыслитель не ищет упрощенных решений и всегда готов уточнить свои взгляды, открывая новые стороны бесконечной проблемы. Н.А. Бердяев, творческая мысль которого работала очень интенсивно, находился постоянно под властью своих исканий.

Творческое наследие философа очень велико и требует глубокого переосмысления. Однако оценка религиозно-философских взглядов Н.А. Бердяева, как его современниками, так и исследователями последующих поколений была и остается неоднозначной. Так, на Западе Н.А. Бердяева считают представителем «православной философии». Однако это однобокая трактовка его взглядов.

Философ В.В. Зеньковский, отмечал, что «впитав в себя отдельные черты Православия, Бердяев не находил для себя нужным считаться с традицией Церкви... Дух свободы, который его одушевлял, толкал его к анархизму в идейной сфере...» [3, с. 80]. Философ Н.О. Лосский указывал, что «выражая существенные истины христианства в новой и оригинальной форме, отличающейся по стилю от традиционного богословия, такие философы, как Н.А. Бердяев, пробуждают интерес к христианству в умах многих людей, отвернувшихся от него, и могут способствовать возвращению их обратно в лоно церкви» [4, с. 289]. Благодаря гуманизму своей философской позиции и таким отличительным ее чертам, как восстание против любых форм тоталитаризма, неустанная защита свободы, отстаивание первичности духовных ценностей, антропоцентрический подход к проблемам, персонализм, искания смысла жизни и истории Н.А. Бердяев сумел возвыситься до подлинной самобытности, открыть перед русской духовностью новые «горизонты мысли».

Основное внимание в своем творчестве Н.А. Бердяев уделяет проблемам свободы, личности и творчества. Об этом свидетельствуют слова самого философа: «Свобода, личность, творчество лежат в основании моего мироощущения и мирозерцания» [1, с. 59].

Сегодня в современном нам обществе мы пытаемся восстановить ценность свободы личности, которая формально воспринимается нами как одно из прав человека и гражданина. Понятие «свобода личности» все чаще употребляется

в средствах массовой информации, в выступлениях политических лидеров, декларируется Конституцией. Однако смысл, вкладываемый в это понятие разными людьми, различен, зачастую предлагаются самые противоположные пути решения проблемы свободы человеческой личности. Но при этом сама категория свободы не подвергается достаточно серьезному анализу. Именно благодаря таким философам как Н.А. Бердяев мы начинаем задумываться о сути понятий, составляющих основу нашего бытия. В нашем техногенном «цивилизованном» мире мы сталкиваемся с такими негативными тенденциями, когда абсолютные человеческие ценности превращаются в относительные. Данная проблема волновала и русского философа. Н.А. Бердяев на страницах своих работ критиковал социализм, коммунизм, буржуазный дух за то, что традиционные нормы заменяются новыми, не имеющими прочной моральной основы и предвидел проблемы будущего.

Н.А. Бердяев являлся сторонником абсолютной ценности личности и ее неотъемлемых прав на духовную свободу и приличные условия жизни. Понятие «личность» понимается философом как неповторимая, уникальная субъективность. Через присущую ей свободу и возможность свободного творчества она направлена на созидание нового мира. История человечества предстает в виде процесса развития личностного начала человека, а сам он достигает наивысшего блаженства в единении с Богом в своем творческом акте, направленном на достижение высших божественных ценностей: истины, красоты и блага, на достижение нового бытия, нового, подлинного мира, царства Духа.

Свобода, не может быть рационализирована. Она не поддается познанию рассудочными категориями, но в ней живет божественный разум [2, с. 371]. Свобода не создается Богом. И Бог, и Свобода выступают из *Ungrund*. Отсюда следует, что Бог-создатель не может быть ответственным за свободу, которая породила зло. Он не обладает властью над Свободой, которая им не создается. Свобода первична по отношению к добру и злу, она обуславливает возможность как добра, так и зла. С точки зрения философа, действия какого-либо существа, обладающего свободной волей, не может предвидеть даже Бог, поскольку эти действия всецело свободны [4, с. 272].

Н.А. Бердяев пришел к выводу, что Дух присутствует в человеке как бесконечная свобода и неограниченное творчество, человек является «Божьей идеей». Каждый человек, по мнению Н.А. Бердяева, должен отгадать «Божью идею о себе», самореализоваться и «помогать Богу в осуществлении замысла Божьего в мире». Философ считает, что Бог действует в царстве свободы, а не в царстве необходимости, именно в духе, а не в детерминированной природе.

По мнению Н.А. Бердяева, свобода есть внутренняя творческая энергия человека. Через свободу человек может творить совершенно новую жизнь, новую жизнь общества и мира. Н.А. Бердяев убежден, что свобода трагична: если она составляет сущность человека, то, следовательно, она выступает как обязанность; человек поработен своей свободой. Она тяжкое бремя, которое несет человек. Он ответственен за свои поступки и происходящее в мире. «Свобода есть моя независимость и определяемость моей личности изнутри... не выбор между поставленным передо мной добром и злом, а мое созидание добра и зла», – считает автор [1, с. 61].

Само состояние выбора может давать человеку чувство угнетенности, нерешительности, даже несвободы. Освобождение наступает, когда выбор сделан и когда человек идет творческим путем. Н.А. Бердяев воспринимает свободу «не как легкость, а как трудность». По мысли писателя, даже простая политическая свобода, свобода выбора убеждений и поступков – это тяжелая и ответственная обязанность. «Свобода порождает страдание, отказ же от свободы уменьшает страдание... И люди легко отказываются от свободы, чтобы облегчить себя», – эта идея философа перекликается с взглядами Достоевского на эту проблему, для которого проблема свободы духа также имеет центральное значение [1, с. 56].

Н.А. Бердяев всегда отстаивал нередуцируемость свободы к необходимости, ее неприкосновенность перед лицом экспансии детерминизма. Возможно именно поэтому, относимый в исторической хронологии к первой половине XX века, Н.А. Бердяев остается во многом нашим современником, призывающим при решении различных проблем ставить в центр человека.

### Литература

1. Бердяев, Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 446 с.
2. Бердяев, Н. А. Философия свободы: Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М. : Правда, 1989. – 607 с.
3. Зеньковский, В. В. История русской философии : в 2 ч. / В. В. Зеньковский. – Ч. 2. – Л. : ЭГО, 1991. – 270 с.
4. Лосский, Н. О. История русской философии / Н. О. Лосский. – М. : Советский писатель, 1991. – 480 с.

УДК 2

## **ВИЗИТЫ ЕПИСКОПА ЮЗЕФА ГАВЛИНЫ В ПОЛЬСКИЕ ЛАГЕРЯ ДЛЯ ПЕРЕМЕЩЕННЫХ ЛИЦ В ОККУПИРОВАННОЙ ГЕРМАНИИ В 1945 г.**

**Меньшенина Анна Владимировна,**

Люблинский Католический Университет Яна Павла II

(г. Люблин, Польша)

*Среди большого количества народов квалифицированных в группу так называемых Displaced Persons (перемещенные лица) в оккупированной Германии поляки были самой многочисленной группой. Протектором и Духовным Опекунном польской эмиграции в послевоенных Германии и Австрии стал епископ Юзеф Феликс Гавлина. Его деятельность была насыщенной и всеобъемлющей, охватывающей практически все сферы общественной жизни. Епископ посетил польские эмиграционные центры в странах Европы, Северной Америки и Южной Америки. В 1945 г. о. Епископ Юзеф Гавлина дважды посетил пастырские центры в оккупированной Германии. Этим двум событиям и будет посвящена данная работа.*

Юзеф Феликс Гавлина родился 17 ноября 1892 года в Стшибнике в Силезии. В 1914 году он поступил на теологический факультет Вроцлавского университета. В июле 1920 года закончил докторантуру, а в 1921 году был рукоположен в священники. 11 февраля 1933 года Юзеф Гавлина был назначен епископом Польской Армии. На протяжении всей Второй мировой войны епископ Гавлина

лично проводил пастырскую работу с польскими солдатами во Франции и Англии, в Советском Союзе, на Ближнем Востоке и в Италии [1, с. 103–102].

После окончания войны и роспуска вооруженных сил Польши, 8 февраля 1945 года епископ Гавлина был назначен Опекуном (Протектором) Польской Эмиграции, а 5 июня Святой Престол поручил ему опеку над польскими беженцами в Германии и Австрии. Таким образом, был создан Польский Ординариат, иными словами, пастырская деятельность, подобная до епархии со своей собственной юрисдикцией, независимой от немецких епископов [4, с. 286, 303].

В 1945 г. епископ дважды посетил пастырские центры в оккупированной Германии. Первое состоялось 25 июня - 28 августа. „Он давно хотел приехать в Дахау, но ему было очень трудно получить пропуск. Перед отъездом Папа Римский передал дары для польского духовенства в лагерях для перемещенных лиц. От 2-го Польского армейского корпуса дислоцированного в Италии епископ получил машину с едой для польских священников” [3, с. 9].

Перед отъездом из Рима епископ Гавлина собрал также большое количество медикаментов и материалов для пошива сутан и ряс для священников. Знакомство с нунциями Карло Кьярло и Филиппо Кортезе помогло наладить контакты с властями Германии, для того, чтобы доставить собранные вещи в Дахау [2, с. 38].

Так как американские власти не оказали епископу должной помощи, он вынужден был попросить Государственный Секретариат предоставить ему грузовик Ватикана для транспортировки собранных даров. 25 июня епископ Гавлина вместе с капелланом отцом Сабиним Плехтой вылетел в Мюнхен, откуда немедленно отправился в Дахау, где все еще проживало несколько десятков польских священников, в основном больных и пожилых. Несколькими днями ранее около 300 священников были перевезены в польский лагерь Фрайманн, остальные к тому моменту уже покинули Дахау с целью пастырской работы. К концу августа епископ Гавлина посетил 63 польских пастырских центра, где лично столкнулся с трагической судьбой своих соотечественников, своими глазами увидел их страдания и разруху. Епископ Гавлина всячески поддерживал своих земляков, заступаясь за них перед американскими военными властями [5, с. 5]. 65-дневный визит епископа в Германии закончился 28 августа. Впечатления от визитов в польских лагерях, от встреч с немецкими епископами и высокопоставленными американскими офицерами, епископ Гавлина описал в своих «Воспоминаниях» [4].

Его второе пребывание в Германии длилось с 25 октября 1945 года по 8 января 1946 года. В это время он посетил 83 лагеря, большинство из которых находились в британской оккупированной зоне. Сначала он посетил польских семинаристов в Мурнау, так как был очень обеспокоен вопросом окончания, прерванным войной, богословского образования. Его второе пребывание в Германии длилось с 25 октября 1945 года по 8 января 1946 года. Сначала он посетил польских семинаристов в Мурнау, так как был очень обеспокоен вопросом окончания, прерванного войной, теологического образования. В последующие дни епископ Гавлина посетил польские центры в Баварии: Польские охранные отряды, расположенные около Пассау, лагеря в Арбинге и Регенсбурге. В Хонфельсе в Верхней Франконии совершил таинство миропомазания для более чем 600 человек. Следующими пунктами визита стали лагеря в Нюрнберге, Бад-Мергентхайме и Франкфурте.

В ноябре епископ Гавлина отправился в британскую оккупационную зону Германии. Главной целью были польские лагеря в Нижней Саксонии, Шлезвиг-Гольштейне и Вестфалии. Этот этап визита был особенно непростым для священнослужителя, поскольку программа предусматривала переговоры с военными властями, польскими комитетами и представителями польских организаций, проведения многочисленных месс, совершение таинств миропомазания, посещение больных и т.д. Многокилометровые поездки в военных машинах по разрушенным войной дорогам, суровые условия жилья в военных казармах, а так же погодные условия были изнурительны для епископа. За несколько дней до Рождества в 1945 году епископ Гавлина, побывав в лагерях в Алленбахе и Зигене, отправился во Франкфурт [2, с. 39-40]. „Когда я ехал во Франкфурт, я не мог ни сидеть, ни лежать. Из-за нехватки ваннх комнат - иногда не было даже обычного туалета - я ни разу не мог полностью помыться. Во время богослужений либо пот лился с меня рекой, либо мне приходилось защищать себя от холода толстым военным плащом. Тело было обожжено, как у прикованного к постели пациента, мои ноги были окровавлены [...] Ходьба, особенно когда мне приходилось притворяться молодцом, мучила меня. Я принял первую ванну в отеле Картон во Франкфурте 24 декабря, а затем отправился проводить торжественную ночную мессу в польском лагере” [2, с. 39; 4, с. 370]. После Рождества Юзеф Гавлина пребывал несколько дней с Ватиканской миссией в Кронберге, а также посетил епископскую курию во Франкфурте. За время второго визита в Германии епископ посетил 83 лагеря, большинство из которых находились в британской оккупированной зоне. В начале января 1946 года епископ Гавлина отправился в Мюнхен, откуда вернулся в Рим [2, с. 39-40].

### Литература

1. Bakalarz J. Abp Józef Gawlina jako duchowy opiekun Polonii / J. Bakalarz // Studia Polonijne. – Lublin, 1982. – С. 103–125.
2. Budyn S., Ostafin B., Święs B. Kuria biskupia dla Polaków / S. Budyn, B. Ostafin, B. Święs // Wczoraj i dziś duszpasterstwa polskiego w Niemczech 1945/2015. – Hannover, 2016. – 398 с.
3. Gawlina, J. Wspomnienia / J. Gawlina. – Katowice, 2004. – 432 с.
4. Nadolny A. Organizacja duszpasterstwa polonijnego na terenie Niemiec Zachodnich 1945–1975 / A. Nadolny // Studia Polonijne. – Lublin, 1977. – С. 279–306.
5. Polska Chrystusowa. – Freimann, 1945. – № 9. – 8 с.
6. Słowo Polskie. – Freimann, 1945. – №10. – 12 с.

УДК 261.7

## ЦЕРКОВНЫЕ КАНОНЫ И СОВЕТСКИЕ ЗАКОНЫ: ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ В ПЕРИОД ПОЗДНЕГО СОЦИАЛИЗМА

**Молодов Олег Борисович,**

Вологодский государственный университет (г. Вологда, Россия)

*В статье характеризуется соотношение законодательства, действующего в период позднего социализма в СССР, и требований канонического права, которыми руководствовались православный епископат и клир, выявляются ситуации, при которых законы и каноны вступали в противоречие. Статья подготовлена на материалах региональных архивов Европейского Севера.*

Важной проблемой взаимоотношений государства с религиозными объединениями является правовое регулирование государственно-конфессиональных отношений. Революционные события в России в 1917 г. привели к созданию светского государства, в котором религиозные организации лишались прав юридического лица и постепенно вытеснялись из общественной жизни.

Вместе с тем, наряду со светским законодательством о религиозных культах, в течение всего советского периода истории страны действовало каноническое (церковное) право, не воспринимаемое властями в качестве элемента правовой системы. Русская православная церковь (РПЦ) Московского Патриархата в повседневной деятельности руководствовалась правилами, установленными вселенскими и поместными соборами, святыми апостолами и святыми отцами [8]. В некоторых ситуациях возникали противоречия церковного права, светского законодательства и сложившейся правоприменительной практики, которые рассматриваются в данной работе.

Избрание епископа через мирских начальников категорически запрещено канонами (VII Всел., 3). В действительности, назначения епископов на кафедры производились по согласованию с властями (руководством Совета по делам РПЦ (с 1965 г. – Совета по делам религий), а в конечном итоге – с КГБ СССР, и рукоположение в епископский сан также заранее оговаривалось. Перевод епископов на другую кафедру рассматривается канонами как духовное прелюбодеяние (Сардик., 2, Апост., 14). На практике, особенно в 1950–1960-е гг. многие архиереи служили в епархиях не более пяти лет. В итоге среди архиереев, служивших на Европейском Севере СССР, Михаил (Чуб) сменил семь кафедр, Мстислав (Волонсевич) и Никон (Фомичев) – по шесть, Мелхиседек (Лебедев) – пять.

В архивных документах сохранились упоминания о роли спецслужб в вопросах назначения и перемещения духовенства. В частности, уполномоченный СДРПЦ сообщал о беседе с начальником МГБ области, подтвердившим правильность перевода священника С. в г. Череповец, поскольку это облегчало наблюдение за его деятельностью [7].

Канонами так называемое «вдовство» епархии (то есть вакансия должности управляющего) ограничивается трехмесячным сроком. В советский период существовали примеры грубого нарушения этого предписания. Олонецкая епархия, территориально совпадавшая с Карельской АССР, вдовствовала более 40 лет (1948–1990 гг.). После закрытия приходов, открытых во время оккупации Карелии финскими войсками, содержать там управляющего при наличии трёх действующих храмов было нецелесообразно, но при этом епархию не ликвидировали.

Руководящая роль епископа в своей епархии (Халкид., 8; Анкир, 5) также всячески ограничивалась. Архиерей не мог самостоятельно решать вопросы назначения и перевода духовенства на другой приход и многие другие. С начала 1960-х гг. священника в соответствии с закрытой Инструкцией по применению законодательства о культах 1961 г. нанимал на службу исполнительный орган прихода, а справку о регистрации выдавал уполномоченный СДРПЦ (СДР) [2]. Кадровые перестановки также согласовывались с региональными уполномоченными [9].

Обязанностью епископов и клириков является постоянная проповедь (2 Тим., 4 : 2; Апост., 58; Трулл., 19). Однако их проповедническая деятельность находилась под жестким контролем местных властей и общественников-атеистов. Со-



гласно п. 5 Положения о комиссиях содействия по соблюдению законодательства о религиозных культах, одной из задач комиссии провозглашалось «осуществление постоянного наблюдения за деятельностью религиозных организаций и духовенства» [1; 3]. Посещая богослужения, «антирелигиозники» внимательно прослушивали содержание проповедей, пытаясь выявить в них наличие антисоветских призывов и т.п. Во избежание конфликтов некоторые архиереи читали краткие проповеди и избегали выступлений перед верующими, что не способствовало активизации церковной жизни [4; 5]. Напротив, епископ Дамаскин (Бодрый) и вологодский протоиерей Геннадий Яблонский получали предупреждения от властей за смелые высказывания о защите веры от антихристов [5; 6].

Духовенство по-разному реагировало на попытки установления тотального контроля за приходской жизнью. Большинство читало готовые проповеди, публикуемые «Журналом Московской Патриархии» – легальным, но подцензурным изданием. Некоторые клирики проповедей не произносили, ссылаясь на недостаток грамотности или слабое зрение [10].

Как и епископату, клиру не удавалось беспрепятственно реализовывать свои обязанности: крестить (Апост., 50), исповедовать (Апост., 52), венчать и погребать (Карф., 50). На проведение таинств и обрядов советским законодательством о культах налагались различные ограничения и запреты:

- крещение детей проводилось только в присутствии обоих родителей, паспортные данные которых с начала 1960-х гг. заносились в квитанции, хранившиеся в книгах регистрации, регулярно проверяемых чиновниками;

- запрещались обряды на открытом воздухе и на квартирах граждан (кроме исключительных случаев с тяжело больными верующими). Официально разрешенный крестный ход вокруг храма на Пасху требовал согласования с властями и проводился с участием милиции и дружинников.

В изучаемые годы одним из способов адаптации духовенства и верующих к сложившейся ситуации являлось злоупотребление каноническими дозволениями, предусмотренными в виде исключения. В частности, крещение «бабушками» на квартирах верующих, так называемые «заочные отпевания» умерших и использование женщин в качестве псаломщиков.

Таким образом, с целью сохранения собственной организации РПЦ была вынуждена смириться с «интервенцией» государства в сферу ее деятельности. Жесткий контроль религиозной жизни приводил к каноническим деформациям в жизни епископата и клира, а также к необходимости адаптации к новой модели государственно-церковных отношений.

## Литература

1. Государственный архив Архангельской области (ГААО). – Ф. 1948. – Оп. 3. – Д. 660а. – Л. 2–4.
2. ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 98. Л. 71–81.
3. Государственный архив Вологодской области (ГАВО). – Ф. 521. – Оп. 5. – Д. 13. – Л. 2–4 об.
4. ГАВО. – Ф. 1300. – Оп. 14. – Д. 22. – Л. 12–13.
5. ГАВО. – Ф. 1300. – Оп. 14. – Д. 30. – Л. 7–8.
6. ГАВО. – Ф. 1300. – Оп. 14. – Д. 48. – Л. 11.
7. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). – Ф. Р-6991. – Оп. 1. – Д. 630. – Л. 33–34.
8. Книга правил Святых Апостоль, Святых Соборовъ Всесенскихъ и Поместныхъ и Святыхъ Отець: Репринтное издание. – Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992.
9. Молодов, О.Б. Источники о контроле за проповедями православного духовенства Вологодской епархии в 1960–1980-е гг. / О.Б. Молодов // Вестник архивиста. – 2012. – № 4. – С. 84–94.

10. Молодов, О.Б. Роль уполномоченных Совета по делам религий в реализации государственной вероисповедной политики на Русском Севере (1960–1980-е гг.) / О.Б. Молодов // Вестник Пермского университета. Серия: История. – 2015. – №1 (28). – С. 242–248.

УДК 476(091)

## **ВЛИЯНИЕ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ РОССИЙСКИХ ВЛАСТЕЙ НА ИЗМЕНЕНИЯ В УНИАТСКОМ ДУХОВНОМ ОБРАЗОВАНИИ**

**Мосейчук Людмила Ивановна,**

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

*Данная статья посвящена краткому анализу изменений в системе униатского духовного образования после 1825 г.*

В 1825 г. новым российским императором стал Николай I (1825–1855). События первых дней царствования императора наложили отпечаток на всю последующую внутреннюю политику, важнейшим направлением которой стала централизация власти. Важную роль в этих процессах должно было сыграть православие.

В условиях новой религиозно-политической концепции властям потребовалось предметно изучить состояние греко-католической церкви в Российской империи. В этой связи записка «О римско-католическом и униатском духовенстве», составленная прокурором Римско-католической коллегии А.Н. Овцыным (1805–1806) еще в 1806 г. для императора Александра I и не имевшая никаких последствий, теперь оказалась востребованной.

Автор записки предлагал кардинально изменить управленческую и финансовую структуру католической и униатской церквей в Российской империи. Речь шла о передаче в государственное управление имущества (земельных наделов и имений), принадлежавшего католическим и униатским монастырям; сокращении количества епархий и монастырей, а, следовательно, численности монахов и епископальной церковной администрации; о составлении штатного расписания, ограничивающего количество духовенства и финансирование их деятельности со стороны государства, т. е. полного лишения католического и униатского духовенства в Российской империи финансовой независимости.

По распоряжению императора Николая I записка А.Н. Овцына в 1826 г. была передана министру народного просвещения А.С. Шишкову (1824–1828), а от него перешла на рассмотрение к директору Департамента духовных дел иностранных исповеданий Г.И. Карташевскому (1824–1828). Последний поручил униатскому департаменту Римско-католической коллегии подготовить докладную записку о текущем состоянии базилианского ордена. Соответствующий документ был подготовлен в конце 1826 г. В нем констатировались глубокие противоречия между белым духовенством и монахами ордена, наличие в собственности у базилиан богатых фондушей и имений, которые обеспечивали их финансовую независимость, практика принятия в состав ордена представителей католического вероисповедания.

Сложившаяся ситуация, безусловно, не соответствовала планам российских властей в отношении униатской церкви. На основании составленной униатским департаментом докладной записки 9 (21) октября 1827 г. был издан указ,

которым запрещалось принимать в базилианский орден представителей католического исповедания, а униаты, желающие вступить в него, должны были хорошо знать церковнославянский язык и восточный (византийский) богослужебный обряд. Предписывалось также «учредить училища для униатского духовного юношества» [1, т. 2 с. 877].

Эти решения властей были созвучны настроениям тех униатских иерархов, которые связывали будущее униатской церкви с восстановлением византийской обрядности, отстранением базилианского ордена от управления церковью и созданием собственно униатской системы духовного образования для белого священства. Однако необходимо отметить, что в среде униатских священников не возникало идей, разговоров, намерений «воссоединиться» с православием. Как отмечал в своих воспоминаниях архиепископ Антоний (Зубко), «до 1831 г., т. е. до мятежа польского, у нас не было серьезной речи о воссоединении с православием» [2, с. 55]. Вместе с тем, после принятия указа от 9 (21) октября 1827 г. Иосиф (Семашко) первым из униатских иерархов четко и аргументировано озвучил намерение привести униатскую церковь к соединению с русской православной церковью. Позиция Иосифа (Семашко) по реформированию униатской церкви нашла отражение в записке «О положении в России униатской церкви и средствах возвратить оную в лоно церкви православной». 14 (26) ноября 1827 г. этот документ, в котором описывался механизм сближения униатской церкви с православной, был представлен императору Николаю I.

Проект был одобрен императором и уже 22 декабря 1827 г. (3 января 1828 г.) на очередном собрании униатского департамента было решено, что образовательный процесс в новых семинариях будет строиться по модели православных духовных заведений. Постановление подписали заседатели Иосиф (Семашко), Антоний (Зубко), Василий (Лужинский). Подписал его и митрополит Иосафат Булгак, и только базилианин Ианнуарий Быстрый выступил против [3, с. 53–54].

22 апреля (4 мая) 1828 г. указом Николая I вместо 2-го униатского департамента римско-католической духовной коллегии была основана Греко-униатская духовная коллегия. В каждой епархии должны были открыться по пять духовных училищ и одной семинарии. Одновременно Сенату было поручено найти средства «на основание Полоцкой духовной академии». 26 мая (7 июня) 1828 г. униатским клирикам было запрещено поступать в Главную Виленскую духовную семинарию, поскольку «велено учредить для них особую Духовную академию в Полоцке, в которую и будут поступать молодые люди, отличающиеся способностями и окончившие с успехом курс учения в греко-униатских епархиальных семинариях» [4, л. 1]. Тем униатам, кто уже обучался в семинарии, было разрешено ее окончить. Общая сумма на открытие академии определялась в 28 000 руб. сер. ежегодно [5, л. 3]. На этой стадии работы по подготовке к открытию академии были остановлены. Произошло это в немалой степени из-за сомнений Иосифа (Семашко) в целесообразности открытия высшего учебного заведения для греко-католического духовенства.

После восстания 1830–1831 гг. проект учреждения Полоцкой униатской академии больше не рассматривался, а в среде униатского духовенства начали предметно обсуждать возможность присоединения греко-католической церкви к православной.

*Итак*, во второй половине 20-х гг. XIX в. представители белого униатского духовенства начинают активно выступать за создание отдельной, аутентичной системы богословского образования для приходского клира без участия базилианского ордена. Фактически их требования были озвучены Иосифом (Семашко) в 1827 г. и поддержаны правительством императора Николая I, что привело к существенным изменениям в самой униатской церкви.

### Литература

1. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 2 : с 12 дек. 1825 по 28 февр. 1881. : в 55 т. – СПб. : Тип. II отд-ния собств. Е. и. вел. канцелярии, 1830–1884. – 55 т.
2. Антоний (Зубко). О греко-униатской церкви в Западном крае России : воспоминания / архиеп. Антоний (Зубко) // Сборник статей, изданных Святейшим Синодом по поводу пятидесятилетия (1839–1889) воссоединения с православною церковью западнорусских униатов. – СПб., 1889. – С. 31–76.
3. Семашко, И. Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорской Академией наук по завещанию автора : [в 3 т.] / И. Семашко. – СПб. : Тип. Императ. Акад. наук, 1883. – 3 т.
4. РГИА. – Ф. 733. Оп. 62. Д. 990. Дело об избрании префекта Главной духовной семинарии при Виленском университете из греко-униатского духовенства, об увольнении кс. Лужинского и назначении на его место иеромонаха Ф. Можальского. 09.08. – 30.12.1829.
5. РГИА. – Ф. 733. Оп. 62. Д. 944. Дело по проекту об учреждении духовной академии греко-униатского исповедания в г. Полоцке Витебской губернии и о запрещении принимать воспитанников этого исповедания в Виленскую духовную семинарию римско-католического исповедания. 29.05. – 05.06.1828.

УДК 342.731 / 343.42

## ТЕОРЕТИКО-ПРАВОВЫЕ ОСНОВЫ ЗАЩИТЫ РЕЛИГИОЗНЫХ ЧУВСТВ ГРАЖДАН В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Сахаров Станислав Александрович,

Смоленский государственный университет (г. Смоленск, Россия)

*В статье дается анализ некоторых положений действующего российского законодательства о защите религиозных чувств граждан. Рассматривается правовая сущность таких понятий, как «оскорбление религиозных чувств», «унижение», «осквернение» и так далее. В целом, правовая регламентация охраны религиозных чувств граждан представляет собой попытку государственно-властного регулирования эмоционально-нравственной сферы, которая может считаться оправданной с учетом конфликтного потенциала религиозных противоречий, который не снижается и во втором десятилетии XXI века.*

Даже с учетом того, что «Закон о защите религиозных чувств граждан» был принят в России еще в 2013 году, вопросы необходимости и допустимых пределов их правовой охраны и по сей день остается предметом весьма жарких споров.

Когда говорят о «Законе о защите религиозных чувств граждан», в действительности речь идет о принятом в 2013 году Федеральном законе «О внесении изменений в статью 148 Уголовного кодекса Российской Федерации и отдельные законодательные акты Российской Федерации в целях противодействия оскорблению религиозных убеждений и чувств граждан» [1]. Прологом к принятию «Закона о защите религиозных чувств верующих» стало «дело Pussy Riot».

21 февраля 2012 года участницы панк-группы «Pussy Riot» провели в Храме Христа Спасителя в Москве так называемый «панк-молебен», в ходе которого выкрикивали оскорбления в адрес священнослужителей и верующих» [2].

Политической реакцией на «дело Pussy Riot» и стало принятие вышеназванного «Закона о защите религиозных чувств верующих». Названный закон определил уголовную ответственность за «публичные действия, выражающие явное неуважение к обществу и совершенные в целях оскорбления религиозных чувств верующих», в том числе совершенные в местах, специально предназначенных для совершения богослужений (например, в храмах), а также за «воспрепятствование деятельности религиозных организаций, совершению богослужений, религиозных обрядов и церемоний». Законом предусмотрено также внесение изменений в Кодекс Российской Федерации об административных правонарушениях. В частности, административная ответственность была определена за «воспрепятствование осуществлению права на свободу совести и свободу вероисповедания...», за «умышленное публичное осквернение религиозной или богослужебной литературы, предметов религиозного почитания...» [1].

Проведем анализ представленных выше законоположений.

Итак, закон устанавливает запрет под угрозой уголовного наказания на совершение публичных действий, выражающих явное неуважение к обществу и совершенных в целях оскорбления религиозных чувств верующих.

Основопологающей характеристикой преступления, имеющего признаки оскорбления религиозных чувств верующих, является публичность. Публичность в данном случае предполагает, что деяние совершено в присутствии двух и более лиц. Оно может быть совершено в общественном месте, а равно как и иным публичными способом, то есть способом, при котором о совершении деяния становится известно другим лицам. Примером может послужить оставление записи на сайте в информационно-телекоммуникационной сети «Интернет».

Под явным же неуважением к обществу можно понимать публичную демонстрацию «пренебрежения к общепринятым правилам поведения...» [3, с. 499],

Закон особо выделяет преступления, имеющие признаки оскорбления религиозных чувств граждан, совершенные в местах, специально предназначенных для совершения богослужений, религиозных обрядов и церемоний. Обусловлено это тем, что в названных местах люди собираются специально для выражения религиозных чувств, проистекающих из особого эмоционального состояния. Следовательно, действия, оскорбляющие религиозные чувства верующих граждан, совершенные в таких местах, представляются наиболее общественно опасными, поскольку причиняют наибольшие нравственные страдания верующему гражданину.

Легальное определение термина «оскорбление» содержится в статье 5.61 Кодекса Российской Федерации об административных правонарушениях. Под «оскорблением» понимается «унижение чести и достоинства другого лица, выраженное в неприличной форме» [4].

Под «унижением» можно понимать «целенаправленное поведение человека, влекущее снижение уровня ценности, значимости и позитивного самовосприятия у другого человека» [5].

«Честь» может быть определена как «социальная оценка соответствия личности, ее моральных и иных качеств, а также поступков социальным нормам...» [6, с. 9].

«Достоинство» же представляет собой «самооценку собственных качеств, способностей, мировоззрения, своего поведения, общественного значения» [6, с. 3].

Понятие «неприличная форма» в российском законодательстве не раскрывается. Однако, под таковой можно понимать «действие виновного в грубой, циничной форме, противоречащей правилам поведения, принятым в обществе». Под «неприличной формой» также можно понимать форму «унизительного обращения с человеком» [7].

Также закон устанавливает ответственность за воспрепятствование осуществлению права на свободу совести и вероисповедания, которое может выражаться в воспрепятствовании принятию религиозных убеждений или отказу от них, в воспрепятствовании вступлению в религиозное объединение или выхода из него.

Административная же ответственность установлена за публичное осквернение религиозной или богослужебной литературы, предметов религиозного почитания.

Осквернение в данном случае может быть определено как «нарушение особых ритуальных требований и норм, связанных с положениями о ритуальной чистоте...» объекта религиозного почитания [8].

Таким образом, вышесказанное указывает на то обстоятельство, что, устанавливая правовую охрану религиозных чувств верующих, российское государство делает попытку регламентации сферы эмоционально-нравственных и даже духовных отношений. Вместе с тем, подобное вмешательство в указанную сферу представляется оправданным с учетом того, что религиозные противоречия по настоящее время являются источником многочисленных и конфликтов по всему миру. Таким образом, правовая регламентация охраны религиозных чувств граждан призвана, в первую очередь, обеспечить общественный и порядок в российском обществе.

## Литература

1. Федеральный закон от 29.06.2013 №136-ФЗ «О внесении изменений в статью 148 Уголовного кодекса Российской Федерации и отдельные законодательные акты Российской Федерации в целях противодействия оскорблению религиозных убеждений и чувств граждан» // Собрание законодательства Российской Федерации. – 2013. – № 26. – Ст. 3209.
2. Дело Pussy Riot // РИА-Новости. – Режим доступа: <https://ria.ru/20170221/1488170982.html>. – Дата доступа: 10.03.2019.
3. Платошкин, Н.А. Хулиганский мотив и мотив хулиганства // Актуальные проблемы российского права / С.А. Платошкин. – 2007. – № 1. – С. 496-503.
4. Кодекс Российской Федерации об административных правонарушениях от 30.12.2001 №195-ФЗ // Собрание законодательства Российской Федерации. – 2002. – № (ч.1). – Ст. 1.
5. Унижение // Психология и психиатрия. – Режим доступа: <https://psihomed.com/unizhenie/> – Дата доступа: 02.03.2019.
6. Анисимов, А.Л. Честь, достоинство, деловая репутация под защитой закона / А.Л. Анисимов. – М.: Норма, 2004. – 88 с.
7. Оскорбление: деликт, правоприменительная практика // Центр экспертизы при Институте судебных экспертиз и криминалистики. – Режим доступа: [https://ceur.ru/library/articles/lingvisticheskaja\\_jekspertiza/item134171/](https://ceur.ru/library/articles/lingvisticheskaja_jekspertiza/item134171/) – Дата доступа: 10.03.2019.
8. Осквернение // Древо сайта «Азбука веры». – Режим доступа: <https://azbyka.ru/oskvernenie>. – Дата доступа: 09.03.2019.

# РЕЛИГИЯ И ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

УДК 211+316.74

## СОВЕТСКИЙ АНТИРЕЛИГИОЗНЫЙ НАРРАТИВ КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН И СОЦИАЛЬНАЯ ТЕХНОЛОГИЯ

**Белокрылова Вера Анатольевна,**

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

*В статье обсуждаются методологические перспективы исследования феномена антирелигиозной пропаганды в ее дискурсивных, аргументологических и социально-технологических аспектах*

Задача комплексного осмысления советского антирелигиозного проекта состоит в реконструкции содержательных и инструментальных установок как культурологического симптома и технологического инструмента одновременно. Несмотря на то, что антирелигиозная пропаганда как часть институционально закреплённых советских идеологических практик оказалась вместе с коммунистическим прошлым за бортом истории, данный предмет заслуживает пристального изучения по целому ряду оснований. Среди них – как историко-мировоззренческие, духовно-нравственные, культурные и тому подобные гуманистические обстоятельства, так и куда более прозаичные, социально-технологические факторы, обусловившее неэффективность данного масштабного социально-технологического эксперимента. Современная востребованность концепта социальных и гуманитарных технологий, практикующих относительно мягкие «человекомерные» формы управленческого и идеологического воздействия, актуализирует проблему (пере)осмысления информационной и технологической составляющей советского антирелигиозного проекта.

Антирелигиозная политика в СССР может быть интерпретирована как масштабная социальная технология, вовлечёнными в которую оказались широкие слои населения, и не только в качестве пассивных объектов, но и в качестве активных субъектов. С одной стороны, атеистический проект проиграл сражение «за души» советских граждан. Это поражение стало очевидно ещё в годы перестройки (1986–1991), которые ознаменовались массовым всплеском интереса к религии. В какой степени это обусловлено системными просчётами пропаганды и идеологии, и в какой – естественной консервативностью социокультурных практик и мировоззренческих констант?

С другой стороны, наивным было бы утверждать, что «исповедуемый» в течении столь продолжительного времени на государственном уровне антирелигиозный проект, поддерживаемый силами всего идеологического аппарата, канул в лету без каких-либо последствий. Очевидно, что столь масштабный и долгосрочный социальный эксперимент по «перевоспитанию» верующих не мог пройти бесследно, не повлияв на нравственную сферу, историческое и политическое сознание, специфику религиозности (в том числе в транспоколенческой

перспективе). Бескомпромиссная борьба с религией – единственным уцелевшим идейным оппонентом в рамках социалистической системы, практически не прекращалась весь период существования Советского Союза. В этой связи, уместным будет задаться вопросом, какое опосредованное воздействие на последующие идеологические нарративы и политические дискурсы на постсоветском пространстве оказали социальные технологии и технологии аргументации, сформированные и апробированные в рамках советского антирелигиозного эксперимента. Возможно, «идеологическое бессознательное», сформированное в рамках государственного атеизма, нашло современное применение в дискурсе внешней и внутренней конфронтации на постсоветском пространстве.

Рассматривая советский атеистический проект в качестве социальной технологии, следует, с одной стороны, составить представление о характере ее содержания (контента): установках, идеях, ценностях, моделях аргументации и т.п. С другой стороны, «технологическая метафора» предполагает знание о механизмах продвижения и ретрансляции данного идейного содержания («логоса»). Технологии антирелигиозной пропаганды проектировались и воспроизводились на государственном уровне как массовые и долгосрочные политические, социальные и идеологические тренды. Способ их реализации, с одной стороны, был определенным образом отрефлексирован, унифицирован и в значительной степени алгоритмизирован, как и подобает ее прототипу – технологии промышленной. С другой стороны, имели место его различные прочтения непосредственными исполнителями «на местах». Несомненное влияние на технологии дискурса оказывает национальная и региональная специфика. Все это позволяет говорить об социальных технологиях антирелигиозной пропаганды как о достаточно сложном многоуровневом феномене. Единство содержательного (идейного) и формального (организационного) мы интерпретируем посредством понятия «социальная технология».

В лице «воинствующего атеизма», ставшего частью идеологии советского образа жизни на протяжении семи десятилетий, мы имеем дело не только с репрессивным по своей сути государственной политикой, но и с определенным образом выстроенным идеологическим нарративом и соответствующими ему массовыми социальными практиками. В целом дискурсивное пространство вокруг «научного атеизма» релевантно общему контексту советской государственной идеологии, «монотеизм» которой принципиально не допускал идеологической конкуренции. В анализе идеологического контента советского атеизма мы условно выделяем повествовательное (нарративное) и полемическое (критическое) содержание. Первый компонент диктует требуемый «символ веры», второй – «улицает» и «разоблачает» религиозные доктрины.

Политику «борьбы с религиозными пережитками» в СССР отличает ярко выраженная социально-инженерная направленность. Трактовка религии в общем контексте государственной идеологии исходит из того, что согласно классикам марксизма-ленинизма, сознание трудящихся должно автоматически освобождаться от религиозных пережитков в силу специфики самого нового социалистического общественного уклада, ликвидации частной собственности и эксплуатации как социальных корней религии. При этом если по каким-то причинам отмирание религии не происходит автоматически, то ликвидация реакционного мировоззренческого наследия требует специального политехнологического и



социально-технологического вмешательства на государственном и общественном уровне.

Амбициозная задача проектирования и моделирования мировоззрения населения по замыслу политехнологов должно обосновываться научно. В Белоруссии, как и в СССР в целом, разработан обширный комплекс литературы, посвященной проблематике истории и теории атеизма, специфике и динамике религиозности населения, дискурсивным и организационным принципам ведения пропаганды.

Материал, на основании которого нами анализируется советский атеистический проект применительно к региональной специфике БССР, можно разделить на три условные группы. В первую очередь это пособия, предназначенные для непосредственного общения пропагандистов с верующими. Как правило материал подается в вопросно-ответной форме либо в рамках соответствующих рубрик. Подобные издания отличает широкий, зачастую произвольно выбранный, тематический спектр – от статуса сакральных объектов и представлений до этических проблем в их связи с религией. Значительное внимание уделяется вопросам исторического происхождения религиозных представлений и основных религий, подчеркивается ангажированность религии интересами враждебного капиталистического окружения.

Второй блок представляет собой методическое руководство антирелигиозной пропагандой применительно к различной аудитории и ситуациям. Если первый блок отвечает на вопрос «что?», то второй – на вопрос «как?» Во втором блоке обобщается методика и психология лекционной пропаганды, формы индивидуальной и массовой работы в различных сферах. Задача состояла не просто в налаживании проникающей системы агитация населения, но в постоянном увеличении числа агитаторов и пропагандистов. В идеале, сам бывший верующий, с помощью пропаганды пришедший к атеистическим убеждениям, должен стать их активным проводником.

Третий блок источников – научные работы, предлагающие теоретические основания антирелигиозной пропаганды, пути повышения ее эффективности при поддержке гуманитарных дисциплин, в первую очередь философии. Не в этой ли причастности глубинная причина «слепого пятна», в котором оказалась значительная часть исследовательского контента антирелигиозной направленности последней трети XX века?

УДК 93/94

## **«СВОБОДА СОВЕСТИ» В СОВЕТСКОМ ДИСКУРСЕ (НА ПРИМЕРЕ «ОТКРЫТОГО ПИСЬМА» МИТРОПОЛИТА ОМСКОГО И ТЮМЕНСКОГО ЕРМОГЕНА (ГОЛУБЕВА))**

**Воробьева Наталия Владимировна,**

Омская духовная семинария Омской епархии Русской Православной Церкви  
(г. Омск, Россия)

*Рассматривается «Открытое письмо» Архиепископа Ермогена (Голубева) 1962 г. как пример борьбы за свободу совести в Советском Союзе в период*

*хрущевских гонений на Церковь. Владыка Ермоген (Голубев) являлся Омским архиереем с 1962 по 1963 гг., после был переведен на Калужскую кафедру, а после отправлен «за штат» в связи с непримиримой позицией по отношению к вмешательству власти в область церковного администрирования и попрание норм канонического права.*

Понятие «свобода совести» в советском законодательстве о культурах означало право каждого советского человека на исповедание того мировоззрения, которое он сам считает для себя приемлемым. Коммунистическая партия всегда считала свободу совести неотъемлемым правом каждого человека и гражданина и это право понимала как право каждого верить как он хочет и во что хочет или, наоборот, не верить ни во что и быть атеистом, и что никто не смеет мешать никому в его вере или неверии.

Эти партийные принципы нашли свое выражение в государственном декрете от 23 января 1918 года «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», который называется Ленинским декретом. «Этим декретом было закреплено право исповедовать любую веру или не исповедовать никакой и особо подчеркнуто, что использование какой быто ни было веры или не использование никакой не связано ни с какими праволишениями», – пишет Архиепископ Ермоген (Голубев) в «Открытом письме архиепископам и всему духовенству мира. Письмо председателю Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР архиепископа Омской епархии» в декабре 1962 г. [2, л. 10–36].

Архиепископ Ермоген (Голубев) был служил на Омской кафедре в период с 13 июня 1962 г. по 29 мая 1963 г. [3, с. 47–53]. Согласно характеристике уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви по Омской области И. Бутюгова председателю Совета В.А. Куроедову от 20 июля 1962 за № 3594, управляющий Омско-Тюменской епархией архиепископ Ермоген при первом посещении уполномоченного Совета по Омской области заявил: «В Омской епархии много беспорядков, но я полагаю, что приложу все силы, чтобы в рамках законодательства о культурах упорядочить дела»... он возмущался почему мы служители церкви должны зависеть от уполномоченных на местах ( в вопросах определения количества священников на тот или иной приход, почему не разрешается священникам ушедшим на пенсию иногда приходить в церковь, облачаться и служить на архиерейских службах и т.д.) он заявил, я не за дух закона (за содержание), который можно толковать по разному, я за букву закона о культурах, надо добиться, чтобы декрет, подписанный В.И. Лениным выполнялся неукоснительно. В этой части беседы он сделал ссылку на высказывание В.И. Ленина в статье «К деревенской бедноте» т. 6 с. 365 соч. В.И. Ленина) начиная со слов «Социал-демократы требуют» до слов «до тех пор народ не освободится от позорных полицейских преследований за веру и от не менее позорных полицейских подачек одной какой-либо вере»... Из беседы с архиепископом Ермогеном я пришел к выводу, что он один из иерархов, который ведет наступательную политику, он теоретически подготовлен, это опытный волк, который знает на какую педаль нажимать в любом вопросе укрепления позиций православной церкви, он далек от безоговорочного выполнения установленных положений о культурах, он явно реакционен. Если возможно, прошу Вас дать указание инспекторскому

отделу выслать мне краткую характеристику прошлой деятельности архиепископа Ермогена» [1, л. 94-95].

В октябре 1962 года архиепископ Ермоген предпринял поездку в Москву с целью посещения председателя Совета по делам Русской Православной Церкви В.А. Куроедова, свое видение ситуации в СССР по вопросам нарушения принципов ленинского законодательства и попрания принципов свободы совести он изложил в «Открытом письме архиепископам и всему духовенству мира. Письме председателю Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР архиепископа Омской епархии». В открытом письме владыка Ермоген указывал на:

1. «Свободное проявление убеждений своей совести, естественно, влечет за собой столь же свободное объединение одинаково верующих в группы, общества, церкви, общины. Советское законодательство о культурах рассматривает религиозные объединения как частные общества, образованные для одной цели – отправления культа по обряду определенного вероисповедания и свобода отправления религиозных культов согласно 124 статьи Конституции признается за всеми гражданами» [2, л. 16].

2. «Совет Министров СССР в постановлении от 16 марта 1961 г. за № 236... постановил, что «советские органы должны следить за тем, чтобы всем гражданам была обеспечена свобода совести, не допускать незаконного снятия с регистрации и закрытия церквей, мечетей и других молитвенных зданий, а также оскорбления чувств верующих». Тем не менее эти ошибки заключаются в многочисленных, все время повторяющихся случаях оскорблений в печати верующих и духовенства, широком административном вмешательстве в деятельность церкви, насильственном закрытии церквей, необоснованных репрессиях по отношению к духовенству, в применении к верующим гражданам дискриминационные меры, вплоть до увольнения их с работы из-за религиозных убеждений [2, л. 19–21].

3. «Среди антирелигиозных деятелей имеются своего рода «ультра», которые хотят во что бы то ни стало скорее покончить с религией, не останавливаясь ни перед чем, даже перед открытым нарушением законов... Незаконное закрытие церквей вызывает недовольство у значительной части населения и дает повод говорить о преследовании религии в СССР... Рост сектанства – это прямой продукт незаконного закрытия церквей... Одно дело, когда закрытие церкви явилось результатом действительного отхода людей от религии и совсем другое дело, когда церковь закрыта методом голого администрирования» [2, л. 27, 29–31].

Архиепископ Ермоген далее приводит в своем «Письме» факты незаконного закрытия храмов в Омской области, вплоть до прямого запугивания духовенства и прихожан со стороны местной администрации. Подавляющее большинство верующих Русской Православной Церкви являются патриотами Родины и честно трудятся на благо народа, отмечает владыка. И можно быть уверенным, что исправление ошибок в антирелигиозной работе может еще больше укрепить их в преданности к своей Родине и Правительству и еще более стимулировать их труд на общенародное благо.

Однако, увещевания Омского владыки были восприняты как протест, он был спешно переведен на Калужскую и Боровскую кафедру, где занимался благотворительностью, поддерживал бедные приходы, уменьшил вдвое размер «добровольно-принудительного» взноса в Фонд мира, оживил и укреплял приход-

скую жизнь, организовывал ремонт обветшавших храмов, привлекал в епархию молодых активных священнослужителей, имеющих духовное образование, для проживания которых в двух частных калужских домах была организована своего рода подпольная гостиница. Кроме того, начал отправлять за штат священнослужителей, скомпрометировавших себя небескорыстными «заигрываниями» с Советской властью.

В 1965 году уполномоченный по делам религии Калужской области Ф. П. Рябов так характеризовал его деятельность: «Усиливается влияние православия на население. Практически во всех церквях имело место увеличение доходности и обрядности, что в свою очередь свидетельствовало о большей посещаемости храмов верующими» [1, л. 138-140]. 25 ноября 1965 года был уволен на покой в Жировицкий монастырь с правом служения в нём. Святейший Синод своим постановлением от 30 июля 1968 года квалифицировал деятельность архиепископа Ермогена как бесполезную для Русской православной церкви [1, л. 234-244].

### Литература

1. Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р 6991. оп. 7. Личные дела высших служителей культа. 1944-1974. Д. 43 Архиепископ Ермоген (Голубев Алексей Степанович).
2. Исторический архив Омской области. Ф. Р2603 оп.1 Д. 38. Св. 16. Открытое письмо архиепископам и всему духовенству мира. Письмо председателю Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР архиепископа Омской епархии. Декабрь 1962 г. Л. 10-36.
3. Олихов Д.В. Деятельность архиепископа Ермогена (Голубева) на Омской кафедре 1962–1963 гг. // V региональные Кирилло-Мефодиевские чтения, посвященные 300-летию основания города Омска : сб. стат. / под общ. ред. Владимира (Иким) Митрополита Омского и Таврического. – М. : Перо, 2016. – 390 с.

УДК 271.2–725(476.7)

## ПРАВОСЛАВНОЕ ДУХОВЕНСТВО БРЕСТСКОЙ ОБЛАСТИ В КОНТЕКСТЕ КОЛЛЕКТИВИЗАЦИИ 1949–1950 гг.

Гапонюк Даниил Сергеевич,

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

*В статье раскрывается отношение православных священников Брестской области к ускоренной и массовой коллективизации сельского хозяйства, проводившейся в 1949–1950 гг. Автор обращает внимание на структуру и материальное положение Православной церкви Брестчины в этот период.*

Территория современной Брестской области в 1921–1939 гг. входила в состав польского государства, в котором существовала частная собственность на землю, и относительно свободно действовали религиозные организации. За короткий период от воссоединения с Восточной Беларусью и до начала Великой отечественной войны политическая, социально-экономическая и культурная жизнь Западной Беларуси не могла быть перестроена по советскому образцу. С начала 1949 г. развернулся процесс ускоренной коллективизации единоличных крестьянских хозяйств по Брестской области.

В среде православного духовенства массовая коллективизация вызвала значительное беспокойство. Мероприятия по организации массового колхозно-

го движения проходили, по терминологии того времени, в обстановке «острой классовой борьбы» [1, с. 317]. Вполне естественно, что священники беспокоились за будущее своих приходов, а также собственных семей. До проведения коллективизации духовенство пользовалось землей приходской общины и получало от нее доход. Традиционно использовался крестьянский труд для обработки земли либо земля сдавалась в аренду. Как правило, церковные земли были лучшими в своей округе [2, с. 1].

На рост коллективизации духовенство реагировало по-разному. Нередки случаи, когда отдельные священники внешне старались проявить свою лояльность к политике коллективизации сельского хозяйства и даже выражали свое недовольство, что их не принимали в колхозы. Так, например, священник села Верховичи, Высоковского района Наумов Николай 1904 г. рождения, находившийся в сане священника с 1927 г. В марте он 1949 г. выразил желание вступить в колхоз. Он полагал, что его жена может справиться с обязанностями колхозного счетовода. Сам отец Николай не боялся физической работы и мог заняться садоводством или столярством, а если нужно, то мог быть и косцом. Местные власти полагали, что священник проявлял инициативу чисто из меркантильных интересов. До 1949 г. Николай Наумов мог свободно распоряжаться 5 гектарами хорошей бывшей церковной земли, также имел приличное единоличное сельское хозяйство, а организация колхоза нарушила бы его сельскохозяйственную деятельность [3, л. 1]. Священник Роман Гарустович села Прилуки, Брестского района, хотел перевестись на службу в Брест, мотивируя это тем, что «раз земля церковная отходит колхозу, а нас священников в колхозе не принимают, то существовать духовенству в деревне трудно» [3, л. 3]. Многие священники, в том числе Александр Садовский Александр из деревни Покры Бресткого района, Антон Михнюк из деревни Радваничи Жабинковского района, Иван Навродский из г. Ружаны, открыто заявляли, что коллективизация села – это развал для церкви и гибель для духовенства. Нередко священнослужителей обвиняли в срыве сроков и темпов коллективизации. Например, Фома Демидюк из села Черск Домачевского района, как заявляли местные сельсоветские работники, очень активно выступал за коллективизацию. Тот факт, что из 120 дворов этого села вступило в колхоз осенью 1949 г. только 25 хозяйств, местные власти объяснили вредительской работой священника [3, л. 2].

Местные власти воспринимали священнослужителей как потенциально враждебных по отношению к советской власти. Фактически, все их действия воспринимались как противодействие коллективизации. Так, например, священник села Паниквы Высоковского района Трофим Юрчук, 1880 г. рождения в 1949 г. принимал заказы и служил в церкви молебны от коллективизации. В этом районе действовало 18 церквей и было много священнослужителей старшего поколения. На тот момент Высоковский район был одним из лучших по уровню развития сельского хозяйства. Нежелание крестьян вступать в колхозы, именно этот район занимал последнее место во всей области по темпам коллективизации, приписывали вредительской деятельности священнослужителей.

Открытые призывы священнослужителей против коллективизации могли стать основанием для ареста. Так, например, священник Иван Стасюк из села Головчицы Антопольского района был арестован органами государственной без-

опасности за то, что противодействовал организации колхоза в своем приходе. Кроме этого ему припомнили его деятельность во время немецкой оккупации, хотя на этом основании можно было привлечь к ответственности фактически всех священнослужителей [3, л. 3].

Необходимо отметить, что в 1949 г. на территории Брестской области действовало 186 храмов. Советские органы различных уровней повсеместно отмечали, что Церковь пользовалась значительным влиянием на население области. По области насчитывалось более 162,5 тысяч прихожан, что составляло 50 % к количеству взрослого населения и 27 % ко всему населению области. Только церковных старост, членов исполнительных органов насчитывалось 5700 человек.

До развертывания и проведения по области в 1949–1950 гг. сплошной коллективизации почти всё сельское духовенство имело в своем пользовании более 500 га лучшей земли на бывших участках церковного землевладения [3, л. 34]. Православная церковная организация по Брестской области состоит из 131 приходской общины. В пользовании этих общин находились 186 учтенных и зарегистрированных церковных зданий, разного типа и назначения. Все эти молитвенные здания подразделялись на следующие группы: 1) основные приходские церкви с приходами – 127; 2) приписные «без приходские» – 40; 3) молитвенные дома – 4; 4) каплиц и часовен – 15.

В так называемых, приписных церквях богослужения совершались 1–2 раза в месяц и в особо чтимые православные праздники. Самостоятельных священников при этих церквях не имелись, приходских общин официально не существовало, но вокруг таких церквей группировались верующие данного населенного пункта или нескольких селений, которые считали по местному обычаю и традициями таковую церковь своею. Некоторые приписные церкви в свое время имели самостоятельные приходские общины со своим причтом и клиром. Раньше же они обслуживались священниками основной приходской церковью. Получалось так, что ряд приходов имели в своем пользовании 2–3 церкви. Всего по области таких приходов, где имелось 2–3 действующих церкви в одном приходе, насчитывалось 29 [3, л. 35].

Таким образом, развернувшаяся в 1949–1950 гг. на территории Брестской области ускоренная коллективизация не могла не затронуть интересы православного духовенства, активно занимавшегося своим подсобным хозяйством и получавшего доходы от церковных земель. Эта акция пошатнула традиции и устои священнослужителей. Фактически, любые высказывания и действия священников властями воспринимались и интерпретировались исключительно как враждебные. Вместе с тем, нельзя исключать, что некоторые священнослужители не только из корыстных интересов, поддерживали коллективизацию.

### Литература

1. Коммунистическая партия Белоруссии в решениях съездов и пленумов ЦК. – Том 4. 1945–1955. – Минск: Мысль, 1986. – 615 с.
2. Василицын, А.Г. Православные приходы и духовенство в условиях коллективизации сельского хозяйства Западных областей БССР / А.Г. Василицын. – Витебск: ВГУ, 2010. – 200 с.
3. Уполномоченный совета по делам русской православной церкви при Совете министров СССР по Брестской области от 1 января 1950 г. // Государственный архив Брестской области. – Ф. 1482. О. 2. Д. 9.

### **ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ А.С. ВЕРАКСИНА В ПЕРИОД РАБОТЫ III ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДУМЫ (1907–1912 гг.)**

**Головач Елена Ивановна,**

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

*В статье раскрывается личность и деятельность одного из наиболее активных представителей от Виленской губернии в III Государственной думе Российской империи А.С. Вераксина.*

Александр Сергеевич Вераксин – церковный, политический и общественный деятель, член фракции правых в Государственной думе третьего созыва Российской империи. Он окончил Полоцкое духовное училище и Витебскую духовную семинарию. В 1896 г. был рукоположен в священники, после чего служил в Дисненском и Свенцяном уездах. В это же время он являлся законоучителем народных училищ и заведующим учительской школы. В 1905 г. Александр Сергеевич перешел священником в Березвечский Свято-Рождество-Богородицкий женский монастырь, где также одновременно исполнял обязанности заведующего второклассной женской учительской школы [1, с. 92].

Вераксин являлся председателем Глубокского отдела Союза русского народа (СРН), а также активным членом Русского народного союза имени Михаила Архангела (РНСМА). Будучи крупным землевладельцем (имел 300 десятин земли), он пользовался авторитетом среди русского населения края, особенно среди крестьян. В результате по итогам избирательной кампании осенью 1907 г. Вераксин стал депутатом от Виленской губернии в Государственной думе третьего созыва. Следует отметить, что в III Думе представительство священников было наибольшим за всю дореволюционную историю. Всего в рядах депутатов насчитывалось 49 священнослужителей, из них – 7 православных священников и 1 епископ происходил из губерний Северо-Западного края [2, с. 4].

Важнейшей составляющей депутатской деятельности Вераксина являлось участие в работе думских комиссий, на рассмотрение которых от партийных фракций поступали различные законодательные предположения. Он являлся членом 3 комиссий: по местному самоуправлению, по народному образованию, распорядительной.

Александр Сергеевич принимал самое активное участие в законотворческой работе представительного учреждения. В частности, по инициативе 35 белорусских депутатов (среди них был Вераксин) 4 декабря 1907 г. в Думу был внесен законопроект «Об упразднении в Белоруссии последних остатков чиншевого владения и чиншевого права и выродившегося из него городского и местечкового домового арендного владения». Авторы законопроекта предлагали полностью отменить чиншевое право и провести реформу на тех же самых началах и условиях, на которых она уже была реализована в Привислинском крае еще в 60–70-е гг. XIX века [3, с. 1–2]. Однако в проекте указывалось, что необходимо учитывать местные белорусские особенности, а также изменившиеся условия землевладения. Несмотря на длительные дебаты по этому вопросу и все старания белорусских представителей в Думе, законопроект более трех лет на-

ходился на рассмотрение думской комиссии по упразднению чиншевого права. И, к сожалению, из-за позиции Государственного совета так и не стал законом.

Вместе с другими белорусскими депутатами Веракин выступил в поддержку ряда законопроектов, направленных на улучшение положения крестьянского населения: «Об улучшении и увеличении крестьянского землевладения и землепользования», «О выдаче пособий крестьянам при переселении их на отрубные участки», «Об установлении потребительных обществ при фабриках и заводах». Однако и эти законопроекты так и не получили силу законов [4, с. 70].

Александр Сергеевич являлся одним из инициаторов подготовки законопроекта о церковно-приходских школах, принимал активное участие в борьбе за его принятие III Думой. Это было связано с тем, что некоторые депутаты высказывали мысль о переводе этих учебных заведений в ведомство народного просвещения. Веракин же принадлежал к тому большинству монархистов, которые не только высоко оценивали роль и значение церковно-приходских школ в системе образования Российской империи, но и выступали за увеличение их количества. Поэтому неудивительно, что депутат от Виленской губернии А.С. Веракин поставил свою подпись под законопроектом об ассигновании 4003740 рублей на устройство и открытие церковных школ [5, с. 132].

В 1909 г. вместе с другими правыми депутатами Веракин принимал участие в организации кампании по изменению норм представительства в Государственном совете. Дело в том, что в соответствии с действовавшим законодательством от Северо-Западного края в нем заседали лица польского происхождения. В связи с этим была создана делегация к Николаю II, имевшая целью добиться увеличения русского представительства в Государственном совете. Император благосклонно принял депутацию и поблагодарил «за выраженные чувства преданности престолу с обещанием, что справедливое желание относительно русского представительства в Государственном совете будет удовлетворено в полной мере» [6, с. 17–18].

В период работы III Государственной думы в 1910 г. в Вильно Веракиным была издана книга «Березвечский монастырь Литовской епархии, Дисненского уезда (исторический очерк)». Уже в самом начале книги автор указывал, что при ее написании он использовал «Материалы по истории и географии Дисненского и Виленского уездов» (издание А. Сапунова и кн. В. Друцкого-Любецкого), и к сожалению, практически не нашел необходимых документов в монастырском архиве. Кроме того, виленский депутат вместе с другими членами РНСМА организовывал лекции на курсах для рабочих при 1-м Всероссийском экономическом рабочем союзе [1, с. 92].

Таким образом, деятельность А.С. Веракина в период работы III Государственной думы была достаточно плодотворной. Он принимал активное участие в законотворческой работе представительного учреждения, выступая в поддержку законопроектов, направленных на улучшение положения основной части населения Российской империи – крестьян, укреплении роли церкви в развитии народного образования, занимался просветительской работой.

## Литература

1. Степанов, А. Веракин, о. А. С. / А. Степанов // Черная сотня. Историческая энциклопедия 1900–1917 / отв. ред. О. А. Платонов. – М. : Кравт+, Институт русской цивилизации, 2008. – С. 92–93.



2. Лавринович, Д. С. Деятельность представителей православной церкви от губерний Северо-Западного края в III Государственной думе Российской империи / Д. С. Лавринович // Вестн. Магіл. дзярж. ун-та імя А.А. Куляшова. – 2014. – №2 (44). – С. 4–10.

3. Законопроект об упразднении в Белоруссии последних остатков чиншевого владения и чиншевого права и выродившегося из него городского и местечкового домового арендного владения // Минское слово. – 1907. – 16 мая. – С. 1–2.

4. Головач, Е. И. Деятельность представителей либеральных и монархических политических партий от белорусских губерний в земельной комиссии III Государственной думы Российской империи / Е. И. Головач // Романовские чтения–12 : сб. ст. Междунар. науч. конф. / под общ. ред. А. С. Мельниковой. – Могилев : МГУ имени А.А. Купешова, 2017. – С. 69–71.

5. Головач, Е. И. Проблемы народного образования в деятельности либеральных и монархических партий в III Государственной думе (на материалах Беларуси) / Е. И. Головач // Вестн. Полоц. гос. ун-та. Сер. А, Гуманитар. науки. – 2018. – № 1. – С. 131–135.

6. Замахова, Е. Д. Внедумская деятельность депутатов-священнослужителей III Государственной думы / Е. Д. Замахова // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 8, История. – 1993. – №4. – С. 13–23.

УДК 93/94

## **НАЧАЛО ХРУЩЕВСКИХ ГОНЕНИЙ НА РУССКУЮ ПРАВОСЛАВНУЮ ЦЕРКОВЬ В ОМСКОЙ ОБЛАСТИ**

**Добровольский Александр Петрович,**

Омская духовная семинария Омской епархии Русской Православной Церкви  
(г. Омск, Россия)

*Рассматривается переход к ужесточению практики контроля религиозных организаций в период хрущевской «оттепели» на примере Омской области. На основе выявленных архивных документов Государственного архива Российской Федерации, Омского областного исторического архива и Архива Омского епархиального управления приводятся примеры нарушения законодательства о культах на местах представителями местной администрации.*

Процессы, происходившие в церковно-религиозной сфере в Омской области в 1943–1965 гг., не имели кардинальных отличий относительно других регионов страны. По сравнению с центральными областями СССР в Омской области было небольшое количество верующих. Но при этом верующие и духовенство были активны в организации жизнедеятельности своих приходов, в защите своих прав.

В 1953 г. уполномоченным по Омской области был Густов, но на момент принятия и реализации постановления ЦК КПСС от 7 июля 1954 г. в Омской области должность уполномоченного СДРПЦ была вакантна. В 1958–1960 гг. уполномоченными Совета по делам Русской Православной Церкви при Тюменском облисполкоме был И. В. Черезов, а при Омском Облисполкоме – Л.Л. Серебренников.

К реализации июльского постановления приступили партийные организации Омской области, обком внимательно следил за ходом научно атеистической пропаганды.

Растущие доходы храмов и молитвенных домов позволяли духовенству направлять средства на их ремонт и реконструкцию, на улучшение материального обеспечения церковно- и священнослужителей, на приобретение домов и автомобилей для причта. Также данный период характеризуется тем, что церковная политика власти реализовывалась в Омской области двумя уполномоченным –

Л.Л. Серебренниковым (уполномоченным Совета по делам Русской Православной Церкви при Омском облисполкоме) и И.В. Черезовым (уполномоченным Совета по делам Русской Православной Церкви при Тюменском облисполкоме).

Первым шагом на пути развертывания антирелигиозного наступления стала «Записка Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам. О недостатках научно-атеистической пропаганды» от 19 апр. 1958 г., поступившая на имя секретаря ЦК Е.А. Фурцевой. 16 окт. 1958 г. вышло два постановления Совета Министров СССР «О налоговом обложении доходов предприятий епархиальных управлений, а также доходов монастырей» и «О монастырях в СССР». 28 нояб. 1959 г. вышло постановление Президиума ЦК КПСС «О мерах по прекращению паломничества к так называемым "святым местам"», требующее ограничить (до полной ликвидации) паломническую деятельность Церкви.

С 11 марта 1959 г. под руководством Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС и общества «Знание» в 1959 г. началось издание специализированного антирелигиозного журнала «Наука и религия». Антирелигиозная борьба включала: 1) коренную перестройку Церковного управления, отстранение духовенства от административных обязанностей, финансово-хозяйственных дел в религиозных объединениях; 2) восстановление права управления религиозными объединениями органами, выбранными из числа самих верующих; 3) перекрытие всех каналов благотворительности Церкви; 4) ликвидация льгот для церковнослужителей в отношении подоходного налога, обложение их как некооперированных кустарей, роспуск и ликвидация профорганизаций в религиозных организациях; 5) ограждение детей от влияния религии; 6) перевод служителей культа на твердые оклады, независимо от совершенного ими количества Богослужений и обрядов, ограничение материальных стимулов духовенства.

В качестве примера приведем ситуацию противостояния директора школы в селе Воскресенском Калачинского района Омской области настоятелю храма Покрова Божией Матери протоиерею Александру Рухмалеву. Из рапорта протоиерея о. Александра Рухмалева, настоятеля Покровской церкви с. Воскресенского епископу Сергию: «в начале ноября с/г меня вызвали в село Львовку со станции Илюшкино, взяли на машину до Львовки. Доехали до фермы, вышел человек из будки, человек выдал нам билеты. Приехали в Львовку. Меня уже ждал заведующий школой, позвал меня в сельскую контору. В конторе еще председатель с/с. Зачем приехал. Я приехал исполнить христианскую потребу. Мы не разрешаем. Я им сказал, что тов. Хрущев в газетах писал, что мы не преследуем христианским тревам. Это не для нас писано. Продержали 5 часов. Отправляйся отсюда и больше к нам не езжай. В 11 часов ночи я уехал на от Колонино. Документ уполномоченного не признал. Грешный протоиерей о. Александр Рухманов». 27.11. 1959.

Резолюция: «О более чем странном поведении заведующей школой я информировал уполномоченного т. Серебренникова. Вас прошу только не совершать треб огульно, чтобы они не носили массового характера. А вообще удовлетворять религиозные запросы верующих, дело священника, что гарантировано ст. 128 Конституции Советского Союза. 30.11.1959 епископ Сергий» [2, 13-16 об.].

13 янв. 1960 г. вышло Постановление ЦК КПСС «О мерах по ликвидации нарушений духовенством Советского законодательства о культах» [декрет СНК

РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 23 янв. 1918 г., постановление СНК и ВЦИК РСФСР от 8 апр. 1929 г. «О религиозных объединениях»].

Усиление антирелигиозной пропаганды напрямую отразилось на церковной жизни. Приведем еще один пример. Из докладной записки в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров Союза ССР; Его Святейшеству, Патриарху Московскому и Всея Руси, Святейшему Алексею: «Вынужден довести до сведения Совета о нарушении порядка в пасхальную ночь при богослужении в Знаменском соборе города Тюмени. Группа молодежи находясь в центральной части собора учинила беспорядок, шумела, кричала и позволяла хулиганские действия в отношении молящихся в пасхальную ночь в храме. При содействии членов церковного совета и 20-ки эти лица были выдворены из храма и сданы в руки представителей милиции, те направили их в отделение. Там был составлен протокол и лица на некоторое время задержаны, но вскоре освобождены и никаких результатов о расследовании их поступков не последовало. Даже их фамилии органы милиции назвать отказались. По этому поводу администрация собора обращалась к тов. Черезову И.В., но до сих пор никаких результатов о принятых мерах к возмутителям спокойствия не было применено... Конституцией Советского Союза права верующих охраняются от всякого посягательства с чьей-либо стороны, как охраняется и антирелигиозная пропаганда. В данном случае хулиганские действия отдельных лиц, нарушающих спокойствие и порядок, оказались не наказанными, или по крайней мере скрытыми.

В пасхальную ночь в селе Голышманове, того же района, Тюменской области, во время крестного хода, в алтарь через так называемые царские врата вошел гр-н Юрков Василий Гаврилович, член ВЛКСМ стал глумиться над священными предметами на престоле, брал крест напрестольный, Евангелие и др. предметы. На попытки остановить бранился непристойными словами и , лишь угрозами пожаловаться в Обком Комсомола его вынудили уйти и прекратить кощунство. Настоятель храма свящ. Д. Олейник мне об этом рапортовал. Я своевременно от 27 апреля с/года, письмом сообщил об этом возмутительном случае Уполномоченному по делам Р.П Церкви тов. Черезову И.В., с просьбой уведомить меня о принятых мерах к Юркову. Но до сих пор нет ответа ни письменного ни устного, хотя бы через благочинного.

Доводя о сем до сведения Совета убедительно прошу положить конец подобным явлениям издевательства над религиозными чувствами верующих и оскорбляющим предметы религиозного почитания. Я не могу допустить, чтобы такие поступки могли считаться компонентами антирелигиозной пропаганды. Очевидно, невежды или отдельные провокационные элементы могут так вести себя ради заведомой компрометации самих органов власти или общественных организаций.

Епископ Омский и Тюменский Сергей» [1, 18-23].

18 апр. 1961 г. под давлением власти Синод принял постановление о мерах по улучшению приходской жизни и по приведению ее в соответствие с законом «О религиозных объединениях в СССР», постановление утверждено Архиерейским Собором 18 июля 1961 г. Реализация «приходской реформы» сопровождалась принятием жестких мер со стороны властей по отношению к тем клирикам, которые медлили с выполнением новых требований.

Во 2-й половине 1961 г. в Омской епархии сняты с регистрации 5 священников. Уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви по Омской обл. И. В. Бутюгов предложил упразднить Омскую епархию [4, 14].

Активная антирелигиозная и атеистическая пропаганда в области проводилась как со стороны советских, так и партийных органов. Происходит создание домов атеизма, в атеистическую работу включаются библиотеки, музеи, клубы и дворцы культуры; в 1963 г. к атеистической пропаганде привлекается радио и телевидение. В противовес церковным обрядам активно популяризируются гражданские, в практику работы культучреждений входят вечера, отмечающие торжественные события в жизни людей: свадьба, рождение ребенка, получение паспорта. Возрастает роль уполномоченного в связи многочисленными обращениями представителей власти за советами и помощью, неоднократным проведением выступлений и консультаций [3, 13-36; 5]. Уполномоченным была организована кампания по учету церковного имущества, для проверки факта законности его приобретения, по результатам которой изымались дома, автомашины и пр. у общин и священнослужителей.

### Литература

1. Архив Омского Епархиального управления. Ф. 1. Оп. 2. Д. 9. Л. 18-23.
2. Архив Омского Епархиального управления. Ф. 1. Оп. 4. Д. 3. Л. 13-16 об.
3. Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р6991. Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР. Оп. 4. Опись документальных материалов постоянного хранения за 1944-1965 г. Д. 356 Омская область ф.ф. 1, 2 1961.
4. Исторический архив Омской области. Ф. Р2603 - Фонд Омского областного комитета КПСС. Оп. 1. Д. 32 Информационные отчеты, справки и сведения о состоянии и положении Русской православной церкви и религиозных культов по Омской области за 1961 г.
5. Исторический архив Омской области. Ф. Р2603. Оп. 1. Д. 37 Информационные отчеты, справки и сведения о состоянии и положении Русской православной церкви и религиозных культов по Омской области за 1962 г.

УДК 94 (476) + 94 (470+571)

## **ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ВИЛЕНСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКО-БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОГО «ОБЩЕСТВА В ПАМЯТЬ ОТЦА ИОАННА КРОНШТАДТСКОГО» В 1913–1914 гг.**

**Корсаков Дмитрий Геннадьевич,**  
Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова  
(г. Могилев, Беларусь)

*Рассматривается деятельность Виленского отделения «Общества в память отца Иоанна Кронштадтского» в первые годы его работы. Исследование основано на материалах Российской Национальной библиотеки.*

Иоанн Кронштадтский (настоящее имя Иван Ильич Сергиев) родился в селе Сура Пинежского уезда Архангельской губернии в 1829 г. Образование получал в Архангельской духовной семинарии и Петербургской духовной академии, имел степень кандидата богословия. Его жизнь и духовная деятельность тесно связана с Кронштадтом, что дало ему прозвище.

И. Кронштадтский активно занимался проповеднической и благотворительной деятельностью, а также меценатством. По его инициативе в Кронштадте

был открыт «Дом трудолюбия» со школой, церковью, мастерской и приютом. Всероссийскую известность И. Кронштадтскому принесли ораторские способности, а также слухи о даре исцеления, которым он обладал.

В своих политических взглядах И. Кронштадтский был убежденным сторонником российского самодержавия и противником революции 1905-1907 гг. Он был одним из вдохновителей и учредителей Союза Русского народа, поддерживал организацию идейно (провел освящение знамени СРН) и материально (пожертвовал 10 тыс. руб.). Выступал с резкой критикой идеи писателя графа Л. Толстого. Скончался в 1908 г. Ныне почитается Русской православной церковью как святой [3, с. 228-230].

В октябре 1909 г. кружком ближайших соратников и последователей И. Кронштадтского было создано общество в его память. Целью общества было объявлено оказание духовной и материальной помощи нуждающимся «теми же способами, кои осуществлялись отцом Иоанном Кронштадтским». Со временем отделения общества стали создаваться по всей Российской империи [2].

20 декабря 1913 г. группой виленских почитателей И. Кронштадтского во главе с военным протоиреем Иоанном Авксентьевичем Голубевым было основано Виленское отделение «Общества в память отца Иоанна Кронштадтского» (*далее – Отделение – Д.К.*). Примечательно, что торжественное открытие Отделения проходило в доме Русского общественного собрания. На нем присутствовали виленский губернатор П.В. Веревкин, архиепископ Литовский и Виленский Агафангел, ректор Литовской духовной академии архимандрит Лаврентий, генералы П.К. Ренненкампф, Е.Ф. Шкинский и многие высокопоставленные представители виленской общественности.

Во главе Отделения стоял комитет из 8 человек, в состав которого вошли члены-учредители отделения. Его председателем был избран И.А. Голубев. Однако, в апреле 1914 г. он покинул должность в связи с переводом в Крым, а должность председателя занял настоятель Снпишской церкви св. Михаила Архангела Дмитрий Георгиевич Модестов [1, с. 2-7]. К началу 1915 г. Отделение имело в своём составе 184 человека, из них 1 почетный председатель (им был архиепископ Литовский и Виленский), 2 почетных члена, 54 действительных и 126 членов-соревнователей. 20 членов отделения были иногородними, остальные – жителями Вильно [1, с. 8].

Первоначально деятельность Отделения носила преимущественно идейно-просветительский характер. Много усилий прилагалось для популяризации среди населения информации об И. Кронштадтском. Так, за 1913-1914 гг. Отделение устроило четыре собрания, где произносились речи, беседы об И. Кронштадтском, декламировались стихи в его честь, совершались молитвы о его упокоении. Вход на эти собрания был общедоступным и бесплатным. Неоднократно в храмах Вильно совершались панихиды по И. Кронштадтскому, на которых представители Отделения произносили речи [1, с. 9-10].

В просветительских целях Отделение организовывало продажу книг и брошюр религиозно-нравственного содержания, сочинений самого Кронштадтского и изданий, посвященных его памяти. Также в планах Отделения было открытие библиотеки имени И. Кронштадтского и создание заведения его же имени по типу «Дома трудолюбия» в Кронштадте [1, с. 12-13]. Однако в связи с началом

Первой мировой войны Отделение вынуждено было отложить эти намерения на неопределённый срок.

С началом войны руководство Отделения сосредоточилось на помощи раненым, что выражалось в организации чтений и бесед религиозно-нравственного характера в госпиталях г. Вильно, распространением среди военнослужащих религиозной литературы, раздачей молитвенников, крестиков и иконок. Такую деятельность Отделение распространило на 16 лазаретов. Так, к началу 1915 г. было роздано 6717 экземпляров различной литературы религиозно-нравственного содержания и 1577 нательных крестиков и иконок. Для изыскания средств на продолжение такой деятельности Отделение в конце декабря 1914 г. организовало кружечный сбор, который менее чем за месяц дал 771 руб. [1, с. 14-15].

Финансовые средства Отделения следует признать весьма скудными. Так, доход в 1913-1914 гг. составил 1648 руб. (основными источниками были кружечный сбор, взносы членов и пожертвования), расходы – 656 руб. Ввиду слабого материального положения Отделение отказалось от выдачи пособий нуждающимся. Тем не менее, четырем просительницам, находившимся в крайне тяжелом положении, были выданы пособия на общую сумму в 19 руб. Кроме того, 50 руб. Отделение пожертвовало Виленскому отделению Комитета великой княжны Татьяны Николаевны по оказанию помощи пострадавшим от войны. Такую же сумму пожертвовали Комитету великой княжны Елизаветы Федоровны по оказанию помощи семьям лиц, призванных на войну. Также Отделение помогло устроить детей неимущих родителей или беспризорных в приюты [1, с. 17-19].

Установить дальнейшую судьбу Отделения не представляется возможным. С учетом того, что в сентябре 1915 г. Вильно был оккупирован германскими войсками, логично предположить, что Отделение прекратило свою работу. Имеющиеся данные, на наш взгляд, позволяют сделать вывод о том, что деятельность Виленского отделения «Общества в память отца Иоанна Кронштадтского» носила скорее идейно-просветительский, нежели благотворительный характер.

### **Литература**

1. Отчет Виленского отделения Петроградского просветительно-благотворительного «Общества в память отца Иоанна Кронштадтского» за 1913-1914 гг. – Вильна : Тип. Б. А. Клецина, 1915. – 30 с.
2. Северюхин, Д. Я. Общество в память отца Иоанна Кронштадтского/ Д. Я Северюхин // Энциклопедия Санкт-Петербурга [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.encspb.ru/object/2855735958?c=ru> – Дата доступа: 04.03.2019.
3. Черная сотня. Историческая энциклопедия / ред. О. А. Платонов. – Москва : Институт русской цивилизации, 2008. – 640 с.

УДК 2

## **СВОБОДА СОВЕСТИ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ИСТОРИИ БЕЛАРУСИ XX–XXI вв.**

**Костенкова Людмила Сергеевна,**

Черневский учебно-педагогический комплекс Ясли-сад – средняя школа  
(аг. Черневка, Дрибинский р-н, Могилевская обл., Беларусь)

*Рассмотрены вопросы свободы совести и государственно-конфессиональные взаимоотношения, правового регулирования взаимоотношений государства с религиями в Республике Беларусь.*

Свобода совести – это одно из важнейших цивилизационных понятий и характеристик уровня развития духовности общества, его самосознания, общественно-политической и культурной зрелости, показатель сформированности гражданского общества [2, с. 194].

Становление и развитие свободы совести в Беларуси имеет многовековую историю, получило отражение в общественной и философской мысли, правовой теории и практике X – начала XXI в., определялось спецификой государственно-политических, религиозных и национально – культурных условий Киевской Руси, ВКЛ, РП, Российской империи, СССР и Республики Беларусь. В период Новейшего времени (XX–XXI вв.) выделяют практику трех этапов (и моделей) государственно-конфессиональных отношений. На первом этапе (Российская империя) свобода совести была сужена до ограниченной свободы вероисповедания, которая в полной мере предоставлялась лишь православной конфессии в ущерб «иноверным» вероисповеданиям, при игнорировании возможности внеисповедного состояния граждан. На втором этапе (советская история) свобода совести декларировалась, но в полной мере реализовывалась лишь в части атеистического самовыражения. На третьем этапе (суверенная Республика Беларусь) свобода совести законодательно определена [2, с. 193].

В конце XX в. (80–90-е гг.) появились предпосылки смены ориентиров в религиозной жизни общества, 1 октября 1990 года был принят Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях». Данным законом гарантируется равенство верующих и неверующих перед законом, власти отказываются от контроля за религиозной сферой [4, с. 226]. С момента обретения Республикой Беларусь политической независимости в 1991 г. она прошла через глубокие социально-экономический и культурные трансформации, пережив, в частности, стремительное религиозное возрождение [1, с. 37].

С 1992 по 2001 г. наблюдается этап формирования нормативно-правовой базы государственной конфессиональной политики [4, с. 225]. 17 декабря 1992 года принят Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях», претерпевший новую редакцию в 2002 г. Согласно данному закону, каждый имеет право на свободу выбора атеистических или религиозных убеждений, а именно: самостоятельно определять свое отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой (статья 4); религии и вероисповедания равны перед законом, а идеология религиозных организаций не может устанавливаться в качестве обязательной для граждан (статья 6); государство не возлагает на религиозные организации выполнение каких-либо государственных функций, не вмешивается в деятельность религиозных организаций, если она не противоречит законодательству Республики Беларусь (статья 8) и др. [5]. 12 июня 2003 года Принято Соглашение о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью, согласно которому (ст. 3) приоритетными направлениями их сотрудничества являются общественная нравственность, воспитание и образование, культура и творческая деятельность, охрана, восстановление и развитие исторического и культурного наследия, здравоохранение, социальное обеспечение, милосердие, благотворительность, поддержка института семьи, материнства и детства [6].

Вследствии вышеуказанных преобразований на современном этапе становления белорусской государственности, а так же в условиях активизации религиозного сектора в глобализирующемся мире возникает необходимость формирования религиозной политики, которая учитывала бы интересы всех конфессий, представленных на территории государства, и которая позволяла бы наладить конструктивный диалог между представителями различных религиозных образований. Современная религиозная ситуация в республике имеет многоплановый характер. С одной стороны, в Беларуси она является стабильной и бесконфликтной, с другой стороны, радикальное изменение конфессиональной структуры, рост численности религиозных организаций вызывает возрастание религиозной напряженности [3, с. 180]. Тем самым актуализируется роль государства по обеспечению национальной безопасности [8], «социальной практики терпимости к иному самоопределению в отношении религии, по противодействию идеологии религиозной исключительности» [7, с. 41].

### Литература

1. Морозова, С.А. Ценностный мир современного человека: Беларусь в проекте «Исследование европейских ценностей» / С.А. Морозова. – Минск, 2009. – 164 с.
2. Старостенко, В.В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография / В.В. Старостенко. – Могилев, 2011. – 272 с.
3. Шкурова, Е.В. Межконфессиональные взаимодействия и государственно – конфессиональные отношения в Республике Беларусь / Е.В. Шкурова. – Минск, 2007. – 185 с.
4. Щекин, Н.С. Государственно-конфессиональная политика в Республике Беларусь / Н.С. Щекин, Л.Е. Земляков. – Минск.: 2011. – 232 с.
5. Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://forb.by/node/78>. – Дата доступа: 06.02.2019.
6. Соглашение о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью [электронный ресурс] – режим доступа: <http://church.by/resource/Dir0009/Dir0015/> – дата доступа: 06.02.2019.
7. Старостенко, В.В. Свобода совести и светское государство / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія). – 2018. – № 1 (51). – С. 37-41.
8. Старостенко, В.В. Национальная безопасность и конфессиональная сфера Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Проблемы обеспечения национальной и региональной безопасности: правовые и информационные аспекты: материалы Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 2 ноября 2017 года: в 2 т. / Ин-т нац. безопасности Респ. Беларусь; редкол.: А. Л. Лычагин (гл. ред.) [и др.]. – Минск, 2018. – Т. 1. – С. 296-299.

УДК 2

## ПРЕДСТАВИТЕЛИ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ ОТ БЕЛОРУССКИХ ГУБЕРНИЙ В ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДУМЕ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Лавринович Дмитрий Сергеевич,

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

*Учреждение Государственной думы в начале XX в. открыло возможность легальной политической и законотворческой деятельности представителям римско-католической церкви. Дума в 1905–1917 гг. смогла продемонстриро-*



*вать положительный опыт конструктивной работы по решению многих актуальных задач, стоявших тогда перед имперской властью. Важную роль в этом, впервые в истории российского парламентаризма, сыграло и католическое духовенство.*

Его представителями от белорусских губерний в Государственной думе были: в Думе первого созыва – епископ Виленский Эдуард фон Ропп (Виленская губерния), ксендз г. Пружаны, декан Пружанского уезда Антон Николаевич Сонгайло (Гродненская губерния), второго созыва – настоятель Жупранского костела Ошмянского уезда Виленской губернии Леонид Карлович Родзевич (Виленская губерния), третьего и четвертого созывов – ректор костела Святой Екатерины в Вильно Станислав Гиляревич Мацеевич (Виленская губерния). Как видим, большинство из них избиралось от Виленской губернии, где преобладало католическое население. От губерний Витебской, Минской и Могилевской в Государственную думу из приверженцев христианских конфессий проходили только православные священнослужители.

Виленский римско-католический епископ барон Эдуард Михаил Ян Мария фон дер Ропп родился 14 декабря 1851 г. в Витебской губернии. Его отец был лютеранином и происходил из старинного курляндского дворянского рода, мать из рода Платер-Зибберг придерживалась римско-католического вероисповедания. Эдуард фон Ропп закончил немецкую гимназию в Риге и юридический факультет Санкт-Петербургского университета. Некоторое время пробыл на государственной службе, затем занимался делами своего имения на Витебщине. После обучения в Самогитской епархиальной семинарии началась его духовная карьера. Занимая последовательно должности от диакона до действительного каноника самогитского капитула, Э. фон Ропп в 1902 г. был назначением тираспольским римско-католическим епископом, а спустя полтора года – виленским [1, с. 110]. Успешный и довольно стремительный должностной рост Роппа свидетельствовал о его полной благонадежности властям в дореволюционный период.

Э. фон Ропп прибыл в Вильно в 1904 г. и был встречен враждебно польским населением, т. к. в нем увидели правительственного чиновника. В донесении в Особый отдел Департамента полиции МВД в январе 1906 г. начальник Виленского охранного отделения так описывал первоначальные взаимоотношения епископа со своей паствой: «Будучи сторонником правительства, епископ Ропп в проповедях своих в костелах упрекал прихожан за то, что последними храм превращен в место политической арены, чем еще более вооружил их против себя» [2, л. 17]. Власти видели в Роппе своего сторонника, перед ним открывались новые возможности продвижения по служебной лестнице. В октябре 1905 г. министр внутренних дел А.Г. Булыгин обсуждал с управляющим Министерством иностранных дел В.Н. Ламздорфом кандидатуру епископа на пост римско-католического митрополита в Российской империи [1, с. 111]. Но к этому времени в деятельности Э. фон Роппа произошел перелом. Постепенно из-за слабости характера епископ попал под влияние лидеров местного польского общества, которые, по словам начальника Виленского охранного отделения, и подготовили его к роли главы Конституционно-католической партии Литвы и Беларуси (ККПЛБ) [2, л. 17]. Виленский, ковенский и гродненский генерал-губернатор К.Ф. Кршивицкий в качестве «совратителей» Роппа называл приближенных к нему

ксендзов В. Фронцкевича и И. Садовского – убежденных польских националистов [1, с. 115].

Конституционно-католическая партия поставила своей целью действовать согласно папской энциклике «*Regum novarum*» (1891 г.) в качестве независимого от государства христианско-демократического объединения. Поэтому на первое место в ее программе ставились религиозные вопросы, а национальные и все остальные – на второе. Влиятельный общественный деятель Э. Войнилович писал, что, «прежде всего, епископ Ропп стремился выполнить свою социально-католическую программу» [3, с. 184]. Главной задачей признавалось консолидация всех католиков (поляков, литовцев и белорусов) в единую политическую организацию для совместной борьбы за развитие благосостояния края и восстановление прав католической церкви.

Э. фон Ропп и его сторонники в своей деятельности придерживались краевой идеологии. В ее основе лежал принцип политической нации, согласно которому все сознательные «граждане» края составляли одну нацию независимо от своего национального происхождения и вероисповедания. ККПЛ и Б настаивала на применении в местном делопроизводстве национальных языков и образовании национальных воинских соединений, назначениях на чиновничьи и выборные должности в крае только представителей «того исповедания и национальности, которые являются в данной местности преобладающими или имеют важное значение» [4, л. 66 об.]. Э. фон Ропп полагал, что все народности края имеют право развивать свою культуру и родной язык, получать на нем бесплатное начальное, а по возможности и среднее образование. В то же время, касаясь вопроса о языке богослужения, епископ считал, что необходимости в применении белорусского языка не было, т. к., по его мнению, сами верующие предпочитали использование традиционного польского языка [5, с. 49].

26 февраля 1906 г. генерал-губернатор потребовал, чтобы Э. фон Ропп откасался от руководства ККПЛ и Б. Последний пообещал подчиниться [1, с. 114 – 115]. Спустя несколько дней деятельность партии официально была запрещена. Э. фон Ропп получил 2 марта 1906 г. от от виленского генерал-губернатора сообщение следующего содержания: «Ознакомившись ближе со введением в жизнь программы конституционно-католической партии в разных местностях и находя, что проявившаяся деятельность партии не отвечает интересам государственной политики в крае, я дал соответствующие указания гг. губернаторам, чтобы они впредь не разрешали собраний этой партии. О чем считаю долгом уведомить ваше преосвященство» [6, с. 3].

ЦК ККПЛ и Б формально был вынужден прекратить свою деятельность. Но отказываться от борьбы Э. фон Ропп не собирался. Накануне выборов в I Государственную думу появилось его обращение к своей пастве, в котором епископ писал, что «организованная по моей инициативе партия на основах справедливости, любви и сплоченности, под знаменем Креста, всегда должна оставаться в сердцах католиков». Э. фон Ропп просил поэтому «убежденных» членов партии свято держаться ее заветов, проводить их в жизнь и, когда наступит возможность легальной работы, снова приступить к общей деятельности под католическим знаменем [6, с. 3].

В I Государственной думе Э. фон Ропп вошел во фракцию под названием «Группа депутатов от западных губерний» (или «Территориальное коло») [7,

с. 157]. Фракция принимала активное участие в думской жизни, в поисках путей решения важнейших проблем, стоявших перед Российской империей. Наиболее важной из них была проблема улучшения положения крестьян, составлявших большую часть населения страны. В обсуждении, предложенных на рассмотрение Думы земельных проектов, принимал участие и Э. фон Ропп. Епископ отстаивал принцип неприкосновенности частной собственности, ратовал за учет региональных особенностей, в т. ч. передачу разработки и реализации проектов решения аграрного вопроса на места. При этом предполагалось создать в белорусско-литовских губерниях выборные органы местного самоуправления [8, с. 140]. Стоит отметить, что хотя Государственная дума и не поддержала предложение Роппа, его позицию разделял А. Сонгайло и другие представители «Территориального кола», которые в своих выступлениях солидаризировались с епископом [7, с. 159]. Не все они, однако, были искренними. Э. Войнилович характеризуя положение епископа среди членов кола, писал, что «его должность создавала ту ситуацию, при которой депутаты, среди которых большинство составляли католики, обязаны были ее почитать, что препятствовало свободе споров и оппонирования» [3, с. 185].

В начале июня 1906 г. внимание депутатов Думы привлекли межнациональные столкновения в Белостоке, вылившиеся в еврейский погром. Депутат от Виленской губернии сионист Ш. Левин обвинил в организации погрома и в попустительстве погромщикам царские власти. «Белосток не исключительный случай. Это есть одно звено в длинной цепи еврейских страданий...», – утверждал Левин [9, с. 953]. Он настаивал на скорейшем предоставлении равноправия еврейскому населению, отмене всевозможных ограничительных законов, низводивших евреев до российских подданных «второго сорта». Э. фон Ропп также считал главными виновниками произошедших беспорядков полицейские и военные власти, не понимавшие специфику ситуации в крае. «...Пока будут под протекцией правительства управлять краем люди, которые, собственно, с краем не имеют ничего общего, пока будут господствовать люди, хотя бы и с лучшими намерениями, приезжающие из Петербурга, Тифлиса, Тобольска и со всех концов России, которые края не знают и не могут понять его нужд, пока это все будет, всегда кроме многого зла и несправедливости будет и опасность погромов», – убеждал депутатов епископ [9, с. 1732]. Э. фон Ропп в духе программы ККПЛ И Б высказал идею формирования корпуса чиновников из уроженцев края, что означало, учитывая степень сплоченности местных национальных элит, передачу власти в руки польских аграриев и связанных с ними представителей католической церкви. В то же время, он намекнул, что одной из причин погрома были «бестактные поступки» революционной еврейской молодежи, организовавшей отряды самообороны [9, с. 1730]. Ш. Левин, отвечая Роппу, заявил, что он сам является участником одного из таких отрядов, но признал, что в основе еврейских погромов лежит не религиозная нетерпимость, а экономические противоречия между различными национальными группами [9, с. 1743]. Поддержавший Э. фон Роппа ксендз А. Сонгайло, в свою очередь, обратил внимание депутатов на необходимость снятия законодательных ограничений, наложенных на римско-католическое население Литвы и Беларуси [9, с. 1734].

Опасаясь, что погром может повториться в других городах Северо-Западного края, в т. ч. в Вильно, Э. фон Ропп 17 июня 1906 г. выступил с обращением

к католикам с призывом сохранять спокойствие и не нарушать порядок [10, s. 181].

Открытое обсуждение Белостокских событий, прозвучавшие с думской трибуны обвинения против властей стали одной из главных причин роспуска «народного представительства» императором 9 июля 1906 г. Подписание Э. фон Роппом воззвания к избирателям бывших депутатов I Государственной думы, а также резко клерикальный характер его деятельности вызвали неудовольствие со стороны председателя Совета министров П.А. Столыпина. 22 августа 1907 г. последний принял у себя епископа для объяснений, но Ропп не признал выдвинутых против него обвинений [1, с. 124]. В октябре того же года он, несмотря на протесты Ватикана, был уволен со своей должности.

А.Н. Сонгайло (1867 – не ранее 1939) родился в литовской мещанской семье (но признавал свою принадлежность к польскому народу), окончил Виленскую римско-католическую духовную семинарию, затем служил ксёндзом в Пружанах, был деканом Пружанского уезда Гродненской губернии, преподавал в местных начальных школах. По свидетельству современников, он пользовался популярностью у крестьян, в т. ч. и православных [10, s. 195]. В Государственной думе А.Н. Сонгайло вошёл во фракцию «Группа депутатов от западных губерний», принимал участие в дискуссиях по аграрному вопросу и о Белостокском погроме. Как и Э. фон Ропп, считал, что аграрный вопрос должен быть решён «сообразно местным условиям», внёс поправку, что принудительное отчуждение земли может быть осуществлено только «в случае необходимости» [11, с. 71]. А.Н. Сонгайло поставил свою подпись под законопроектом «О гражданском равенстве».

Л.К. Родзевич (1872–1944) окончил Виленскую римско-католическую духовную семинарию и служил настоятелем Жупранского костела Ошмянского уезда Виленской губернии. Имел репутацию хорошего проповедника, являлся членом Польской национально-демократической партии [12, с. 20]. В Государственной думе он вошел во фракцию польского кола и в комиссию по свободе совести.

С.Г. Мацеевич (1869–1940) после окончания Санкт-Петербургской духовной академии получил степень магистра теологии. В Вильно он был ректором костела св. Екатерины, работал в реальном училище, частной гимназии, редактировал журнал «Dwutygodnik Djesezalny». Разделял политические взгляды польских национал-демократов, участвовал в работе съезда представителей католического духовенства в Варшаве в декабре 1905 г., который принял требования восстановления автономии Царства Польского [10, s. 128]. С. Мацеевич был одним из наиболее близких соратников епископа Э. фон Роппа, участвовал в деятельности ККПЛиБ. В Государственной думе он входил группу западных окраин, исполняя обязанности ее секретаря. Принимал участие в работе комиссий по народному образованию (III, IV Думы), по городским делам (III), вероисповедальной (III, IV), по рабочему вопросу (III), редакционной (IV). С думской трибуны Мацеевич 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) [10, s. 129]. Во время Первой мировой войны он поддерживал российскую сторону. В 1917 г. Мацеевич активно участвовал в общественно-политической жизни в

Петрограде и Москве, в т. ч. был членом президиума на московском польском съезде в августе того же года [10, s. 129].

Таким образом, депутаты – представители римско-католической церкви от белорусских губерний принимали активное участие в политической и законодательческой деятельности, оказывая влияние на развитие общественно-политической ситуации, как на территории Беларуси, так и в целом Российской империи.

### Литература

1. Серова, О.В. Барон фон дер Ропп / О.В. Серова // Вопросы истории. – 2012. – № 11. – С. 110–131.
2. Государственный архив Российской Федерации. – Фонд 102. – Особый отдел. – 1906 г. – Оп. 236. – Д. 59.
3. Эдвард Войнилович. Воспоминания / ред. В. Завальнюк. – Мн.: Изд. Минской римско-католической парашии св. Симона и Елены, 2007. – 380 с.
4. Российский государственный исторический архив. – Фонд 1284. – Оп. 187. – 1906 г. – Д. 157.
5. Смалянчук, А.Ф. Беларускае пытанне ў польскім друку ў Вільні / А.Ф. Смалянчук // Весці Акадэміі навук Беларусі. – 1994. – № 4. – С. 44 – 51.
6. Дневник // Новая заря. 1906. – 10 марта. – С. 3 – 4.
7. 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.
8. Государственная Дума. 1906 – 1917. Стенографические отчеты / под ред. В.Д. Карповича. – М.: Фонд «Правовая культура», 1995. – Т. 1. – 336 с. – (Серия: Парламентаризм в России).
9. Государственная Дума: Стенографические отчеты. 1906 год. Сессия первая. – СПб.: Гос. типография, 1906. – 2013 с.
10. Brzoza, C. Poświę Polscy w parlamencie Rosyjskim 1906 – 1917. Słownik biograficzny / C. Brzoza, K. Stepan. – Warszawa, 2001. – 220 s.
11. Работы Первой Государственной думы / По стеногр. отчетам сост. И. Бонч-Осмоловский; Под ред. [и с предисл.] С.И. Бондарева, чл. Труд. группы Гос. думы первого созыва. – СПб.: Спб. ком. Труд. группы, 1906. – XVI, 494, [1] с.
12. Члены Государственной Думы (портреты и биографии). Второй созыв. 1907 – 1912 г. / Сост. М.М. Боиович. – М.: Тип. Т.-ва И.Д. Сытина, 1907. – 519 с.

УДК 322

## ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ КАМПАНИИ 1958–1964 гг.

**Мандрик Светлана Владимировна,**

Белорусский государственный аграрный технический Университет

(г. Минск, Беларусь)

**Горанский Андрей Олегович,**

Минское духовное училище

(г. Минск, Беларусь)

*В статье рассмотрены идеологические основания антирелигиозной кампании 1958–1964 гг., сформулированные в официальных документах КПСС и Советского правительства.*

Период 1958–1964 гг. исследователи церковной истории справедливо называют «хрущевскими гонениями» на Церковь. Дискриминационная политика в отношении Православной Церкви в это время не была спонтанной, но подчинялась в первую очередь определенным идеологическим установкам. Первым

идеологическим фактором, имевшим прямое отношение к изменению светской религиозной политики явилась борьба Н. Хрущёва за власть, в процессе которой на фоне разоблачения культа личности Сталина и провозглашённого коллективного руководства страной, постепенно были отстранены от власти все его конкуренты (В. Молотов, К. Ворошилов, Г. Маленков), бывшие сторонниками «взвешенного» курса по отношению к Русской Православной Церкви. Послевоенная церковная политика стала восприниматься как неоправданно «примирительная» и критиковалась как проявление сталинизма.

Первым признаком грядущего изменения прагматичной церковной политики стала краткая антирелигиозная кампания 1954 г., хронологически ограниченная постановлениями ЦК КПСС от 07.07.1954 «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения», которое фактически предлагало развернуть новую кампанию борьбы с религией, и от 10.11.1954 «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения», после которого кампания была приостановлена. До 1957 г. существовала оппозиция радикальному изменению сложившихся государственно-церковных отношений, а против возродившейся антирелигиозной пропаганды активно выступили духовенство и верующие.

Поворотным пунктом в формулировании резко конфронтационной позиции в отношении религии и Церкви стал XX съезд КПСС (14–25.02.1956), потребовавший от партийных организаций и членов партии усиления работы по коммунистическому воспитанию масс [1, л. 128]. Эти призывы необходимо рассматривать на фоне произнесённого Н. Хрущевым 25.02.1956 доклада о «культе личности» И. Сталина, который ознаменовал победу нового руководства над «сталинистской» оппозицией. Формулировка идеологических принципов положила начало активной фазе антирелигиозной кампании, обозначенной секретным Постановлением ЦК КПСС от 4.10.1958 «О записке отдела пропаганды и агитации ЦК по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды», согласно которому партийные органы должны были «развернуть наступление на религиозные пережитки» в сфере идеологии [2].

На XXI съезде КПСС (27.01–5.02.1959) было заявлено о «полной и окончательной победе» социализма в СССР и переходе к развернутому строительству коммунизма». В своем докладе Н. Хрущёв в качестве одной из важнейших задач провозгласил преодоление в сознании масс пережитков капитализма (к которым относилась религия) [3, л.133]. Именно с этого времени перед партийными органами ставится задача радикально и в кратчайшие сроки окончательно решить религиозную проблему в СССР и войти в коммунистическое будущее без «пережитка прошлого», создав, таким образом, первое в истории человечества безрелигиозное общество.

Сущность политического курса в отношении религии и Церкви была окончательно сформулирована в третьей Программе Коммунистической партии Советского Союза, принятой на XXII съезде КПСС (17–31.10.1961), в которой борьба с религией была определена как «составная часть работы КПСС по коммунистическому воспитанию». Утверждённый съездом текст Программы завершает знаменитая фраза (впоследствии изъятая): «Партия торжественно провозглашает: нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме!» [4, с. 121–122].

Об усилении борьбы с религией вновь было объявлено на пленуме ЦК КПСС 21.06.1963 г. В докладе секретаря ЦК Л. Ильичева, на основании которого ЦК принял постановление «Об очередных задачах идеологической работы партии», было заявлено: «Задача полного преодоления пережитков прошлого в сознании людей приобретает неотложное, непосредственное практическое значение... Мирного сосуществования идеологий... быть не может... Наша задача состоит в том, чтобы... развивать наступление на пережитки... Религия – главный противник научного мировоззрения внутри страны, один из самых цепких пережитков прошлого, от которого не освободились еще значительные слои населения... Нельзя благодушествовать и рассчитывать, что религия как антинаучная идеология, отомрет сама по себе, без усилия, без борьбы с ней...». Речь, таким образом, шла о полном и окончательном преодолении религиозного мировоззрения в сознании советского человека.

Таким образом антирелигиозная кампания, начатая Н. Хрущевым, была следствием идеологического обоснования «борьбы со сталинским наследием», необходимой для утверждения власти ее инициатора, а затем обосновывалась в качестве неотъемлемой части построения в СССР коммунистического общества с тотальной единственной идеологией, не допускающей чуждых элементов, которые были объявлены пережитками предыдущих исторических эпох.

Несмотря на то, что после отставки Н. Хрущева со всех руководящих постов в 1964 г. государственно-церковные отношения перестали носить характер антирелигиозной кампании, в формировании церковной политики государства и далее ведущую роль продолжал играть идеологический фактор с тем же содержанием. Лишь практические формы реализации идеологических установок приобрели более мягкий характер. Ответственный за идеологическое обеспечение церковной политики партии и правительства М. Суслов в этой связи любил повторять: «Не изобретать ничего нового – все уже сказали до нас основатели классового учения и нашего государства, надо лишь правильно применить их наследие в сегодняшней жизни» [5]. Брежневское руководство строило уже не коммунистическое, а развитое социалистическое общество, в котором должны были появиться новые возможности для всестороннего развития человеческой личности и совершенствования социалистического образа жизни. Являясь единственной легально существующей формой идеалистического мировоззрения, противоречащей господствующим в социалистическом обществе марксистско-материалистическим взглядам и претендуя на особый авторитет в мировоззренческой сфере и вопросах нравственности, религия, в соответствии с идеологией развитого социализма, дезориентирует людей и предлагает им ложную картину мира и иллюзорное удовлетворение их потребностей. В связи с этим борьба с религией за материалистическое воспитание и, следовательно, атеистическая пропаганда оставалась одной из задач коммунистической партии и советского государства вплоть до начала 1990-х гг. [6, с. 64].

### Литература

1. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 951. – Оп. 4. – Д. 6. – Л. 119–184.
2. Российский государственный архив новейшей истории (РГАНИ). – Фонд 4. – Оп. 1. – Д. 554. – Л. 14–17.
3. НАРБ. – Фонд 951. – Оп. 4. – Д. 19. – Л. 133–134.

4. Программа Коммунистической Партии Советского Союза: Принята XXII съездом КПСС. — М.: Политиздат, 1964. — 144 с.

5. КПСС о формировании нового человека. Сборник документов и материалов (1965–1981). — М., 1982. — С. 1–12.

6. Платонов, Р. П. Пропаганда научного атеизма. Историко-социологическое исследование на материалах Компартии Белоруссии / Р. П. Платонов. — Мн.: Беларусь, 1982. — 306 с.

УДК 322(476)

## **ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ: ПОЗИЦИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ**

**Одиноченко Виктор Александрович,**

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

*Рассматриваются те установки, из которых исходят религиозные организации, действующие в современной Беларуси, при построении взаимодействия с государством. Они обусловлены основными положениями их вероучений, а также сложившейся исторической традицией. Как правило, подчеркивается автономия политической и религиозной сферы. В каждой из христианских конфессий выработана своя позиция относительно взаимодействия с государством.*

В современном белорусском религиоведении анализу государственно-конфессиональных отношений уделяется значительное внимание. При этом, как правило, рассматриваются нормы белорусского законодательства, а также позиция государства. В большинстве исследований не учитывается позиция другой стороны, а именно, религиозных организаций.

Прежде всего, зафиксируем ассиметричность этих отношений. Современное белорусское государство стремится занять в них ведущую позицию: «Обладая суверенитетом, государство определяет правила, по которым осуществляется деятельность любой религиозной общины» [1, с. 41]. Религиозные организации государство рассматривает как партнера в решении имеющихся проблем. В качестве основных сфер сотрудничества называются благотворительность, достижение согласия в обществе, моральное воспитание и т.д. Таким образом, акцент делается на социальных функциях религии.

Сами же религиозные организации исходят из иных позиций. Они подчеркивают, что помимо социального, у них есть еще трансцендентное измерение, которое является основным. Как известно, религия основывается на вере в сверхъестественное. Именно положения вероучения имеют определяющее значение для ее приверженцев. В том случае, если они приходят в противоречие с требованиями государства, то последние не выполняются. Кроме того, религиозные организации не рассматривают себя через социальные функции.

Мы рассмотрим это применительно к проблеме налаживания взаимодействия государства и религиозных организаций в условиях современной Беларуси. Объектом рассмотрения будут установки христианских конфессий по данной проблеме. В то же время, сами они — лишь отражение тех позиций, которые данные религиозные организации занимают в социальной системе.



Православная церковь не является единой. В настоящее время в мире существуют пятнадцать автокефальных православных церквей, одной из которых является Русская православная церковь (РПЦ), в состав которой входит Белорусская православная церковь (БПЦ). В РПЦ постоянно подчеркивается, что ее история является частью истории России. Большое значение в ней придается служению интересам российского общества. Такая установка создает проблемы для деятельности РПЦ в других странах. Особенно ярко это проявилось в культурно и религиозно близкой нам Украине.

Позиция в отношениях с государством православной церкви в современной Беларуси формируется в соответствии с имеющейся традицией. Ее руководитель, митрополит Павел исходит из следующих положений: «Православие более тысячи лет является главным духовно-нравственным стержнем белорусского народа. Начиная с Крещения Руси, и по сей день Церковь заботится о спасении душ человеческих, возвещает людям Слово Божие и учит нас жить по правде Христовой. Государство, заботясь о благополучии своего народа, имеет попечение о материальной стороне жизни каждого человека, о безопасности своих граждан и делает всё возможное, чтобы жизнь граждан была самодостаточна. В сокровищнице православной богословской мысли мы находим идею симфонии, то есть гармоничного сосуществования и плодотворного сотрудничества Церкви и государства. Убежден, что ответственное взаимодействие этих двух начал является залогом народного благополучия и процветания» [2].

Что касается католической церкви, то она обладает, во-первых, историческим опытом самостоятельного существования и, во-вторых, детально разработанной социальной доктриной. Помимо подчеркивания автономности церкви и государства и необходимости их сотрудничества ради общего блага, в ней исходят из временного и инструментального характера государства, а также права граждан не исполнять его требования, если они «противоречат требованиям морального порядка, основным правам личности или евангельскому учению» [3, с. 284].

Как пример позиции католической церкви в Беларуси приведем положения из доклада митрополита Кондрусевича «Взаимодействие Церкви и государства в наше время», прочитанного в Академии управления при Президенте Республики Беларусь. В нем он перечислил «наболевшие проблемы, которые препятствуют нормальному функционированию религиозных организаций» [4]. Это проблема получения разрешения на деятельность зарубежных священников, передачи приходом ранее конфискованных церковных зданий, некомпетентности некоторых идеологических отделов в их требованиях к религиозным организациям. Таким образом, подчеркивается различие позиций католической церкви и государства.

Если говорить о позиции протестантства, то следует помнить, что в нем в настоящее время имеется множество направлений. Но все они, в соответствии с установками своего вероучения, стремятся непосредственно исходить из Библии. Поэтому многие положения у протестантов имеют общий характер и необходимы дополнительные усилия по их соотношению с наличной общественной ситуацией.

В целом же подчеркивается независимость религиозных организаций и государства: «Они принадлежат к разным мирам: Церковь – к небесному, вечному;

государство – к земному, временному. Правители всегда стремились превратить Церковь в свое идеологическое учреждение, и всегда от этого было плохо и государству, и Церкви. Есть только один способ их благополучного существования, при котором выполняется указание Христа: «... отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Матф.22:21)» [5].

Подчеркнем, что мы схематично обозначили лишь установки религиозных конфессий, действующих в современной Беларуси, относительно проблемы взаимодействия с государством. Акцент, на наш взгляд, следует делать не столько на установках, сколько на исторически сложившихся практиках.

### 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. Слово митрополита Минского и Заславского Павла, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, к участникам Пятого всебелорусского народного собрания [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://church.by/pub/slovo-mitropolita-minskogo-i-zaslavskogo-pavla-patriarshego-ekzarha-vsej-belarusi-k-uchastnikam-pjatogo-vsebelorusskogo-narodnogo-sobranija>. – Дата доступа: 09.03.2019.
3. Кампенды сацыяльнага вучэння Касцёла. – Мінск: Про Хрысто, 2011. – 608 с.
4. Доклад Мітрапаліта Тадэвуша Кандрусевіча на тэму «Узаемадзеянне Касцёла і дзяржавы ў наш час» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://old.catholic.by/2libr/speeches/134196-daklad.html>. – Дата доступа: 09.03.2019.
5. Принципы баптизма. Семь принципов, которые характерны для баптистов всего мира [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://baptist.by/principy-baptizma/>. – Дата доступа: 09.03.2019.

УДК 27(476)“1945/1950”

## О РЕЛИГИОЗНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ И КАДРАХ ПРАВОСЛАВНЫХ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ В БССР В ПОСЛЕВОЕННОЕ ВРЕМЯ (1945–1950-е гг.)

**Опиок Тамара Владимировна,**

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

*В статье на основе архивных материалов проанализированы состояние религиозности населения БССР и проблема подготовки кадров православного духовенства в 1945–1950-е гг.*

Послевоенное восстановление и трансформация советского общества осуществлялись во всех сферах и касались деятельности практически всех социальных институтов. Произошли существенные изменения и в государственно-конфессиональных отношениях. Руководству страны и республики пришлось считаться с выросшей в экстремальных условиях военного времени религиозностью населения, и с тем, что количество православных храмов на освобожденной территории за годы войны значительно увеличилось. Уровень религиозности населения и в послевоенное время оставался достаточно высоким. Документально зафиксированы случаи участия в религиозной жизни на всех уровнях партийной вертикали. Так, в 1947 г. в домашней архиерейской церкви в г. Минске крестились две дочери председателя Президиума Верховного Совета БССР Н.Я. Наталевича и дочь министра совхозов БССР И.А. Крупени (все трое были

ученицами 10 класса средней школы и состояли в комсомоле) [1, л. 11]. Секретарь парторганизации одного из колхозов в Славгородском районе «завесил все стены своей квартиры иконами» [2, л. 126]. Членами партии религиозные обряды совершались в Мстиславском, Дрибинском, Костюковичском, Кричевском, Чаусском и Шкловском районах [3, с. 65]. Случаи участия в религиозной жизни были нередки среди интеллигенции и молодежи. Так, учительница Березовской школы в Славгородском районе носила крестить ребенка в соседнюю деревню; фельдшер Милославической больницы в Климовичском районе вышла замуж по церковному обряду; преподаватель географии одной из школ того же района вместо учительской конференции пошел в церковь на богослужение. Крестили своих детей комсомольцы в Климовичском и Славгородском районах [4, л. 206; 2, л. 125].

В середине 1945 г. в БССР было взято на учет 705 действующих церквей, а ко времени окончания регистрации (январь 1948 г.) было учтено 1050 церквей и молитвенных домов: 749 из них размещались в западных районах республики, 301 – в восточных [5, с. 236]. Отметим, что изменения государственной политики по отношению к православной церкви начались еще во время войны после встречи И.В. Сталина с митрополитами Сергием (Страгородским), Алексеем (Симанским) и Николаем (Ярушевичем) 4 сентября 1943 г. Однако некоторая либерализация государственно-конфессиональных отношений, во-первых, продолжалась недолго – к 1953 г. количество православных церквей в БССР по сравнению с 1949 г. сократилось почти на 10% [6, с. 28]. Во-вторых – не исключала антирелигиозной работы с населением и даже репрессивных мер против православного духовенства, особенно в ранее оккупированных областях.

Изменившиеся государственно-конфессиональные отношения ставили новые задачи и перед православной церковью. Одной из насущных для РПЦ проблем была кадровая. Открытие церквей в военное и послевоенное время требовало увеличения числа священнослужителей, подготовка которых нигде не осуществлялась. С целью увеличения численности духовенства посвящались в священнический сан лица, не имевшие богословского образования, но ранее связанные с участием в церковной деятельности, и выходцы из семей священнослужителей. Так, из 255 человек, посвященных в сан в 1945-1953 гг., 113 были псаломщиками и по 15–20 лет отслужили при храмах [5, с. 238]. Однако проблему кадров священнослужителей решить таким образом было невозможно. В условиях нехватки священнослужителей (иногда и в целях увеличения доходов) священнослужители практиковали, так называемые, «разъезды» и, объезжая деревни, проводили массовые религиозные обряды. В начале 1948 г. «разъезды» были запрещены: уполномоченный Совета по делам РПЦ при СМ СССР по БССР В. Меньков разослал областным уполномоченным соответствующее указание [7, л. 13].

Серьезной была и проблема качества подготовки священнослужителей, их ответственности за свое служение, доверия к ним со стороны населения. Порой некоторые священнослужители уличались в шарлатанстве. Так, в частности, произошло в Чаусском районе, где в июне 1947 г. долго не было дождя. Священник из д. Гладково обратился в сельсовет с просьбой «взять воду из реки и окропить поля». После молебна прошел обильный дождь, что священник трак-

товал как доказательство существования сверхъестественных сил. Позднее выяснилось, что о приближающихся дождях он узнал из прогноза погоды в газете [8, л. 235–236].

Задачу повышения уровня профессиональной подготовки священнослужителей отчасти решали разного рода курсы: церковно-певческие и краткосрочные пасторские курсы были организованы в г. Пинске, богословско-пасторские курсы проводились в г. Гродно. Особого внимания заслуживает деятельность богословско-пасторских курсов в г. Минске, открытых в 1945 г. В первый год на курсах учились 12 человек и работали 3 преподавателя: ректор - архимандрит Митрофан (Гутовский), инспектор – священник В. Боровой и преподаватель пения, регент хора П. Нэньчук. Содержание образовательной программы было разработано архиепископом Саратовским Григорием в 1943 г., утверждено Св. Синодом и базировалось на программе дореволюционных семинарий. С течением времени стало очевидно, что открытый ранее Богословский институт в Москве и курсы на местах не способны подготовить необходимое церкви количество кадров, а поспешное обучение священнослужителей сказывалось на качестве их подготовки. После обращения патриарха Алексия в Совет по делам РПЦ при СМ СССР распоряжением СМ СССР (1946 г.) курсы преобразовывались в духовные семинарии с 4-летним сроком обучения. В начале 1946/1947 уч. г. в Минской духовной семинарии насчитывалось всего 18 воспитанников. Еще 20 были переведены из Вильнюса. В дальнейшем наборы Минской семинарии составляли около 40 человек в год, а до выпуска доходило около 25. Последний набор состоялся в 1959 г., а 10 марта 1964 г. решением учебного комитета при Св. Синоде Минская духовная семинария была закрыта. Полный ее курс закончили 243 человека, из них 70 затем получили высшее духовное образование (57 со степенью кандидата богословия) [9, с. 147, 150].

## Литература

1. Письмо уполномоченного Совета по делам РПЦ при СМ СССР по БССР В. Менькова от 19 февраля 1948 г. // Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 951. – Оп. 2. – Д. 14. – Л. 11-11об.
2. Справка о состоянии научно-просветительной пропаганды в Славгородском районе // Государственный архив общественных объединений Могилевской области (ГАОМО). – Фонд 9. – Оп. 6. – Д. 82. – Л. 124-126.
3. Опиок, Т.В. Положение православной церкви в восточных районах БССР после Великой Отечественной войны (1945-1950 гг.) / Т.В. Опиок // Религия и общество – 6: сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2011. – С.64-66.
4. Справка о политической и идеологической работе среди интеллигенции Климовичского РК КП(б)Б // ГАОМО. – Фонд 9. – Оп. 6. – Д. 101. – Л. 203-206.
5. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII – XX ст.) / В.В. Грыгор’ева, У.М. Завальнюк, У.І. Навіцкі, А.М. Філатава; навук. рэд. У.І. Навіцкі. – Мінск : Экаперспектыва, 1998. – 340 с.
6. Верашчагіна, А.У. Гісторыя канфесіі у Беларусі: Мінулае і сучаснасць: дапаможнік для настаўнікаў / А.У. Верашчагіна, А.В. Гурко. – Мінск : Тэхналогія, 2000. – 157 с.
7. Указание уполномоченного Совета по делам РПЦ при СМ СССР по БССР В. Менькова № 16/с от 24 февраля 1948 г. // НАРБ. – Фонд 951. – Оп. 2. – Д. 14. – Л. 13.
8. Информация о некоторых фактах активизации деятельности церковников в Чаусском районе Могилевской области // ГАОМО. – Фонд 9. – Оп. 6. – Д. 73. – Л. 235-236.
9. Пальчевский, А.И. Первое возрождение Минской Духовной Семинарии в послевоенные годы (1945–1963 гг.) / А.И. Пальчевский // Беларусь: государство, религия, общество: Материалы Международной научно-практической конференции (Минск-Жировичи, 7 июня 2007 г.). – Минск : Белорусская наука, 2008. – С. 146-150.

**АДРАДЖЭННЕ РЫМСКА-КАТАЛІЦКАГА КАСЦЁЛА НА БЕЛАРУСІ  
Ў 80–90-х гг. XX ст.**

**Острожинский Ян Александрович,**  
Белорусский государственный медицинский университет  
(г. Минск, Беларусь)

*Даследаванне прызначана складанай гісторыі адраджэння структур Рымска-Каталіцкага Касцёла на Беларусі ў 1980–90-х гг.*

Цяжка знайсці сферы чалавечага жыцця і краіны, дзе б хрысціянства, існуючае на працягу шматлікіх стагоддзяў, не зрабіла свайго велічнага ўплыву. Гістарычна і геаграфічна склалася так, што жыхары беларускіх зямель знаходзіліся і знаходзяцца пад уплывам двух розных культурна-рэлігійных традыцый, паміж двума сіламі культурнага і рэлігійнага ўздзеяння: паміж Канстанцінопалем (праваслаўе) і Рымам (каталіцызм). Па колькасці прыхільнікаў і па ступені ўплыву на жыццё і адносіны ў грамадстве Каталіцкі Касцёл займае адно з вядучых месц на Беларусі.

З пачаткам «перабудовы» ў СССР адбыліся значныя змены ў грамадскім і палітычным жыцці краіны. Апошнія гады існавання ўлады саветаў і існавання БССР з'яўляліся перыядам карэнных пераўтварэнняў рэлігійнага жыцця: вернікі ўсё часцей падавалі хадайніцтвы аб адкрыцці касцёлаў, узрасла колькасць заяваў з просьбамі аб рэгістрацыі рэлігійных аб'яднанняў, афіцыйныя ліца, ведаючы аб неафіцыйнай дзейнасці каталіцкіх супольнасцяў, не перашкаджалі ёй. Якасным чынам паўплывалі на адраджэнне 80–90-х гадоў XX стагоддзя і далейшы лёс Каталіцкага Касцёла на Беларусі некалькі вельмі важныя падзеі: святкаванне юбілею 1000-годдзя хрышчэння Кіеўскай Русі ў 1988 года і сустрэча 1 снежня 1989 г. Генеральнага сакратара ЦК КПСС М.С.Гарбачова з Папам Рымскім Янам Паўлам II .

Адным з галоўных станоўчых зрухаў быў пачатак працэсу перадачы вернікам раней адабраных у іх культавых будынкаў. Распачаўшыся ў 1988 годзе, працэс вяртання святынь стаў незваротным. Адначасова аднаўлялі сваю дзейнасць рыма-каталіцкія парафіі, якія працавалі ў нелегальных умовах без афіцыйнага дазволу і былі зняты з уліку, а таксама рэгістраваліся парафіі, якія былі зачынены ў пасляваенныя гады [2]. Так, з 1948 г. вялі барацьбу за права на свабоду веравызнання каталікі г.п. Шарашова, бо па распараджэнню ўладаў касцёл быў зачынены для вернікаў і выкарыстоўваўся як складское памяшканне Пружанскага райспажыўсаюза. Вернікі павінны былі ехаць 63 кіламетры ў г.п. Ружаны каб наведаць бліжэйшую святыню. Шарашоўскім вернікам ўдалося дабіцца вяртання касцёла. У жніўні 1988 г. была зарэгістравана парафія ў г.п. Відзы, у храме якой размяшчалася спартыўная зала Браслаўскага вучылішча сельскай гаспадаркі і аднавіла дзейнасць парафія ў в. Германовічы Шаркоўшчынскага раёна. 16 лістапада 1988 г. была зарэгістравана абшчына Парафіянава Пастаўскага раёна, 28 лістапада – Старыя Васілішкі Шчучынскага раёна і інш.

Пазіцыя Рыма-Каталіцкага Касцёла Беларусі працягвала ўтрымлівацца, адбываецца далейшае наладжанне адносін паміж Апостальскай Сталіцаю - Ватыканам і незалежнай Рэспублікай Беларусью. З 1989 года па 1993 год на

Беларусі працаваў першы нунцы – пасол арцыбіскуп Франчэска Каласуона. Апостальскі нунцы – дыпламатычны прадстаўнік Папы Рымскага ў дзяржавах, з якімі Ватыкан мае дыпламатычныя адносіны, прызначаецца галоўным чынам у дзяржавы, дзе пашырана каталіцтва. Такім чынам было наладжана супрацоўніцтва на розных узроўнях у галіне духоўных, культурных, адукацыйных і інш сувязяў паміж Ватыканам і Беларусью.

У сувязі з святкаваннем юбілею 1000-годдзя хрышчэння Кіеўскай Русі ў 1988 г. СССР было афіцыйна аб'яўлена аб поўнай свабодзе веравызнання і адкрыцця зачыненых культурных будынкаў [1]. Пачатак працэсу перадачы вернікам раней адабраных у іх культурных будынкаў стаў адным з галоўных станоўчых зрухаў. Яскравымі прыкладамі адраджэння і актыўнага ўдзела вернікаў ў жыцці грамадства і дзяржавы з'явіліся вельмі важныя для духоўнага аднаўлення Беларусі падзеі вяртання касцёла Св. Сымона і Св. Алены, Архікатэдральнага Касцёла Беларусі імя Найсвяцейшай Панны Марыі ў Мінску. У канцы 1980-х і пачатку 1990-х гадоў ўзнікла велізарная і аб'ектыўная патрэба ў духоўнай адукацыі і духоўным адраджэнні, бо моладзь Беларусі апынулася не ў стане успрымаць каталіцкую духоўную і культурную традыцыю. З падзеннем жалезнай заслоны і набытай магчымасцю выязджаць па-за межы краіны, усе больш маладых людзей жадалі набываць сучасную еўрапейскую адукацыю і каталіцкую адукацыю ў тым ліку. Атрымаўшы свабоду веравызнання, Каталіцкі Касцёл на Беларусі сутыкнуўся з вялікім недахопам святароў, катэхетаў і выкладчыкаў. З гэтай мэты пачалі адраджацца розныя навучальныя установы і шэраг рэлігійных выданняў.

Культура Беларусі на працягу ўсёй гісторыі існавання дзяржавы адчувала на сабе моцны ўплыў рымска-каталіцкай рэлігіі, якая садзейнічала росквіту і адукацыйнаму культуры. Музыка, літаратура, жывапіс, выяўленчае мастацтва і іншыя галіны культурнага жыцця дзяржавы з'яўляліся сферай інтарэсаў Рыма-Каталіцкага Касцёла. Калі 30 гадоў таму Рыма-Каталіцкі Касцёл на Беларусі пачаў сваё адраджэнне, гэта адбывалася не толькі ў напрамку абвясчання Богага Слова, салебрацыі сакрамэнту, служэння бліжняму, але і у культурнай галіне [5].

У 1989 годзе ў Белдзяржфілармоніі быў створаны тэатр аднаго актёра «Зніч», які пачынае сваю дзейнасць пры касцёле Св. Сымона і Св. Алены ў Мінску з 1993 года. Тэатр працуе ў жанры монаспектакля, папулярызуючы творы беларускай і сусветнай класікі. Ужо ў той час у рэпертуары тэатра знаходзяцца не толькі гістарычныя, драматычныя і паэтычныя спектаклі, але і духоўныя, спектаклі для дзяцей і батлейкі. Намаганнямі ксяндза – маістра, пробашча касцёла Св. Сымона і Св. Алены Уладзіслава Завальнюка ў 1992 годзе была зарэгістравана радыёперадача «Голас Душі». 11 верасня 1993 г. упершыню на ўсю Беларусь на Дзяржаўным радыё выйшла ў эфір першая хрысціянская радыёперадача. Трансляцыя ажыццяўлялася адну гадзіну кожную суботу, нядзелю і ў вялікія святы. У канцы двухтысячнага года радыёвяшчанне было перанесена ў Архікатэдральны касцёл імя Найсвяцейшай Марыі Панны.

На працягу стагоддзяў на тэрыторыі Беларусі Рыма-Каталіцкі Касцёл вёў сваю дабрачынную дзейнасць галоўным чынам праз парафіі і манаскія ордэны, якія займаліся непасрэдна аказаннем дапамогі жабракам, хворым, інвалідам і

сіротам. Больш за 200 манаскіх ордэнаў у большай ці меншай ступені аказвалі дапамогу ўсім тым, хто жыве ў нястачы, ўтрымлівалі бальніцы, дзіцячыя прытулкі, дамы для бедных і састарэлых. У савецкі перыяд да самой перабудовы ў Савецкім Саюзе дабрачынная дзейнасць Рыма-Каталіцкага Касцёла была забаронена і не практыкавалася. Арганізаваная дабрачынная дзейнасць Рыма-Каталіцкага Касцёла адраділася ў Беларусі ў канцы 1980-х і пачатку 1990-х гг., калі пачаўся афіцыйны працэс аднаўлення Каталіцкага Касцёла і яго структур.

Нягледзячы на ўсе цяжкасці і выпрабаванні, Рымска-Каталіцкі Касцёл працягвае адыгрываць станоўчую ролю ў развіцці навукі, культуры і іншых сфер жыццядзейнасці грамадства Беларусі.

### Літаратура

1. Завальнюк, У. Узняліся крыжы над святынямі / У. Завальнюк – Выданне Касцёла св. Сымона і св. Алены. – Мн., 1999. – 204 с.
2. Каталіцкія храмы на Беларусі: энцыкл. давед. / склад. А.М. Кулагін; маст. І.І. Бокі. – Мінск: БелЭн, 2001. – 216 с.
3. Старостенко, В.В. Католицизм на современном этапе развития белорусского общества (религиоведческий анализ) : монография / В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2018. – 168 с.: ил.
4. Святое Евангелле і праблемы перакладу на беларускую мову: Матэрыялы навукова-практычнай канферэнцыі па абмеркаванні перакладу Святога Евангелля на сучасную беларускую літаратурную мову / пад рэд. У. Завальнюка, М. Прыгодзіча. – Мінск: Рымска-Каталіцкая парафія Святога Сымона і Святой Алены, 2012. – 402 с.
5. In nomine Domini. Мінскі архікатэдральны касцёл Імя Найсвяцейшай Панны Марыі: 300-годдзю кансэкрацыі святыні прысвячаецца – Мінск : Про Хрысто, 2010. – 256 с.: 350 іл.

УДК 348.01/.07

## РЕГУЛИРОВАНИЕ БРАЧНО-СЕМЕЙНЫХ ОТНОШЕНИЙ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ НОРМАМИ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА

**Самолазова Наталья Михайловна,**  
Средняя школа № 1 г. Круглое  
(г. Круглое, Беларусь)

*В работе сделана попытка охарактеризовать особенности регулирования брачно-семейных отношений на белорусских землях нормами церковного права в период с конца X до начала XX в.*

В современном обществе постоянно происходит трансформация основных социальных институтов. Коснулась она и сферы брачно-семейных отношений. Семья, главной функцией которой традиционно являлось продолжение человеческого рода и воспитание подрастающего поколения, утрачивает свое значение. Ей на смену приходят гостевые браки, семьи без детей (child-free) и фактическое сожительство, которое многие именуют «гражданским браком». Стремительно растет количество разводов и повторных браков. Такая ситуация была практически невозможна в условиях, когда вопросами брака и семьи ведала церковь.

Брак и развод в языческой Руси были свободными, практиковались как моногамные, так и полигамные связи [3].

С приходом в 988 г. христианства брачно-семейные отношения стали регулироваться одновременно нормами светского, церковного и обычного права.

Основным источником православного канонического права в ВКЛ была «Кормчая книга», католического – «Corpus juris saponici», а с 1563 г. – постановления Тридентского собора [2].

В «Кормчей книге» брак определялся как «...мужеve и жене сочетание, сбытие во всей жизни, божественныя и человеческия правды общение». Тем самым подчеркивались его основные свойства: физическое (моногамный союз лиц разного пола), этическое («общение жизни» – общение во всех жизненных отношениях) и религиозно-юридическое («соучастие в божеском и человеческом праве») [5, с. 536].

В вопросах брака светское законодательство признавало нормы канонического права и передавало регулирование брачных отношений церковному суду, о чем прямо говорится в ст. 20, раздела V Статута ВКЛ 1588 г. [4].

Церковь определяла следующие этапы процесса вступления в брак: обручение, составление письменного контракта, принятие благословения в храме и заключительный этап – венчание [1].

Согласие сторон (не только жениха и невесты, но и родителей, и опекунов) было главным условием признания брака действительным. Кроме того, существовал ряд требований, предъявляемых при заключении брачного церковного союза. К ним относятся: возраст, физическая и психическая способность к браку, свобода от брачных уз, отсутствие близкого родства и свойства, единство вероисповедания, отсутствие преступления, совершенного против брака.

Законное браковенчание должно было происходить в церкви при заявлении сторонами взаимного согласия, в присутствии приходского священника и не менее двух свидетелей [5, с. 546].

Обязательным условием законности брака, как в церковном, так и в светском законодательстве является возраст. Православная церковь определяла, что брачный возраст для мужчин – 15 лет, а женщин – 12 (решением Стоглавого Собора) [5, с. 557], католическая – 14 и 12 лет соответственно [1]. Согласно ст. 1 раздела VI Статута 1588 г. полная дееспособность наступает для мужчин в 18 лет, для женщин в 13 [4].

В восточной церкви был установлен и высший возрастной предел для вдов – 60 лет, для мужчин – 70 лет. В связи с этим, брак, заключенный 82-летним старцем, признан православной церковью недействительным, так как: «Брак установлен Богом ради умножения рода человеческого, чего от имеющего за 80 лет надеяться весьма отчаянно; в каковые лета не плотоугодия устраивать, но о спасении души своей попечительствовать долженствовало...» [5, с. 558].

Препятствием к браку является также физическая и духовная неспособность к нему (идиотизм, душевная болезнь). Гражданские законы большинства государств объявляют браки с душевнобольными и безумными недействительными. Что касается физической неспособности, то церковь запрещает вступление в брак евнухам [5, с. 555–556].

Недопустимым считается наличие уже существующих брачных уз ибо христианский брак – безусловно моногамный. Повторное вступление в отношения допускалось только вследствие смерти одного из супругов. Также регламентировалось количество браков: не более трех [1].



Христианская церковь строго ограничила браки не только между родственниками, но также и между свойственниками по мужу или жене. Так, католическая церковь запретила брак до седьмой степени (в поколениях) не только родства, но и свойства [5, с. 563]. Препятствием к браку является также и наличие духовного родства, возникающего вследствие восприятия новокрещенного от купели Крещения [5, с. 565]. Такое же ограничение налагается и на гражданское родство, возникающее после усыновления.

Из определения брака как духовного и религиозного родства возникало условие единства религии лиц, вступающих в брак. Восточная церковь допускала брачные отношения с христианами другой конфессии, при условии принятия ими православия. Недействительными признавались браки с язычниками, раскольниками, евангелистами, иудеями и др. [1].

Что касается преступления, направленного против брака, то к нему церковь относилась прелюбодеяние, двоеженство и двоемужество. Виновный в прелюбодеянии не мог вступать в повторный брак [5, с. 555].

Определялись нормами канонического права не только условия заключения брака, но и личные неимущественные права супругов, условия воспитания детей. Имущественные же права регулировались нормами гражданского законодательства [5, с. 572].

Кроме того, церковное право определяло порядок расторжения брака. Согласно канонам православной церкви основаниями для его прекращения служили: смерть одного из супругов; прелюбодеяние; неспособность мужа к супружеской жизни; отсутствие без ведома одного из супругов; совершение тяжкого преступления; объявление лица изгнанником; государственная измена; тяжелая болезнь; уход одного из супругов в монастырь; недействительность брака. Западная церковь и вовсе не допускала подобного. Только смерть одного из супругов могла дать свободу заключения повторного брака [2].

Нормы канонического права регулировали брачно-семейные отношения на белорусских землях вплоть до событий Октябрьской революции. Декрет об отделении Церкви от государства, изданный в 1918 году, лишил церковный брак юридической силы.

Таким образом, каноническое право органично дополняло действующие на землях Беларуси нормы светского законодательства и обычного права, привнося в них этическую составляющую.

## Литература

1. Дербина, Г. Право и семья в Беларуси эпохи Ренессанса [Электронный ресурс] / Г. Дербина. – Режим доступа : <http://jivebelarus.net/society/rules-and-family-at-renesasns-in-belarus.html?page=11#lnk8>. – Дата доступа : 23.02. 2019.
2. Зубель, Ю.В. Правовое регулирование расторжения брака в Великом княжестве Литовском [Электронный ресурс] / Ю.В. Зубель. – Режим доступа : <http://elib.bsu.by/bitstream/123456789/33715/1/%D0%97%D1%83%D0%B1%D0%B5%D0%BB%D1%8C.pdf>. – Дата доступа : 21.02.2019.
3. Макеева, О.А. Регулирование семейных отношений в России: исторические уроки и современные проблемы [Электронный ресурс] / О.А. Макеева. – Режим доступа : <http://center-bereg.ru/d390.html>. – Дата доступа : 25.02.2019.
4. Статут Великого княжества Литовского 1588 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.grodno.by/grodno/history/statut\\_vkl\\_1588/razdel\\_5.htm](http://www.grodno.by/grodno/history/statut_vkl_1588/razdel_5.htm). – Дата доступа : 27. 02.2019.
5. Цыпин, В. Курс церковного права : учебное пособие / В. Цыпин. – Клин : Христианская жизнь, 2004. – 703 с.

## **ЛИБЕРАЛИЗАЦИЯ ВЕРОИСПОВЕДНОЙ ПОЛИТИКИ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В УСЛОВИЯХ НАЧАЛА РЕВОЛЮЦИИ 1905–1907 гг.**

**Ситко Евгений Александрович,**  
Белорусский государственный университет  
(г. Минск, Беларусь)

*В статье рассматривается реформирование политики царизма по отношению к религиям в 1905 г.*

Вероисповедная политика Российской империи на рубеже XIX–XX вв. не отвечала реалиям многонационального и поликонфессионального государства. Дискриминация и, в отдельных случаях, гонения в отношении неправославных верующих подталкивали многих из них от религиозного протеста к политическому, стимулировали революционные выступления [4]. Данный кризис государственно-конфессиональных отношений вызвал необходимость либерализации вероисповедной политики. Существенная активизация данного процесса произошла во время подъёма революционных настроений в 1905 г.

Вопрос реформирования вероисповедной политики начал подниматься в государственном аппарате Российской империи ещё с 1890-х гг., однако первыми действиями к законодательному закреплению веротерпимости стали Манифест 26 февраля 1903 г. «О предначертаниях к усовершенствованию государственно-го порядка» и одноименный указ 12 декабря 1904 г. Манифест был направлен против нарушений принципов веротерпимости со стороны властей, обещая последовательное исполнение изданных законов, касающихся религии [5]. А указ 12 декабря 1904 г. в статье 6 повелевал пересмотреть законы о старообрядцах, представителях неправославных христианских вероисповеданий и нехристианских религий с целью ликвидации притеснений, противоречащих законам Российской империи [5].

Законодательные акты 1903–1904 гг. стали декларированием воли Императора начать процесс либерализации вероисповедной политики. Переход к провозглашенному в указе пересмотру законов произошел уже в феврале-марте 1905 г. в период начала революции 1905–1907 гг. По итогам двух заседаний Комитета министров и последующей редакционной работы Николаю II был представлен проект нового указа.

17 апреля 1905 г. Императором был подписан указ «Об укреплении начал веротерпимости». В самом тексте указа среди причин появления документа назывались «стремление обеспечить <...> свободу верования», «укрепить начертанные в Основных Законах Империи Российской начала веротерпимости», а также принять меры «к устранению стеснений в области религии» для реализации указа 12 декабря 1904 г. [2].

Указ, подтверждая особый статус православной церкви, провозгласил новые правовые условия для деятельности иных христианских конфессий и нехристианских религий, которые можно разделить на пять блоков.

Во-первых, переход из православия в иную веру (как христианскую, так и нехристианскую – статьи 1–4) перестал классифицироваться как преступление.

Были регламентированы случаи такого перехода одним из супругов, обоими супругами, а также религиозную идентификацию их детей различного возраста, в т. ч. принимаемых в воспитание «некрещённых подкидышей и детей неизвестных родителей» [2].

Во-вторых, документ провозгласил новый подход к некоторым христианским и нехристианским вероучениям (статьи 5-7,11,15,16). Так, было признано различие между старообрядчеством, «сектантством» и «изуверными учениями», следствием чего было, в том числе, уравнивание в правах старообрядцев и «сектантов» с другими христианскими вероисповеданиями по вопросу заключения смешанных браков с православными. Запрещалось называть старообрядцев «раскольниками», буддистов (ламаитов) – идолопоклонниками и язычниками, а также была заявлена необходимость пересмотра законодательства по отношению к буддистам и мусульманам [2].

В-третьих, указ регламентировал социальный статус духовных лиц старообрядцев и «сектантов» и их соответствующие права (статьи 9,10). Так, духовные лица получали наименования «настоятелей и наставников», по правовому статусу сближались с духовенством (в том числе освобождались от воинской службы), а также могли отправлять религиозные обряды не только в молитвенных, но и в частных домах, и в других необходимых местах [2].

В-четвертых, статьи 8,12,13 определяли официальную позицию по отношению к молитвенным домам. Так, были регламентированы необходимые условия для строительства и ремонта церквей всех христианских вероисповеданий, а также было велено «распечатать» все молитвенные дома, закрытые в административном и судебном порядке [2].

В-пятых, статья 14 признавала необходимость преподавания в учебных заведениях Закона Божьего на родном для учащихся языке, причем преподавание следовало осуществлять духовным лицам соответствующего вероисповедания, а при их отсутствии – светским учителям того же вероисповедания [2].

Для скорейшей реализации главного положения указа – о возможности перехода в иное вероисповедание – 25 июня 1905 г. Николай II утвердил положение Комитета министров о правилах перехода, которые 18 августа того же года были разосланы Министерством внутренних дел по губерниям [3, с. 112].

Указ 17 апреля, как и другие уступки власти, не смогли привести к окончанию революции. Поэтому в условиях всеобщей октябрьской политической стачки Император опубликовал 17 октября 1905 г. Манифест «Об усовершенствовании государственного порядка».

Манифест призывал «к скорейшему прекращению столь опасной для государства смуты», потому что она могла привести к угрозе «целости и единству державы нашей» [1]. Именно поэтому первая статья Манифеста провозглашала наделение населения Российской империи различными гражданскими свободами, в том числе свободой совести, что являлось подтверждением указа от 17 апреля 1905 г.

В 1906-1907 гг. вместе со спадом революционных настроений в российском обществе менее активным стало и дальнейшее реформирование вероисповед-

ной политики [4]. Изданные в это время нормативно-правовые акты можно разделить на две категории. Первая – документы, конкретизирующие и готовящие к применению на практике положения указа 17 апреля 1905 г. К ним можно отнести, например, указ 17 октября 1906 г. о введении в действие «Правил о порядке устройства последователями старообрядческих согласий общин, а также правах и обязанностях сих лиц». Вторая категория изданных в 1906-1907 гг. нормативно-правовых актов — документы, подтверждающие главенство православной церкви, например, решение Государственного Совета «Об ответственности духовных лиц инославных исповеданий за совершение своих обрядов над православными детьми» от 14 марта 1906 г.

Таким образом, необходимость либерализации вероисповедной политики в Российской империи в начале XX в. было активизировано началом революции 1905–1907 гг. и привело к провозглашению нового подхода в государственно-конфессиональных отношениях и изменению правовых условий деятельности религий.

### Литература

1. Высочайший манифест об усовершенствовании государственного порядка, 17 октября 1905 г. [Электронный ресурс] // «100 главных документов российской истории». – Режим доступа: <https://goo.gl/7AibxT>. – Дата доступа: 09.03.2019.

2. Именной Высочайший указ, данный Сенату, «Об укреплении начал веротерпимости» 17 апреля 1905 г. [Электронный ресурс] // «Остров веры». — Режим доступа: <https://goo.gl/rXJQFH>. – Дата доступа: 09.03.2019.

3. Наградов, И.С. Взаимоотношения старообрядцев, российского правительства и синодальной церкви в 1905-1917 годах / И.С. Наградов // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. – 2011. – № 2. – С. 111–114.

4. Пинкевич, В.К. Вероисповедные реформы в России в начале XX века, 1903 – февраль 1917 г. [Электронный ресурс] / В.К. Пинкевич // «dissertCat – электронная библиотека диссертаций». – Режим доступа: <https://goo.gl/VsphcT>. – Дата доступа: 09.03.2019.

5. Тарасевич, И.А. Император Николай II как основоположник конституционного принципа свободы вероисповеданий в России [Электронный ресурс] / И.А. Тарасевич // «Религиозная безопасность». – Режим доступа: <https://goo.gl/xDG9g6>. – Дата доступа: 09.03.2019.

УДК 271.2«1941/1945»(476.7)

## ПОЛОЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НА ТЕРРИТОРИИ БРЕСТСКОЙ ОБЛАСТИ ВО ВРЕМЯ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

Степанюк Елизавета Анатольевна,

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

*В данной статье рассмотрено положение православного духовенства и прихожан на территории Брестской области, как во время оккупации, так и в процессе освобождения этих территорий, вплоть до окончания Великой Отечественной войны.*

К началу Великой Отечественной войны над Русской православной церковью нависла угроза полного уничтожения. В стране была объявлена безбожная пятилетка, в ходе которой советское государство должно было окончательно из-

бавиться от религиозных пережитков. Почти все оставшиеся в живых архиереи находились в лагерях, а количество действующих храмов на всю страну не превышало нескольких сотен.

Сразу после нападения на западную территорию БССР немецкие оккупационные власти начали возрождать религиозную жизнь. Они не мешали открытию ранее действовавших храмов, в первую очередь православных. Повсеместно проходили сборы верующих, на которых избирали исполнительные органы и уполномоченных по ходатайствам об открытии храмов [3].

Общее положение Православной церкви на оккупированных белорусских землях было весьма противоречивым, так она по-прежнему оставалась частью Русской православной церкви, однако новая власть делала ставку на провозглашение автокефалии. Соответственно обязательным условием религиозной жизни являлся белорусский язык, и священнослужители должны были быть белорусами [2, с. 217]. На местах возобновлялась жизнь ранее существовавших приходов, даже предпринимались попытки строительства храмов. Однако в то же время немецкие власти безжалостно сжигали храмы, если узнавали о связях священнослужителя и общины с партизанами [2, с. 219].

Трудности в налаживании церковной жизни также состояли в том, что накануне войны архиепископ Николай выехал в Москву и не вернулся. Православная церковь в этом регионе осталась без руководителя. В этой связи в среде высшего духовенства возникло движение за присоединение Брестчины к автокефальной православной церкви на Украине. Во главе его стоял архиепископ Алексей. Некоторые епископы не были удовлетворены данным явлением, в их число входил и епископ Александр, что привело к расколу среди духовенства как высшего, так и рядового. Но необходимо отметить, что уже в 1943 г. среди рядового духовенства, которому было довольно сложно разобраться во взаимоотношениях церковного руководства, росли убеждения, которые четко выразил в октябре 1943 г. протоиерей Андрей Ковалев из Брестской епархии: «Духовенство сознает ненормальность создавшегося положения... Все понимают, что этот раскол – акт чисто политический» [4, с. 7, 8].

Несмотря на демонстративную поддержку религиозных организаций оккупационными властями, духовенство все же помогало партизанам. Так, например, священник села Сидельники Порозовского района Брестской области Ясиевич Афанасий Автонович систематически, начиная с 1942 г., помогал партизанам [4, с. 68, 69]. Таких примеров множество, так, как большинство священников и прихожан оказывали помощь партизанам, солдатам Красной Армии, настраивали население против оккупантов [2, с. 221].

По мере освобождения территории Беларуси от немецко-фашистских захватчиков Православная церковь, несмотря на собственное бедственное положение, активизировала работу по сбору средств в Фонд обороны страны. Со всех церквей собирались пожертвования на строительство танковой колонны имени Дмитрия Донского. Только период с 1 сентября по 31 декабря 1944 г. духовенством и верующими Беларуси было собрано деньгами, продуктами и холстом средств на 2.190.473 рубля. Из них в фонд обороны страны поступило 1.639.393

рубля и в фонд помощи семьям и сиротам бойцов Красной Армии – 551.080 рублей [1, с. 60]. За первые два месяца 1945 г. сбор средств приходами Брестской области составил 512.627 рублей. Кроме денежных взносов население жертвовало зерном, продуктами, полотном. Например, по Высоковскому благочинию за январь – февраль 1945 г. было сдано 5,7 тон зерна и других продуктов, 632 метра полотна, 330 единиц вещей (рукавиц, носков, шарфов). Всего духовенством и верующими Брестской области было внесено в 1944–1945 гг. более 1,3 млн. рублей и три фунта серебра [1, с. 59].

Несмотря на все усилия, согласно инструкционному письму Совета по делам Русской православной церкви, управляющим церковным общинам запрещалось брать шефство над больницами и детскими домами, распределять средства среди семей красноармейцев, инвалидов войны. Это делалось, чтобы уменьшить влияние религиозных организаций на население, которое значительно выросло за годы войны. С целью нейтрализации проповеднической и безвозмездной деятельности церковных организаций предлагалось широко развернуть пропаганду естественнонаучных знаний антирелигиозной направленности. Поэтому 25 сентября 1944 г. ЦК ВКП (б) принимает указ «Об организации научно-просветительской пропаганды». Однако руководство страны тем самым не начало проводить активную антирелигиозную политику, как было ранее. Возможно, что здесь сыграл свою роль субъективный фактор – относительно лояльное отношение Сталина к Русской православной церкви, все же признавшего ее материальный и духовно-патриотический вкладом в приближении победы над фашистской Германией [2, с. 224].

Таким образом, можно сделать вывод, что положение Православной церкви в годы Великой Отечественной войны было очень противоречивым. В первую очередь, сам факт возрождения религий оккупационными властями ставил религиозные организации в очень сложное положение, так как духовенство и верующие фактически повсеместно помогали партизанам с ними бороться, но при этом под страхом наказаний обязаны были высказывать лояльность. Во-вторых, в этот период церковное руководство не могло выработать единую стратегию поведения. Из-за чего рядовое духовенство со своими прихожанами осталось наедине со своими многочисленными проблемами. В-третьих, несмотря на активную помощь со стороны Церкви в борьбе с захватчиками, даже некоторое признание властями и лично Сталиным ее заслуг в этом направлении, было понятно, что от атеистического курса государства не откажется.

## Литература

1. Василицын, А.Г. Материальная помощь фронту от русской православной церкви в БССР в годы великой отечественной войны / А.Г. Василицын // Вопросы науки и образования. – 2018. – № 2. – С. 59–60.
2. Навіцкі, У. І. Канфесіі на Беларусі (канец XVII–XX ст.) / У.І. Навіцкі. – Мінск : Беларусь, 1998. – 340 с.
3. Мурзин, Е. Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны. К 75-летию контрнаступления под Москвой / Е. Мурзин // Покров [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pravoslavie.ru/99163.html> – Дата доступа: 06.03.2019.
4. Силова, С.В. Православная церковь в Белоруссии в годы Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.): монография / С.В. Силова. – Гродно: ГрГУ, 2003. – 105 с.

**ОСОБЕННОСТИ ГОСУДАРСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНЫХ  
ВЗАИМООТНОШЕНИЙ В БЕЛАРУСИ В ПЕРИОД ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ  
1980-х – НАЧАЛЕ 1990-х гг. НА ПРИМЕРЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ  
ОБЪЕДИНЕНИЙ ЕВАНГЕЛИСТИЧЕСКИХ ЦЕРКВЕЙ**

**Сушко Виктория Владимировна,**  
Брестский государственный технический университет  
(г. Брест, Беларусь)

*Статья посвящена анализу особенностей государственно-религиозных отношений в Беларуси в период второй половины 1980-х – начале 1990-х гг. в контексте специфики религиозного законодательства и многовекторной деятельности объединений верующих евангелистических церквей: христиан веры евангельской, евангельских христиан-баптистов, адвентистов седьмого дня.*

Государственно-религиозные отношения в советском государстве базировались на соответствующей нормативно-правовой системе, предполагающей строгий контроль за различными видами деятельности объединений верующих: миссионерской, просветительской, образовательной, проповеднической, обрядовой и другими. Данные обстоятельства обусловили приоритет атеистического мировоззрения в советском обществе и максимального нивелирования, таким образом, религиозных вероучений и их влияния на социум. Учитывая контекст происхождения и местонахождения руководящих центров (территория Западной Европы и США), наиболее противоречивыми были отношения советских властных структур и представителей христиан веры евангельской, евангельских христиан-баптистов и адвентистов седьмого дня (то есть неопротестантов).

Руководствуясь «Положением о религиозных объединениях» от 27 февраля 1977 г. Указа Президиума Верховного совета БССР, на религиозные общины накладывался внушительный перечень ограничений деятельности, детально излагались принципы функционирования религиозных организаций и их особенности в работе с верующими. Так, статья 10 исключала возможность осуществления издательской деятельности, организации касс взаимопомощи, оказания материальной помощи единоверцам, создания детских, юношеских объединений, библиотек, домов отдыха и т. д. [1, с. 94]. Родители лишались права на обучение основам вероисповедания своих детей. Был разработан целый перечень статей (13, 15, 17), которые контролировали и устанавливали порядок деятельности священнослужителей и круг их компетенции. Используя содержание статьи 39, государственные уполномоченные по делам религий часто выносили вердикт о закрытии молитвенных домов неопротестантов из-за их противопожарного и аварийного состояния [1, с. 101].

Инициатива верующих часто пресекалась не только административной, но и уголовной ответственностью. Основными статьями, наиболее востребованными контролирующими органами, были 139 «Нарушение законов об отделении церкви от государства и школы от церкви» и 222 «Посягательство на личность и права граждан под видом исполнения религиозных обрядов». Таким образом, только на территории Брестского региона в 1988 г. было зафиксировано до 28 нарушений законодательства СССР о культах [5, л. 10].

По данным статистического отчета уполномоченного по делам религиозных культов Брестской области М.Ф. Жука, в области на 1 января 1986 г. насчитывалось 143 объединения РПЦ, 13 групп католиков и 110 неопротестантских общин (81 – ЕХБ, 23 – ХВЕ, 6 – АСД) [3, л. 2]. Общая численность неопротестантов – 7721 человек, при этом особую обеспокоенность у представителя власти вызвал факт о количестве молодых верующих в группах – до 25-30% от 18 до 30 лет [3, л. 3]. Отмечалась хорошая организованность общин, тщательность их работы с детьми и молодежью, усовершенствование «методов вовлечения в секты». Для искоренения такого положения, уполномоченный М.Ф. Жук определил следующие векторы работы: улучшить атеистическую пропаганду сотрудниками школ, училищ, партийных, комсомольских организаций; активно привлекать верующих к общественной работе; обратить внимание на небольшие трудовые группы, где «неразвито общественное мнение», поощрять и развивать социалистические гражданские обряды; ликвидировать незарегистрированные и «нежизнеспособные» общины неопротестантов. Для «исправления» положения, власти прибегали к различным методам воздействия: от проведения семинаров с пресвитерами по проблеме соблюдения ими законодательства о культах, до создания Комиссий содействия. Наиболее эффективным, по мнению властей, стало именно образование Комиссий Содействия, которых только на Брестчине было в 1987 г. 272 в количестве 1550 человек. Создавались они повсеместно (18 районных, 20 городских, 9 поселковых, 225 сельских) и комплектовались из представителей различного рода профессиональной ориентации [4, л. 8]. Целью данных комиссий был общественный контроль за деятельностью религиозных организаций и, в первую очередь, неопротестантских общин и групп.

Однако, после утверждения в марте 1985 г. М.С. Горбачева на пост Генерального секретаря ЦК КПСС, представители конфессий предвосхищали возможное улучшение и либерализацию в области религиозной политики. В конце 1980-х гг. все чаще в обществе стали возникать мнения о возможности сотрудничества государства и религиозных организаций, об общем проблемном поле (опасность ядерного оружия, экологические проблемы, нравственное воспитание детей и молодежи и т.д.), вопросы которого можно решить не в противопоставлении конфессий и общества, а их взаимодействии.

Вначале 1990-х гг. наблюдается значительное увеличение числа религиозных вероучений и их приверженцев, изменяется отношение к религии в целом. В таких условиях государство должно было искать компромиссные решения во взаимоотношениях с религиозными организациями. Начало этого процесса было положено 1 октября 1990 г. в соответствии с принятием Закона СССР «О свободе совести и религиозных организациях». В отличие от предыдущих законодательных документов, данный Закон рассматривал религиозную сферу не как «чуждую и враждебную», а как неотъемлемое право человека исповедовать религию или быть атеистом, учитывая также общепринятые нормативные акты мирового сообщества. Таким образом, государство не вмешивалось во внутренние дела религиозных организаций (статья 5), граждане могли беспрепятственно обучаться религиозному вероучению (статья 6), религиозные объединения получили статус юридических лиц (статья 13) и т.д. Особое значение для неопротестантов имела статья 9, которая позволяла религиозным группам, имеющим руководя-



щие центры за рубежом, ориентироваться на их уставы, программы; статья 19, где обосновывалась возможность религиозных общин учреждать издательские, полиграфические, производственные, строительные и другие предприятия [2, с. 14]. В соответствии со всесоюзными требованиями, в БССР 16 августа 1991 г. принимается Постановление Совета Министров БССР «О создании в республике государственных органов по делам религии», позже, 4 октября 1991 г. Постановление Совета Министров Республики Беларусь «Об установлении временного порядка регистрации статуты религиозных организаций».

### Литенатура

1. О религии и церкви : сб. высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и Совет. государства / сост.: А.М. Залесский, Т.Г. Купчяня. – Минск : Беларусь, 1983. – 128 с.
2. О свободе совести и религиозных организациях : Закон СССР, 1 окт. 1990 г., № 1689-1 // Ведомости Съезда нар. депутатов СССР и Верхов. Совета. – 1990. – № 41. – Ст. 813.
3. Статистический отчет уполномоченного по делам религиозных культов Брестской области 1986 г.
4. Статистический отчет уполномоченного по делам религиозных культов Брестской области 1987 г.
5. Статистический отчет уполномоченного по делам религиозных культов Брестской области 1989 г.

## УДК 2

### **ЗАКРЫТИЕ СЛУЦКОЙ СВЯТО-ВАРВАРИНСКОЙ ЦЕРКВИ В 1961 г.**

**Сытько Анатолий Николаевич,**  
Минская Духовная Академия  
(г. Минск, Беларусь)

*В статье рассматриваются взаимоотношения Советской власти к Православной Церкви на примере Слуцкого Свято-Варваринского прихода в годы пребывания у власти Хрущева.*

После Второй мировой войны в городе Слуцке осталось лишь две уцелевшие церкви: Свято-Михайловская и Свято-Варваринская. Но и со второй в 1953 году случилась трагедия: после празднования Дванадесатого праздника Благовещения Пресвятой Богородицы, который в тот год пришелся на Светлую седмицу, в ночь со вторника на среду с 7 на 8 апреля она сгорела до основания со всем имуществом [1, с. 57].

Советская власть разрешила производить богослужения в причтовом доме по улице Зеленая, 8 [1, с. 62]. В этом доме жил последний настоятель Свято-Варваринской церкви Марьянский Михаил Александрович. Деревянный дом из рубленого бревна и с железной кровлей, размером 13,5х 6,4, был разделен на две половины капитальной стеной: северная часть строения использовалась для богослужений, а южная половина под квартиру настоятеля церкви [1, с. 58]. Отопление дома было печное, а на территории находился благоустроенный колодец и уборная яма [1, с. 61].

На протяжении нескольких лет настоятель, церковный Совет, двадцатка и ревкомиссия, а также прихожане Варваринского молитвенного дома непрерывно добивались построить новый молитвенный дом: по этому вопросу несколько раз

выезжали в город Москву в Совет, в город Минск к митрополиту Питириму, посылались делегация женщин к председателю Слуцкого горсовета [2, с. 255], а также неоднократно писались заявления с просьбой о постройке молитвенного дома на фундаменте сгоревшей церкви. Но, несмотря на все эти усилия, им было сообщено, что удовлетворить их просьбу не предоставляется возможным, так как у них есть молитвенный дом [2, с. 205] и еще одна церковь в городе, а также, что строительство такого сооружения на кладбище не разрешается, потому что кладбище имеет свое непосредственное назначение: захоронение умерших [3, с. 5].

В 1956 году церковный совет Слуцкой Варваринской церкви купил священнику дом за 75.000 рублей, куда он и переехал. А прежнее здание полностью было переоборудовано для богослужебных целей [3, с. 30].

Во вторник 17 декабря 1957 года в день Престольного праздника святой великомученицы Варвары Митрополит Минский и Белорусский Питирим служил в Варваринском молитвенном доме города Слуцка. Вместе с ним были диакон и два прислужника. Несмотря на то, что этот день был рабочий, на этот праздник собралось до 1500 верующих людей [4, с. 89].

Особо страшными и трагическими для Православной Церкви в отношениях между государством и Церковью были 1958–1964 годы. В эти годы в ходе широкомасштабных гонений на территории Беларуси было закрыто около 500 храмов. Количество священнослужителей в этот период сократилось с 742 до 431 человек [5, с. 162].

Хрущевские гонения коснулись и Слуцкого Свято-Варваринского молитвенного дома. Известно, что в эти годы за «неправильные» проповеди священников снимали с регистрации. Так, настоятель Варваринского прихода Михаил Марьянский 23 апреля 1961 года, то есть спустя 10 лет после исторического полета в космос Юрия Гагарина, произнес проповедь, которую связал с полетом Гагарина в космическое пространство и в заключении сказал, что данный Богом разум позволил ученым создать космические корабли и совершить полет в космос. После такой проповеди сразу же последовала беседа с Уполномоченным, в которой отца Михаила предупредили, что в случае повторения подобных проповедей, он будет снят с регистрации [6, с. 185].

16 марта 1961 года Совет Министров СССР принял закрытое постановление «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культурах», подписанное Н. Хрущевым. Важным пунктом принятого постановления было разрешение закрывать молитвенные здания по решениям не Советов Министров союзных республик, а областных исполкомов, при условии согласования с Советами по делам РПЦ и религиозных культов. Принятое постановление ускорило и облегчило процедуру ликвидации храмов [7, с. 378].

6 июня 1961 года Исполнительный комитет Минского областного Совета депутатов трудящихся по ходатайству Слуцкого горсовета и заключению Уполномоченного по Минской области Логвиненко, в котором говорилось, что для города Слуцка достаточно одной церкви, принял решение о снятии с учета Свято-Варваринского молитвенного дома. О чем также согласился Совет Министров [1, с. 128].

7 июля 1961 года распоряжением № 2198 Слуцкий городской Совет трудящихся обязал церковный Совет Варваринского прихода немедленно перенести

церковное имущество в Слуцкую Свято-Михайловскую церковь. Однако во время исполнения данного распоряжения набежали люди, которые не дали осуществить церковному Совету этого дела [1, с. 126-127]. Четыре недели верующие по 10-15 человек дежурили возле молитвенного дома, чтобы не дать разобрать его и имущества. На церковные замки народ повесил свои замки [1, с. 141].

Прихожане молитвенного дома неоднократно обращались к вышестоящим органам Советской Беларуси и непосредственно к самому Н.С. Хрущеву с просьбами об открытии молитвенного дома [1, с. 121-123, 131, 133-134, 138-139, 141]. Было собрано более 2000 подписей об его открытии [1, с. 143]. Но несмотря на все эти усилия, 17 августа 1961 года Слуцкий Варваринский молитвенный дом был снят с учета, а общество верующих с регистрации [1, с. 150]. Снятый с учета молитвенный дом вскоре был переоборудован под клуб [6, с. 211].

Такова печальная история Слуцкой Свято-Варваринской церкви, которая произошла с ней во времена гонений, которые государство вело с Церковью и собственными гражданами в годы пребывания у власти Хрущева.

### **Литература**

1. Государственный архив Минской области (ГАМО). Фонд. 3196. Опись. 1. Единица хранения 92. Материалы по регистрации и деятельности общества верующих Варваринского молитвенного дома в г. Слуцке Слуцкого района. – 150 с.

2. ГАМО. Ф. 3196. Оп. 2. Ед. хр. 5. Отчеты и сообщения о деятельности церквей и религиозных обществ. – 266 с.

3. ГАМО. Ф. 3196. Оп.2. Ед. хр. 7. Отчеты и докладные записки о деятельности религиозных обществ и церквей. – 259 с.

4. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). Ф. 951. Оп. 4. Ед. хр. 14. Доклады уполномоченных Совета по делам РПЦ по республике и областям и замечания к ним. Том 1. – 159 с.

5. Феодор Кривонос (священник). Белорусская Православная Церковь в 20 столетии: специальный курс лекций для Минской Духовной Семинарии/ священник Феодор Кривонос. – Минск: ВРАТА, 2008. – 255с.

6. НАРБ. Ф. 951. Оп. 4. Ед. хр. 32. Доклады и информации Уполномоченных Совета по делам РПЦ по республике и областям и замечания к ним. – С. 214

7. Шкаровский, М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве / М.В. Шкаровский. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье. Общество любителей церковной истории, 2000. – 400 с.

УДК39: 008(476)

## **УЧАСТИЕ КОНФЕССИЙ В ЭТНОКУЛЬТУРНОМ РАЗВИТИИ ГРОДНЕНСКОЙ ОБЛАСТИ В 2010-е гг.**

**Улейчик Наталья Леонидовна,**

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

*В статье раскрываются основные формы участия конфессий Гродненской области в этнокультурном развитии региона.*

В современном белорусском обществе активно развивается сотрудничество государства с традиционными религиозными конфессиями, осуществляется совместная социальная, гуманитарная, просветительская и культурная деятельность. Церковь как партнер оказывает содействие государству и в обеспечении этнокультурного развития страны.

Среди других регионов Беларуси Гродненская область как белорусско-польско-литовское пограничье выделяется наибольшей концентрацией граждан, идентифицирующих себя с католичеством. Население Гродненщины в большей степени говорит о своей вере в Бога, дает высокую оценку роли религии в своей жизни и доверяет религиозным институтам (78,5%) [1, с. 64]. Религия и церковь здесь удовлетворяет не только духовную потребность, но и выполняют ярко выраженную функцию культурно-этнической идентификации.

В 2017 г. в Гродненской области осуществляли религиозную деятельность 508 религиозных организаций 16 конфессий, в том числе 480 религиозных общин, расположено 521 культовое здание [2]. На территории г. Гродно зарегистрированы 54 религиозные организации, действуют 36 культовых зданий, в том числе 16 православных, 14 католических храмов, кирха, синагога, 4 протестантских молитвенных дома. 12 культовых зданий включены в Государственный список историко-культурных ценностей Республики Беларусь [3]. В 2015 г. завершилась реконструкция лютеранской кирхи – памятника архитектуры XIX века. Воссоздан первоначальный облик кирхи, в том числе реконструированы 12-метровый шпиль и 10 крестов в экстерьере храма. Стоит отметить, что Гродненская кирха – единственная действующая лютеранская церковь в Беларуси.

В условиях поликонфессионального общества идет постоянный взаимный поиск точек соприкосновения, механизмов сотрудничества не только на межконфессиональном уровне, но и в плане конструктивного взаимодействия с органами государственной власти в рамках этнокультурного развития региона.

Традиционно в области проходит духовно-просветительский фестиваль православной культуры «Кладезь». В 2015 г. в рамках программы фестиваля был представлен ряд проектов, направленных на поддержание духовности и христианских ценностей в обществе: «Доброе кино», «Медицина и православие», «Добрые книги», «Талант и смысл жизни», «Молодость – время выбора», концертная программа, а также прошли беседы со священниками, лекции, вечера духовной поэзии и др.

В области осуществляется работа по реализации Соглашения о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью. В рамках программы возрожден Жировичский Свято-Успенский монастырский комплекс, ведется реконструкция Сынковичского храма, сооружается церковно-приходский комплекс Борисоглебской (Коложской) церкви.

В феврале 2019 года в Гродненском государственном университете имени Янки Купалы состоялось подписание программы сотрудничества на 2019 год с Гродненской епархией Белорусской Православной Церкви, основы которого были заложены в 2015 г. Совместная научно-исследовательская работа является одним из приоритетных направлений сотрудничества. Среди наиболее ярких совместных проектов – научно-образовательные «Коложские чтения», курсы и спецкурсы по истории церкви и этноконфессиональной проблематике для студентов, лекции педагогов ГрГУ в различных церковных учреждениях, волонтерское движение.

Визитной карточкой г. Гродно стал международный фестиваль православных песнопений «Коложский благовест». В феврале 2019 г. XVIII Междуна-

родный фестиваль православных песнопений «Коложский благовест» собрал 41 светский и церковный хор из восьми стран: Беларуси, России, Украины, Польши, Литвы, Латвии, Сербии и Румынии. В рамках фестиваля также прошли вечерние концерты участников, открытие художественных выставок, кинолектории и вечер духовной поэзии и авторской песни. Гран-при песенного форума был присужден мужскому хору «Всехсвятский» минского прихода в честь Всех святых [4].

Классическая музыка звучит в Фарном костеле и лютеранской кирхе, где проходят фестивали и концерты, в которых участвуют представители разных конфессий.

Католическая церковь особое внимание уделяет культурно-просветительской работе. Первое открытое культурно-просветительское мероприятие состоялось 2 марта 2011 г. в Гродненской высшей духовной семинарии. Для гродненцев был организован литературный вечер «Пасха с белорусскими поэтами». В зале Яна Павла II была представлена выставка исторических открыток из фондов Гродненского государственного музея истории религии, а также оригинальных пасхальных открыток, изготовленных волонтерами епархии. Современные гродненские графики создали серии открыток на пасхальные сюжеты белорусских поэтических произведений, их визуальные образы получились очень интересными, проникнутыми национальным колоритом. Эта выставка экспонировалась в период Великого поста в приходах Гродненской епархии [5, с. 229].

Католические и православные священнослужители приглашаются для участия в торжественных мероприятиях, митингах, возложениях, посвященных Дню Победы, Дню Независимости Республики Беларусь, Дню памяти воинов-интернационалистов, Дню всенародной памяти жертв Великой Отечественной войны и др. В рамках ежегодно проводимого еврейскими организациями шествия «Марш мира» 27 января 2019 г. представители разных конфессий и общественных объединений г. Гродно вместе зажгли шесть свечей – символическое напоминание о 6 млн. евреев, погибших в результате фашистского геноцида в Европе [6].

Таким образом, Гродненская область демонстрирует наглядный пример межконфессионального согласия в рамках этнокультурного развития страны.

### Литература

1. Республика Беларусь в зеркале социологии: сборник материалов социологических исследований / Информационно-аналитический центр при Администрации Президента Республики Беларусь. – Минск: 2018 – 180 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://iac.gov.by/uploads/files/Sbornik-2018-ITOG-28.12.2018-a4na-sajt.pdf>. – Дата доступа: 10.03.2019.
2. Гродненщина этноконфессиональная [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://region.grodno.by/ru/konfes-ru/>. – Дата доступа: 10.03.2019.
3. Леонид Гуляко: «Беларусь – единственная в Европе страна, где земля под строительство культовых сооружений отводится бесплатно» // Гродненская правда. – 2017. – 27 июня.
4. Гродненская епархия. Белорусская Православная Церковь. – Режим доступа: <https://orthos.org/festival/2019/02/23>. – Дата доступа: 9.03.2019.
5. Васюк, Г.В. Католические традиции на Гродненщине в 90-е гг. XX – начале XXI в. / Г.В. Васюк // Из истории науки Беларуси: к 25-летию исторического факультета БрГУ имени А.С. Пушкина : сб. материалов Междунар. науч.-практ. конф., Брест, 25–26 нояб. 2016 г. : в 2 ч. / Брест. гос. ун-т им. А.С. Пушкина ; редкол.: Е.А. Бурик [и др.]. – Брест : БрГУ, 2017. – Ч. 1. – С. 223–229.
6. Свеча погибшего народа: в Гродно почтили память жертв Холокоста // Вечерний Гродно. – 2019. – 28 января.

## **ИЗМЕНЕНИЕ ШТАТОВ ВЕДОМСТВА ПРОТОПРЕСВИТЕРА ВОЕННОГО И МОРСКОГО ДУХОВЕНСТВА ПОСЛЕ ФЕВРАЛЬСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ (МАРТ 1917 г. – ЯНВАРЬ 1918 г.)**

**Старостенко Элеонора Викторовна,**

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

*В статье рассматриваются кадровые изменения в ведомстве протопресвитера военного и морского духовенства, происходившие после Февральской революции 1917 г.*

После Февральской революции ведомство протопресвитера военного и морского духовенства претерпело кадровые изменения. Они были вызваны разными причинами: сокращением должностей в целях экономии, действиями полковых и госпитальных комитетов, желанием самих священников.

Изменения затронули самую верхушку управления православным военным духовенством в военное время – полевую канцелярию протопресвитера военного и морского духовенства. Для сокращения количества ее сотрудников была создана специальная комиссия по сокращению штатов. Однако в объяснительной записке от ведомства протопресвитера сообщалось, что все необходимые сокращения штата уже были произведены самим протопресвитером. В записке отмечалось, что штат канцелярии и без сокращений был достаточно мал, и между ее сотрудниками даже не было четкого распределения обязанностей, работа выполнялась, исходя из ее срочности [1, л. 22]. Авторы записки указывали на то, что любые попытки сократить штат полевой канцелярии или же вовсе ликвидировать ее приведут только к увеличению расходов (ее функции предлагалось перераспределить между канцеляриями главных священников и Духовным правлением). Поэтому основной состав полевой канцелярий остался без изменений.

Еще до революции протопресвитер принял решение об учреждении должностей миссионеров и проповедников. Эти должности возникли ввиду необходимости борьбы с ростом революционной пропаганды, а также из-за падения морального духа армии. Миссионеры должны были обслуживать части запаса. Было решено ввести в штаты лишь 5 должностей, по количеству фронтов (Северный, Западный, Юго-Западный, Кавказский и Румынский). Но революция не позволила полностью осуществить задуманное: было осуществлено лишь два назначения. На Западный фронт миссионером назначили А. Сокольского (помощник инспектора Петроградской духовной семинарии), а на Северный фронт – Д. Боголюбова (инспектор Воронежской духовной семинарии). Первый прекратил проповедовать уже в марте 1917 г., второй – в мае 1917 г. После должности не замещались.

Успешным считалось учреждение должностей проповедников армий. Они окончательно были утверждены в феврале 1917 г., накануне февральских революционных событий. 9 мая 1917 г. на должности проповедников было назначено 12 священников, но уже 31 июня 1917 г. пятерых из двенадцати заменяют другими лицами [2, л. 254–254 об.]. Позже с должности проповедников были сняты

сразу 5 священников, с пометкой «распоряжение о замещении будет сделано дополнительно» [2, л. 294]. В отношении четверых оно так и не было осуществлено. Также проповедники были назначены в Особую и Кавказскую армии, но уже осенью 1917 года должность при штабе Кавказской армии была упразднена. Таким образом, только четверо из первоначально назначенных священников остались в должности (период с 9 мая по 3 октября 1917 г.). Еще трое пребывали в должности с 30 июня по 3 октября 1917 г. Пять армий с 30 августа вовсе остались без проповедника, и лишь в одной из них он был назначен в октябре [2, л. 320]. При этом служба проповедников в 1917 г. была осложнена условиями службы: многие проповедники, в частности расформированные на Западном фронте (территория Беларуси), столкнулись с агрессией со стороны солдат, неприятием произносимых проповедей и поучений [3, с. 35].

Что же касается рядовых священников, то и их число стало сокращаться после прихода к власти Временного Правительства. Увольнение священнослужителей армии происходило несколькими путями. Увольнение осуществлялось при сокращении штатов и расформировании частей и полков. Решение это принималось высшим военным или духовным руководством. Чаще всего оно было связано с сокращением расходов, а также расформированием частей и учреждений армий. В таких случаях в первую очередь ликвидировали внештатные должности (должности по штатам военного времени, на которые приглашали мобилизованных, добровольцев и беженцев), попали под сокращение священники военно-санитарных поездов [4, л. 24].

Увольнение священника и сокращение штатов могло быть инициировано самими военнослужащими. Здесь речь идет об отношении солдат и командования к присутствию священника в части, и также о необходимости сократить траты на духовенство. Тогда отчислить могли как штатного, так и внештатного священнослужителя. Например, постановлением команды 174-го сводного эвакуационного госпиталя было закрыто, «для сохранения народных денег», штатное место священника [5, л. 120], команда 58-го полевого запасного госпиталя в Новоборисове признавала наличный состав духовенства слишком большим, и полагала ограничиться двумя священниками [6, л. 386].

Также отчислить священника мог протопресвитер и главные священники фронтов. В этих случаях отчисление объяснялось невыполнением обязанностей, неразрешенными отлучками и отпусками, неприятием новой власти.

Сами же рядовые военные священники по-разному смотрели на свое дальнейшее будущее. Положение штатного военного духовенства, число которого доходило до 700 человек, до Октябрьской революции было более надежным: их должности в случае завершения войны и демобилизации армии сохранялись, а потому гарантировалось рабочее место [7, с. 123]. Хуже обстояла ситуация с нештатными священнослужителями. По отношению к ним наметились две тенденции. С одной стороны, священники пытались освободиться от должностей в армии и вернуться в приходы, пока еще там имелись вакантные места. С другой, наоборот, остаться любыми способами в ведомстве протопресвитера, в надежде получить штатное место.

Окончательная ликвидация ведомства протопресвитера военного и морского духовенства произошла после Октябрьской революции: 16 января 1918 г. при-

казом Народного секретариата по военным делам все священнослужители были уволены. Допускалось сохранение за священником места службы только лишь в том случае, когда комитеты частей были готовы оплачивать его содержание. Однако этого не произошло, и несколько тысяч священнослужителей армии оказались без места службы [8, с. 18–19]. Теперь уже в худшем положении оказались штатные священники ведомства протопресвитера военного и морского духовенства, которые за время службы в армии утратили связь со своими епархиями.

Таким образом, на протяжении 1917 г. вплоть до упразднения ведомства протопресвитера военного и морского духовенства происходило постепенное сокращение числа военных священнослужителей, а в январе 1918 г. все оставшиеся в российской армии священники были уволены в епархии.

### Литература

1. Российский государственный исторический архив (РГИА). – Ф. 806. Оп. 5. Д. 10314.
2. РГИА. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 10396.
3. Старостенко, Э. В. Учреждение должности проповедника в российской армии в годы Первой мировой войны и их служение в армиях Западного фронта / Э. В. Старостенко // Религиоведение в системе социально-гуманитарного знания и образования : сб. материалов науч.-практ. конф., Могилев, март 2016 г. / Могилев. гос. обл. ин-т развития образования, Могилев. религиовед. центр ; под общ. ред. О. В. Дьяченко, В. В. Старостенко. – Могилев, 2016. – С. 32–36.
4. РГИА. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 10348.
5. РГИА. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 10309.
6. РГИА. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 10321.
7. Старостенко, Э. В. Изменение положения православного военного духовенства Западного фронта после Февральской революции 1917 г. / Э. В. Старостенко // Первая мировая война, Версальская система и современность : сб. ст. Междунар. науч. конф., СПб., 20 окт. 2017 г. / С.-Петербург. гос. ун-т ; отв. ред. И. Н. Новикова, А. Ю. Павлов [и др.] – СПб., 2017. – Вып. 4. – С. 117–130.
8. Старасценка Э.В. Пастараслаўнае ваеннае духавенства на тэрыторыі Беларусі пасля Кастрычніцкай рэвалюцыі 1917 года / Э. В. Старасценка // Беларус. гіст. часопіс. – 2018. – № 6. – С. 16–20.



# ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

УДК 282

## ПРАТЭСТАНТЫЗМ 2.0, АЛЬБО КУДЫ КРОЧЫЦЬ НЯМЕЦКІ КАТАЛІЦЫЗМ ХХІ СТАГОДДЗЯ

Аношка Сяргей Анантольевич,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
(г. Варшава, Польшча)

2018 год у нямецкім Каталіцкім касцёле смела можна назваць катастрафічным. Змены ў навучанні, акцэптацыя гомасексуальных кандыдатаў на святарства, святая Камунія для пратэстантаў, антыцыпацыя ліквідацыі цэлібату ды маральна-звычайная рэвалюцыя. Усё гэта дыяметральна змяняе падставы сучаснага каталіцызму, нагадваючы хутчэй не рэформу ва ўлонні Касцёла, але новую Рэфармацыю. Найгоршае аднак тое, што большасць зменаў была ўведзеная пад згідаю вернасці духу апостальскай адгартацыі папы Францішка *Amoris laetitia*.

31 снежня 2018 г. кард. Райнхард Маркс, старшыня Канферэнцыі Каталіцкіх Біскупаў у Нямецчыне, выступіў з прамоваю ў катэдры Мюнхена. Падчас прамовы пурпурат наўпрост сказаў, што неўзабаве вера зменіцца, бо яна мусіць быць бліжэйшая чаканням верных. Асноўнымі пастулатамі былі канцылярызм, большая роля свецкіх асоб ды павялічэнне ролі асабістага сумлення вернікаў. Традыцыя Касцёла, казаў кардынал Маркс, надаль істотная, але варта “ісці ў будучыню”. Пра тое, у што гэта выльецца на практыцы, сказана аднак не было. Аднак па тым, што адбываецца сёння ў нямецкім Каталіцкім касцёле, можа здагадацца, што кардынал хутчэй не выступаў у якасці прарока, але, маўляў, звычайнага сведкі, які канстатуе навакольную рэчаіснасць.

Беспасрэднаю прычынаю змен, якія немцы ўводзяць у каталіцкае навучанне, стала, як здаецца, адгартацыя Францішка “Радасць любові” (лац.: *Amoris laetitia*). Першы крок у бок “адноўленага каталіцызму” быў здзейснены ў лютым 2017 г., калі біскупы вырашылі дапускаць да святой Камуніі людзей па разводзе, што жывуць у новых несакрамэнтальных саюзах, хаця кананічнае права Касцёла выразна забараняе чыніць нешта падобнае [1, с. 298]. Яшчэ ў 1968 г. немцы ў Дэкларацыі з Кёнігштайн выказваліся непаслухмянствам адносна энцыклікі папы Паўла VI *Humane vitae*, сцвярджаючы прымат уласнага сумлення вернікаў над вытычнымі ўзгаданага дакумента ў справах антыканцэпцыі [3, с. 125-126]. Зараз біскупы выкарысталі падобную логіку ў дачыненні да асоб у паўторных шлюбах. Нямецкі Епіскапат спаслаўся на нібыта новае разуменне катэгорыі “сумленне”, якое з’явілася ў адгартацыі Францішка: “Мы пакліканыя фарміраваць сумленне, а не дабівацца яго замены” [6, с. 27].

Тое стала першым крокам стварэння “новага, абноўленага” Касцёла ў Нямецчыне. Таму цалкам нядзіўна, што Вальтэр Каспер, адзін з найбольш уплывовых ліберальных ватыканскіх кардыналаў, які з’яўляецца дарадцам Францішка, назваў *Amoris laetitia* дакументам тысячагоддзя.

2018 год у нямецкім Касцёле распачаўся ад абвяшчэння праекта дакумента, паводле якога да святой Камуніі ў некаторых выпадках варта дапускаць пратэстантаў. Меліся на ўвазе асобы, што састаяць у шлюбе з католікамі і маюць “непераадоленое прагненне” прыступіць да Эўхарыстыі. Некалькі іерархаў на чале з арцыбіскупам Кёльна кард. Райнэрам М. Вёлькі супрацівіліся так пастаўленаму пытанню і вырашылі з гэтай справай звярнуцца да Апостальскага Пасада. Вынікам бунту сямі нямецкіх біскупаў стала забарона публікацыі праекта дакумента, якую кардыналу Р. Марксу выслала ватыканская Кангрэгацыя Веравучэння. Але перамога была толькі ўяўнаю: кард. Р. Маркс асабіста сустрэўся з Францішкам, і той дазволіў яму апублікаваць дакумент пра Камунію для пратэстантаў. Сам пантыфік выказаўся, што гэта вельмі добры дакумент, праўда, не для ўсяго Касцёла ў Нямецчыне, але для выбраных дзяццэзій [5].

У чэрвені 2018 г. кард. Маркс апублікаваў тэкст у якасці прапановы для біскупаў; ад таго часу адзін па адным біскупы прымаюць той дакумент на падуладных ім касцёльных тэрыторыях. У якасці ключавой інспірацыі ў тым дакуменце спасылка рабілася на, як лёгка здагадацца, *Amoris laetitia*.

Нямецкія біскупы таксама абвясцілі пра магчымыя змены ў галіне маральнага навучання Касцёла ў сферы сексуальнасці чалавека. Мэтаю гэтых людзей з’яўляецца рэабілітацыя гомасексуалізма, якая можа распачацца, паводле слоў намесніка старшыні Епіскапата, біскупа Франца-Ёзэфа Бодэ з Оснабрук, з дабраслаўленняў у касцёлах аднаполых шлюбаў. Крыху пазней тое самае паўтарыў сам старшыня, кард. Маркс. Нягледзячы на тое, што восенню 2018 г. быў апублікаваны рапарт адносна сексуальных злоўжыванняў каталіцкіх святароў супраць непаўнагадовых, дадзеныя якога выразна сведчаць пра абсалютную дамінацыю на гэтай глебе злачынстваў гомасексуальнага характара, тое не перашкаджае нямецкім біскупам надале абвяшчаць свае паталагічныя хворыя погляды.

Але што на тое Ватыкан? У верасні 2018 г. Апостальская Сталіца не выдала дазвол *nihil obstat* езуіцкаму прафесару Ангару Вухерпфенінгу на выканання функцыі рэктара тэалагічна-філасофскай вучэльні ў Франкфурце на чарговую двухгадовую кадэнцыю. Прычына: ерась. Святар-вучоны выказваўся наконт дыяканату жанчын, абвяшчаў, што Біблія не забараняе аднаполых сувязяў, а, значыць, тое дае яму права дабраслаўляць саюзы гомасексуалістаў. Пастава Ватыкана абурыла як нямецкі Епіскапат, так і ўлады нямецкай правінцыі езуітаў [2]. Біскупы паставілі ўмяшання ў справу і звярнуцца ў Ватыкан: рэктар-ерэтык застаўся на сваёй пасадзе.

Змены, бадай, чакаюць і шэрагі саміх святароў Нямецчыны. Каталіцкі касцёл не высячае на ксяндзоў асоб гомасексуальнай арыентацыі, пра што, зрэштак, апошнім часам узгадаў нават сам Францішак [4, с. 319]. Праўда, афіцыйнае навучанне Касцёла мала цікавіць некаторых нямецкіх біскупаў, як, напрыклад, Франца Юнга з Вюрцбурга. Для ліберальных біскупаў няма розніцы: ці святар мае гомасексуальную, ці гетэрасексуальную арыентацыю, галоўнае, абы захоўваў цэлібат. Аднак дадзены аргумент таксама ўжо здаецца быць не актуальным, бо немцы жадаюць адмяніць цэлібат, які лічыцца (памылкова, зрэштак) галоўнаю прычынаю педафіліі. Рыхтуючыся да Амазонскага Сінода навосень 2019 г., усё больш нямецкіх іерархаў выказваюцца за тое, каб у іх дзяццэзях увесці такія

рэформы. Між іншым, прыхільнікам жанатых святароў з'яўляецца біскуп Ульрых Нэймэер з Эрфурту. Маём чарговую праблему: а што са святарамі-геямі, якія – калі цэлібат адменяць – будуць жадаць заключыць “сямейны” саюз з іншым мужчынаю? Здаецца, нямецкі Епіскапат ужо мае адказ на гэтае пытанне.

Падсумоўваючы, варта адзначыць, што 2018 год стаў сапраўдным новым этапам у працэсе будавання “новага” Касцёла. Мы не павінны быць здзіўленыя такім развіццём падзей, бо міна пад сутарэнні Касцёла была падкладзеная адгартацыяй *Amoris laetitia*, якой размытыя і неакрэсленыя фармулёўкі спрыяюць “новаўводзінам”. Дактрынальнае адзінства, якім так ганарыўся Каталіцкі касцёл, перастае быць нечым адметным для дадзенае канфесіі. Сённяшні нямецкі каталіцызм смела можна называць версіяй “пратэстантызму 2.0”. Але на тым немцы, хіба, не спыняцца: дзе-нідзе ўжо чуто галасы пра тое, каб Касцёл не быў месцам дыскрымінацыі жанчын, а таму цалкам верагодна, што неўзабаве варта спадзявацца з'яўлення над Одраю першых святароў жаночага полу.

Куды ж пойдзе рэшта Касцёла? Гэта тыя выклікі, перад якімі мы сёння апынуліся і якія варта разважаць, пакуль на тое ёсць час і сэнс тое рабіць.

### Літаратура

1. Catholic Church, Code of Canon Law: Latin-English Edition / Catholic Church. – Washington: Canon Law Society of America, 1999. – 751 с.
2. Deutsche Provinz der Jesuiten, Provincial and Bishop stand by Father Wucherpfnung / Deutsche Provinz der Jesuiten. – München: Pia Dyckmans – Presse- & Öffentlichkeitsreferentin, 08.10.2018.
3. Ebner, K., Mesner, M. Attempted Disobedience: Humane Vitae in West Germany and Austria / K. Ebner, M. Mesner // The Schism of '68: Catholicism, Contraception and Humanae Vitae in Europe, 1945–1975, ed. A. Harris. – London: Palgrave macmillan, 2018. – С. 121-160.
4. Nwachukwu, O.O. Those Challenging Cracks of Secularism: In and Beyond / O.O. Nwachukwu. – Bloomington: iUniverse LLC, 2014. – 608 с.
5. Permanent Council of the German Bishops' Conference, Pastoral guidance on the matter of inter-denominational marriages and joint participation in the Eucharist / Permanent Council of the German Bishops' Conference. – Bonn: Press Release German Bishops' Conference, 27.06.2018.
6. Пасляінавальная апостальская адгартацыя *Amoris laetitia* Святога Айца Францішка / пер. на белар. мову. Мінск: Про Хрысто, 2016. – 232 с.

УДК930.2-77(476)

## КЛІРАВЫЯ ВЕДАМАСЦІ ЦЭРКВАЎ МІНСКАЙ ЕПАРХІІ ЯК КРЫНІЦА ПА СТАНЕ ПРЫХОДАЎ (па матэрыялах нацыянальнага гістарычнага архіва Беларусі)

Антановіч Зінаіда Васільеўна,  
Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

*Аўтарам разглядаецца інфармацыйны патэнцыял звестак пра прыход з кліравых ведамасцей Мінскай епархіі. На працягу XIX ст. адбывалася пашырэнне зместу гэтых крыніц і іх структураванне, аднак асноўная інфармацыя, у т.л. пра стан царкоўнага прыходу, працягвала ўносіцца. Улічваючы захаванасць і масавы характар гэтага віду крыніц, іх звесткі могуць выкарыстоўвацца ў даследаваннях па дэмаграфічнай статыстыцы, генеалогіі, крязнаўстве, гісторыі штодзённасці і інш., але патрабуюць дадатковай верыфікацыі і прыцягнення колькасных (інфармацыйных) метадаў.*

Праваслаўная царква на беларускіх землях у перыяд іх уваходжання ў склад Расійскай імперыі была сярод распаўсюджаных канфесій і карысталася падтрымкай з боку дзяржавы, што адбілася на колькасці яе прадстаўніцтваў. Ніжэйшымі адміністрацыйна-тэрытарыяльнымі адзінкамі царквы былі прыходы, масавымі крыніцамі пра якія з'яўляюцца штогадовыя кліравыя ведамасці, якія складаліся духавенствам і завяраліся з пачатку XIX ст. благачыннымі. У Нацыянальным гістарычным архіве Беларусі гэтыя крыніцы найлепш захаваліся па Мінскай епархіі: каля 830 спраў за 1796–1809, 1811–1904, 1906, 1908, 1912–1913 гг. [2, воп. 1, спр. 40389–41234]. Акрамя звестак пра духавенства і царкоўнаслужачых, якія акцэнтаваліся, у іх пазначаліся нерухомыя маёмасці царквы, вядзенне дакументацыі і інш., а таксама колькасць прыхаджан і населеныя пункты, якія ўваходзілі ў межы прыходу, што можа цікавіць шырокае кола даследчыкаў [4, арк. 1–3].

У гістарыяграфіі маюцца розныя звесткі па этапах змены фармуляру кліравых ведамасцей [16; 17]. У яго развіцці ў Мінскай епархіі можна вылучыць чатыры этапы [1]. Так, у канцы XVIII ст. – 1811 г. (першы этап) выкарыстоўваліся табліцы з 9–10 граф, якія прадстаўлялі кароткую інфармацыю пра царкву, духавенства і прыхаджан. Звесткі пра апошніх абмяжоўваліся колькасцю двароў і насельніцтва праваслаўнага веравызнання ў іх. Пазначаліся і землеўласнікі, маёмасці якіх уваходзілі ў тэрытарыяльныя межы прыходаў. З 1802–1803 гг. інфарматыўнасць інфармацыі пра прыход узрастае за кошт пераліку населеных пунктаў у ім. Ведамасці з гэтага часу падпісваў благачынны.

У 1812 г. (другі этап) уводзіцца дзяленне ведамасці на дзве выразныя больш падрабязныя ў параўнанні з папярэднім этапам часткі (табліцы) – пра прыход і духавенства. Напрыклад, у ведамасці Уваскрасенскай царквы ў с. Бунча Мазырскага пав. у гэты час пазначана 182 прыхаджаніна пераважна сялянскага паходжання, а таксама адзначана, што не было старавераў і ўніятаў [5, арк. 1–3]. У прыходзе Даманавіцкай царквы Рэчыцкага пав. ў 1817 г. было дзевяць жанчын уніяцкага веравызнання [6, арк. 42 адв.–43], а ў Рэчыцкай Васкрасенскай царкве – сем мужчын і пяць жанчын-старавераў [6, арк. 83 адв.–84]. У Слуцкім прыходзе Раства Хрыстова ў 1820 г. не было старавераў і ўніятаў, але было 11 католікаў [7, арк. 14]. У вялікіх па колькасці прыхаджан прыходах, у прыватнасці, у г. Мінску адзначалася наяўнасць іншавярных, але адсутнічалі колькасныя звесткі [8, арк. 13–16]. Цікавы запіс маецца па шэрагу цэркваў, у т.л. Пінскага пав. за 1828 г., што прыхаджане “савратіліся из благочестия в унию”, у выніку чаго многія прыходы засталіся без прыхаджан [9, арк. 11–16, 27–28, 29–31, 36–38, 46–47, 51–53, 73–74, 85–86]. Нягледзячы на тое, што яшчэ ў 1817 г. мінскі епіскап дадаткова запатрабаваў звесткі пра магчымасці аб'яднання прыходаў [3, арк. 3–4], яны не ліквідаваліся. Відавочнымі прычынамі з'яўляліся аддаленасць ад іншых цэркваў і магчымасці аднаўлення прыходаў.

У 1829 г. (трэці этап) адбылося падзяленне фармуляру кліравых ведамасцей на тры часткі – пра царкву, прычт і прыход. У трэцяй частцы кліравай ведамасці адначалася месца жыхарства і саслоўная прыналежнасць прыхаджан, а таксама працягвала ўключацца інфармацыя пра колькасць двароў і жыхароў праваслаўнага веравызнання ў іх, наяўнасць іншавярных у прыходзе, аддаленасць ад царквы і складанасцей у доступе да яе. Апошняя адзначалася рэдка.

Так, прыхаджане Блужскай царквы не маглі яе наведваць падчас палаводдзя рэк Свіслачы і Талькі з-за стану мастоў, бродаў, а таксама балоцістай мясцовасці [13, арк. 24 адв.]. Нягледзячы на ўнесеныя ў раздзел змены і традыцыі яго запаўнення, не з'явілася графа з пазначэннем колькасці асоб інаслаўных веравызнанняў, хаця гэтыя звесткі святары працягвалі ўносіць [10, арк. 2–7]. У 1850-я гг. у сувязі з міжканфесіянальнымі разборамі прыхаджан да кліравых ведамасцей маглі таксама дадаваць спісы або абагуленыя звесткі пра далучаных да праваслаўя асоб [11, арк. ]. У 1870-я гг. пазначэнне іншавярных адбывалася эпізадычна [12].

З 1895 г. (чацверты этап) пачынаецца выкарыстанне фармуляра кліравых ведамасцей, вырабленага ў Маскоўскай сінадальнай друкарні, які ўключаў чатыры раздзелы. Уводзяцца адзначэнне прыходскіх школ і крыніц іх утрымання, колькасць навучэнцаў [1]. Звесткі маглі падавацца падрабязныя. Напрыклад, у с. Зачысце з 1864 г. дзейнічала народнае вучылішча, а прыходская школа была адкрыта ў 1891 г. у в. Новае Янчына, дзе навучаліся салдат і 10 хлопчыкаў [14, арк. 145]. У 1912 г. ва ўжытак уведзена адноўленая структура гэтага раздзела, якая нарэшце ўключыла колькасць іншавярных у межах прыходу, у т.л. нехрысціян. Пры гэтым акцэнтавалася ўвага на “сектантах” з пазначэннем плыняў [15, арк. 2–6 адв.].

Такім чынам, крыніцазнаўчы патэнцыял кліравых ведамасцей не абмяжоўваецца звесткамі пра клір, стан царкоўных пабудов і маёмасці, чаму звычайна надаецца ўвага ў гістарыяграфіі. Асобнай увагі патрабуе частка (раздзел) гэтай крыніцы, прысвечаны характарыстыцы прыходу. Улічваючы, што інфармацыя ўносілася зацікаўленымі ў статыстычных паказчыках асобамі, звесткі па дэмаграфічнай статыстыцы і саслоўным складзе прыходаў патрабуюць верыфікацыі. Міжканфесіянальныя адносіны адлюстраваны ў адзначэнні колькасці насельніцтва інаслаўных веравызнанняў і колькасці далучаных да праваслаўя. Змены ў межах прыходаў будуць карыснымі для гісторыкаў канфесій, генеалогаў, картографав, краязнаўцаў і даследчыкаў гісторыі штотдзённасці. Нягледзячы на адзначаны шырокі інфармацыйны патэнцыял, звесткі пра прыходы з кліравых ведамасцей пакуль недастаткова даследаваны па прычыне неабходнасці верыфікацыі і патрабавання прыцягнення колькасных (інфармацыйных) метадаў для іх апрацоўкі.

### Літаратура

1. Антановіч, З.В. Кліравыя ведамасці Мінскай епархіі як гістарычная крыніца (па матэрыялах Нацыянальнага гістарычнага архіва Беларусі) /З.В. Антановіч // Беларускі археаграфічны штогоднік. – Мінск: БелНДІДАС, 2018. – Выпуск 19. – С. 51–60.
2. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (НГАБ). – Ф. 136.
3. НГАБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 4176.
4. НГАБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 40406.
5. НГАБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 40482.
6. НГАБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 40516.
7. НГАБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 40538.
8. НГАБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 40562.
9. НГАБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 40594.
10. НГАБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 40603.
11. НГАБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 40787.
12. НГАБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 40946.
13. НГАБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 41002.
14. НГАБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 41043.

15. НГАБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 41152.

16. Спичак, А. В. Эволюция оформления клировых ведомостей в Тобольской епархии в XVIII — начале XX веков / А. В. Спичак // Научный диалог. – 2015. – № 12 (48). – С. 328–338.

17. Чибисов, М. Е. Клировые ведомости как источник по истории приходов Барнаульского духовного правления Колывано-Воскресенского (Алтайского) горного округа (1804–1864 гг.) : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.09. – Барнаул, 2006 – 243 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.dslib.net/istorio-grafia/klirovye-vedomosti-kak-istochnik-po-istorii-prihodov-barnaulskogo-duhovnogo.html>. – Дата доступа: 11.02.2019.

УДК 930 (476):282

## **“АБ АДЗІНСТВЕ ЦАРКВЫ БОЖАЙ” П. СКАРГІ І ГІСТАРЫЯГРАФІЧНАЯ ТРАДЫЦЫЯ ХІХ ст.**

**Барсук Алена Яўгеньеўна,**

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

*Вызначэнне значэння і ўплыву творчай спадчыны П. Скаргі, у тым ліку і працы “Аб адзінстве Царквы Божай” на фарміраванне гістарыяграфічных накірункаў у гісторыі канфесійных адносін у Рэчы Паспалітай.*

Пётр Скарга – вядомы дзеяч Контрэфармацыі ў Рэчы Паспалітай, езуіт, прапаведнік і пісьменнік-палеміст, прыхільнік грэка-каталіцкай уніі, першы рэктар Віленскай езуіцкай Акадэміі, пакінуў значную творчую спадчыну. Найбольш пашыраным яго творам была праца “Аб адзінстве Царквы Божай”. Праца выклікала абурэнне праваслаўных, і першае выданне кнігі 1577 г. было выкуплена “багатай Руссю” і знішчана. Наступныя выданні выйшлі ў 1590 г. і 1610 г. Асноўныя тэзісы гэтага твора неаднаразова выкарыстоўваліся ў каталіцка-ўніяцкай палеміцы ў XVII–XVIII стст. і замацаваліся ў польскай заходнееўрапейскай гістарыяграфіі XIX–XX стст.

Сёння найбольш вядомыя два выданні XIX ст. – ў 1882 г. Імператарскай археаграфічнай камісіяй Міністэрства народнай асветы ў серыі “Русская историческая библиотека” пад назвай “О единстве церкви” і ў 1885 г. у Кракаве ў зборніку разам з іншай папулярнай працай “Sinod Brzeski i Obrona Sinodu Brzeskiego” (захоўваецца ў Гарвардскай бібліятэцы) [1, с. 2]. Гэтыя выданні яскрава адлюстроўваюць два супрацьлеглыя накірункі ў гістарыяграфіі ўніяцтва – праваслаўны і каталіцка-ўніяцкі.

Выданне Археаграфічнай камісіі не ўтрымлівае разгорнутых прадмовы і каментарыяў, але тэкст “Аб адзінстве...” выдадзены ў зборніку разам з іншымі праваслаўнымі палемічнымі творамі “Вопросы и ответы православному з папезником”, 1603 г. і “О единой истинной православной вере и святой соборной апостольской церкви, откуда начало приняла и како повсюду распрострется” 1588 г. Астрожскага святара Васілія, таксама “Апокризис Христофора Филалета”. На думку рэдактара выдання П. Гільтэбрандта, менавіта гэтыя творы вызначаюць “разность между православием и римско-католичеством, причем истина православия вестма осязательно доказана”, “вразумительно” разгледжаны дагматы аб зыходжанні Духа Святога, першынстве Рымскага папы, апраўданні і адпушчэнні грахоў, (пургаторыі), сакраментх і абрадах, календары [1, с. 5, 7].

Кракаўскае выданне 1885 г. стылыстычна больш адаптавана да патрэб чытача XIX ст. У гэтым сэнсе аўтар прадмовы да працы ксёндз Станіслаў Залескі адзначаў каштоўнасць расійскага выдання як больш поўнае, што ўтрымлівала першапачатковы тэкст Скаргі 1577 г. і т.зв. “Новыя артыкулы” 1590 г. Яго прадмова тлумачыла чытачу неабходнасць канфесійнай еднасці, выкліканай Рэфармацыяй, міжканфесійнай барацьбой і крызісам праваслаўнай царквы, палітычнымі абставінамі ў Рэчы Паспалітай [2, s. V–VI]. С. Залескі падтрымаў вядомы палемічны тэзіс аб немагчымасці Канстанцінопаля (Царграда) кіраваць усходнім хрысціянствам з-за падпарадкаванасці туркам (ворагам усіх хрысціян) і зацікаўленасці ў матэрыяльнай падтрымцы. Менавіта гэтыя акалічнасці абумовілі ўтварэнне Маскоўскага патрыярхату ў студзені 1589 г. падчас візіту Царградскага патрыярха Іераміі II. Ён меў патрэбу ў грашах, каб заплаціць султану Амурату III за сваё прызначэнне, але падтрымкі не знайшоў ні ў Кіеве, ні ў Вільні, таму склаў мітрапаліцкі сан з Анісідора Дзевачкі за тое, што не здолеў заплаціць 14000 злотых і прысвяціў на гэтую пасаду Міхаіла Рагозу [2, s. XI]. Па версіі Львоўскага праваслаўнага брацтва, якой прытрымлівалася афіцыйная расійская гістарыяграфія XIX ст., Анісідор страціў сан за “двоежонства” і парушэнне царкоўных канонаў. За патрэбныя грошы Іерамія прызначыў мітрапаліта Маскоўскага Іова патрыярхам Уладзімірскім, Маскоўскім, усея Русі і паўночных краёў. С. Залескі сцвярджаў, што гэтая падзея сведчыла аб адмаўленні ўлады Царградскага патрыярха на рускай царквой. “Быў ужо Рым лацінскі і Рым грэчаскі; Іерамія стварыў Рым трэці, славянскі”, які неўзабаве напамінь аб сваім праве вяршэнства над Руссю, у той час як цар, маючы тытул самадзержца Усёй Русі, шукаць будзе праў на спадчыну ад князеў Русі Уладзіміра і Яраслава. Так, руская схізма стала пякучай (вострай) праблемай, якую патрэбна было як можна хутчэй вырашаць” [2, s. XI].

Пётр Скарга растлумачваў неабходнасць рэлігійнай уніі і шкоднасць “схізмы” (расколу, або адшчапенства грэкаў), апекаваць школы і друкарні, перакладаць на польскую або “рускую” мову карысныя кнігі, займацца дабрачыннасцю. Ён заклікаў праваслаўных вярнуцца да рашэнняў Фларэнтыйскага сабору 1439 г., пагадзіцца з “нязначнымі” ўмовамі (прызнаць дагматы каталіцтва) і прыйсці да згоды. На думку Скаргі, вольнасць (шляхецкія прывілеі ўвогуле і свабода веравызнання ў прыватнасці) “ператварылася ў свавольства і распуству. Паслушэнства няма ні ў станах: ні каралям, ні радам яго, ні праву, ні сеймавым пастановам, ні гетманам, ні ротмістрам служыць не хочуць. Беспакаранасць злосьць памножыла”. Выйсце ён бачыў ва ўмацаванні каралеўскай улады і ўсталюванні царкоўнага адзінства ў дзяржаве, бо міжканфесійная барацьба нязгоды ў Рэчы Паспалітай множыць [2, s. 3–4]. У адпаведнасці з гэтымі мэтамі “Аб адзінстве Царквы” мела адпаведную структуру і складалася з трох частак. Першая – змешчала тэалагічнае абгрунтаванне царкоўнага адзінства, карыснага не толькі для грэкаў, але і для ерэтыкоў (пратэстантаў), другая – адказвала на пытанне чаму грэкі аддзяліліся ад адзінства, трэцяя – распавядала “аб звычайх, сувязі і неабходнасці аб’яднання, асабліва царквы рускай пад адзіным Госпадам і ў адной Рэчы Паспалітай”.

Менавіта Грэкі (праваслаўныя) адышлі ад адзінай царквы, “забылі пра Божую любоў, пагарду, безпрычынныя крыўды на Рымскую царкву чынілі, і так перад

іншымі народамі свайго веравызнання Рымскую каталіцкую веру ад слаўнага апостала святога Паўла ганьбілі. Так, у Маскве няма больш агіднага чалавека, чым Лацінік (каталік), цэрквы свае, у якія заходзіў Лацінік, зноў асвятчаюць" [2, с. 125].

Сутнасць прапаноў П. Скаргі вызначалася разуменнем адзінства Царквы ў заходняй традыцыі як Сусветнай царквы з прынцыпамі адзінаўладдзя Рымскага папы, жорсткай іерархіі ў арганізацыі Царквы, адсутнасці ерасяў і іншадумства. Адсюль вынікала выснова аб прыярытэце інтарэсаў духоўнай улады над свецкай, якія лічацца вечнымі, а інтарэсы дзяржавы часовымі. Ва ўсходняй традыцыі Сусветная царква разумелася як Саборная (у сэнсе прыняцця рашэнняў на царкоўных Саборах) і адсутнічала жорсткая іерархія. Розніца ў трактоўках выклікала шырокую палеміку каталіцкіх, праваслаўных і ўніяцкіх аўтараў. Адсутнасць шырокага абмеркавання умоў царкоўнай уніі выклікала непрызнанне рашэнняў Берасцейскага сабору 1596 г., абвастрэнне міжканфесійнай барацьбы і насаджэнне ўніяцтва зверху. Праваслаўная традыцыя разглядала пашырэнне уніі як дыскрымінацыю праваслаўных, якія вымушаны шукаць паратунку ў "адзінавернай Маскве". Аргументамі на карысць адзінства таксама былі: пашыранае сярод праваслаўнага святарства невуцтва, выкарыстанне не заўсёды зразумелай царкоўнаславянскай мовы, шлюб духавенства і залежнасць яго ад свецкіх асоб, што не дазваляюць дасягнуць сапраўднай духоўнай навукі.

Такім чынам, творчая спадчына П. Скаргі акрэсліла не толькі неабходнасць і сродкі дасягнення канфесійнай уніі, але і вызначыла гістарыяграфічныя накірункі вывучэння ўніяцтва ў Рэчы Паспалітай з супрацьлеглымі ацэнкамі вынікаў Берасцейскага сабору 1596 г.

### Літаратура

1. Скарга, П. О единстве церкви / П. Скарга // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб.: Тип. А. М. Котомина, 1882. – Кн. 2. – Стб. 223–526. – Русская историческая библиотека, издаваемая археогр. комиссией. – Т. 7.

2. Scarga, P. O jedności Kościoła Bozego pod jednym pasterzem y o greckim od tey jedności odstąpieniu. Sinod Brzeski i Obrona Sinodu Brzeskiego. / P. Scarga. – Krakow w drukarni «Czasu» fr. Kluczyckiego i sp. pod zarządkiem Józefa Łakocińskiego, 1885. – S. 9–224.

УДК 281

## СИРИЙСКИЕ СВЯТЫЕ В СОВРЕМЕННОМ ХРИСТИАНСТВЕ

Васильева Ирина Львовна,

Белорусский государственный экономический университет

(г. Минск, Беларусь)

*В данной работе показывается, что святые, признанные Ассирийской церковью Востока, а также жившие и прославившиеся своими деяниями на территории Сирии, являются значительными и почитаемыми святыми в православии и католичестве, сиро-яковитской православной церкви, что нашло свое воплощение в агиографической литературе и позволяет говорить о наличии в древней христианской церкви Востока мощных духовных ориентиров, общих для всего христианства и транслируемых христианством на протяжении истории.*



Сирия – колыбель человеческой цивилизации, земля первых христианских общин и проповеди святых апостолов. Зачастую именно на её территории разворачивалась библейская история. Устав и монашеское облачение современного православия также пришли из Сирии. Столица Сирии Дамаск – один из первых регионов, где апостол Павел начал свою проповедь христианства. И, несмотря на то, что уже несколько столетий Сирия является мусульманским государством, в Дамаске до сих пор около 10% населения – христиане.

Сирийское происхождение многих святых отражается в именовании – выдающиеся представители древней христианской церкви Востока, внёсшие свой вклад в мировое христианство, в греческой и римской традиции получали к имени приставку «Сирин»: Ефрем Сирин, Исаак Сирин, Мавсим Сирин.

Отметим, что отнесение к святым канонически осуществлялось в соответствии с ликами святости, то есть категориями, на которые принято разделять святых при их канонизации и дальнейшем почитании в зависимости от трудов их святой земной жизни. Однако процедуры канонизации характерны скорее для позднего христианства, признание святыми древних святых происходило скорее по очевидному результату их деяний непроизвольно, как фиксация восхищения деяниями и осознание неоспоримого влияния. Благодаря интенсивному литературному обмену между разными христианскими народами многие жития, особенно древних святых, сохранились в нескольких редакциях на разных языках. Постепенно вокруг многих святых сложились комплексы разновременных, разноязычных и нередко разножанровых текстов, получивших в современной науке название агиографических. Вводится интересное понятие «агиографическое досье», согласно которому таким досье является ряд или совокупность взаимосвязанных текстов одного и того же жития, из которых первое (в случае его сохранности) – оригинал, а прочие – копии, копии копий и т.д., и все эти свидетельства важны [1]. Большинство сирийских святых были канонизированы как святители и(или) преподобные. Название «святители» применяется для святых из епископского чина (архиереев), почитаемых как предстоятелей отдельных церковных общин, прославившиеся праведной жизнью и пастырской деятельностью. Название «преподобный» используется для обозначения монашествующих, почитаемых за подвижническую жизнь.

Так, Иоанн Дамаскин, Иоанн из Дамаска, урожденный Мансур ибн Серджун ат-Таглиби, один из Отцов Церкви, почитается в православии и католичестве. Иоанн Дамаскин известен как крупнейший систематизатор христианского вероучения, известны его сочинения в защиту иконопочитания (во времена иконоборчества) и каноны [2]. Признание и принятие данного святого в русской культуре подчеркивает тот факт, что в 1884 г. русским композитором С.И. Танеевым была написана кантата «Иоанн Дамаскин».

«Сирийский пророк» – наименование, данное его современниками Ефрему Сирину, почитаемого в православии и католичестве. Считается, что лучшей частью его сочинений являются его проповеди, обладающие особой силой, и пророчества. Он не столько доказывает определенные постулаты, сколько высказывает свои мысли и чувства в талантливом литературном изложении. Известна молитва святого Ефрема Сирина в переложении А. С. Пушкина, 1836 г.

Исаак Сирин, один из Отцов Церкви, вместе со своим братом он ушел в монастырь Мар-Маттай около Ниневии. Учёность и высокий подвижнический образ

жизни выделяли братьев, и им предлагали начальствование над монастырём. Преподобный Исаак, не желая этого и стремясь к безмолвию, ушёл из монастыря в затвор. Брат не раз убеждал его вернуться в обитель, но преподобный не соглашался. Все же, когда слава о святой жизни преподобного Исаака распространилась повсюду, он был возведён на епископскую кафедру города Ниневии; почитается в ассирийской церкви Востока, православной церкви, сиро-яковитской православной церкви.

Авраам (епископ Каррийский) – сирийский пустынный, епископ города Карра, преподобный. Почитается в православии и католичестве. Будучи монахом, бдением, стоянием на молитве и постом Авраам так изнурил своё тело, что очень долгое время оставался неподвижным, не мог ходить. Получив чудесное исцеление от Бога, в благодарность Всевышнему за него Авраам решил подвергнуть себя спасительным опасностям.

Симеон Столпник – сирийский православный монах, основоположник новой формы аскезы – столпничества. Провёл на столпе 37 лет в посте и молитве, знаменит также другими беспримерными аскетическими подвигами. Был проповедником, согласно житию, получил от Бога дар исцелять душевные и телесные болезни, предвидеть будущее. Почитается в лике преподобных православной и католической церквями [3].

Отметим, что рассмотренный материал позволяет сделать два вывода: во-первых, выбор одних и тех же почитаемых святых в канонических учениях православия, католичества, современной ассирийской церкви Востока, сиро-яковитской православной церкви, во многом определяет общий духовный базис христианства (уже даже в силу того, что агиография – важнейшая часть Священного предания); во-вторых, рассмотрение Ближнего Востока уже со стороны европейского христианского мира как некой иной культуры под эгидой ислама должно дополняться глубоким историко-религиоведческим экскурсом в контексте событий зарождения и развития христианства, что обеспечит более взвешенный взгляд на мультикультурализм нашего мира.

### Литература

1. Лурье, В.М. Введение в критическую агиографию. / В.М. Лурье. – СПб.: Аxioma, 2009. – 238 с.
2. Моисеева, С.А. Арабская мелькитская агиография IX-XI веков / С.А. Моисеева. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. – 192 с.
3. Кирский, Ф. История Боголюбцев / Феодорит Кирский, блж. История Боголюбцев. – М.: Паломник, 1996. – 451 с.

УДК 271.4

## ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКИЕ (УНИАТСКИЕ) СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛИ ПОД НАДЗОРОМ ПОЛИЦИИ СМОЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ В 30–60-х гг. XIX в.

**Гавриленков Алексей Федорович,**

Смоленский государственный университет (г. Смоленск, Россия)

*В конце 30–60-е годы XIX века в Смоленскую губернию высылали под надзор полиции священнослужителей Греко-католической (униатской)*

*церкви. Причины высылки были различными. Тем не менее, всех их объединяло то, что они выступали противниками воссоединения Греко-католической церкви с Православной церковью в 1839 году. Судьба ссыльных греко-католиков была различной – одни после ссылки возвращались на родину, другие оставались на бессрочное поселение и заканчивали жизненный путь в Смоленской губернии. Основная масса ссыльных сохраняла упорство в униатской вере.*

В конце 30-х – первой половине 60-х гг. XIX века на территории Смоленской губернии находились священники и монашествующие Греко-католической церкви, прежде проживавшие в Витебской и Могилевской губерниях, а также высланные из Виленской и Гродненской губерний.

Причины высылки греко-католиков (униатов) были различные. Так, Иоакима Давидовича выслали в 1838 году как «учинившегослушание против предписаний своего Начальства...» [3, л. 10]. Находясь первоначально в уездном городе Сычевке, а затем будучи переведенным в Смоленский Спасо-Авраамиев монастырь, священник продолжал упорствовать в униатской вере – признавал Папу римского вселенским Патриархом, чистилище, филиокве. Упорство привело его к высылке в Архиерейский дом Тамбовской губернии [3, л. 86]. 19 января 1843 года Иоаким Давыдович был направлен из Тамбова в Литовскую епархию.

Магистр богословия Адам Плавский был выслан так же в 1838 году за «дерзость и непокорство постановлениям высшего Греко-униатского Духовного Начальства» [2, л. 2]. Но это была для Плавского вторая ссылка. Изначально Адам Плавский был выслан из Любчинского прихода Новгородского благочиния Гродненской губернии в Мстиславский Слободской монастырь Могилевской губернии [2, л. 20]. Плавский находился в уездном городе Белом. В связи с тем, что Адам Плавский раскаялся и готов был повиноваться, Святейший Синод принял решение о направлении его в Полоцк, в распоряжение епископа Василия. 22 марта 1839 года Адам Плавский прибыл в Полоцк [2, л. 50].

Историк середины XIX – начала XX в. Г.Я. Киприанович считал, что высылки униатских священников связаны с деятельностью католиков: «На время выслали во внутренние губернии только тех весьма немногочисленных духовных, которые, по наущению латинян, старались посеять смуту в народе и отклоняли от воссоединения других» [9, с. 202]. Государство и Православная церковь стремилась сломать оппозицию рядовых униатских священников: «Каб зламаць апазіцыю радавых свяшчэннікаў, іх – па плане I.Семашкі – пераводзілі з аднае епархіі ў другую, пры нязгодзе пазбаўлялі прыходаў, высылалі ў рускія губерні, знявольвалі ў манастыры» [10, с. 31]. За период с 31 декабря 1838 года по 12 января 1839 года было привлечено 29 униатских священников по делу о сопротивлении процессу воссоединения Греко-католической церкви с Православной церковью. Часть из них была отправлена в монастыри, другая – переведена в дьячки [11, с. 18].

Сопротивление решению о воссоединении церковей части униатских священников продолжилось и после Собора 12 февраля 1839 года. Среди тех, кто был сослан в Смоленскую губернию в 40–50-е гг. XIX века были Иван Игнатович, Игнатий Редзко, Кирилл Летовт, Сильвестр Подобед.

Два бывших униатских священника Иван Игнатович и Игнатий Редзко были высланы в Смоленскую губернию под бессрочный контроль. Первый был выслан в 1844 году как упорный священник «бывшего Греко-униатского обряда» [7, л. 181]. Второй - был выслан в 1852 году за «вольнодумство, непокорность и дерзость», а также за то, что не признал «правильным распоряжение об увольнении его из духовного звания (по прошествии 13 лет после воссоединения греко-католиков с православными. – А.Г.) и посему не сложит сана без распоряжения на это Римско-Католического Духовенства...» [4, л. 5, 16-16 об.] Игнатий Редзко умер 25 января 1865 года в Смоленске в возрасте 77 лет [5, л. 44].

Из-за упорства в своих взглядах Кирилл Летовт был направлен из Виленской губернии в Боровский Пафнутьевский монастырь Калужской губернии. В 1857 году он был выслан в Смоленскую губернию, так как проявлял «безнадежное упорство к воссоединению с Православной церковью» [6, л. 1].

В случае, если ссыльные греко-католики нарушали правила поведения, то им могли продлить срок нахождения в ссылке. Так, Адаму Плавскому и Иоакиму Давидовичу был продлен срок на 6 месяцев.

Каждый высланный в губернию униатский священнослужитель получал от государства денежное пособие. Размеры пособия для каждого священнослужителя были различными. Так, Адам Плавский и Иоаким Давидович получали пособие в размере 25 рублей в месяц каждый [2, л. 44; 3, л. 12]. Игнатий Редзко получал от 8 рублей 33 1/2 копейки до 66 рублей 67 копеек в месяц [5, л. 3, 10]. Кирилл Летовт, Иван Игнатович, Сильвестр Подобед получали также по 66 рублей 67 копеек в месяц [5, л. 10]. При этом для проезда к месту высылки священнослужители также получали деньги.

Судьбы, находившихся в ссылке в Смоленской губернии, бывших униатских священнослужителей были различными. Одни принимали условия изменившейся ситуации и переходили в православие. Другие сохраняли свою духовную связь с католицизмом. Такое положение греко-католических (униатских) священнослужителей было предсказуемо, так как сама Греко-католическая церковь являлась компромиссом между католицизмом и православием.

## Литература

1. Гавриленков, А.Ф. К вопросу о судьбе униатских священно- и церковнослужителей, высланных в Смоленскую губернию в 30-60-е гг. XIX века / А.Ф. Гавриленков // Социально-психологические проблемы ментальности / менталитета: материалы X Международной научно-практической конференции / отв. ред. А.Н. Родионов. – Смоленск: Изд-во СмолГУ, 2012. – С. 82-88.

2. ГАСО. Ф. 1. Оп. 1 (1838). Д. 33.

3. ГАСО. Ф. 1. Оп. 1 (1838). Д. 39.

4. ГАСО. Ф. 1. Оп. 2 (1848). Д. 308.

5. ГАСО. Ф. 1. Оп. 3 (1863). Д. 919.

6. ГАСО. Ф. 1. Оп. 4 (1857). Д. 156.

7. ГАСО. Ф. 1. Оп. 4 (1857). Д. 637.

8. ГАСО. Ф. 1. Оп. 4 (1859). Д. 760.

9. Киприанович, Г.Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейшего до настоящего времени / Г.Я. Киприанович. Второе, значительно дополненное издание. – Вильно, 1899.

10. Гапановіч, В.Ф. Учарашні і сённяшні дзень уніяцкай царквы / В.Ф. Гапановіч, Л.А. Царанкоў. – Мн., 1985. – 96 с.

11. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII - XX ст.) / В.В. Грыгор'ева, У.М. Завальнюк, У.І. Навіцкі, А.М. Філатава; навуч.ред. У.І. Навіцкі. – Мн.: Экаперспектыва, 1998. – 340 с.

**ИОСИФ КОНОНОВИЧ ГОРБАЦКИЙ  
В ИСТОРИИ МОГИЛЕВСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЕПАРХИИ**

**Горбацкий Александр Владимирович,**  
(г. Могилев, Беларусь)

*Исследуются сведения о прощании с могилевским епископом Иосифом II после его кончины 18 февраля 1653 г. и судьбе его захоронения.*

Иосиф Кононович Горбацкий был посвящен в сан епископа Витебского, Мстиславского, Оршанского и Могилевского митрополитом С. Косовым в Киеве где-то между 25 апреля и 27 июня 1650 г. [1, с. 459]. После этого он выехал в свою епархию, и 4 августа прибыл в Могилев. К сожалению, судьба оставила ему всего около трех лет жизни, но то, что было им совершено за это время, даже по отрывочно дошедшим до нас данным, свидетельствует о неординарных организаторских способностях архиерея. Стоящие перед Могилевским владыкой непростые задачи были значительно усложнены митрополитом Косовым, назначившего Горбацкого своим экзаршим наместником для всего Белорусско-Литовского края [2, л. 28].

В течение всего периода своего епископства И. Горбацкий вел борьбу за права православия, неоднократно выезжал на вальные (общие) сеймы в Варшаву, где мужественно и умело отстаивал права своей паствы. Понимая, что в крае возникла необходимость неотложных мер по развитию просвещения и культуры, И. Горбацкий заботился об умножении в белорусском крае православных братств, улучшение иноческого общежития. Так, к его архиерейству относится учреждение «младенческого братства» при Полоцкой братской церкви Св. Богоявлений, утверждение устава этого братства (10 июля 1650 г.), устава иноческого общежития [2, л. 18, 27]. Эти и другие заботы во всем наместничестве не мешали попечению И. Горбацким обителей, братств, храмов его собственной Могилевской епархии. Много усилий И. Горбацкий приложил для укрепления и развития Могилевского Братского монастыря. Была усовершенствована типография, на территории монастыря, на противоположной стороне улицы был открыт женский монастырь, где была лечебница, в которой за больными ухаживали монахини [5, с. 110]. И ревностный и просвещенный святитель, по характеристике современников, сделал все, что позволил короткий трехлетний период его управления епархией, для её процветания и благоустройства. Его труды высоко ценило местное духовенство [1, с. 463]. С именем Горбацкого связана первоначальная титулатура Могилевских епископов «Белорусскими» [11, с. 51], и это вскоре после появления самого термина «Белоруссия» в памятниках полемики в начале XVII в. [12, с. 221]

Скончался Иосиф Горбацкий 18 (или 25) февраля 1653 г. и был похоронен в соборе Могилевского Спасского монастыря [3, с. 502]. Извещая о его кончине, наместник Витебской епископии Игнатий Иовлевич писал: «Значная утрата въ церкви православной Россійской сталася, кды такъ великій філяръ (столп), яснее въ Богу превелебнѣйшам его милась господинъ отец Іосифъ Горбацкій, православный епископъ Витебскій, Мстиславскій, Оршанскій и Могилевскій, намѣстникъ митрополитанскій в Великомъ Княжестве Литовскомъ... паль» [6, с. 123].

Усопший архипастырь Иосиф был, по отзывам своих же современников, ярким «светильником» не только для Могилева, но и для всей православной Беларуси [4, с. 456-458]. Опечаленные тяжелой утратой, православные края почтили память почившего владыки изданием, ко времени его погребения, траурного панегирика. Сам панегирик не сохранился, но известно, что он был посвящен митрополиту С. Косову [7, ст. 747-748]. Это указывает на вероятность участия самого митрополита в торжественном акте погребения епископа Иосифа II. В книге 1 трехтомного «Опыта описания Могилевской губернии» под редакцией А.С. Дембовецкого приведен перечень захоронений Могилевских архиереев в церкви «Во имя Преображения Господня». Она располагалась между архиерейским домом и Спасским собором и являлась его теплым филиалом и домовою архиерейскою. Так вот, у Дембовецкого говорится, что в 1882 г. здесь покоилось четверо Могилевских архиереев: Иероним Волчанский епископ Могилевский + 14 октября 1756 г.; Гергий Конисский епископ Могилевский + 13 февраля 1795 г.; Даниил Наттон-Михаловский архиепископ Могилевский и Витебский +31 мая 1821 г.; Иоасаф Сретенский архиепископ Могилевский и Витебский + 1 марта 1827 г. На надгробии Г. Конисского имелась эпитафия, сочиненная самим Конисским накануне смерти [8, с. 164-165].

А где же делось захоронение епископа Иосифа Кононовича Горбацкого? В церковно-археологическом кабинете Могилевской Епархии хранится уникальный архив известного Могилевского краеведа Эдуарда Бальчевского. В систематизированном им архиве, в его изысканиях и воспоминаниях приведена следующая информация по изучаемому мной вопросу: «После революции церковка (Преображенская) еще стояла. В 20-х гг. ее использовали для хранения овса для лошадей 33 арт. полка, занимавшего архиерейское подворье. Потом за ветхостью она была разобрана. Надгробия на открытом месте сохранялись. После войны 1941-1945 гг. развалины Спасской церкви были убраны и на ее месте построен дом для управления 12 строительного треста, при этом были снесены и надгробья, а площадка между домами заасфальтирована» [9]. То есть, и в архиве Э. Бальчевского данных по захоронению И. Горбацкого нет...

Вот здесь я должен остановиться на одном скорбном событии нашей не такой уж давней истории. В 60-е гг. прошлого века на территории бывшей архиерейской дачи в Печерском лесопарке строилось новое тепличное хозяйство Могилевского зеленхоза. Однажды, экскаватором был вскрыт старинный склеп, в котором в дорогом гробу, украшенном позолоченными крестом и кружевами находилась мумия человека, облаченного в дорогие архиерейские одежды [10, № 42]. Смеею предположить, что это было захоронение Иосифа Горбацкого. Дело в том, что до 1661 г. Могилевская епископская кафедра была вакантна. Воспользовавшись этим, униаты опять захватили Спасский монастырь, а учитывая, что на смерть И. Горбацкого униаты написали пасквильно-кощунственные вирши: «На погребении высоком твоём лежи, любимый пастырю, опочивай съ покоемъ, а мы въ то время на погребении попляшемъ твоёмъ» [7, с. 750-752], ученики владыки Иосифа, опасаясь осквернения праха епископа, перезахоронили его на территории архиерейской дачи.

## Литература

1. Труды Киевской Духовной Академии. – Киев, 1904. – Кн. XI.
2. Рукописный Сборник Московской синодальной типографской библиотеки, ЦГАДА, ф. 381, оп. 1, № 390.

3. Пушкін, І. Іосіф Канановіч-Гарбацкі / І. Пушкін // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: у 6 т. – Мінск, 1996. – Т. 3. – С. 502.
4. Титов, Ф. Иосиф Кононович-Горбацкий / Ф. Титов // Православная Богословская энциклопедия. – СПб., 1906. – Т. 7. – С. 456-458.
5. Слюнькова, И. Н. Монастыри восточных и западных традиций. Наследие архитектуры Беларуси / И. Н. Слюнькова. – М., 2002. – С. 110.
6. Археографический сборник документов, относящихся к истории Северозападной Руси. – Вильна, 1867. – Т. 5.
7. Архив Юго-Западной России. – Киев. – Т. X.
8. Опыт описания Могилевской губернии / под ред. А. С. Дембовецкого. – Могилев на Днепре, 1882. – Т. 1.
9. Архив краеведа Эдуарда Бальчевского // Церковно-археологический кабинет Могилевской епархии.
10. Могилевские ведомости. – 2012. – № 42.
11. Старостенко, В. В. Становление понятия «Белая Русь» и Могилевщина / В. В. Старостенко // Магілёўская даўніна. – 1998. – № 6. – С. 39-58.
12. Старостенко, В. В. Полеми́ческая 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.

УДК 2:008:13

## **РЕЛИГИИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

**Давлатова Елена Валентиновна,**

Витебский государственный университет имени П. М. Машерова  
(г. Витебск, Беларусь)

*Рассматриваются основные тенденции развития религиозных организаций в современном глобализирующемся обществе, анализируются их особенности, делается вывод о том, что религиозные организации под влиянием процессов глобализации вынуждены трансформироваться, и эта трансформация происходит через многообразные и разнонаправленные процессы.*

Современное общество пребывает в новой геополитической реальности, которую называют глобализацией. Существует множество разночтений в понимании сущности глобализации, различных концепций, объясняющих причины возникновения и особенности развития, а также взаимоисключающие друг друга концепции о ее последствиях. Глобализация началась с формирования и развития общемирового экономического пространства, захватив впоследствии, широкий спектр политических, социальных и культурных процессов в обществе. В связи с этим, существует большое количество публикаций, посвященных вопросам экономической, политической и культурной глобализации, прежде всего, и значительно меньше исследований, посвященных процессам, протекающим в религиозной сфере общества.

Религия тесно связана с традиционными институтами, культурой, этикой, общечеловеческими ценностями и менталитетом народов, а значит, подвержена тем же процессам глобализации, что и другие сферы жизни общества, что говорит о необходимости научной оценки тенденций развития религиозных процессов в современном мире.

Рассмотрим лишь основные тенденции развития религиозной ситуации в современном мире. Прежде всего, это « теория секуляризации», получившая свое подтверждение при изучении религиозных процессов в странах Западной и Восточной Европы в работах П.Бергера и Т. Лукмана [1; 2; 3] в середине XX века. Авторы считали, что демократизация, либерализация общества и светские ценности вытеснят религиозные нормы и идеалы. Однако, со второй половины XX века и в начале XXI века наблюдается подъем консервативных и ортодоксальных движений в католических странах Западной Европы и в Израиле, в России и в Беларуси начинается возрождение влияния православия, в США – быстрый рост евангелических движений, в традиционно католических странах Центральной и Южной Америки возникают протестантские общины, а в восточных странах и в Европе возрастает влияние ислама. Эти тенденции заставили отказаться ученых от «теории секуляризации», так как явно шел процесс десекуляризации в обществе. Многие считают, что «религиозное возрождение» стало своеобразным ответом на глобализационные процессы в обществе.

В начале XX века возникло экуменическое движение, целью которого стало усиление влияния христианства и упразднения межконфессиональных различий [4]. Самыми активными сторонниками этого движения стали представители протестантских церквей. К ним присоединилось пять поместных православных церквей (Константинопольская, Кипрская, Сербская, Элладская и Румынская). С середины 60-х годов XX века экуменизм укрепил свои позиции после присоединения к нему и других православных конфессий. В настоящее время международная экуменическая организация Всемирный Совет Церквей (ВСЦ), возникшая в 1948 году насчитывает 350 христианских церквей более чем из 110 стран и пропагандирует идеологию всехристианского единства [5]. Римско-католическая церковь не является членом Совета, но принимает участие в некоторых мероприятиях.

Следующая тенденция – усиление позиций ислама в мировом пространстве. Количество верующих мусульман постоянно увеличивается в связи с демографическим ростом населения в традиционно исламских странах, увеличивается и количество мусульман в Европе вследствие миграционных процессов последних лет, а также в связи с падением авторитета христианской Церкви. Разница демографических потенциалов восточных и западных стран может стать угрозой растворения последнего в культурном поле «незападных» обществ. Кроме того, ислам это религия, которая и в настоящее время в значительной степени определяет общественное бытие народов, его исповедующих.

Со второй половины XX века в США и Западной Европе получили развитие движения синкретического, оккультного, эзотерического и религиозно-мистического характера, известные под общим названием «New Age», религии «Нового Века». В настоящее время эти движения функционируют по всему миру как субкультурные образования, включающие в себя ряд эзотерических, метафизических, оккультных учений и медитативных практик. Основная цель этих религий – создание собственной идентичности, через личностный духовный рост и трансформацию сознания человека до уровня слияния со всей Вселенной и с Абсолютом. При этом некоторые из них стремятся вытеснить из сознания своих adeptов чувство принадлежности к конкретным традиционным религиям, а ино-



гда и заменить их, используя для этого разные методы. Новые религии имеют большие различия между собой в вопросах вероучения и в культовой практике. Появление новых религиозных движений исследователи напрямую связывают с глобализационными процессами в современном мире, а также с ослаблением позиции традиционных религий.

В последнее время наблюдается подъем фундаменталистских религиозных движений, в основном исламского толка. Главная угроза, которую несет это явление – тесная связь с террористическими организациями, объявившими религиозный фундаментализм своим идейным вдохновителем. Этот вопрос требует более глубокого анализа.

Таким образом, религиозные организации под влиянием процессов глобализации вынуждены трансформироваться, и эта трансформация происходит многообразными и разнонаправленными процессами – объединение и разделение, секуляризация и десекуляризация, усиление роли одних конфессий, и уменьшение роли других, появление неорелигиозных направлений, синкретизма и т.п. В современном информационном пространстве ни одна религиозная система не может изолировать себя от других и не имеет возможности игнорировать другие религиозные организации. Межконфессиональный диалог может стать гарантом гармоничных отношений и мирного сосуществования между различными религиями.

### Литература

1. Бергер, П. Понимание современности / П. Бергер // Социологические исследования. – 1990. – № 7. – С. 127-133.
2. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман: пер. с нем. Е. Руткевич. – М.: Академия-Центр, 1995. – С. 322
3. Многоликая глобализация / под ред. П. Бергера и С. Хантингтона; пер. с англ. В. В. Сапова под ред. М. М. Лебедевой. – М.: Аспект Пресс, 2004. – С. 379
4. Официальный сайт ВСЦ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.oikoumene.org/en/member-churches/wcc-regions>. – Дата доступа: 06.03.2019.
5. Официальный сайт ВСЦ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.oikoumene.org/en/about-us>. – Дата доступа: 06.03.2019.
6. Робертсон, Р. Процесс глобализации «Возвращение» Религии и конфликтная ситуация мироустройства / Р. Робертсон // Век глобализации – 2010. – № 1. – С. 30–38.
7. Казанова, Х. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы / Хосе Казанова // Государство религия церковь. – 2018. – № 4 [36]. – С. 143–175.
8. Мельник, С. Классификации типов межрелигиозного диалога: анализ существующих подходов / Сергей Мельник. – Государство религия церковь. – № 4 [36]. – 2018. – С. 87–119.

УДК 2

## **«ПРАВДА О РЕЛИГИИ В РОССИИ» КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

**Елисеев Алексей Борисович,**

Минский филиал РЭУ им. Г.В. Плеханова (г. Минск, Беларусь)

*Статья посвящена книге «Правда о религии в России» (1942) как источнику по истории Русской Православной Церкви в первый год Великой Отечественной войны.*

Историография истории Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.) не только насчитывает десятки серьезных научных исследований, но и сама становилась объектом изучения [1; 2]. Начало Великой Отечественной войны ознаменовало резкий поворот в отношении Советского государства к Русской Православной Церкви, который характеризовался улучшением взаимоотношений между ними, дал возможность церкви расширить сферу своего влияния как внутри СССР, так и за его пределами, укрепить организационную церковную структуру, восстановить духовные образовательные учреждения, начать подготовку пастырских кадров [3, с. 55-57]. Одним из важнейших следствий этого поворота также стало возобновление издательской деятельности РПЦ, которое ознаменовалось выпуском в 1942 г. фолианта под названием «Правда о религии в России». В предисловии к книге, написанном Патриаршим Местоблюстителем митрополитом Московским и Коломенским Сергием (Страгородским), указывалась цель издания: «Эта книга есть ответ прежде всего на “крестовый поход” фашистов, предпринятый ими якобы ради “освобождения” нашего народа и нашей Православной Церкви от большевиков. Но вместе с тем книга отвечает и на общий вопрос: признает ли наша Церковь себя гонимой большевиками и просит ли кого об освобождении от таких гонений?» [4, с. 7]. На этот вопрос в книге давался однозначный отрицательный ответ. Книга содержала послания и обращения митрополита Сергия, а также митрополитов Ленинградского Алексия (Симанского) и Киевского и Галицкого, управляющего делами Московской Патриархии Николая (Ярушевича), статьи и заявления с мест о свободе религиозного исповедания в России, патриотической деятельности верующих и духовенства, надругательствах фашистов над пастырями, верующими, святынями, патриотическом подъеме верующих на временно оккупированных территориях СССР. Первые за годы советской власти церковь смогла издать подобный сборник, включавший множество фотографий и великолепно выполненных вставок с портретами русских архиереев и глав ряда поместных православных церквей.

В целом издание носило пропагандистский характер. Не случайно его основной тираж был направлен за границу, где вызвал крайне противоречивые отзывы. Из Соединенных Штатов Америки в СССР их пересылал Патриарший Экзарх в Америке, митрополит Алеутский и Северо-Американский Вениамин (Федченков). По этому поводу заместитель наркома иностранных дел С.А. Лозовский писал В.М. Молотову: «Митрополит прислал не только положительные отзывы, но и ряд враждебных нам отзывов, что представляет, конечно, тоже интерес» [5, с. 140]. В советской историографии признавалось, что книга «Правда о религии в России» подвергалась за рубежом откровенным нападениям [6, с. 217]. Современные российские историки рассматривают разрешение на издание книги как один из первых сигналов о заинтересованности власти в Православной Церкви. С.Л. Фирсов в своей в целом критической книге о патриархе Сергии пишет: «Изданием роскошной книги о религии в России (именно в России, а не в СССР!) Сталин показал, что в его стране все зависит от того, каким способом власть считает нужным решать свои политические задачи – Православная Церковь лишь инструмент» [7, с. 207].

Книга «Правда о религии в России» является важным источником по истории РПЦ в первый год войны. Издание состоит из двух частей – «Русская Православ-

ная Церковь верна своей Родине» и «Фашистские новоявленные “крестоносцы” глумятся над првославными святынями, священнослужителями и верующими».

В первой части размещены статьи священнослужителей о свободе религиозного исповедания в России и СССР, в которых все обвинения в притеснении религии со стороны власти опровергаются как не соответствующие действительности. Статьи носили характер обличений. Протоиерей Сергей Воздвиженский в статье «Наша Церковь свободна» так и писал: «Да будет мой голос обличительным для врагов нашей родины, пытающихся распространением вздорных слухов о гонениях в России на религию ввести в заблуждение мировое общественное мнение» [4, с. 76]. Здесь же были помещены речи, слова и поучения митрополитов Сергия, Алексия и Николая, сказанные ими в июне-августе 1941 г., официальные документы Московской Патриархии, а также материалы, связанные с осуждением измены епископа Владимиро-Волынского Поликарпа (Сикорского), порвавшего с РПЦ и провозгласившего себя на оккупированной немцами территории Украины главой Украинской Православной Автокефальной Церкви. В отдельную главу были объединены статьи и материалы о патриотической деятельности верующих и духовенства, разнообразных формах, в которые вылилось движение против оккупантов. «Родина и Церковь, патриотизм и православие едины», – говорилось здесь [4, с. 147].

Вторая часть книги включала доклады священников и мирян о надругательствах над святынями, пастырями и верующими, разрушении немцами храмов, формах сопротивления оккупантам. Здесь же были напечатаны многочисленные подтверждающие документы: показания, заявления, сообщения, донесения, докладные записки священников, прихожан церковей, акты об осквернении храмов и грабежах. В этой части книги были также размещены послания митрополита Сергия октября-ноября 1941 г., его же пасхальное послание 1942 г., обращение митрополита Алексия «Церковь зовёт к защите Родины». На отдельных вкладках в книге напечатаны «Молитва о победе русского оружия» и «Молебен о победе русского воинства».

Несмотря на то, что книга «Правда о религии в России» была издана тиражом пятьдесят тысяч экземпляров, в настоящее время она является библиографической редкостью. В Национальной библиотеке Беларуси хранится один экземпляр издания.

## Литература

1. Елисеев, А.Б. Историография патриотической деятельности Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны / А.Б. Елисеев, В.И. Меньковский // Былые годы. Черноморский исторический журнал. – 2010. – № 2 (16). – С. 59-63.
2. Елисеев, А.Б. Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны (1941–1945): дискуссионные вопросы российской историографии / А.Б. Елисеев // Проблемы изучения военной истории: сборник статей Третьей Всероссийской научной конференции с международным участием. – Самара: Издательство «Научно-технический центр», 2015. – С. 381–385.
3. Елисеев, А.Б. Поворот в государственно-церковных отношениях в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. как следствие трансформации идеологических ориентиров в СССР / А.Б. Елисеев // Религия и общество – 11: сборник научных статей IX Международной научно-практической конференции. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 55-57.
4. Правда о религии в России. – М.: Московская патриархия, 1942. – 458 с.
5. Васильева, О.Ю. Русская Православная церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. / О.Ю. Васильева. – М.: ИРИ РАН, 2001. – 214 с.

6. Лисавцев, Э.И. Критика буржуазной фальсификации положения религии в СССР / Э.И. Лисавцев. – М.: Мысль, 1971. – 273 с.

7. Фирсов, С.Л. Время в судьбе. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Сергей (Старгородский). О генезисе «сергианства» в русской церковной традиции XX века / С.Л. Фирсов. – СПб.: Сатисъ, Держава, 2005. – 397 с.

УДК 292.11

## **КУЛЬТ АСКЛЕПИЯ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ**

**Зубаирова-Валеева Айгуль Сабировна,**

Башкирский государственный медицинский университет  
(г. Уфа, Россия)

*Культ Асклепия в Древней Греции существовал примерно с VII века до н.э. до V века н.э.. В храмовых комплексах, посвященных Асклепию – асклепейонах – осуществлялось лечение «священным сном». В статье представлены мировоззренческие основания и особенности этого культа, освещено соотношение религиозного и эмпирического врачевания в храмах Асклепия.*

Асклепий, несомненно, был самым почитаемым врачом Древней Греции. Помимо культа Асклепия, в Древней Греции существовали культы других богов, наделявшихся способностью исцелять больных – Амфиарая в Оропе, Трофония в Лейбадее, Плутона в Акараках, были храмы, посвященные Аполлону Исцеляющему, однако врачевание для этих богов было лишь вспомогательной функцией. По мнению Э.Д. Грибанова, особенность культа Асклепия заключается в том, что это – «единственный чисто врачебный культ в истории человечества», если не учитывать почитания Данвантари – “Эскулапа Индии”, которое не получило столь широкого распространения и не оказало большого влияния на медицинскую профессию [1, с. 35].

Большинство исследователей склоняется к мнению, что Асклепий был реально существовавшим человеком, известным врачом времен Троянской войны (1240–1230 гг. до н.э.). Постепенно он был обожествлен и стал почитаться как сын Аполлона («врача богов и бога врачей»).

Согласно преданию, Асклепий настолько овладел искусством врачевания, что стал даже воскрешать мертвых. Для этого он использовал особое лекарство, полученное им в дар от Афины – кровь из вен Медузы Горгоны. Причем кровь из вен левой половины тела Медузы была целебной, а из правой половины – губительной для человека.

Асклепий всегда изображался с посохом, который обвивала змея. На многих изображениях Асклепия рядом с ним помещалась фигура маленького босого мальчика в плаще с капюшоном. Это один из мифологических сыновей Асклепия, гений выздоровления (буквально «приводящий к благополучному концу») Телесфор. Его культ, по всей видимости, имел когда-то самостоятельное значение [1, с. 58]. Плутарх отождествлял его с Гарпократом (египетским Гор-па-хердом) – одной из ипостасей Гора, который, согласно египетским представлениям, вместе с Анубисом и Тотом был проводником в страну мертвых. Существуют различные версии функций, приписываемой Телесфору: он считался божеством выздоровления, покровителем магического врачевания, гением укрепляющего сна и в то же время демоном смерти.

Атрибуты и персонажи, окружающие Асклепия – посох со змеей, Телесфор – вызывают определенные ассоциации с Гермесом. Так, обязательным атрибутом бога Гермеса – воплощения хитрости и изобретательности, покровителя торговли и тайных наук был волшебный кадуцей – золотой жезл, обвитый двумя змеями, смотрящими одна на другую. Этим кадуцей очень напоминал символ вавилонского бога врачевания Нингизиды. Кадуцей (лат. *caduceus*) Гермеса обладал магической силой погружать в сон и пробуждать от него любого человека или бога. Согласно преданию, кадуцей был получен Гермесом от Аполлона, то есть от отца Асклепия [2, с. 224]. Позднее кадуцей стал одним из символов медицины. Гермес считался вестником, посредником между богами и людьми (так как беспрепятственно перемещался по всем мирам) и проводником душ умерших в царство мертвых – Психопомпом (от греч. *psyche* – душа и *pompe* – шествие).

Культ бога-целителя Асклепия появился в Древней Элладе в VII веке до н.э. и окончательно оформился приблизительно к концу V века до н.э. Храмовые комплексы, посвященные Асклепию – *асклепейоны* со временем распространились по всей Греции, затмив в качестве мест паломничества больных все другие культы. Каждый асклепейон состоял как минимум из трех обязательных частей – храма, источника и *абатона* – крытых галерей вдоль стены храма, предназначенных для «священного сна» [1, с. 41]. По другим данным, абатон был подземным помещением и располагался в нижних этажах асклепейонов [6, с. 66].

Асклепейоны почти всегда располагались в местах со здоровым климатом, поблизости от целебных источников, рощ, где сама природа способствовала выздоровлению больных. Поэтому храмовое лечение Древней Греции часто называют прототипом современного курортного лечения. По замечанию профессора В.П. Карпова, асклепейоны носили «лечебно-санаторный» характер [цит. по: 5, с. 122].

На территорию святилища не допускались беременные и безнадежно больные, которые могли умереть. Те, кто был допущен, первую очередь совершали ритуальное омовение в водах священного источника и осматривали святилище, читали надписи о произошедших здесь чудесных исцелениях. По рекомендациям жрецов они обычно держали пост, делали обязательное жертвоприношение – обычно петуха, свинью или барана и готовились к главному ритуалу храмового врачевания – *энкомисис* (греч. *enkoimesis*), который, как пишет Т.С. Грекова, обычно неправильно переводится как «инкубация», или «инкубационный сон» [5, с. 122].

Больные засыпали в абатоне, часто на шкуре животного, которого они принесли в жертву Асклепию. Если бог не являлся больному в первую ночь, пишет С.А. Жебелев, ритуал повторялся в течение нескольких ночей [3, с. 28]. Вероятнее всего, больные погружались не в обычный сон, а в гипнотическое состояние (на фоне которого существенно облегчается процесс внушения), на что могут указывать письменные свидетельства того, что во время этого сна осуществлялись даже хирургические операции [см., например, 3, с. 57-58; 4, с. 39]. Об этом говорят также хирургические инструменты, которые находят в Эпидавре и на других территориях, где располагались асклепейоны [5, с. 122].

Толкованием снов занимались жрецы, они же назначали лечение. Несмотря на всю таинственность ритуала, лечение, как правило, назначалось вполне ра-

циональное – специальная диета, рвотные, слабительные, купание, гимнастика, кровопускание, массаж, втирания, прогулки и прочее.

Таким образом, врачевание в асклепейонах осуществлялось комбинацией психотерапевтического, лекарственного, физиотерапевтического и, в некоторых случаях, даже хирургического лечения. Тем не менее, основным терапевтическим фактором храмовой медицины многие исследователи считают именно психотерапию. Как пишет Мейер-Штейнег, в храмах Асклепия «сущность лечения состояла в планомерном воздействии на больного посредством внушения; все остальное, по сравнению с этим, отступало на задний план» [4, с. 41].

Как и в других цивилизациях древнего мира, религиозное врачевание Древней Греции невозможно полностью отделить от эмпирического врачевания, и это сочетание, судя по популярности храмового врачевания – культ Асклепия получил самое широкое распространение и просуществовал примерно до V века н.э., то есть больше тысячи лет – было весьма успешным.

### Литература

1. Грибанов, Э.Д. Медицина в символах и эмблемах. – М.: Медицина, 1990. – 208 с.
2. Гусманов, И.Г. Греческая мифология. Боги: Учебное пособие. – 2-е изд. – М.: Флинта: Наука, 2001. – 328 с.
3. Жебелев, С.А. Религиозное врачевание в Древней Греции. – СПб.: Типография И.Н. Скороходова, 1893. – 63 с.
4. Мейер-Штейнег, Т., Зудгоф К. История медицины. Пер. с нем. – М.: Госуд. изд-во, 1925. – 463 с.
5. Сорокина, Т.С. История медицины: учебник для студ. высш. мед. учеб. заведений. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Академия, 2004. – 560 с.
6. Тарасонов, В.М. Символы медицины как отражение врачевания древних народов. – М.: Медицина, 1985. – 120 с.

УДК 2

## ХРЫСЦІЯНСТВА ў XX ст.: НЕКАТОРЫЯ РАЗВАЖАННІ

Клімуць Лада Яраславаўна,

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

*У дакладзе разглядаюцца некаторыя праблемы, з якімі сутыкнулася хрысціянства ў XX ст. у розных частках свету.*

У XX ст. не ўсоды лёгка было быць хрысціянінам. Па звестках Чэндлера і Харві, у XX ст. была найбольшая колькасць хрысціянскіх пакутнікаў [3, с. 11]. Большасць сацыялістычных дзяржаў сістэматычна праследавалі хрысціянства, але не ўсе выкарыстоўвалі экстрэмальна жорсткія формы пераследу. Забойствы і заключэнне ў турму былі лёсам нямногіх, большасць цярпела, калі можна так сказаць, паўсядзённыя формы ўціску з боку дзяржавы. Да іх можна аднесці дыскрымінацыю ў адукацыі і на рынку працы, недахоп царкваў і святароў, высьмейванне царквы і яе дзеячаў і сістэматычнае выкарыстоўванне школы і сродкаў масавай інфармацыі для дыскрэдытацыі хрысціянскай веры.

Рэвалюцыйныя напады на рэлігію ў цэлым і на хрысціянства ў прыватнасці грунтаваліся на крытыцы рэлігіі XIX ст, па якой яна была не навукавай і “опіумам для народа”, і яе выкарыстоўвалі гаспадары, каб трымаць работнікаў у

падняволенні. Аднак часта рэвалюцыйныя ўрады перараджаліся ў таталітарныя дзяржавы. У Азіі, Афрыцы і Мексіцы напады на хрысціянства, хоць яны кіраваліся марксізмам, да таго ж набывалі нацыяналістычную афарбоўку. У Мексіцы, напрыклад, каталіцызм меў доўгую, на працягу стагоддзяў, гісторыю. Аднак Дзіега Рывера і іншыя мастакі рэвалюцыі звярталіся да ідэалізаванага дакалумбавага мінулага і падкрэслівалі каланіяльныя карані хрысціянства.

Больш селектыўныя напады на канкрэтныя хрысціянскія канфесіі ці на хрысціян, якія прытрымліваліся асобных тэалагічных ці палітычных поглядаў, мелі розныя прычыны. Напрыклад, у сталінскі перыяд грэка-католікі (уніяты) атаясамліваліся з украінскім нацыяналізмам. Нацысты падчас акупацыі Польшчы забілі некалькі тысяч каталіцкіх святароў. У перыяд грамадзянскай вайны ў Іспаніі ў 1936 – 1939 гг. левы ўрад падазраваў духавенства ў правых сімпатыях, і некалькі тысяч каталіцкіх святароў і манахінь былі забіты рэспубліканцамі. У 1960–80-х гг. святары, манахіні і рэлігійныя актывісты часта падвяргаліся перс-ледаванню з боку правых ваенных рэжымаў у Лацінскай Амерыцы і Азіі з-за іх сапраўдных ці ўяўных левых сімпатый. Тут самы ярковы прыклад – Сальвадор, дзе ахвярай стаў архіепіскап Оскар Рамера.

Хоць 1990-я гг. былі часам пашырэння і рэлігійнай, і палітычнай свабоды, аднак былі месцы, дзе хрысціянам было небяспечна, але змяніўся характар небяспекі. У многіх частках Цэнтральнай і Усходняй Еўропы этнічная і нацыянальная ідэнтычнасць стагоддзямі былі звязаны з канкрэтнай формай хрысціянства. Але ў большасці выпадкаў нацыяналістычныя рухі дасягалі сваіх мэт без прымянення сілы. Аднак супрацьлеглы прыклад дае нам Югаславія, дзе лідэры каталіцкай царквы ў Харватыі, сербскай праваслаўнай царквы ў Сербіі і мусульманскай абшчыны ў Босніі-Герцагавіне выступалі ад імя свайго народа, уздымалі нацыянальны дух спасылкамі на барацьбу і пакуты мінулага і стварылі цесныя сувязі з палітыкамі-нацыяналістамі. Тое, наколькі часта розныя арміі вандалізавалі святыя месцы сваіх ворагаў, падкрэслівае значэнне рэлігійных святынь і сімвалаў у гэтай барацьбе.

1990-я гг. таксама адзначаны ростам напружанасці і нават гвалту паміж хрысціянамі і мусульманамі і хрысціянамі і індусамі. У той жа час у пераважна хрысціянскіх краінах мусульмане сутыкаліся з ачарненнем з боку расісцкіх партый і прэсы і нават падвяргаліся нападам, хоць часцей гэта было не ў імя хрысціянства, а ў імя “цывілізацыі” і “заходніх каштоўнасцяў”.

Напружанасць паміж хрысціянамі і мусульманамі востра праявілася ў Нігерыі, дзе гэтыя канфесіі прыблізна роўныя па колькасці і дзе рэлігія звязана з межрэгіянальнымі канфліктамі. Хрысціяне баяцца, што мусульмане хочуць дабіцца палітычнага дамінавання і ўвесці шарыят, мусульмане баяцца эканамічнай і культурнай моцы хрысціян, якіх падтрымоўваюць Еўропа і ЗША.

К канцу XX ст. спробы падавіць хрысціянства сілай, якія адыгрывалі такую вялікую ролю ў гісторыі, адышлі ў мінулае. У былых каталіцкіх цвярдзнях Ірландыі, Польшчы і Паўднёвай Еўропе каталіцкая царква застаецца важным інстытутам, але яна больш не можа дамінаваць над жыццём грамадства ў такой ступені, як гэта было раней. Большасць людзей усё яшчэ называюць сябе католікамі і падтрымоўваюць некаторыя сувязі з царквой, але сам дух эпохі змяніўся.

У Лімерзелі, які можа служыць прыкладам каталіцкай Еўропы, каталіцкая культура пачала прыходзіць у заняпад у 1960-х гг. II Ватыканскі сабор прынёс змены ў літургію, якія большасць людзей прыняла, але былі і тыя сярод старэйшага пакалення, якіх гэта абурала. І. Ламбэр прыводзіць словы мясцовага ўладальніка магазіна: “Яны [святары] таксама былі вымушаны прыстасоўвацца. У былыя часы мы былі тут, за прылаўкам, але цяпер людзі хочуць самаабслугоўвання. Ну, і ў царкве тое ж самае: больш няма алтара, ты можаш дакрануцца да аблаткі!” [2, с. 255]. Узнікала новая форма каталіцызму, у якой большую частку тых роляў, якія раней манапалізавала духавенства, цяпер выконвалі міране.

Плюралізм стаў фактам жыцця. У Афрыцы і Лацінскай Амерыцы назіралася пашырэнне форм рэлігіі, звязаных з ідэяй нараджэння нанова. У моцна рэлігійнай культуры Акры і Кампалы вера ў Бога, у цуды і ў духаў – звычайная справа, і канкурэнцыя ідзе паміж супернічаючымі формамі веры ў звышнатуральнае.

У 1960-х гг. лідэры нядаўна атрымаўшых незалежнасць афрыканскіх дзяржаў часта спрабавалі ўзважаны падыход, каб атрымаць падтрымку асноўных рэлігійных груп краіны. Але у канцы XX ст. палітычныя лідэры ідэнтыфікавалі сябе з канкрэтнай рэлігіяй, як мусульмане ў Судане і Нігерыі. А ў 1991 г. Замбія была аб’яўлена “хрысціянскай дзяржавай”. Гэта выклікала насцярожанасць мусульманскай меншасці і нават многіх католікаў. Аднак П. Гіфард піша, што хрысціянства ў Паўднёвай Афрыцы ўспрымаецца як нешта ў цэлым добрае і тое, што павышае статус звязаных з ім. [1, с. 195–205].

Палітычная выгады асацыяцыі з хрысціянствам часта залежаць ад той ступені, у якой хрысціянства пранікла ў папулярную культуру. Папулярнасць такіх цэркваў часткова тлумачыцца тым, што яны змешваюць разам старажытнае і ультрасучаснае. “У большай частцы Афрыкі моладзь слухае Майкла Джэксана, глядзіць відэафілмы пра Рэмба, паліць Мальбара, п’е кока-колу і носіць Левіс... і красоўкі Найке (ці падробкі пад іх)” [1, с. 61–62]. З другога боку, традыцыйная тэалогія гэтых цэркваў, і ў прыватнасці акцэнт на экзарцызме, адпавядаюць мясцовай мадэлі мыслення [1, с. 76 – 109].

У Еўропе і Паўночнай Амерыцы ў канцы XX ст. пасля распаду СССР знікае асноўны вораг. З 1989 г. назіраюцца неаааторыя настроі хрысціянскага трыумфалізма. Католікі-традыцыяналісты, асабліва ў Польшчы, бачылі ў Іаане Паўле II героя. Аднак у цэлым 1990-я гг. былі перыядам росту крытыкі каталіцкай царквы і зніжэння наведвання.

У многіх краінах Цэнтральнай і Усходняй Еўропы назіраўся рост цікавасці да рэлігіі, аднак захоўваліся і моцныя традцыі антыклерыкалізма, мфарміравання ў сацыялістычную эпоху. Аднак у цэлым сітуацыя ў гэтым рэгіёне ў канцы XX ст. выглядала плюралістычнай пры тым, што рэлігійныя святы сталі дзяржаўнымі. Такім чынам, з аднаго боку рэлігія – справа індывідуальная, з другога, да гэтага часу яна працягвае адыгрываць больш ці менш значную ролю ў палітыцы ў залежнасці ад рэгіёна.

## Літаратура

1. Gifford, P. African Christianity: its public role / P. Gifford. – London: Hurst, 1998. – 384 p.
2. Lambert, Y. Dieu change en Bretagne / Y. Lambert. – Paris: Editions du Cerf, 1985. – 415 p.
3. The terrible alternative: Christian martyrdom in the twentieth century / A. Chandler (ed.). – London: Cassell, 1998. – 186 p.



## **ORTHODOXY AS A FACTOR OF CULTURAL AND CIVILIZATIONAL IDENTIFICATION OF UKRAINIANS**

**Kozlovets Mykola Adamovich,**  
Zhytomyr State University named after Ivan Franko  
(Zhitomir, Ukraine)

The article considers Orthodoxy as the most important factor in the cultural and civilizational identification of Ukrainians. It is substantiated that obtaining the autocephaly of the Orthodox Church in Ukraine has civilization and historical significance for the country, strengthening Ukrainian statehood and spirituality.

Religion has always had its special place in the spiritual life of the Ukrainian people. She played an extremely important role in the ethno-national development of Ukraine, acted as the spiritual existential of Ukrainian identity. Religious and religious spirituality of Ukrainians is not only a feature of their national character and mentality, but also an essential definition and form of self-determination of the Ukrainian nation.

Orthodoxy was one of the dominant features of the cultural and civilization identification of the Ukrainian people. With the adoption of Christianity by the Old Rus state, the influence of the Byzantine Empire on the life of the Slavs increased. Elements of the Byzantine civilization – education, book culture, Orthodox ritual, the construction of churches on the Byzantine model, the policy of unity of church and state – took root on Russian soil. However, we should not regard the Byzantine civilization as the only source of influence, moreover, to perceive Russia as a peripheral and in something a provincial branch of Byzantine civilization.

Christianization of Rus was the culmination of the formation of the Eastern Orthodox cultural and civilizational identity of the peoples who inhabited it. Overtime, the decay of the Kiev principality, the delineation of the Ukrainian people by other state-political entities transformed it into a fragment of the Eastern Orthodox civilization with a latent («dormant») cultural and civilizational identity. At the same time, the unification of the northeastern Slavs around the unified center by the Golden Horde model was the basis for the formation of the Russian (Eurasian) cultural and civilizational identity[1, p. 106–107].

If the adoption of Christianity contributed to the establishment of the Eastern Orthodox civilization, the confessional division into Orthodoxy and Greek-Catholicism contributed, to a certain extent, to the cultural and civilizational fracture of Ukraine. In the Polish-Lithuanian days, the Orthodox faith was the spiritual oversight, the invisible line of distinction between the Rusyns and the Poles, which archaized the cultural and civilizational identity of the Ukrainian people. The absence of such an adjacent line between Ukrainians and Russians later led to Ukraine appealing to Russia not so much for physical salvation, but for the sake of preserving its cultural and civilizational identity. At the same time, the cultural-civilizational identity within the limits of Russian civilization was determined primarily by the socio-political orientation, while the cultural-civilization process in the Ukrainian lands in the Polish-Lithuanian period was under the influence of the Renaissance, the Reformation, the Counter-Reformation, as well as the attraction to the centers of world trade, and therefore had a predominantly socio-cultural character. Of course, the Uniate Church could not identify all Ukrainians, but only the western part of it.

Its should be noted that Uniate for some time was accused of destroying Ukrainian cultural-civilization being, in its Latinization and Polonization. However, objectively, it was a „window” to Europe. Through the Greek Catholic Church, Ukraine was subjected to European cultural influences, was involved in education, and used acquired knowledge on the basis of its native culture. The Uniate Church, kind of, introduced a part of the Ukrainian people into the zone of influence of Western civilization, although its parishioners were „Catholics of the Eastern rite”, which predetermined their inferiority towards the Roman Catholics. At the same time, we consider it to be a groundless assumption that the entry of all Ukrainian people through the union to the Catholic-Protestant Europe would unambiguously determine the cultural and civilizational affiliation of Ukraine with Western European civilization with the corresponding consequences. We think that this could end with complete polonization, as it happened with the Ukrainian gentry.

The history and lessons of Christianity in Ukraine give grounds to assert that Orthodox and Uniate churches are closely connected with the cultural and historical destiny of the Ukrainian people, as well as the fragmentation of its cultural-civilizational identity. Doubtless, Ukraine’s belonging to a culture that developed under the influence of Christianity is defined to much greater degree than under the influence of other religions. On the one hand, Christian faith and the Orthodox Church as the phenomena of a world scale determined the worldview and the type of behavior of Ukrainians, first of all, representatives of the political elite, and on the other, culture as an expression and result of self-determination of the will of the people had certain diversity in different lands of the Kievan state. There was also a long process of “non-acceptance of Christianity by Rus”, but the development of a new image of Christian culture as a correlation of the Kiev-rusian mentality, according to I. Bichka, revealed the alienity of the latest “Cesarean-Papist”, imperial, “universal” motifs of the Byzantine mentality and, conversely, – communication with the Greek-Byzantine worldview in existential-personal orientations, polyphonic “sophianism”, focus on the “inner world” of the human soul, on the “heart”, “Anteistic” vision of nature [2, p. 306].

Being geographically in the center of Europe, Ukraine methistorically was on the cultural-civilizational breakthrough along the East-West line. On its territory, Western European and Russian (Eurasian) civilizations not only meet, enter into interaction but are refracted in the nature and fate of the Ukrainian people. At the same time, Ukrainian history is full of tragedies, the main cause of which is the boundary geopolitical position of the Ukrainian land – “on the brink of two worlds”. Is note that the entity of the Ukrainian people on the borders of the European and Eurasian cultural and civilizational habitats did not actualize the “split” of the Ukrainian people, as “split” (a number of time-bound and incompatible in one perspective content) of its cultural and civilizational identity. The mythologems of East-West polarity as historically retrospective primaries continue to precipitate the contradictions and paradoxes of modern Ukrainian cultural and civilizational identity.

Thus, the cultural and civilizational identity of the Ukrainian people is a controversial multidimensional process, which simultaneously contains elements of the historical past, the specific present and multi-variational future. This incompleteness of the cultural and civilizational identity of Ukrainians is projected into the future in

its openness of a possibilities spectrum. In search of its moral and sense-oriented orientations, Ukraine will undoubtedly and in the future rely on the Christian axiological system. Although it has a very wide range of religious beliefs, but most of them lie in the bosom of Christianity, its directions and meanings. Therefore, the spiritual unification of Ukrainianness can take place in the horizons of not one or two denominations, but Christianity in general. The creation of its own Ukrainian local Orthodox Church has a historical and civilizational significance for Ukrainians. This, first of all, restores historical justice and returns to its origins. It was Kiev Rus in 988 that adopted holy Christianity from Constantinople and joined the prayer union with the entire civilized world. The creation of the Orthodox Church of Ukraine is a significant step towards the establishment of spiritual independence and the strengthening of national unity. Unfortunately, the formation of a new Church is accompanied by a certain conflict, which has a political, legal, social, economic, property and geopolitical background.

In modern Ukraine, the toleration between interfaith relations are hampered by the excessive politicization of churches, lack of their readiness for cooperation, their indifferent or antagonistic attitude, that led to the distancing of Orthodox and reformist churches, the acquisition of dichotomous signs in interfaith relations. Religious tolerance implies mutual respect and mutual understanding between different Christian denominations, the consolidation of the ideological and civic maturity of society.

#### Literature

1. Glotov, B. B. Kul'turno-civilisaziyinyi vubir ukrains'koho narodu [Cultural-civilian vibr of Ukrainian people]: [monohrafiya] / B. B. Glotov, D. V. Viter. – Kyiv: DAKKKiM, 2009. – 319 s.

2. Ukrains'kakul'tura : istoria i suchasnist' [Ukrainian Culture : history and modern]: Navch. Posibnik dlia styd. un-tiv i ped. in-tiv / S. O. Cherepanova, V. G. Skotnuy, I. V. Buchkota in. – Lviv: Svit, 1994. – 456 s.

УДК 2

## СПЕЦИФИКА ЦЕННОСТНЫХ УСТАНОВОК, ИНТЕРАКЦИИ И КОММУНИКАЦИИ В НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЯХ

**Круподеря Елена Анатольевна,**

Институт философии НАН Беларуси (г. Минск, Беларусь)

*Рассматриваются конструктивные и деструктивные аспекты социально-культурной практики новых религиозных движений, специфические элементы их религиозной идеологии, религиозного поведения и организации, религиозной конверсии и социальной коммуникации.*

Проблема неоднозначного (в т.ч. деструктивного) влияния и конфликтогенного потенциала «новой религиозности» связана с амбивалентным характером ее аксиологических, этических, идеологических конструкций и/или диссонансом идеологии и феноменологии: проповедуемые многими новыми религиозными движениями (НРД) религиозно-этические идеи, ценности и нормы (мессианства, любви к ближнему, почитания старших, добродетельного поведения, духовного совершенствования, помощи и служения людям, уважения к другим религиям, экуменизма, консолидации и т.д.) в социально-культурной практике (внутригруп-

повые отношения, ингрупповые и аутгрупповые установки, инструментальные ценности, поведенческие модели, коммуникативные методики) зачастую получают дивергентное с декларируемым выражение.

С одной стороны, в социально-культурной практике «новых религий» наличествуют конструктивные аспекты: реализация компенсационной (адаптационной) и интеграционной функций религии, в т.ч. через духовные и психологические культовые практики, ингрупповую вовлеченность и формирование позитивной идентичности; социально благонаправленный компонент внекультовой деятельности (благотворительные, миротворческие, культурные мероприятия) и мультикультурный диалог.

В то же время, феноменология ингрупповых и аутгрупповых установок в «новой религиозности», выражающая особенности этико-мировоззренческих координат, сконструированных на основе религиозной идеологии, определяет специфику конверсии и организации в НРД, отражающую деструктивные или потенциально деструктивные аспекты социально-культурной практики:

1) Механизмы внутригрупповой интеракции и коммуникации основаны на авторитаризме, иерархизме, эзотеризме, харизматическом лидерстве. Характерен безусловный ингрупповой фаворитизм, поддерживаемый гуруизмом (обожествлением лидера) и установками на эксклюзивизм («богоизбранность», претензии на исключительную религиозную «истинность» и «праведность»).

2) Религиозная конверсия часто осуществляется посредством психологического манипулирования и поддерживается психотехниками (вербальные и аудиально-ритмичные гипнотические воздействия, медитации, аскетические требования).

3) Ингрупповые и аутгрупповые установки основываются на идее исключительного сальвационизма, варьируемой от претензий на глобальное и «единственно истинное» мессианство (спасение всего мира посредством обращения к «истинной вере» (прозелитизма) – что индуцирует активное миссионерство), до изоляционизма в общине «избранных для спасения». Характерной является и аутгрупповая враждебность в онтологическом и аксиологическом измерениях – на основе биполярной религиозно-этической дифференциации.

4) Результаты: инверсия у адепта системы ингрупповых-аутгрупповых ориентиров, смена референтных групп, изменение социальной идентичности – могут повлечь реверсивную социализацию и аверсию личностной идентичности: обрыв прежних социальных и семейных связей, профессиональные и деятельностные переориентации, морально-психологические деформации, аксиологическую переоценку и формирование негативных аттитюдов.

Прокламируя целями «достижение своей божественной сущности» или «пути спасения» себя и человечества [1, с. 21], многие НРД проповедуют «новые, истинные» моральные установки и трактовки социальных ценностей (семьи, брака, гражданственности, патриотизма и т.д.), формируя собственные системы нравственных координат поведения и отношений, специфика которых заключается в максимально субъективированной детерминации сакральным императивом – абсолютным религиозным авторитетом харизматического лидера.

Установка религиозного эксклюзивизма и уникального мессианства в идеологии большинства «новых религий» поддерживается хилиастическими (милленаристскими) идеями, оперирование которыми определяет следующие факторы влияния НРД на морально-психологическое сознание и социальную практику. Во-первых, апокалиптические ожидания становятся мотивацией присоединения к группе «избранных для спасения» (а во многих культурах численность этой группы минимизируется). Во-вторых, хилиазм продуцирует различные социальные утопии: проекты преобразования «греховного мира», установления нового «правильного» порядка, приравниваемого к «царству Божьему», в опять же эксклюзивной версии каждого неокульта, который репрезентируется его творцом, оплотом или основой.

Социальный активизм НРД, в отличие от традиционных конфессий, целенаправляется в первую очередь как площадка для поиска и привлечения последователей, поскольку их идеология главным условием спасения объявляет реинтеграцию в конкретную религиозную группу [1, с. 75]. Таким образом, миссионерская деятельность сакрализуется и аксиологизируется, считается священным долгом и религиозной обязанностью.

В связи с этим особого внимания требует аспект влияния «новой религиозности» на молодежное сознание, поскольку именно нацеленность на молодежную аудиторию является приоритетным вектором социально-коммуникативных стратегий большинства НРД.

Социально-коммуникативный инструментарий «новой религиозности», включает как тактики и методики психологического манипулирования (поиск психологически и социально уязвимых потенциальных неофитов, «бомбардировка любовью», психоземotionalная привязка и моральный шантаж впоследствии (давление на чувства групповой солидарности, благодарности, ответственности, вины)), так и оперирование возможностями современных информационно-коммуникационных технологий, виртуального пространства и сетевых сообществ, используемых как площадки для распространения религиозных идей. Популяризация через медиа- и киберпространство особенно эффективна при коммуникативной инфильтрации в молодежную среду, и ее результатом является если не вовлечение в организацию, то влияние на мировоззрение и религиозные представления. Неотрефлексированное восприятие и некритическая оценка религиозного контента, во-многом вследствие отсутствия религиозоведческой информированности, приводят к формированию квазирелигиозного сознания, эклектичного мировоззрения, фрагментарных представлений и искаженных интерпретаций в сфере религиозной философии, мифологии и этики. Минимизация же рефлексии при осуществлении религиозной конверсии и экзистенциального выбора в поле «новой религиозности» усиливает фактор риска, связанный с подверженностью психологическим и коммуникативным манипуляциям и психотехническим воздействиям и формирующий вероятность негативных морально-психологических и социальных последствий выбора новой референтной группы.

### **Литература**

1. Неокульти: идеология и практика / Е. С. Прокошина, Н. А. Кутузова [и др.]. – Мн.: Четыре четверти, 2005. – 200 с.

## ДИХОТОМИЯ «СВОЙ – ЧУЖОЙ» В МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

Лисовская Татьяна Витальевна,  
Брестский государственный технический университет  
(г. Брест, Беларусь)

*В статье анализируются межконфессиональные отношения в посредством матрицы «Свой – Чужой», факторы и особенности межконфессионального диалога на примере межрелигиозных отношений в западнобелорусском регионе в первой половине XX века.*

В современном обществе наблюдаются широкие миграционные и глобализационные процессы, в ходе которых происходит постепенное взаимопроникновение, активизация процесса коммуникации культур, который в значительной мере является диалогом конфессий. Религия выполняет социокультурную функцию, сплачивая членов общества и способствует появлению в обществе социокультурной, религиозной, этнической общности. Но в то же время, религия противопоставляет генеральную общность и ее членов иной этно-религиозной общности. В связи с данными процессами возрастает роль и значение межкультурного поликонфессионального диалога.

На развитие межконфессиональных коммуникаций влияние оказывают как объективные, так и субъективные факторы: поликонфессиональный характер общества, особенности государственного строительства, исторически сложившиеся территориальные претензии, в укорененных представлениях об исторических врагах, в этнокультурных, сущностно-доктринальных противоречиях, в дискриминационной практике. Субъективные факторы межконфессиональных коммуникаций, основанные на восприятии социальной общностью самой себя и иной, отличающейся по конфессиональному признаку общности, являются, на наш взгляд, определяющими факторами в диалоге культур. Деиндивидуализация взаимного восприятия участников коммуникаций как носителей иных ценностей приобретает обобщающие черты, что воплощается в дихотомии «Мы – Они» и «Свой – Чужой» в межконфессиональных взаимоотношениях.

Категория «Мы» в межкультурных межрелигиозных коммуникация означает определенную социальную общность, а все, кто принадлежат к данной общности – «Свои». При этом социальные общности могут характеризоваться по одному признаку, например, вероисповедание, либо включать в себя комплекс характеристик. Чужаком определяется тот, кто находится вне социальной группы [1, с. 43] и противопоставляется группой как «Они». В общественном сознании коннотативный аспект чуждости фиксирует состояние анти-нормы, полную противоположность принятым правилам, обычаям, традициям. Межрелигиозные отношения формируются не только на основании психологической дифференциации «Мы» и «Они», они состоят также из установок, которые формируются членами одной группы в отношении другой религиозной группы [2, с. 4]. При этом следует отметить, что «чужой» не всегда воспринимается как враг, но враг всегда воспринимается как «чужой». Нейтральное восприятие «чужого» вводит в бинарную систему категорию «Иной», который воспринимается не как свой, но и радикально не от-

вергается как «чужой» [3, с. 28]. Наличие в обществе трансформации восприятия членов не своей группы не как «чужих», а как «иных» является свидетельством повышения степени терпимости и толерантности. Особенно актуальна матрица «Свой – Чужой» в иудаизме, христианстве, исламе [4, с. 41–47], где основой религиозных коммуникаций являются претензии на эксклюзивность, что санкционирует практику нетерпимости и дискриминации.

В качестве примера рассмотрим межрелигиозные коммуникации в западно-белорусском регионе в первой половине XX века по вектору поздний протестантизм – православие – католицизм – иудаизм. Межрелигиозные коммуникации в данном случае были основаны на сложном социально-политическом бэкграунде – в результате геополитических изменений белорусское общество претерпело неоднократные политические, социальные и этноконфессиональные трансформации: снижение влияния православной церкви, усиление католического влияния, появление новых субъектов религиозных взаимоотношений – позднепротестантских деноминаций. В таких условиях в общественном сознании актуализируется процесс определения собственной идентичности, в связи с чем усиливается потребность в разграничении с другими социальными группами общества.

Особенности межрелигиозных коммуникаций православного населения с белорусами-протестантами было то, что «Чужими» становились близкие члены общества, так как позднепротестантские общины формировались преимущественно на основе белорусского православного населения и являлись однородной социальной группой с точки зрения этнических, социально-экономических характеристик. Поэтому протестанты воспринимались большинством общества по социально-экономическим, политическим, этническим параметрам такими же, как «Мы», что иллюстрировало толерантное (в степени от нейтрального до лояльного) отношение. И в то же время по религиозному признаку протестанты воспринимались как «Чужие», что стало основой обвинений их в вероотступничестве и формировало негативное отношение к протестантам радикализированных элементов [5, с. 45].

В отношениях с католическим населением сложившийся традиционализм разделения общества на католиков и православных и развитие протестантизма в рамках православной религиозной группы, отсутствие объективных противоречий между католиками и протестантами дали возможность не воспринимать радикально представителей нового вероучения и отнести сторонников позднепротестантских вероучений не к группе «Чужие», а к группе «Другие» и большей степени толерантности.

Традиционная замкнутость иудейского населения, их бинарное восприятие общества проявилось в жестком разделении на «Своих» и «Чужих». В этой системе протестанты занимали место «Чужих» при нейтральном отношении к ним иудеев. Только при попытках христианизации иудеев, что воспринималось как враждебная интервенция в замкнутую группу и покушение на национально-религиозную идентификацию, протестанты переходили в категорию «Чужой-враг» [5, с. 48-60].

Как мы видим, межрелигиозные коммуникации в Западной Беларуси характеризовались различными типами построения межрелигиозных коммуникаций

в плоскости «Свои» – «Чужие» (в качестве которых выступали протестанты): от восприятия протестантов как «Чужих», врагов до толерантного отношения и попыток включения протестантов в группу «Свои».

### Литература

1. Гороховская, Л.Г. Образ «Чужого» в традиционной и современной культурах / Л.Г. Гороховская // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии : сб. ст. по матер. VI междунар. науч.-практ. конф. Часть I. – Новосибирск: СибАК, 2011.
2. Linda, M. Woolf and Michael R. Hulsizer. Intra- and Inter-Religious Hate and Violence: A Psycho-social Model / M. Linda / Journal of hate studies. – 2001/02. – Vol. 2:1. – P. 4.
3. Лебедев, В. Ю. Семиотика религиозных коммуникативных систем: дискурсы смыслов / В. Ю. Лебедев, А. М. Прилуцкий. – Directmedia, 2015. – С. 28.
4. Григоренко, А.Ю. «Свой – Чужой» в истории религии / А.Ю. Григоренко // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. – 2012. – № 146. – С. 41–47.
5. Лісоўская, Т.В. Міжканфэсійныя камунікацыі: пратэстантызм ў поліканфэсійным грамадстве Заходняй Беларусі ў 1921-1939 гг. // Евангельская Царква Беларусі: гісторыя і сучаснасць (да 500-годдзя Брэсцкай Бібліі) : / Рэдкал. А.І. Бокун [і інш.]. – Мінск: Пазітыў-цэнтр, 2018. – С. 43–62.

УДК 94(410)

## ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КОМИССИИ ПО ВОПРОСАМ БУДУЩЕГО ВЕЛИКОБРИТАНИИ: ПРОБЛЕМА ПОЛИЭТНИЧНОСТИ

Моисеева Екатерина Игоревна,  
Белорусский государственный университет  
(г. Минск, Беларусь)

*Статья посвящена анализу работы Комиссии по вопросам будущего полиэтничной Великобритании, а в частности результату плодотворной работы, выразившейся в отчете “Будущее полиэтничной Великобритании”, который оказал значительное влияние на реализацию политики мультикультурализма в частном и государственном секторах общественной жизни в Великобритании в начале 2000-х г.*

В условиях усиления полиэтничности британского общества назревала необходимость пересмотра политики в отношении этнических меньшинств. В январе 1998 г. независимым аналитическим центром Раннимид Траст (Runnymede Trust), занимающегося вопросами расовых отношений в Великобритании в правовой плоскости при государственном финансировании Министерства внутренних дел, была создана Комиссия по вопросам будущего полиэтничной Великобритании (The Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain). Перед Комиссией была поставлена задача проанализировать текущее положение различных этнических групп в стране и предложить способы по противодействию расовой дискриминации и неблагоприятным условиям. 11 октября 2000 г. был опубликован окончательный вариант отчета под названием «Будущее полиэтничной Великобритании», в котором были обозначены цели по обеспечению сплочённости и равенства: переосмысление национальной истории и национальной идентичности; устранение всех форм расизма; сокращение экономического неравенства; и построение плюралистической культуры прав человека [1, с. 36].



В отчете содержался ряд общих и конкретных рекомендаций. Комиссия призывала правительство официально объявить Великобританию мультикультурным обществом. Признавалось, что, сохраняя культурное разнообразие, Великобритания должна оставаться сплоченным обществом с общей национальной культурой. Эта культура должна основываться на общих ценностях, включая такие, как терпимость, взаимное уважение и мирное разрешение разногласий [1, с. 298]. На политическом уровне в докладе рекомендовалось учредить Комиссию по правам человека и Комиссию по равенству для обеспечения справедливого обращения с меньшинствами, а также объединить различные гендерные и расовые законы в единую правовую базу [1, с. 314].

Реформы, которые Комиссия предлагала провести в области правосудия и работы правоохранительных органов, заключались в аккредитации офицеров полиции по вопросам расового равенства и культурного разнообразия, создании независимого органа для расследования жалоб на действия правоохранительных органов. Также необходимо было обеспечить мониторинг восприятия справедливости в системе уголовного правосудия среди населения, уделяя особое внимание расовому вопросу и проблеме культурного разнообразия.

В сфере образования предлагалось улучшить систему мониторинга культурного разнообразия школ, а также уделить особое внимание повышению компетенции преподавателей, администрации и школьных инспекторов по вопросам расового равенства, содействовать преподаванию английского языка в качестве второго языка для лиц иностранного происхождения. В области искусства, спорта и средств массовой информации рекомендовалось провести анализ количества работников – представителей этнических меньшинств, а также увеличить численность этого персонала на всех уровнях, поощрять их стремление занимать руководящие должности.

Министерство здравоохранения должно было требовать, чтобы отделы социальных служб регистрировали информацию об этнической принадлежности, религии и языке всех детей, получающих услуги любого рода. Правительство должно было возложить на работодателей установленную законом обязанность по созданию и реализации планов обеспечения равных возможностей занятости для всех групп населения.

Также ряд рекомендаций затрагивал сферу религии и вероисповедания: во всех религиозных общинах необходимо было установить принцип антирасизма и позитивных межконфессиональных отношений. Комиссия предлагала ввести отдельное законодательство, запрещающее прямую и косвенную дискриминацию по признаку религии или убеждений. Для приспособления культурного и религиозного разнообразия на рабочих местах, предприятиях, в школах и других учреждениях образования рекомендовалось использовать примеры передовой практики стран, проводивших схожую политику мультикультурализма [1, с. 348]. Особое внимание уделялось необходимости создания Комиссии по религии и общественной жизни многоконфессионального общества для выработки рекомендаций по правовым вопросам. В частности, сотрудникам правоохранительных органов рекомендовалось уделять особое внимание преступлениям на почве религиозной ненависти [1, с. 348].

Комиссия в одной из рекомендаций устанавливала 15% квоту по присутствию в Палате общин представителей этнических групп, а также выступала за

поощрение назначения их на государственные должности. Парламентский комитет по правам человека должен был уделять еще большее внимание вопросам расового равенства [1, с. 218].

19 июля 2001 г. в Палате лордов прошли дебаты, затрагивающие основные положения и рекомендации, зафиксированные в отчете Комиссии по вопросам будущего полиэтничной Великобритании. Правительство обязалось предоставлять официальное заявление о ходе выполнения рекомендаций, содержащихся в докладе [2].

Доклад “Будущее полиэтничной Великобритании” положил начало переосмыслению реформ, проводимых в рамках реализации политики мультикультурализма, которое имело следующие направления:

1) реализация различных услуг по предоставлению жилья, языковой подготовки и обучению истории, чтобы помочь иммигрантам познакомиться с Великобританией и ее культурой, законами и институтами для успешной натурализации;

2) принятие мультикультурной учебной программы в школах, обучение работников здравоохранения обеспечить уход с учетом культурных особенностей, адаптация требований дресс-кода и питания для удовлетворения культурных или религиозных потребностей конкретных групп государственными учреждениями [3, с. 143];

3) распространение требований о недискриминации на частный сектор заключалось в том, что частные предприниматели или арендодатели не могли дискриминировать иммигрантов и их потомков;

4) принятие принципа справедливости в отношении занятости или представительства групп, имеющих этническое происхождение в школах, в государственных органах, в парламенте и других областях [3, с. 143].

Отчет Комиссии скорее привел не к конкретным политическим действиям правительства, а положил начало формированию нового отношения к этнорелигиозным группам, произошло переосмысление вклада этнических групп в общую национальную культуру Британии. Многие исследователи такие, как У. Кимлика, Б. Парех, Д. Гудхарт, Б. Барри, Г. Краудер, С. Бенхабиб, В. Уберой в своих работах развили идею философии мультикультурализма как средства для реализации универсальных прав [4, с. 309].

С одной стороны, отчет Комиссии по вопросам будущего полиэтничной Великобритании предлагал расширение использования политики мультикультурализма во всех сферах общественной жизни. С другой стороны, выступления и беспорядки, которые произошли весной-летом 2001 г. в Олдхэме, Брэдфорде, Лидсе с участием этнических меньшинств, лишний раз продемонстрировали недовольство своим положением этих групп. К тому же после террористической атаки 11 сентября 2001 г. в США встал вопрос о радикализации ислама и попытках предотвращения и распространения экстремистских группировок в Великобритании.

### **Литература**

1. Parech, B. The Future of Multi-ethnic Britain: Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain / B. Parech – Profile Books, 2000. – 417 p.

2. Multi-Ethnicity And Multi-Culturalism: House of Lords Hansard debates for 20 March 2002. – Vol. 632 [Electronic resource] // United Kingdom Parliament. – Mode of access: <https://hansard.parliament.uk/Lords/2002-03-20/debates/d3ca72ac-6b03-4362-82b7-a350656a6f2c/Multi-EthnicityAndMulti-Culturalism>. – Date of access: 03.03.2019.

3. Straw, J. Speech at the Launch of the Parekh Report / J. Straw Runnymede Bulletin, 2000. – 324 p.
4. Horton, J. Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory by Bhikhu Parekh / J. Horton // Journal of Applied Philosophy, 2001. – Vol. 18. – No. 3. – P. 307–311.

УДК 2

## **AZERBAIJANI MODEL OF MULTICULTURALISM**

**Павлюкович Ольга Александровна,**  
Полесский государственный университет  
(г. Пинск, Беларусь)

*Cultural diversity and pluralism represent one of the most important factors of culture. Azerbaijan has since ancient times been known as the homeland of diverse peoples and cultures. This land served as some kind of bridge between Eastern culture, on the one hand, and the world, European culture – on the other hand. For the multinational, poly-confessional, multilingual Azerbaijan, this ideology is put forward by the historical reality itself. Indeed, Azerbaijan is a unique geographical, geopolitical and cultural space where the representatives of numerous national-ethnic groups live.*

*If we cannot now end our differences, at least we can help make the world safe for diversity.*

John K. Kennedy

Today we are talking more and more about the crisis of multiculturalism, paying attention to the role which played the migration policy of European countries. The attitude towards migrants as a threat (the threat of their own system of values, their future) is formed.

They put forward ideas that Christian and Islamic cultures cannot coexist. But the point is, that without a tolerant attitude there will be no peace. The European model of multiculturalism is built on the idea of imposing its own values and sense of morality. In Europe, for example, the multiculturalism model is aimed not at the integration of migrants and their next generations, but at isolation. In countries, where the population is represented by different cultures and nationalities, this is a real danger to the future of multiculturalism. Put simply, it's a ticking time bomb.

Thus, the exact opposite is the Azerbaijani model of multiculturalism. This is the only way out of the crisis and to avoid violence. From ancient times, representatives of different nationalities lived in Azerbaijan, turning Azerbaijan into a multicultural country. It is possible to say that the Azerbaijani model is unique. The model is based on the principles of humanism and does not contradict any of the religions. In Azerbaijan, where multiculturalism is perceived as a way of life, it does not survive the crisis.

Only in a tolerant society does multiculturalism promote the mutual enrichment of cultures, the formation of universal human values, and the unification of different people. In Azerbaijan representatives of different religions, nations live like one tight-knit family. The main condition for success is the coexistence of universal and national values, the protection of national identity. The successful example of Azerbaijan clearly confirms that representatives of other nations and people, religions cultures are able to develop, while maintaining their identity and respectful attitude towards each other.

The Azerbaijani people consist of the Azerbaijanis constituting the main part of the public of the country, and 30 nations and ethnic groups, which compactly live in various regions of the country. All these people, regardless of their number, language and religion, are equal citizens of Azerbaijan.

The Azerbaijani state guarantees to all ethnic minorities living in the territory of the country the opportunity to create any organizations provided by the law. The Constitution and laws of the Republic of Azerbaijan regulate the legal status of similar organizations. Diversity of the organizations of ethnic minorities is connected with their traditions. The most part of ethnic associations is created on the basis of religious belonging.

It is possible to claim that Azerbaijan is one of the most secular Muslim societies. Apart from that, it was the first Muslim country to introduce theatre and cinema. This secularism has not prevented Islam from increasingly returning to Azerbaijan. From the authorities' perspective, the most important thing is to maintain the freedom of belief. All religious institutions in Azerbaijan have embraced a strict policy to prevent the influence of so-called "radical groups".

The unity of diversity does not mean elimination of ethnic, national or religious differences at all. At present, representatives of tens of ethnic minorities live in Azerbaijan: Russians, Ukrainians, Tats, Kurds, Belarusians, Talyshes, Jews, Turks, Germans, Lezgins, Tatars, Avars, Georgians, Tsakhurs, Udis and others. They use their languages, carefully preserve objects of the material-spiritual values, and create ethnic-cultural associations, societies.

The government of Azerbaijan has repeatedly provided financial aid to the structures of ethnic minorities. Besides, they do not pay for rent of the occupied buildings and premises. The state in various forms renders protection to them.

Azerbaijani officials insist on talking about the country as one of peaceful coexistence between representatives of all religions, in addition to national and ethnic minorities, and that model of tolerance should be encouraged in Europe and throughout the world. The religious diversity of Azerbaijan is actually a thing of beauty, which is something they are extremely proud of. It adds richness to a society.

Azerbaijan, located at the intersection of East and West, North and South, Christianity and Islam, different civilizations and cultures, confirms the eternal truth: "A multiethnic state is a unified society". This is the main principle and the reason for the success of the multiculturalism model in Azerbaijan.

УДК 2

## **ИСТОЧНИКИ ОБЕСПЕЧЕНИЯ ЖИЛЬЕМ ШТАТНЫХ КЛИРИКОВ КУЙБЫШЕВСКО-СЫЗРАНСКОЙ ЕПАРХИИ В ПОСЛЕВОЕННЫЙ ПЕРИОД**

**Подмарицын Алексей Геннадьевич,**

Самарская духовная семинария

(г. Самара, Россия)

*На примере Куйбышевско-Сызранской епархии устанавливаются источники обеспечения жильем практикующих клириков послевоенного времени и делается вывод о контроле государственных надзорных органов над данным процессом.*

Жизненно важным для клириков был вопрос обеспечения жильем в месте служения. Для этого, в первую очередь, необходимо было получить прописку, как правило, в жилье, находившемся в личной собственности граждан (в просторечии – в частном секторе). Здесь духовенство сталкивалось с негласной советской административной практикой запрета на предоставление прописки осужденным когда-либо клирикам (как правило, по статье 58, за контрреволюционную деятельность). Иногда, по ходатайству правящего архиерея, областной уполномоченный совет по делам РПЦ при СМ СССР (СДРПЦ) добивался разрешения в органах МВД на прописку конкретных духовных лиц, прежде осужденных по приговору суда или чрезвычайных судебных органов (троек, выездных сессий). Если органы (как правило, с подачи местного уполномоченного СДРПЦ), не регистрировали клирика, то епископ не мог назначить его на свободное место. Если же клирика прописывали, то он регистрировался у уполномоченного, и указом епископа назначался к определенной церкви. С течением времени, по мере накопления нужных средств, городские клирики приобретали жилье в личную собственность.

Кстати, негласный запрет касался также и совершения хиротоний над лицами, подвергшихся репрессиям по религиозным мотивам. Так, в 1950 году члены СДРПЦ Бельшев и И. Иванов специально указывали ульяновскому уполномоченному Расстегину на совершенную им ошибку – допущение священнической хиротонии А.И. Винокурова, имевшего судимость по статье 58-й, пункт 10-й (контрреволюционная агитация и участие в контрреволюционной агитации). По свидетельству чиновников, это противоречило указаниям, изложенным в информационном письме СДРПЦ от 2 февраля 1949 года [2, л. 4].

Поскольку в советское время все дома, на тех или иных правах принадлежавшие до октябрьского переворота религиозным обществам, были национализированы, то после реституции встал вопрос о жилье для клириков. В Куйбышевско-Сызранской епархии по мере открытия городских церковей штат зачислялся из числа клириков, проживавших в этих городах.

Архиепископ Алексей свидетельствовал в начале 1947 года: «Епархиальных домов в епархии нет. Жилищные условия архиерейского дома и канцелярии весьма незавидны. Для архиерея приходской совет Покровского собора вблизи храма снимает в аренду небольшой домик, а канцелярия помещается в кухне хозяйки дома. Квартирный вопрос в Куйбышеве стоит очень остро. В последнее время приходский совет Покровского собора напрягает усиленные заботы в приобретении надлежащей квартиры для Архиерея и уже усмотрен дом для приобретения. В ближайшее время вопрос этот будет, по-видимому, решен положительно. У епархиального архиерея нет никакого собственного транспорта. Для причта и церковного совета Покровского собора приобретена машина, которой при необходимости пользуется и архиерей» [3, л. 6-7]. В том же отчете преосвященный добавил, что «в некоторых приходах церковные общины заботятся об обеспечении квартирами священнослужителей, отоплением. Некоторые священники обзавелись своими домами» [3, л. 3].

Преосвященному Куйбышевскому Алексию около 1949 года был приобретен дом на окраине города, где он обитал до своей смерти в 1952 году. Приемник

его, епископ Иероним, долго искал подходящее жилье в городской черте. Около 1956 года епархиальное управление приобретает для жительства Куйбышевского архиерея полуторазэтажный особняк (бывший дом инженера Зеленко по бывшей Симбирской улице, постройки начала 1900-х годов), который до сих пор остается официальной резиденцией правящего епископа.

В городах, при возможности, либо с течением времени, духовенство селилось около церквей, естественно стоящих в кварталах дореволюционной постройки. Как правило, это были отдельные усадьбы, либо дома на двух хозяев с отдельными выходами. Документы первой половины 50-х годов свидетельствуют о приобретении клириками с течением времени домов в округе той церкви, где они проходили служение. Так, переехавший в Куйбышев в 1953 году из г. Бузулука Оренбургской области заштатный священник В.Н. Утехин был назначен для служения сначала в Покровский кафедральный собор, а затем – в Петро-Павловский храм г. Куйбышева. Взяв в храме ссуду, он приобрел в собственность дом в нескольких кварталах от места служения, по ул. Рабочей [4, л. 13-14]. Протоиерей той же Петро-Павловской церкви П.П. Кононов так же в начале 50-х годов приобрел дом в трех или четырех кварталах от места службы [4, л. 13]. Протоиерей М.А. Решетников, служивший в том же храме, жил в трех кварталах от него [1, с. 5].

Из документов по Куйбышевской епархии неизвестно ни одного случая, когда на приходе не было жилья для священника. Из делопроизводства куйбышевского уполномоченного СДРПЦ известно, что в 1954 году из 15 сельских приходов свои собственные дома в селах имело лишь 2 священника [4, л. 16]. Это было связано с тем, что в силу трудностей служения на сельских приходах обычно шла постоянная ротация клириков. Причинами служили: отсутствие твердых доходов в реальных денежных средствах из-за советской практики постановки трудней; трудности в сообщении с городами; наличие в семье священника детей, которым необходимо было давать образование; болезни и преклонный возраст одиноких клириков. В селах верующие сами определяли и предоставляли местожительство для назначаемого священника и обеспечивали необходимым жилым инвентарем, а также дровами. Позволить купить себе дом могли клирики самого обеспеченного сельского прихода в райцентре Кинель-Черкассах, где бюджет мог быть сопоставим с бюджетом средней городской церкви.

Таким образом, обеспечение клириков жильем по месту служения происходило либо за их счет (в городских приходах, на правах личной собственности), либо за счет прихожан (в большинстве сельских приходов, на правах съемной квартиры/дома). Какие-либо государственные или иные советские ресурсы для решения этой проблемы не привлекались. Случаев постройки приходами домов для проживания клириков в указанный период не установлено.

### Литература

1. Бедула, О.И. Самый исполнительный батюшка // Православная народная газета. – 17 ноября 2004. – № 21(78).
2. Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 663.
3. Самарский епархиальный архив. Ф. 1. Оп. 1.11. Д. 355. Доклад-отчет Патриарху Алексию I по управлению Куйбышевской епархией за 1946 год.
4. Центральный государственный архив Самарской области. Ф. Р-4187. Оп. 2. Д. 34.

## **САКРАЛЬНЫЙ ОБРАЗ ПРАВИТЕЛЯ ВКЛ В ЭПОХУ ЯГАЙЛО В ГЕРАЛЬДИЧЕСКОЙ СИМВОЛИКЕ**

**Риер Янина Александровна,**

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

*В данной статье рассмотрена христианская символика, использовавшаяся на гербе великих князей литовских в конце XIV – начале XV в., а также на атрибутах великого князя Литовского и короля Польского Ягайло. Проанализирован культ Георгия Победоносца, нашедший свое отражение на геральдических знаках правителей ВКЛ.*

Геральдические знаки правителей всегда имели глубокое сакральное и смысловое значение, являясь одним из неотъемлемых атрибутов легитимности власти монарха [4, с. 119]. На развитие геральдической традиции ВКЛ оказали влияние несколько исторических общностей, в том числе западноевропейские монархии, для которых было характерно портретное изображение князя на троне, или на лошади, или пешего, и исторически сложившиеся тенденции древнерусской геральдической культуры, нашедшие отражения, в частности, в изображениях клеймового типа. С конца XIV в. одним из самых популярных сюжетов, используемых на гербовых печатях представителей правящей династии ВКЛ, становится изображение конного рыцаря и копья [7, с. 153].

По мнению ряда исследователей, образ святого всадника появился еще в XIII в. в процессе складывания ВКЛ, но корни его относятся к еще более древней традиции. Одним из наиболее важных источников появления такого символа на государственном гербе могла стать византийская христианская традиция, которую в определенной мере приняли первые правители нового государства [1, с. 293]. Одной из самых могущественных фигур данной традиции издавна считался Святой Георгий, или Георгий Победоносец. Его культ был широко распространен на территории Восточной Европы, и неудивительно, что традиция его восхваления и почитания была заимствована, пусть и в видоизмененной форме, первыми литовскими князьями [6, с. 138].

Нельзя недооценивать и западноевропейское влияние на складывание местных геральдических символов. На территории Западной Европы печать с изображением наездника появляется, по мнению польского исследователя геральдики и сфрагистики С.К. Кучинского, с XI в. Рыцарь на коне, скачущий на лошади, с мечом или другим оружием в руке, часто являлся иконографическим отображением образа князя («dux») [6, с. 131]. В обычаях того времени изображения рыцаря-владителя на лошади могла играть роль символа готовности к сражению за правое дело. И именно в этом виде они появлялись на печатях и монетах. В процессе развития геральдики всадник был положен в основу династического герба Гедиминовичей. При этом изображение всадника с поднятым копьём или копьём наперевес было достаточно распространено среди представителей данной династии. Такую печать использовал князь Глеб Наримонт, Семен Лугвений Мстиславский. Владимир Ольгердович, Жигимонт Кейстутович и Юрий Наримонтович Пинский также использовали на своих печатях изображе-

ние с всадником. На печати Юрия Наримонтовича всадник синонимичен Святому Георгию, который поражает дракона. Михаил Явнутьевич использовал печать с изображением Льва, обобщенного геральдического символа Руси и метафорического изображения Христа [5, с. 45–46].

Вместе с тем, нельзя говорить об окончательном формировании геральдического концепта власти для конца XIV в. Доказательством этому служит неустойчивость гербового изображения Ягайло, которая могла варьироваться. В 1386 г. появилась первая государственная королевская печать короля Ягайлы. На гербовом щите, кроме польского орла и гербов польских воеводств, можно увидеть изображение вооруженного всадника, но не с мечом, а с копьем наперевес. В левой руке он держит щит с шестиконечным крестом [3, с. 138]. Тем не менее, самым распространенным стал вариант с всадником, держащим копье вместо меча, или всадником, под копытами лошади которого погибает змей. Последнее изображение видится весьма символичным, так как в змее можно увидеть метафорическое изображение «дьявольской веры» – язычества литовцев, которое побеждает новый христианский правитель. На большой тронной королевской печати Ягайло 1388 г. изображен именно такой вариант Погони. Слева вверху над изображением короля находится изображение всадника, но уже с мечом, занесенным над головой для удара. В его левой руке – щит с шестиконечным крестом, под копытами коня – изображение крылатого дракона [3, с. 138].

Именно во время Ягайлы формируется его личный герб «бойча» с изображением сдвоенного креста, который являлся византийским христианским символом, символизовавшим победу христианской традиции в политике и воззрениях правителя ВКЛ. В православной традиции сдвоенный, патриарший, крест считается символом победы над язычеством [7, с. 154]. О том, что именно такое идеологическое наполнение имела такая символика, красноречиво свидетельствует концепция фресковых росписей каплицы Святой Троицы в Люблинском замке, выполненная по заказу короля Ягайлы православными художниками-фрескописцами с земель ВКЛ во главе с мастером Андреем в византийско-русском стиле. На юго-западной стене каплицы выполнено изображение Богородицы с Христом-Эммануилом. Перед Богоматерью на коленях изображен король Ягайло и Святой Михаил. Фигура короля как бы возносится к Богородице. В той же каплице есть еще одно изображение Ягайлы. Король на коне, показан в соответствии с иконографической схемой Святого Георгия Победоносца. Одной рукой Ягайло сжимает копье, другой держит щит с изображением шестиконечного креста [2, с. 69].

Не подлежит сомнению, что на данных изображениях фигура правителя выступает символом сакральности власти, укрепленной традицией. В эпоху Ягайлы богоизбранности монарха придавалось особое значение. А герб правителя, в частности изображение конного рыцаря, воспринимался не только как политический атрибут власти, но и как сакральный символ, один из вариантов изображения Святого Георгия.

## Литература

1. Алпатов, М. В. Образ Георгия-воина в искусстве Византии и Древней Руси / М. В. Алпатов // Тр. отд. древнерус. лит / АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом) ; отв. ред. И. П. Еремин. – М. : Л. : Изд-во АН СССР, 1956. – Т. 12. – С. 292–310.



2. Дуко, Я. В. Мужчынскі касцюм прадстаўнікоў вышэйшага саслоўя Вялікага княства Літоўскага канца XIII–XV стст. / Я. В. Дуко // Сб. работ 65-й науч. конф. студентов и аспирантов Беларус. гос. ун-та : в 3 ч. / отв. за вып. А. Г. Захаров. – Мінск : БГУ, 2008. – Ч. 1. – С. 68–73.
3. Насевіч, В. Л. Беларусь: станаўленне этнасу і нацыянальная ідэя / В. Л. Насевіч. – Смаленск : Інбелкульт, 2015. – 526 с.
4. Риер, Я. А. О сакрализации власти в Восточной Европе в средние века / Я. А. Риер // Вестн. Полоц. гос. ун-та. Сер. А. Гуманитарные науки. – 2017. – № 9. – С. 117–120.
5. Сідаровіч, В. М. Пячатка князя Глеба Нарымонта XIV ст. з в. Стары Капыль / В. М. Сідаровіч, А. Ф. Касюк // Беларуская даўніна / рэд. Ю. М. Мікульскі. – Мінск : Выд. А. М. Вараксін, 2016. – Вып. 3. – С. 45–47.
6. Цітоў, А. Сфрагістыка і геральдыка Беларусі / А. Цітоў. – Мінск : РІВШ БДУ, 1999. – 176 с.
7. Шаланда, А. Генезіс «Пагоні» – дзяржаўнага герба Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага / А. Шаланда // Białoruskie zeszyty historyczne. – 2001. – № 16. – S. 152–158.

УДК 2

## **ТИПОЛОГИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ ОБИТЕЛЕЙ И МОНАСТЫРСКИХ ПОСЕЛЕНИЙ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ В КОНЦЕ XVIII – НАЧАЛЕ XX в.**

**Савчук Татьяна Петровна,**

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

*В статье рассматривается сущность понятий «монастырь», «монастырское поселение». Отображены основные типы православных монастырей на белорусских землях в конце XVIII – начале XX в. Показаны их особенности и отличительные черты.*

Определение термина «монастырь» (греч. *monastērion* – «обособленная жизнь») включает несколько аспектов. Во-первых, это основная форма организации религиозной жизни монахов [2, с. 194]; во-вторых, религиозная община иноков, представляющая собой отдельную церковно-хозяйственную организацию [5, с. 356]; в-третьих, комплекс жилых, богослужебных и хозяйственных построек, занимаемых общиной монахов или монахинь, имеющих единый устав [1, с. 358].

Монастырский тип поселения можно определить как постоянные или временные населенные пункты, расположенные на принадлежащих обители землях, где проживают люди, так или иначе связанные с монастырём различными отношениями. Типы монастырских поселений (как городских, так и сельских) характеризуются следующим образом: сами монастыри, подмонастырские поселения (расположенные недалеко от обители), отдалённые поселения вотчинных обителей, а также отдельные монастырские поселения, имеющие постоянный или временный статус. Монастырь активно влиял на формирование культурного ландшафта, на планировочную структуру и объёмно-пространственную композицию городских и сельских поселений. Поэтому изучение монастыря невозможно без исследования историко-культурной среды его окружения.

Типологию белорусских монастырей в конце XVIII – начале XX вв. можно представить следующим образом:

1. По составу иноков обители подразделялись на мужские и женские.

2. По уставу, регламентирующему устройство и уклад жизни обитатели, монастыри делились на общежительные и необщежительные («особожитные»). В общежительных монастырях монашествующие не имели личной собственности и получали от монастыря келью, необходимую утварь, а также одежду, обувь, питание и пр. Доходы от рукоделия братии – написания икон, росписи храмов, шитья облачений, изготовления церковной утвари – шли в общую монастырскую казну. Общежительные монастыри отличались большей строгостью своих уставов. В необщежительных обителях монахи имели келью и иногда общую трапезу от монастыря, всё остальное они приобретали своим трудом. Все доходы в обителях подобного типа разделялись на три категории: а) «общемонастырские», которые шли на нужды монастыря; б) «братские», делившиеся между братией; в) «поручные» – доходы отдельных иноков, всецело им принадлежавшие. Перед смертью монах обязан был всё имущество завещать монастырю [6, с. 331].

3. По системе подчинённости, содержанию, управлению и размерам монастыри подразделялись на: ставропигиальные (от греч. σταυρός – крест и πύργος – вбиваю; в древней Церкви на месте, где закладывался монастырь, именовавшийся в дальнейшем ставропигиальным, предстоятелем вбивался крест) – большие и известные обители, находящиеся под управлением архиереев; патриаршие монастыри; храмы-монастыри – особый тип обители, возникал, если построенный вотчинный храм не имел прихода и в нём служил иеромонах; мирские монастыри-обители, организованные мирянами: горожанами, крестьянами, помещиками, купцами и т.д. [3, с. 8].

Особый тип самостоятельного монастыря – пустынь. Когда-то так называли монастырь, основанный на отшибе от людей, в лесу и т.д., но к XX в. название сохранилось лишь традиционно. Почти все пустыни – монастыри мужские.

Скит – обычно небольшой «филиал» крупного монастыря. Располагался он, как правило, поблизости, иногда в нескольких десятках шагов от основного. В скитах поселялись схимники, отшельники – монахи, принявшие на себя обеты более строгие, чем остальная братия, иногда и монахи, отправленные «за штат» (после 60 лет или по болезни).

К числу монастырей принято относить монастырские подворья и архиерейские дома. И то и другое правильно лишь формально. Подворье – это своеобразное хозяйственное представительство монастыря в каком-либо городе. Архиерейские дома – административные центры епархиальной власти, и к монастырям их можно отнести по тому формальному признаку, что управляющий епархией архиерей относился к монашествующему духовенству [8, с. 12–13].

Согласно «Духовным штатам», изданным императрицей Екатериной II 26 февраля 1764 г., все монастыри делились на 1, 2, 3 классов, нештатные (заштатные), приписные (они были подчинены более крупному монастырю и отдавали ему часть своих доходов) и упразднённые. Была установлена следующая норма штатных монахов и монахинь: мужские обители 1 класса – 33 человека, 2 класса – 17 человек, 3 класса – 12 человек; женские 1 класса – 52–101 человек, 2–3 классов – 17 человек [7, с. 194]. Так, в начале XIX в. в составе Минской епархии находились: Пинский Божоявленский (мужской) монастырь 1-го класса, Виленский Свято-Духов (мужской) и Слуцкий Ильинский (женский) 2-го класса, заштатные (не получавшие от казны государственного содержания) Грозовский Иоанно-Богословский, Дятловичский Преображенский и др. монастыри [4, лл. 5–27].

4. По отношению к владению крестьянами монастыри подразделялись на вотчинные, то есть имевшие в своём владении крестьян, и безвотчинные, не имевшие их.

5. По территориально-географическому признаку монастыри можно разделить на городские и сельские.

6. Монастыри, основанные святыми земли белорусской (Спасо-Евфросиньевский монастырь).

7. Монастыри, построенные в честь чудесных явлений (Жировичский Свято-Успенский, Купятичский монастырь).

Таким образом, можно выделить несколько типов православных обителей на белорусских землях в конце XVIII – начале XX в. Монастыри различались по составу иноков, по системе подчиненности, уставу, содержанию, управлению, размерам, по территориально-географическому принципу, по владению крестьянами. Отдельную группу составляли обители, основанные святыми или на месте памятных событий.

### Литература

1. Воскобойников, В.М. Энциклопедический православный словарь / В.М. Воскобойников. – М. : Эксмо, 2005. – 544 с.
2. Грыгор'ева, В.В. Манаствы / В.В. Грыгор'ева, А.М. Філатава // Рэлігія і царква на Беларусі : энцыкл. давед. / рэдкал.: Г.П. Пашкоў [і інш.]. – Мінск : БелЭн, 2001. – С. 194.
3. Монастыри в жизни России : материалы научной конф., посвящённой 600-летию преподобного Пафнутия Боровского и 550-летию основания им Рождества Богородицы Пафнутьев-Боровского монастыря (19–20 апреля 1994 г.) / Состав. В.И. Осипов. – Калуга-Боровск, 1997. – 287 с.
4. Национальный исторический архив Беларуси в Минске (НИАБ). – Фонд 136. – Оп. 1. – Д. 2012.
5. Ожегов, С.И. Толковый словарь русского языка : 80000 слов и фразеологических выражений / С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова ; Российская АН; Российский фонд культуры. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : АЗЪ, 1995. – 928 с.
6. Православная энциклопедия : Русская православная церковь / под общ. ред. патриарха Московского и всея Руси Алексея II. – М. : Православная энциклопедия, 2000. – 653 с.
7. Православные монастыри Беларуси / С.Э. Сомов [и др.]. – Минск : Четыре четверти, 2003. – 198 с.
8. Прошин, Г.Г. Чёрное воинство : Русский православный монастырь. Легенды и быль / Г.Г. Прошин. – М. : Политиздат, 1985. – 320 с.

### УДК 2

## “РЭЛІГІЙНЫ МІР” УЛАДЫСЛАВА IV ВАЗЫ Ў КАНТЭКСЦЕ РАЗВІЦЦЯ АДУКАЦЫІ НА ТЭРЫТОРЫІ БЕЛАРУСІ Ў 1632–1648 гг.

Самусік Андрэй Фёдаравіч,

Беларускі дзяржаўны эканамічны ўніверсітэт

(г. Мінск, Беларусь)

*У артыкуле аналізуецца змены, якія адбыліся ў праваслаўнай, пратэстанцкай і каталіцкай адукацыі ў час праўлення караля Уладыслава IV Вазы. Адзначаецца дваістасць яго кафесійнай палітыкі, выкліканая неабходнасцю ўлічваць інтарэсы каталіцкай большасці правячай эліты. Прыводзіцца інфармацыя аб гісторыі асобных навучальных устаноў у тагачаснай Беларусі.*

8 лістапада 1632 г. на злекцыйным сойме ў Варшаве новым каралём Рэчы Паспалітай быў абраны Уладыслаў IV Ваза. Ён імкнуўся праводзіць актыўную

знешнюю палітыку, а таму дзеля кансалідацыі грамадства ўзяў курс на “рэлігійны мір”. Разам з тым, апошні немагчыма было дасягнуць не задаволіўшы адукацыйныя патрэбы асобных канфесій.

Найперш гэта датычылася праваслаўнай царквы, якая адчувала моцны ціск з боку каталікоў і ўніятаў. Яшчэ да свайго абрання – 1 лістапада 1632 г. будучы кароль падпісаў “Статыі для успокоення праваславной рэлігіі”, юрыдычна легалізаваўшыя праваслаўную царкву ў Рэчы Паспалітай. Акрамя іншага праваслаўным было дазволена ўтрыманне і збудаванне семінарыяў, школ, друкарняў ды стварэнне новых брацтваў. Адпаведна ім на каранацыйным сойме ў Кракаве ў лютым-сакавіку 1633 г. новым манархам быў выдадзены цэлы шэраг прывілеяў пацвердзіўшых дзейнасць асобных брацкіх школ. Так, 3 сакавіка мяшчанам Магілёва і Пінска было дазволена: “Школы наук вызволенных языков вшелеяких мети...” [1, с. 58]. 18 сакавіка ён падпісаў прывілей Віленскаму брацтву, дзе між іншым адзначалася: “Детей брати вписное народу христианского и убогих сирот в школе их братской дармо учить...” [2, с. 119-125]. У гэты ж дзень і мінскія братчыкі атрымалі права на: “Школу для науки людей хрестиянских и деток их” [3, с. 132]. 12 ліпеня 1633 г. Полацкай Богаяўленскай царкве Уладыслаў IV Ваза выдаў прывілей на “збудаваньне школы для науки детем христианским” [4, с. 138-141]. Падпісаў падобныя дакументы кароль і ў далейшым – 13 кастрычніка 1641 г. мяшчане Брэста атрымалі ад яго дазвол пры царкве Раства Багародзіцы: “Школу языка руского и польского... мети” [5, ст. 73].

Пры гэтым, аднак, палітыка верацярпімасці Уладыслава IV Вазы не заўсёды знаходзіла падтрымку ў правячых колах Рэчы Паспалітай, якая па-ранейшаму ў большасці заставалася каталіцкага веравызнання. Так, 3-за супрацьдзейння вялікага канцлера кароннага Я. Жадзкі і падканцлера кароннага Ф. Замоўскага Кіева-Магілянскі калегіум у 1633 г. не атрымаў афіцыйнага статусу акадэміі. А 14 сакавіка 1635 г. на сейме ў Варшаве кароль увогуле выдаў асобнае распараджэнне: “У школах Кіеўскіх і Віленскіх неўнітам па-грэчаскі і па-латыні вучыць дазваляем, такім чынам, каб засваенне гуманіёры не ішло далей дыялектыцы і логіцы”, што цалкам спыняла працэс іх далейшага развіцця ды пераўтварэння ў вышэйшыя навучальныя ўстановы [6, арк. 1]. У гэты ж дзень ім быў падпісаны дакумент аб размежаванні ўніяцкіх і праваслаўных храмаў ды манастыроў. Сярод іншага тут гаварылася, што: “В Витебске же, в Полотске и в Новогородке неунияты никогда не должны будут иметь никакой церкви” [7, с. 207-208].

Падобнай дваістасцю была прасякнута палітыка Уладыслава IV Вазы і ў дачыненні да прыхільнікаў Рэфармацыі. Так, дзякуючы хадайніцтву свайго асабістага ўрача лютэраніна М. Форбек-Летава (родам з Вільні), кароль 20 ліпеня 1633 г. выдаў прывілей з пацверджаннем правоў пратэстантаў у сталіцы ВКЛ. Акрамя іншага тут меліся палажэнні, дазваляўшыя ім займацца асветніцкай дзейнасцю – маглі ўтрымліваць “містраў школьных”, а іх вучылішчныя будынкі вызваліліся ад пастояў [8, арк. 67-68 адв.]. Азначаны ўчынак, аднак, зусім не азначаў падтрымку прыхільнікаў Рэфармацыі з боку манарха ў выпадку нейкіх канфліктаў з каталікамі. Найбольш вядомы з іх адбыўся якраз у Вільні. 4 кастрычніка 1639 г. выхаванец кальвіністаў П. Пекарскі разам са сваім слугою Ю. Ракоўскім, страляючы з лука па птушках, трапілі стрэламі ў абраз Архангела Міхаіла на франтоне касцёла кляштара бернардынак. З гэтай нагоды

ў горадзе адбыліся сапраўдныя хваляванні, ініцыятарамі якіх сталі езуіты. Яны абвінавацілі пратэстантаў ў зняважанні каталіцкіх святынь. Вынікам судовых разбіральніцтваў стала забарона ў 1640 г. кальвіністам у Вільні ажыццяўляць набажэнства і займацца асветніцкай дзейнасцю (гімназічны будынак быў знесены) [9, с. 90-101].

Разам з тым і свавольствы езуіцкай вучнёўскай моладзі выклікалі агульнае незадавальненне. Нават Уладыслаў IV Ваза страціў давер да езуітаў і загадаў не прымаць іх пры сваім двары. Адначасова, з гэтым кароль у 1641 г. запрасіў у краіну прадстаўнікоў іншага каталіцкага манаскага ордэну – піяраў, якіх у Заходняй Еўропе разглядалі ў якасці альтэрнатывы езуітам у школьнай справе. Першыя манахі прыбылі ў Польшчу ў 1642 г. з захопленага ў час Трыццацігадовай вайны шведскімі войскамі Аламуца ў Сілезіі і праз год адкрылі вучылішча ў Падалінцы непадалёк ад мяжы з Венгрыяй (на тэрыторыі ВКЛ яны з'явіліся ў канцы XVII ст.) [10, с. 750-751].

Неабходна, аднак, адзначыць, што запрашэнне піяраў зусім не азначала, што Уладыслаў IV Ваза збіраўся цалкам замяніць імі езуітаў. Апошнія пры іх працягвалі ўмацоўваць сваё становішча ў сферы адукацыі. Так, у 1633 г. ён адобрыў ініцыятыву канцлера ВКЛ кн. А.С. Радзівіла па адкрыццю езуіцкага калегіума ў Пінску – старадаўнім цэнтры праваслаўя на Палессі (сейм пацвердзіў яго фондуш у 1635 г.) [11, с. 330-333]. Разам з тым, кароль спадзяваўся, што пры ўзмацненні канкурэнцыі ў школьнай справе, езуіты пачнуць працэс мадэрнізацыі ўласных вучэбных праграм. Дзеля гэтай жа мэты 11 кастрычніка 1641 г. ён выдаў прывілей, згодна якому пры Віленскай езуіцкай акадэміі ствараўся юрыдычны факультэт з кафедрамі цывільнага (рымскага) і кананічнага права [12, с. 461-463].

У цэлым, не выклікае сумненняў, што Уладыслаў IV Ваза сапраўды імкнуўся дасягнуць у краіне “рэлігійнага міру”, што паўплывала і на развіццё адукацыі ў Беларусі. Дваістасць дадзенай палітыкі тлумачыцца перавагай каталікоў у магнацка-шляхецкім асяроддзі. Нягледзячы, аднак, на гэта менавіта дзякуючы яму была захавана праваслаўная сістэма асветы, а запрашэнне піяраў заклала падмурак для далейшай мадэрнізацыі ўсёй школьнай справы ў Рэчы Паспалітай.

### Літаратура

1. Самусік, А.Ф. Спецыфіка выкладання “septem artes liberales” у айчынных брацкіх школах у канцы XVI – першай трэці XVII ст. / А.Ф. Самусік // Вышэйшая школа. – 2016. – № 2. – С. 57–60.
2. Собрание древних грамот и актов городов : Вильны, Ковна, Троку, православных монастырей, церквей и по разным предметам : в 2 ч. – Вильно : Тип. А. Марциновского, 1843. – Ч. 2. – 208 с.
3. Беларускі Архіў : у 3 т. / пад рэд. Д.І. Даўгялы. – Менск : Выд. Бел. Акадэміі Навук, 1927-1931. – Т. 3. – Вып. 1. – 1931. – 341 с.
4. Витебская старина : в 5 т. / сост. А.П. Сапунов. – Витебск : Тип. Губерн. правления, 1883-1888. – Т. 5. – Ч. 1. – 1888. – CLXVII, 650 с.
5. Диариуш Берестейского игумена Афанасия Филиповича, 1646 г. // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией : в 39 т. – СПб ; Ленинград, 1872–1927. – Т. 4. – Кн. 1. – СПб. : Тип. А. Траншкля, 1878. – Ст. 49-156.
6. Расійскі дзяржаўны гістарычны архіў (РДГА). – Ф. 823. Воп. 1. Спр. 656.
7. Уния в документах / сост. В.А. Теплова [и др.]. – Минск : Лучи Софии, 1997 г. – 520 с.
8. Літоўская нацыянальная бібліятэка імя М. Махвідаса. Адрэс рэдкіх кніг і рукапісаў (ЛНБММ АРКІР). – Ф. 93. Спр. 1. Арк. 67 адв.
9. Wisner, H. Likwidacja zboru ewangelickiego w Wilnie / H. Wisner // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – 1993. – Т. 37. – С. 89-102.
10. Biegański, S. Szkoły pijarskie w Polsce / S. Biegański // Muzeum. – 1897. – № 11. – С. 749–754.

11. Rostowski, S. Lithuanicarum Societatis Jesu historiarum provincialium / S. Rostowski. – Vilnae : Druk. Akademicka, 1768. – VI, 515 p.

12. Baliński, M. Dawna Akademia Wileńska : próba jéj historyi / M. Baliński. – Poznań : Nakł. i druk. J. Ohryzki, 1862. – XI, 606 s.

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

## **РЕГИОНАЛЬНАЯ СТРУКТУРА СТАРООБРЯДЧЕСТВА В ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ В 2000-х гг.: ОСОБЕННОСТИ И ДИНАМИКА РАЗВИТИЯ**

**Старостенко Виктор Владимирович,**

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

*Рассматриваются особенности структурирования и состояние старообрядчества в современной восточной Беларуси в период 2000-х гг.*

Старообрядчество – одно из традиционных, известных с XVII в., направлений православия на территории Беларуси, прежде всего в ее восточном регионе (современные Витебская, Гомельская и Могилевская области); институировано главным образом в форме Древлеправославной Поморской Церкви.

В конце советской эпохи государственную регистрацию в БССР имели 22 общины православных староверов. Положительную динамику роста числа общин в Республике Беларусь конфессия имела до 1999 г. (36 общин), [1, с. 28] затем их численность сократилась до 35 в 2000 г. и 34 на начало 2017 г. [2, с. 45-46]. В общем объеме религиозных организаций республики доля старообрядчества за этот период уменьшилась с 2,9% (1988 г.) до 1,39% (2000 г.) и 1,1 % (2017 г.).

Наибольшее количество общин Старообрядческой церкви (СЦ) в современной Беларуси (27 из 34, или около 79%) действует на территории ее восточного региона [3, с. 172-173; 4, с. 175-176; 5, с. 65-67; 6, с. 91].

В восточной Беларуси наибольшее число общин (18) действует в Витебской области, в Могилевской области – 7, а менее всего их (2) в Гомельской области [6, с. 91]. Общины размещены преимущественно в Браславском (8), Шарковщинском (3) и Миорском (2) районах Витебской области, Бобруйском (5) районе Могилевской области, Витебске (2) и Гомеле (2) [таблица 1]. По состоянию на 1 января 2017 г. общины располагали 25 культовыми зданиями (17 в Витебской, 6 в Могилевской, 2 в Гомельской областях) из 28 в республике в целом, единственный возводимый новый храм – в Витебской области. В общинах региона священнические обязанности выполняли 15 старообрядческих «духовных наставников» (10 в Витебской, 3 в Могилевской, 2 в Гомельской областях) из 19 в республике в целом.

Таблица 1

### **Реестр общин старообрядчества в восточной Беларуси (на 1.01.2017 г.)**

№	Витебская область
1	Старообрядческая община Поморской Церкви Покрова Пресвятой Богородицы, д. Минковичи Браславского района
2	Старообрядческая община Поморской Церкви, д. Буловишки Браславского района
3	Религиозная община старообрядцев Прихода Свято-Троицкого храма в д. Кириллино Браславского района

№	Витебская область
4	Религиозная община старообрядцев прихода Свято-Никольского храма в д. Николаюныц Брагславского района
5	Религиозная община старообрядцев Прихода Храма Успения Пресвятой Богородицы в д. Буевщина Брагславского района
6	Старообрядческая община Поморской Церкви Успения Пресвятой Богородицы в г.п. Видзы Брагславского района
7	Религиозная община старообрядцев в г.п. Дрyя Брагславского района
8	Религиозная община старообрядцев Прихода Храма Покрова Пресвятой Богородицы в г. Брагславе
9	Религиозная община старообрядцев в д. Ластовичи Глубокского района
10	Старообрядческая Свято-Троицкая община в д. Кублицино Миорского района
11	Старообрядческая Свято-Успенская община в д. Нивники Миорского района
12	Религиозная община Древлеправославной Поморской Церкви в г. Полоцке
13	Религиозная община Древлеправославной Поморской Церкви в д. Апидомы Поставского района
14	Религиозная община Древлеправославной Поморской Церкви в д. Воронка Шарковщинского района
15	Религиозная община «Шарковщинская Древлеправославная /Старообрядческая/ Поморская Церковь» в г.п. Шарковщина Шарковщинского района
16	Религиозная община «Германовичская старообрядческая церковь» в д. Германовичи Шарковщинского района
17	Религиозная община «Витебская община старообрядцев» в г. Витебске
	Религиозная община «Древлеправославный приход Древлеправославной Церкви в честь «Святителя Христова Николы» в г. Витебске
	<b>Могилевская область</b>
1	Религиозная община Древлеправославной Поморской церкви во имя Всемилоствитого Спаса в г. Могилеве
2	Религиозная Старообрядческая община Святителя Христова Николы в г. Бобруйске
3	Религиозная община Древлеправославного Поморского соглашения по имя Казанской иконы Пресвятой Богородицы в г. Бобруйске
4	Религиозная старообрядческая Покрово-Никольская община в г. Бобруйске
5	Религиозная старообрядческая община Покрова Пресвятой Богородицы в д. Турковская Слобода Бобруйского района
6	Религиозная община Древлеправославной старообрядческой Поморской церкви "Храм Покрова Пресвятой Богородицы" в д. Богушовка Бобруйского района
7	Религиозная община "Во имя Воздвижения Креста Господа" старообрядческой церкви в д. Капустино Кировского района
	<b>Гомельская область</b>
1	Древлеправославный приход Спасо-Преображенской церкви г. Гомеля
2	Церковь храма пророка Илии Русской Православной Старообрядческой Церкви г. Гомеля

В настоящее время в Беларуси имеются старообрядческие организации как беспоповского, так и поповского направлений. Абсолютное большинство общин белорусских старообрядцев региона относятся к беспоповцам поморского соглашения, 20 входят в состав республиканского религиозного объединения «Древлеправославная поморская церковь в Республике Беларусь». Численность старообрядцев-поморцев определяют, как около 50 тыс. человек. Еще в 1998 г. съезд духовных наставников поморских общин Беларуси создал Центральный Совет Древлеправославной Поморской Церкви (ДПЦ) в Республике Беларусь. Его возглавляли

Г.А. Карпов (1998-1999), П.А. Орлов (1999-2010), А.Н. Белов (с 2010 г.). [7] В 2001 г. он вошел в Единый Совет ДПЦ с центром в Санкт-Петербурге – координационный орган, который объединяет организации поморцев в России (Совет ДПЦ), Латвии (Центральный Совет ДПЦ), Литве (Высший Совет ДПЦ), Беларуси, Украине (Центральный Совет ДПЦ), Эстонии (Союз старообрядческих общин), Польше (Высший Совет ДПЦ) и США (Конференция старообрядческих общин). Собственных учебных заведений старообрядцы в Беларуси не имеют. Действует два духовных училища ДПЦ в Риге и Санкт-Петербурге, два монастыря, издается Журнал-Календарь, другая периодическая литература, распространяемая в том числе в Беларуси.

Еще три общины старообрядцев восточной Беларуси принадлежали к поповцам и имели иную церковную юрисдикцию: приход в честь «Святителя Христова Николы» в г. Витебске относился к «Древлеправославной архиепископии Новозыбковской, Московской и всея Руси», гомельский приход Спасо-Преображенской церкви – к «Русской Древлеправославной Церкви», гомельская община пророка Или – к «Русской православной старообрядческой церкви (Санкт-Петербургская и Тверская епархия)» – крупнейшей организации старообрядцев на постсоветском пространстве. Четыре общины – в д. Апидомы Поставского района Витебской области, в г. Витебске, в деревнях Богушовка Бобруйского района и Капустино Кировского района Могилевской области, – имеют автономный статус. В ряде общин имели место «нестроения», что обуславливает их противоречивый статус организационно-структурного отнесения.

Организационному строительству СЦ в восточной Беларуси 2000-х гг. свойственна относительная устойчивость. Если в 2000 г. насчитывалось 28 общин, в 2008 г. – 26, то в 2017 г. – 27.<sup>1</sup> На 2 общины сократилась их численность в Витебской области, одна новая община была зарегистрирована на Могилевщине, не произошло изменений на Гомельщине [таблица 2; таблица 3; диаграмма 1].

С точки зрения регионально измерения в условиях перманентного роста численности религиозных организаций других направлений [8, с. 176] доля общин СЦ восточной Беларуси в общей совокупности общин всех конфессий региона сократилась с 3,4% (2000 г.) до 2,4% (2008 г.) и 2,2% в 2017 г. В том числе в Витебской области в указанные годы с 5,5 % до 3,6% и 3,3%, в Гомельской – с 0,7% до 0,6% и до 0,5%; в Могилевской за 2000-2017 гг. – с 3,5% до 2,4%.

Доля общин СЦ восточной Беларуси в общем объеме старообрядчества в республике в 2000-2017 гг. сократилась незначительно: с 80% до 79,4%, за счет Витебщины (57,1% и 53%), тогда как увеличилась на Гомельщине (с 5,7% до 5,9%) и Могилевщине (с 17,1% до 20,6%). Областные сегменты СЦ в общем объеме старообрядчества в восточной Беларуси изменились аналогично: на Витебщине уменьшился с 71,4% до 66,6%), тогда как увеличилась на Гомельщине (с 7,1% до 7,4%) и Могилевщине (с 21,4% до 26%).

Общей для конфессионального пространства современной Беларуси является ситуация снижения темпов ежегодного прироста количества религиозных общин. Характерна она и для восточной Беларуси, [8, с. 176] в том числе для СЦ. В отличие от 1990-х, в 2000-х гг. наблюдается явная утрата положительной динамики роста и даже снижение числа общин за счет Витебской области [таблица 4; диаграмма 2].

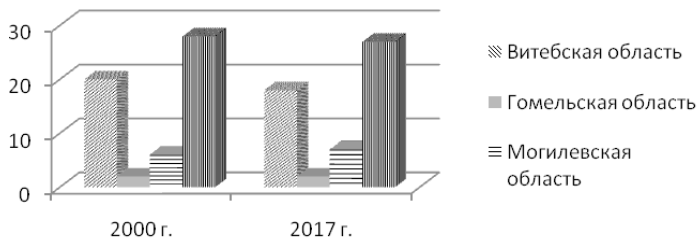
<sup>1</sup> Данные по религиозной статистике приводятся по состоянию на 1 января указанного года.



Таблица 2

**Общины старообрядчества в восточной Беларуси в 2000-е гг.  
(на 1 января 2000, 2008, 2017 гг.)**

Регион	2000 г.					2008 г.					2017 г.				
	количество общин СЦ	количество общин всех конфессий	доля общин СЦ от количества общин всех конфессий, %	доля от числа общин СЦ в восточной Беларуси, %	доля от республиканской численности общин СЦ, %	количество общин СЦ	количество общин всех конфессий	доля общин СЦ от количества общин всех конфессий, %	доля от числа общин СЦ в восточной Беларуси, %	доля от республиканской численности общин СЦ, %	количество общин СЦ	количество общин всех конфессий	доля общин СЦ от количества общин всех конфессий, %	доля от числа общин СЦ в восточной Беларуси, %	доля от республиканской численности общин СЦ, %
Витебская область	20	363	5,5	71,4	57,1	18	498	3,6	69,2	56,3	18	546	3,3	66,7	53,0
Гомельская область	2	288	0,7	7,1	5,7	2	354	0,6	7,7	6,3	2	419	0,5	7,4	5,9
Могилевская область	6	170	3,5	21,4	17,1	6	245	2,4	23,1	18,8	7	289	2,4	26,0	20,6
Восточная Беларусь	28	821	3,4	X	80,0	26	1097	2,4	X	81,3	27	1254	2,2	X	79,4
Республика Беларусь	35	2516	1,4	X	X	32	3003	1,1	X	X	34	3337	1,0	X	X



**Диаграмма 1.** Общины старообрядчества в восточной Беларуси в 2000 и 2017 гг.

Таблица 3

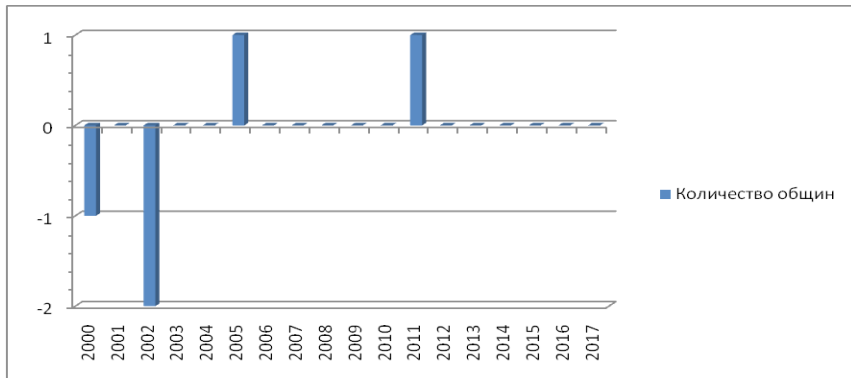
## Общины старообрядчества в восточной Беларуси в 2000-е гг.

Регион	Количество общин																	
	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
Витебская область	20	20	20	18	18	18	18	18	18	18	18	18	18	18	18	18	18	18
Гомельская область	2	1	1	1	1	1	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2
Могилевская область	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	7	7	7	7	7	7
Восточная Беларусь	28	27	27	25	25	25	26	26	26	26	26	26	27	27	27	27	27	27
По республике	35	34	35	33	34	33	33	33	32	32	32	32	33	33	33	33	34	34

Таблица 4

## Количество регистрируемых по годам религиозных общин старообрядчества в восточной Беларуси в 2000-х гг.

годы	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
количество общин	-1	0	-2	0	0	1	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0



**Диаграмма 2.** Количество регистрируемых по годам религиозных общин старообрядчества в восточной Беларуси в 2000-х гг.

С точки зрения регионально измерения в условиях перманентного роста численности религиозных организаций других направлений [8, с. 176] доля общин СЦ восточной Беларуси в общей совокупности общин всех конфессий региона сократилась с 3,4% (2000 г.) до 2,4% (2008 г.) и 2,2% в 2017 г. В том числе в Витебской области в указанные годы с 5,5 % до 3,6% и 3,3%, в Гомельской – с 0,7% до 0,6% и до 0,5%; в Могилевской за 2000-2017 гг. – с 3,5% до 2,4%.

Доля общин СЦ восточной Беларуси в общем объеме старообрядчества в республике в 2000-2017 гг. сократилась незначительно: с 80% до 79,4%, за счет Витебщины (57,1% и 53%), тогда как увеличилась на Гомельщине (с 5,7% до 5,9%) и Могилевщине (с 17,1% до 20,6%). Областные сегменты СЦ в общем объеме старообрядчества в восточной Беларуси изменились аналогично: на Витебщины уменьшился с 71,4% до 66,6%), тогда как увеличилась на Гомельщине (с 7,1% до 7,4%) и Могилевщине (с 21,4% до 26%).

Общей для конфессионального пространства современной Беларуси является ситуация снижения темпов ежегодного прироста количества религиозных общин. Характерна она и для восточной Беларуси, [8, с. 176] в том числе для СЦ. В отличие от 1990-х, в 2000-х гг. наблюдается явная утрата положительной динамики роста и даже снижение числа общин за счет Витебской области [таблица 4; диаграмма 2].

### Литература

1. Старостенко, В.В. Тенденции и особенности современной конфессиональной ситуации в Республике Беларусь / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А.Куляшова. – 2005. – № 1. – С. 26-34.
2. Старостенко, В. В. Православие и римо-католицизм: структурирование в современной Беларуси / В.В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А. А. Кулешова 2017 г.: материалы научно-методической конференции, 25 января – 8 февраля 2018 г. / под ред. Е. К. Сычовой. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2018. – С. 45-46.
3. Старостенко, В.В. К вопросу о специфике конфессиональной структуры Могилевской области в контексте религиозной жизни Беларуси (2000-е гг.) / В.В. Старостенко // Религия и общество – 11: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 172-174.
4. Старостенко, В.В. Специфика конфессиональной структуры Витебской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 12: сборник статей Международной научной конференции / под общ. ред. А.С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 175-176.
5. Старостенко, В.В. Специфика конфессиональной структуры Гомельской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А.А. Кулешова 2016 г.: материалы научно-методической конференции, 25 января – 1 февраля 2017 г. / под ред. Е.К. Сычовой. – Могилев: МГУ имени А.А.Кулешова, 2017. – С. 65-67.
6. Старостенко, В.В. Специфика конфессионального пространства восточного региона Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 13: сборник статей Международной научной конференции, посвященной 105-летию МГУ имени А.А. Кулешова, Могилев, 25-26 октября 2018 г. / под общ. ред. А.С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2019. – С. 90-91.
7. Древлеправославная Поморская Церковь Беларуси // Иерархия церквей [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.hierarchy.religare.ru/h-orthod-starob-dpcbelarus.html>. – Дата доступа: 29.01.2019.
8. Старостенко, В.В. О тенденциях конфессиональных процессов 2000-х гг. в восточном регионе Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Раманаўскія чытанні – XI: зборнік артыкулаў Міжнароднай навуковай канферэнцыі; Магілёў, 26-27 лістапада 2015 г. – Магілёў: МДУ імя А.А. Куляшова, 2016. – С. 176-177.

УДК 94 (476) «1914/1918»

## **ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ВЕДОМСТВА ПРОТОПРЕСВИТЕРА ВОЕННОГО И МОРСКОГО ДУХОВЕНСТВА И РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА КРАСНОГО КРЕСТА В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ**

**Старостенко Элеонора Викторовна,**

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

*Рассматривается сотрудничество ведомства протопресвитера военного и морского духовенства и Российского общества Красного Креста в годы Первой мировой войны. Особое внимание уделено вопросам взаимодействия в сфере благотворительной деятельности, а также религиозному обслуживанию лазаретов и госпиталей общества православным военным духовенством.*

Российское общество Красного Креста (РОКК) принимало активное участие в организации и проведении благотворительных сборов на нужды армии, раненых и больных военнослужащих, а также семей погибших. В армиях активное содействие РОКК наблюдалось со стороны ведомства протопресвитера военного и морского духовенства. Священнослужители армий сообщали о пожертвованиях солдатам, организовывали сборы. Пожертвования собирались с использованием специальных запечатанных кружек и ящиков. Чаще всего пожертвования организовывались в полковых и госпитальных церквях. Считалось, что это увеличит пожертвования, так как в церковной обстановке проще было воздействовать на религиозные чувства солдат, призывать их к состраданию и оказанию помощи нуждающимся. Благотворительные сборы имели особый успех на начальном этапе войны, когда наблюдался рост патриотических настроений в армейской среде, и призывы священников встречали отклик среди военнослужащих [1, с. 176-177].

Особый интерес представляет проблема обслуживания военными священниками учреждений РОКК. В годы войны в его ведении находилось большое число госпиталей и лазаретов. По аналогии с армейскими лазаретами и госпиталями, в этих учреждениях могли служить священники. Напомним, что специальными инструкциями разъяснялась служба военного духовенства в госпиталях, обозначались основные направления их работы с ранеными и больными [2, с. 51–52]. Однако по штатам учреждений РОКК должность священника не предусматривалась. Возникла закономерная проблема: под флагом Красного Креста на фронте и в тылу действовало много госпиталей и лазаретов, в которых не было своих священников, и для религиозного обслуживания приглашалось местное епархиальное духовенство, иногда военные священники. При этом в обязанности военного духовенства не входило служить в учреждениях РОКК на постоянной основе.

Попытка организовать работу священнослужителей в лечебных заведениях Красного Креста была предпринята в июле 1914 г. Синодом, когда было решено направить туда по одному иеромонаху [3]. Но иеромонахи не могли существенно улучшить ситуацию: они были немногочисленны, часто уже в возрасте, и имели невысокий уровень образования.

Несмотря на то, что в штатах госпиталей и лазаретов РОКК должности священника не полагалось, некоторое количество священников там все-таки служило, но положение их было бесправным [4. л. 2 об.]. Их материальное обеспечение здесь зависело от усмотрения начальства лечебного заведения. Но даже если таковое обеспечение и имелось, то оно было недостаточным для священника из белого духовенства, чаще всего имеющего семью. Равно с этим, такие священники не были защищены в случае смерти при исполнении служебных обязанностей или получения инвалидности. Поэтому немногие из священнослу-

жителей решались работать в условиях, когда в любой момент их семьи могли остаться без кормильца.

Неясен был вопрос подчинения духовенства, работающего в учреждениях общества Красного Креста: оно не знало, кто имеет право давать ему указания, должно ли оно руководствоваться распоряжениями военному духовенству [4. л. 3]. Эта ситуация действительно оказалась злободневной, потому как не числясь ни в штатах учреждений общества Красного Креста, ни в штатах военного духовенства, работа таких священников никем не фиксировалась, а без этого определить продолжительность службы, а с ней размеры пособия и пенсии не представлялось возможным.

Главный священник армий Западного фронта выступил с предложением отправить в управление организаций общества Красного Креста священников из расчета 1 к 1000, с материальным обеспечением в 90 рублей и 4 рубля суточных [4. л. 1 об.]. Правда идея направить своих священников в помощь вызвала недовольство главного священника армий Юго-Западного фронта. Так, в ответе на запрос начальника санитарной части армий Юго-Западного фронта от 30 сентября 1916 г. главный священник В. Грифцов критиковал РОКК за отсутствие должного отношения к религиозной жизни: ранее на Юго-Западном фронте учреждениям Красного Креста уже предлагали священнослужителей для проведения богослужений и бесед, но общество уклонилось от такой помощи [4. л. 29].

На совещании главных священников в Ставке Главнокомандующего 11-12 ноября 1916 г. было решено направить запрос в РОКК на предоставление информации о наличном составе духовенства, обслуживающего подчиненные ему учреждения. Совещание также постановило просить протопресвитера обратиться в Главное управление Красного Креста с ходатайством об учреждении должностей священников с соответствующим содержанием и с подчинением этих священников на общих основаниях с военным духовенством.

В письме от 13 декабря 1916 г. протопресвитер Г.И. Шавельский сообщал председателю главного управления РОКК А.А. Ильину о необходимости ввести в штат лечебных заведений общества должности священников и церковников [4. л. 33]. В письме протопресвитера отмечалось: «мне приходилось выслушивать жестокие упреки по адресу Красного Креста с указанием на то, что Красный Крест и по своему имени и как получающий значительную часть своих средств из церковных сборов, не должен был бы игнорировать и духовно-религиозную сторону дела, имеющую в данное время огромное значение» [4. л. 33]. Протопресвитер Шавельский просил учредить должности священников, в крайнем случае привлекая к службе иеромонахов. В качестве временной меры обслуживание религиозных нужд учреждений общества Красного Креста поручалось священникам военно-санитарных поездов. При этом священников военно-санитарных поездов, отправляемых в учреждения Красного Креста, тоже нужно было кем-то заменить. На Западном фронте священников военно-санитарных поездов, в случае их службы в лечебных учреждениях РОКК должны были заменить священники военных госпиталей или эвакуационных пунктов. А чтобы главные врачи не препятствовали командированию своих священников в лечебные учреждения Красного Креста, оно производилось с согласия высшего военно-санитарного начальства, оспорить приказы которого врачи не могли [5, л. 18].

## Литература

1. Старостенко, Э. В. Особенности религиозности военнослужащих российской армии в годы Первой мировой войны (на примере отношения к военному духовенству) / Э. В. Старостенко // Романовские чтения–12: сб. статей международной науч. конф. / под общ. ред. А. С. Мельникова. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 176–178.
2. Старостенко, Э. В. Православные военные священники в Российской армии в годы Первой мировой войны: категории и обязанности / Э. В. Старостенко // Идеологические аспекты военной безопасности. – 2016. – № 2. – С. 50–54.
3. Пахалюк, К. Православные священники в русской императорской армии в годы Первой мировой войны [Электронный ресурс] / К. Пахалюк // Информационно-аналитическая служба «Русская народная линия». – Режим доступа: [http://ruskline.ru/analitika/2016/01/28/pravoslavnye\\_svyawenniki\\_v\\_russkoj\\_imperatorskoj\\_armii\\_v\\_gody\\_pervoj\\_mirovoj\\_vojny/](http://ruskline.ru/analitika/2016/01/28/pravoslavnye_svyawenniki_v_russkoj_imperatorskoj_armii_v_gody_pervoj_mirovoj_vojny/). – Дата доступа: 24.08.2016.
4. По разным вопросам, разрешенным на совещании Главных священников армий фронтов, бывшем 11-12 ноября 1916 года в Ставке Верховного Главнокомандующего // РГИА. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 10012.
5. Распоряжения протопресвитера по Западному фронту (1917 г.) // РГИА. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 10348.

УДК 299.572(470)

### **КАЛЕНДАРНАЯ СИСТЕМА СОВРЕМЕННЫХ ЯЗЫЧЕСКИХ ОБЪЕДИНЕНИЙ. К ВОПРОСУ О НАЧАЛЕ ГОДА В НЕОЯЗЫЧЕСКИХ ХРОНОЛОГИЧЕСКИХ КОНСТРУКТАХ**

**Суровегина Екатерина Сергеевна, Зотова Наталья Александровна,**  
Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина  
(г. Нижний Новгород, Россия)

*В данной статье рассматривается проблема современной системы языческого летоисчисления, где самым важным является вопрос о начале нового календарного года.*

Главная проблема изучения славянского язычества – недостаток источниковой базы, практически полное отсутствие первичных источников – записанных сказаний и мифов. Следовательно, реконструкция славянской мифологии ведется на основе вторичных письменных данных, фольклорных и вещественных источников, которые несут в себе сохранившиеся элементы язычества.

С момента появления на территории бывшего СССР первых идеологов возрождаемого языческого мировоззрения актуальными становятся вопросы, связанные не только с конструированием новой мифологической картины мира, разработкой праздников и созданием священных текстов. Язычество заявляет о себе, претендуя на максимальное погружение в славянскую аутентичность, в том числе реконструирует, а в отдельных случаях и конструирует древнеславянскую систему летоисчисления.

Говоря об историческом прошлом славянских народов, можно отметить, что они вели счет времени сезонами (летним, зимним, весенним и осенним), причем четких границ между сезонами не выделялось. Кроме того, особенность древнеславянского календаря заключалась в «аграрном характере» последнего. Календарь напрямую зависел от климатических изменений, на которые впоследствии наложилась религиозная составляющая, в частности культ солнца [11, с. 625-626; 2, с. 118; 6, с. 28; 12].

Таким образом, главной целью работы является изучение нарративов языческих лидеров и обобщение точек зрения по вопросу о начале нового календарного года в современных русских родноверческих объединениях.

Во-первых, выделяют версии, связанные с природными астрономическими явлениями, такими как весеннее равноденствие, приуроченное к празднику Комоедицы, зимнее солнцестояние – Коляда и осеннее равноденствие – Таусень.

Основатель Союза славянских общин славянской родной веры («ССО СПб») В. С. Казаков началом нового года считает 1 января, в качестве доказательной базы используя цитату из одного из самых растиражированных и популярных в неоязыческой среде второй половины 80-х годов XX века псевдоисточников – Велесовой книги, где говорится о том, что «год начинается одновременно с празднованием Коляды» [5, с. 121], то есть в январе.

Праздник зимнего солнцестояния как точку начала нового года отмечает в своих работах, и волхв московской общины «Родолюбие» Велеслав (И. Г. Черкасов), называя Коляду одним из «величайших Святодней Кологода, приуроченный к Зимнему Солнцевороту» [3, с. 177].

Московская община «Вятичи» (дата основания – 2002 год) вводит еще одно астрономическое явление – точку отсчета нового года – осеннее равноденствие, приходящееся на праздник Таусень (данное торжество в ряде объединений связывается с богом Световитом).

С развитием земледелия в славянском обществе большое значение начинает приобретать день весеннего равноденствия (Комоедицы) – начало нового сельскохозяйственного года. Отметим, что и для современных «родноверческих» групп этот день остается актуальным [8, с. 19; 9].

Во-вторых, в современных языческих объединениях указывают конкретные даты начала нового года, а именно 2 декабря в общине «Пламя Сварги» [7], 21 или 22 декабря в украинской общине «Великий Огонь» [12], 25 декабря в общине «Стрелы Ярилы» [10].

В-третьих, существуют авторские концепции, а именно связь начала нового года и цикла беременности женщины изложенная А. А. Зинченко (Родославом) в книге «Извилистые пути Традиции». Опираясь на данные эмбриологии, автор книги связывает не только начало года, но и весь славянский календарь с циклом зачатия и беременности женщины [4, с. 98], или же трехчастное начало зарождения нового года, предложенная волхвиней Ариной Вестой (Галина Пономарева) [1, с. 63-65].

Таким образом, проанализировав данные нарративов идеологов родноверческого движения, можно сделать следующие выводы. Во-первых, в среде современных языческих объединений наблюдается определенный плюрализм относительно точек зрения на время начала нового года. Во-вторых, выделяют версии, относящиеся к природными астрономическими явлениями. В-третьих, в современных языческих объединениях указывают конкретные даты начала нового года. В-четвертых, в неоязыческой среде имеют место быть авторские концепции.

Также можно отметить, что в настоящее время получает распространение собственная неоязыческая «устойчивая» псевдоисторическая система счета времени. Формирование последней, наряду с конструированием особого язы-

ческого языка [13], «настоящей» истории и т.д., свидетельствует о стремлении современного русского языческого сообщества к завершению процесса самоидентификации [14; 15; 16] и превращению «родноверия» если не в сложившуюся конфессию, то в религиозную социально-политическую диаспору.

### Литература

1. Арина Веста. Священный смысл языческих обрядов. – М.: Велигор, 2015. – 192 с.
2. Велеслав, волхв. Основы родноверия. Обряд. Кологод. – М.: Издание «Велесова Круга», 2010. – 437 с.
3. Велеслав, волхв. Основы Родноверия. Обрядник. – Кологод. Изд-е 2-е, перераб. и доп. СПб.: Ведическое Наследие, 2010. – 437 с.
4. Зинченко, А. А. Извилистые пути Традиции / Родослав. – М.: Ладога-100, 2006. – 128 с.
5. Казаков, В. С. Именослов: словарь славянских имен и прозвищ с толкованием их значения и происхождения. – М. – Калуга: Рус. правда, 2005. – 140 с.
6. Колодний, А. М. «РУНВіра» (Рідна українська національна віра). – К.: Світ знань, 2002. – 187 с.
7. Пламя Сварги. Кологод [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://plamyasvargi.narod.ru/html/spravki/Kologod.htm>. – Дата доступа: 27.09.2018.
8. Полетье: традиционный месяцеслов. – М.: Ладога-100, 2006. – Вып. 1. – 80 с.
9. Религиозная языческая группа Содружество природной веры «Славия». Летоисчисление [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://slavya.ru/p/info/leto.html>. – Дата доступа: 02.03.2019.
10. Русское общество охраны природы «Стрелы Ярилы». Славянский Месяцеслов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://paganism.ru/s-month.htm>. Дата доступа: 27.09.2018.
11. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. – 4-е изд. – М.: Академический Проект, 2016. – 806 с.
12. Славянское духовное движение «Великий Огонь». Особенности празднования конца света по-язычески [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://ogin.ucoz.ru/news/osobennosti\\_prazdnovaniya\\_konca\\_sveta\\_po\\_jazycheski/2012-12-20-24](http://ogin.ucoz.ru/news/osobennosti_prazdnovaniya_konca_sveta_po_jazycheski/2012-12-20-24). – Дата доступа: 5.03.2019.
13. Шижанский, Р. В. Особенности нового языка («новояза») русских язычников XXI века // Научное мнение. – 2017. – № 11. – С. 25-33.
14. Шижанский, Р. В., Суروهвина Е. С. Опыт анкетного опроса представителей «Поволжского родноверия» // Вестник Мининского университета. – 2018. – Т. 6. – № 4 (25).
15. Шижанский, Р. В., Суروهвина Е. С. «Родноверческий оберег»: к вопросу о погружении в языческую традицию XIX века // Научное мнение. 2017. – № 12. – С. 10-14.
16. Шижанский, Р. В., Суروهвина Е. С. Роль пищи в русском язычестве XXI века // Общественные науки. – 2017. – № 1. – С. 492-502.

УДК 272(476)“18/19”

## ПОЛОЖЕНИЕ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОГО ДУХОВЕНСТВА НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX в.

Табунов Василий Васильевич,

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

*Анализируется положение римско-католического духовенства на белорусских землях в конце XIX – начале XX века.*

Главной целью всех принятых в отношении деятельности римско-католического костёла после восстания 1863 – 1864 гг. российскими властями мер, было укрепление на белорусских землях позиций православия. Однако означенная цель, по признанию Министерства внутренних дел, к концу XIX – началу XX столетия не была достигнута. Римско-католическая церковь прилагала большие



усилия для того, чтобы вернуть утраченные позиции времён Речи Посполитой. Это вызывало противодействие со стороны как православной церкви, так и правящих кругов Российской империи, стремившихся не упускать из-под контроля деятельность костёла. Одним из основных направлений осуществления такого контроля было строгое соблюдение римско-католическим клиром и верующими законодательства, регламентирующего их деятельность, что, однако, не всегда выполнялось на практике [1, с. 57].

Римско-католических священников привлекали к ответственности за нарушение многочисленных запретов при проведении богослужения, за самовольный ремонт костёлов, постановку придорожных крестов, высказывания против православной церкви и правительственной школы. Но указанные ограничения не имели строго последовательного характера. Их применение на деле находилось в зависимости от «воззрений лиц, стоявших во главе центрального управления Министерства внутренних дел и даже от взглядов местных губернаторов» [2, с. 66].

По предложению Министерства внутренних дел от 6 сентября 1901 г., виленский и гродненский губернаторы должны были наблюдать за тем, чтобы римско-католическое духовенство и население соблюдало все действующие общие и местные постановления по отправлению культа. Разного рода выпады против православной церкви должны быть «строго пресекаемы», а все обвинения следовало тщательно проверять [3, л. 10об.].

Рекомендовалось поощрять ксендзов, пользующихся «добрым влиянием среди паствы» и сознательно идущих навстречу властям. При перемещении и назначении ксендзов на должности в первую очередь следовало учитывать то, чтобы лица, «проявившие своё отрицательное отношение» к православию и властям, «не были возвышаемы».

Просьбы о проведении ремонтно-восстановительных работ в костёлах следовало разрешать в положительную сторону только «в местностях со сплошным католическим населением» [4, л. 11–11об.].

Римско-католический епископ не мог совершить объезд своей епархии без разрешения генерал-губернатора. О своём отъезде из места постоянного пребывания он сообщал губернатору, а тот – «непосредственно по начальству» и местным полицейским. Своими распоряжениями генерал-губернатор обязывал их «для предупреждения всяких недоразумений» сопровождать епископов во время совершения ими объездов епархии. О каждом шаге епископа губернатору посылались подробные донесения [5, с. 90, 98–99].

При совершавшихся объездах епархий епископы могли вызывать «в те или другие пункты, по путям своего следования, настоятелей приходов и викариев обозреваемого района». Запрещалось одновременно вызывать более трех-четырёх священников. О каждом таком вызове епархиальный начальник сообщал губернатору. Для выезда «в случае надобности с мест их постоянного проживания» испрашивалось разрешение через епархиальное начальство «у подлежащих губернских властей», которые давали разрешение на подобного рода отлучки «не иначе, как по предварительном сношении о том с Генерал-Губернатором или губернаторами тех местностей, в которые испрашивается отлучка». При этом указывались «сроки, местность и надобность поездки» [6, л. 1–1об.].

Поездки католического клира с мест постоянного своего пребывания как по служебным, так и частным делам регулировались «Правилами об отлучках римско-католического духовенства». Согласно этим правилам, «лица приходского духовенства для поездок в соседние приходы своего деканата должны» были «испрашивать на то разрешение декана». О каждом таком разрешении декан обязан был сообщать «или местному исправнику или исправнику того уезда, в который разрешена поездка» [7, л. 5–5об.].

Частые визиты римско-католического духовенства в бывшее Царство Польское из соседних белорусских земель не вызывали одобрения властей, поскольку, по их мнению, посещение областей, «где католицизм пользовался сильным влиянием», способствовали повышению его авторитета в крае. Поэтому виленским генерал-губернатором было решено установить за ними контроль путём представления ему губернаторами ходатайства «каждого ксендза в разрешении поездки» [8, л. 74об.–74].

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

Находящимся с разрешения властей в отъездах римско-католическим священникам запрещалось проводить богослужения, если только об этом не просил тот ксендз, в приход которого выезжал его коллега [9, л. 19, 21].

Таким образом, в конце XIX – начале XX столетия деятельность как духовных, так и гражданских лиц римско-католического вероисповедания была строго регламентирована многочисленными нормативными предписаниями. В целом же, имея целью ослабление влияния католицизма на белорусских землях, политика, проводившаяся правительством по отношению к нему, в основном не выходила за рамки закона.

## Литература

1. Старостенко, В.В. Религия в современной Беларуси: пособие / В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2012. – 190 с.
2. Курлов, П.Г. Гибель императорской России / П.Г. Курлов. – М.: Современник, 1992. – 255 с.
3. ГАРФ. – Ф. 543. – Оп. 1. – Д. 472. Копия с руководящих указаний, данных министром внутренних дел Д.С. Сипягиным губернаторам Северо-Западного края по вопросам об отношениях губернаторов к римско-католическому духовенству и о постройке в крае римско-католических церквей 1901 г.
4. ГАРФ. – Ф. 543. – Оп. 1. – Д. 472. Копия с руководящих указаний, данных министром внутренних дел Д.С. Сипягиным губернаторам Северо-Западного края по вопросам об отношениях губернаторов к римско-католическому духовенству и о постройке в крае римско-католических церквей 1901 г.
5. Граф Лелива. [Тышкевич, А.]. Русско-Польские отношения / Граф Лелива [А. Тышкевич]. – Лейпциг: Тип. Ф.А. Брокгауза, 1895. – 252 с.
6. НИАБ. – Ф. 1430. – Оп. 1. – Д. 44368. Дело о заключении в Аглонский монастырь римско-католических священников 1900 г.
7. НИАБ в Гродно. – Ф. 1. – Оп. 18. – Д. 835. Дело о самовольных отлучках vicарного Домбровского костёла ксендза Э. Милевского 1902 г.
8. НИАБ в Гродно. – Ф. 1. – Оп. 9. – Д. 44. Циркуляры МВД о порядке вызова войск для подавления народных волнений в общественных местах 1893 г.
9. НИАБ. – Ф. 1430. – Оп. 1. – Д. 45321. Дело по рапортам уездных исправников со сведениями о деятельности и поведении римско-католического духовенства 1902–1903 гг.

## **ВЗГЛЯД ПАПЫ РИМСКОГО ЛЬВА XIII НА СОЦИАЛИСТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ И РЕЦЕПЦИЯ ЕГО ВОЗЗРЕНИЙ В КАТОЛИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ**

**Цыганов Михаил Павлович,**  
Самарская духовная семинария  
(г. Самара, Россия)

*Папе Римскому Льву XIII пришлось в свой понтификат отвечать на вызовы новых социалистических теорий, что стремительно захватывали умы его современников и вызывали немалое смущение в умах добрых католиков. Энциклика, что издал этот первосвященник РКЦ, более, чем на столетие определила контуры социальной доктрины католицизма.*

В «Компендиуме социального учения РКЦ» читаем: «Он, даруя Своего Духа и изменяя сердца, приходит, чтобы установить Царство Божие, чтобы сделать возможным новое сосуществование в справедливости, братстве, солидарности и сопричастности. Царство, основанное Христом, возводит к совершенству изначальную доброкачественность творения и человеческой деятельности, поврежденную грехом. Каждый человек, освобожденный от зла и вновь приобщенный к Богу, может продолжать дело Иисуса с помощью Его Духа: воздавать справедливость бедным, освобождать угнетенных, утешать удрученных, активно стремиться к построению нового социального порядка, в котором проблема материальной бедности обретет адекватные решения и который более эффективно будет сдерживать силы, препятствующие самым слабым выбраться из нищеты и рабства. Когда такое происходит, Царство Божие уже утверждается на этой земле, хотя и не принадлежит ей. В нем исполнятся, наконец, обещания Пророков» [1, с. 220].

И лишь после указания на фундаментальные очевидности христианского учения авторы «Компендиума» переходят к формулировке проблемы, которую дал Пий XI в энциклике «*Quadragesimo anno*»: «Хотя экономика и нравственность, каждая в своей области, опираются на собственные принципы, было бы ошибкой утверждать, что экономический и нравственный порядки настолько различны и чужды друг другу, что первый никоим образом не зависит от второго. Конечно, законы, называемые экономическими, выведенные из самой природы вещей и из природы души и тела человека, определяют, каких пределов в экономической сфере человеческая власть не может, а каких может достичь, и какими средствами. И разум ясно постигает из природы вещей и из индивидуальной и социальной природы человека, какую цель Бог Творец ставит перед всем экономическим порядком. Только нравственный закон, требуя искать в совокупности наших действий высшую и последнюю цель, также велит в отдельных видах деятельности искать те особые цели, которые предназначены для этой области природы, а лучше сказать, Богом, создателем природы, и гармонично подчинять эти частные цели высшей» [3, с. 190-191].

Очевидно, что и спустя почти столетие вопрос о том, насколько логична и необходима связь между нравственностью и экономикой не только не утратили актуальность, но в текущем финансовом кризисе обрели дополнительную остроту.

Как пишет Патрик де Лобье: «Лев XIII глубоко подошел к изучению социального вопроса и подверг острой критике социалистов, чей проект устройства

общества он объявляет противным естественному праву и Божественному Откровению. Равенство людей, согласно Льву XIII, заключается «в том факте, что все, обладая единой природой, призваны к тому же высокому достоинству детей Божиих и, как едина вера, предлагаемая всем, так и судим должен быть каждый по единому для всех закону и получать наказание или награду по заслугам своим» (I, 61). С другой стороны, есть неравенство в правах и власти, которые исходят от Самого Творца мира (I, 61). Неравенство это может быть смягчено благодаря влиянию евангельского духа на стремление к властвованию, *libido imperandi*, и на права и обязанности, регулирующие отношения между людьми» [2, с. 28].

Ошибка же социалистических воззрений состоит в жестком отказе выстраивать трансцендентальную перспективу будущей жизни, что приводит либо к необходимости постулировать то, что немалая часть человечества должна быть с той или иной степенью жестокости и очевидности угнетаема другой (теория «золотого миллиарда»), либо же, признать за всеми равные права на стяжание богатства любой ценой (т.е. фактически провозгласить социальный дарвинизм и «войну всех против всех»).

Оказать помощь государству может в этом плане только Церковь и христианское учение о посмертном существовании, т.к. в веке нынешнем, осознав, что терять, кроме своих цепей, обездоленным нечего с необходимостью приведет к восстаниям и бунтам (что, собственно, и произошло, когда за полтора столетия все государства Европы отказались от монархического правления).

С этой интенцией Лев XIII пишет энциклику «*Diuturnum illud*», которая появляется в конце июня 1881 г., через четыре месяца после убийства 1 марта Российского императора Александра II. Папа прямо говорит об этом в начале своего обращения, а далее формулирует католическую доктрину понимания власти, которую можно свести вкратце к нескольким утверждениям:

- 1) всякое общество людей нуждается во власти;
- 2) эта власть может получить законный характер только от Бога;
- 3) носитель или носители власти могут быть свободно назначены в зависимости от конституции, эпохи, страны, но сама власть как таковая не может быть, ни вручена народом как-либо индивидууму или партии, ни приобретена «Божией милостью».

Разумеется, такая инициатива не могла быть одобрена секуляризированной интеллигенцией и привела к нападкам на Церковь, что до сих пор является реальностью не только в католической Европе, но и в Православной России. Возражая антиклерикалам, Лев XIII предлагает модель конфессионального государства, которое характеризуется такими чертами, как:

- 1) отсутствие четкого различия между обществом и государством, при предоставлении чрезмерного представительства государству – каков монарх, таков народ (*Qualis rex, talis grex*), что объясняется низким уровнем образования масс до прошлого века;
- 2) сакральный характер концепции правительств в качестве представитель божественной власти и центральных персонажей общественной жизни, качество которой зависит от их добрых или недобрых намерений;
- 3) ярко выраженная аналогия между жизнью семейной и политической, с патриархальным или патерналистским оттенком;

4) терпимость в вопросе о религиозной свободе, которая на уровне практического расценивается как меньшее зло, а не как законное требование роста индивидуального и политического сознания.

Тут важно отметить, что в данном случае Римский Понтифик как раз указывает на такой тип устройства как на исторический проект, а не на как догматическую данность, как это было в случае с естественными правами человека. Очевидно, что основная парадигма рассуждений упомянутого Папы была воспринята в дальнейшем всей Римо-Католической Церковью, а ее отдельные магистральные дефиниции относительно трансцендентальной перспективы человеческой жизни используются и в православном мире.

### Литература

1. Компендиум социального учения Церкви. – [Б. м.] «Паoline», 2006.
2. Лобье де Патрик. Социальная доктрина католической Церкви. – Брюссель, 1989.
3. Пий XI. Энциклика «Quadragesimo anno»: Acta Apostolica Sedis, 23 (1931). P. 190-191.

УДК 2

## РЭВІНДЫКАЦЫЯ ПРАВАСЛАЎНЫХ ХРАМАЎ У ЗАХОДНЯЙ БЕЛАРУСІ (1921–1939 гг.): ГІСТАРЫЯГРАФІЯ ПРАБЛЕМЫ

Цымбал Аляксандр Георгіевіч,

Мінскі дзяржаўны лінгвістычны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

*Артыкул прысвечаны вывучэнню гістарыяграфіі акцыі рэвіндыкацыі ў Заходняй Беларусі накіраванай на адабранне ў праваслаўнай царквы яе маёмасці на карысць каталіцкага касцёла.*

Адной з істотных праблем у палітыцы польскіх улад адносна праваслаўнай царквы ў Заходняй Беларусі была акцыя рэвіндыкацыі праваслаўных святынь. Пад рэвіндыкацыяй разумеецца працэс перадачы каталіцкай царкве рухомай і нерухомай маёмасці, што раней належала каталікам і грэка-каталікам і была адабрана царскім урадам на карысць праваслаўнай царквы пасля падзелаў і далучэння часткі Рэчы Паспалітай да Расійскай імперыі. Беларускі гісторык А. Ганчар лічыць, што ў 1861–1901 гг. на тэрыторыі Беларусі ў каталіцкай царквы было адабрана 296 храмаў, 207 з якіх былі перароблены ў праваслаўныя цэрквы [1, с. 9]. Польскі даследчык Е. Пацук называе 1025 касцёлаў і 390 уніяцкіх цэркваў, якія знаходзіліся на тэрыторыях, што ўвайшлі ў склад Польшчы [2, с. 348]. А. Мірановіч адзначае, што па падліках улад у 1914 г. ва ўладанні праваслаўнай царквы знаходзілася 640 былых уніяцкіх і 240 каталіцкіх храмаў [3, с. 89].

Справа рэвіндыкацыі мела палітычна-рэлігійны і матэрыяльны характар. Улады Расійскай імперыі будавалі цэрквы як сімвалы царскага панавання. Праваслаўнай царкве ў значных памерах былі перададзены ўладанні каталіцкай і ўніяцкай цэркваў. З адраджэннем польскай дзяржавы праваслаўная царква страціла статус дзяржаўнага інстытута і апынулася ў стане царквы рэлігійных і нацыянальных меншасцей. Сярод польскіх палітыкаў, каталіцкага духавенства і вернікаў узнікла жаданне вярнуць раней адабраную маёмасць. Дзяржаўныя ўлады, з аднаго боку, былі вымушаны паддацца ціску каталіцкай большасці, а з другога, прытрымлівацца заканадаўчых норм і паважаць інтарэсы праваслаўнай царквы.

Даследчыкі вылучаюць тры этапы рэвіндыкацыйных працэсаў у міжваенны перыяд. Яны адрозніваліся спосабамі і метадамі дзейнасці каталіцкіх колаў, пазіцыяй і ўдзелам дзяржаўных улад, формамі супраціўлення праваслаўнага насельніцтва і кліру [3, s. 86-96]. Першая хваля прыпадае на 1918–1924 г. і характарызуецца стыхійнасцю працэсу. У асноўным ініцыятарамі рэвіндыкацый было мясцовае каталіцкае духавенства, часта пры ўдзеле войска і паліцыі. Рэвіндыкацыі спрыяў факт, што большасць культавых будынкаў не дзейнічала і была пакінутая духавенствам, якое выехала ў эвакуацыю.

Першая хваля рэвіндыкацыі адпавядала інтарэсам каталіцкай царквы, але супярэчыла дзяржаўным інтарэсам, бо выклікала канфлікты ў грамадстве і не спрыяла інтэграцыі ўсходніх зямель. Адміністрацыйна-паліцэйскія метады рэвіндыкацыі не ўлісваліся ў нормы дэмакратычнай дзяржавы і выявілі неабходнасць заканадаўчага вырашэння праблемы царкоўнай уласнасці. Спрэчным застаецца пытанне аб колькасці занятых католікамі храмаў. К. Сракоўскі прыводзіў лічбу ў 400 рэвіндыкаваных цэркваў у першы год існавання адноўленай польскай дзяржавы, а ўсяго за 1918–1924 г. – 500 [4, s. 44]. В. Касцюк таксама лічыць, што было адабрана 400 храмаў, а менавіта ў Палескай епархіі – 24 цэрквы і 2 капліцы [5, с. 81]. У 1923 г. сенатар Герштынскі з украінскага клубу павадаўляў, што польскія ўлады на беларускіх і ўкраінскіх землях зачынілі 250 цэркваў [6, арк. 299]. А. Мірановіч сцвярджае, што ў 1918–1924 г. ва ўладанне каталіцкай царквы перайшло 315 царкоўных будынкаў, у тым ліку 175 уніяцкіх і 140 каталіцкіх [7, s. 130].

Другі этап рэвіндыкацыі вызначаецца з 1929 г. Фармальнай нагодай была пастанова Вярхоўнага Суда аб сканчэнні тэрміну даўнасці на вяртанне ўласнасці, страчанай у часы царызму. Каталіцкія біскупы падалі 614 іскаў аб вяртанні маёмасці супраць інстытутаў, якія рэпрэзентавалі праваслаўную царкву. Адначасова было пададзена 32 іскі супраць дзяржаўнай казны і 109 – супраць прыватных асоб [3, s. 93]. Усяго – 755. Сустрэкаюцца і іншыя даныя. Па заяве ад 6 студзеня 1930 г. міністра веравызнання С. Чэрвінскага – 724 (692 іскі да праваслаўных кансісторый і 32 да ўрада) [8, с. 2]. У Віленскай епархіі планавалася адабраць 71 царкву [9, с. 62], у Гродзенскай – 159 храмаў са 174 [10, с. 166], а ў Палескай – 248 з 320 [8, с. 30].

Польскі даследчык В. Мыслек звяртаў увагу, што адначасова каталіцкай царквой была распачата прапагандысцкая акцыя ў падтрымку сваіх патрабаванняў. Маштабнае закрыццё і разбурэнне храмаў, прымусовая атэізацыя насельніцтва ў Савецкім Саюзе адбівалася і ў Заходняй Беларусі. Каталіцкая царква падкрэслівала неабходнасць узмацнення сваіх пазіцый у сувязі з яе вядучай роляй у барацьбе з камунізмам і атэізмам [10, s. 167].

Пазіцыю ўраду ахарактарызаваў Х. Вычаўскі, які адзначаў, што ўрад, хоць і падтрымліваў жаданні каталіцкай царквы, але, апасаючыся росту пратэстных настрояў, быў вымушаны заняць пазіцыю справядлівага суддзі. Вярхоўны суд Польшчы 16 студзеня 1934 г. прыняў рашэнне аб немагчымым ажыццяўленні рэвіндыкацый судовым шляхам [11, s. 171].

Трэці этап рэвіндыкацыі і “ўзмацнення польскага элемента” на ўсходніх землях Польшчы здзяйсняўся ў 1937–1939 г. Галоўную ролю адыгрывалі ўлады і войска. Як сцвярджаў польскі гісторык А. Хайноўскі, гэты перыяд праяўляўся ў

звароце да польскасці асоб і груп насельніцтва, продкі якіх належалі да польскай нацыі ці культуры, а ў сферы рэлігіі – звязаны прымуковым зваротам у рымска-каталіцкую веру [12, s. 227]. Улады дзеля паскарэння асіміляцыйных працэсаў летам 1938 г. пачалі масава разбураць праваслаўныя храмы на Холмшчыне і Падляшшы. У гэты ж час была знішчана і царква Аляксандра Неўскага ў Гродна.

Такім чынам, гістарыяграфія акцыі рэвіндыкацыі ў Заходняй Беларусі канцэнтруецца вакол некалькіх асноўных праблем: 1) перыядызацыя акцыі і вызначэнне характэрных асаблівасцей кожнага з перыядаў; 2) метады дзеянняў каталіцкага духавенства; 3) пазіцыя дзяржаўных улад, праваслаўнай царквы і нацыянальных меншасцей у Польшчы; 4) колькасць адабраных храмаў у праваслаўнай царквы на карысць каталіцкага касцёла і інш.

### Літаратура

1. Ганчар, А.И. Деятельность Римско-католического костела по сохранению позиций католицизма на территории Беларуси (1864–1905 гг.): автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / А.И. Ганчар ; НАН Беларуси, Гос. науч. учр. "Институт истории". – Минск, 2007. – 21 с.
2. Pacuk, J. Polityka państwa polskiego wobec ludności białoruskiej w latach 1919–1926 (Problemy podstawowe) : rozprawa doktorska / J. Pacuk. – Warszawa, 1980. – 676 s.
3. Mironowicz, A. Rewindykacja prawosławnych obiektów sakralnych w II Rzeczypospolitej / A. Mironowicz // Białoruskie Zeszyty Historyczne. – 2004. – № 21. – S. 83–103.
4. Srokowski, K. Sprawa narodowościowa na kresach wschodnich / K. Srokowski. – Kraków : Druk. «Czasu», 1924. – 56 s.
5. Костюк, В. История Полесской епархии (1922–1944) / В. Костюк. – Брест : Брест. обл. тип., 1999. – 152 с.
6. Archiwum Akt Nowych, MWR i OP. – Спр. 987. Апр. 299.
7. Mironowicz, A. Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku / A. Mironowicz. – Białystok : Wydaw. Uniw. w Białymstoku, 2005. – 379 s.
8. Процес за праваслаўні царквы. Справа так зв. рэвіндыкацыйных судовых процэсів про перадачу 724 праваслаўных святых Римо-католицькому костелові. Частина перша Волинь і Полісся / Зібрав та опрац. В. Косоноцкий ; ред. І. Кедрин. – Варшава : Видання Української Парляментарної Репрезентації, 1930. – 65 с.
9. Касяк, І. З гісторыі праваслаўнай царквы беларускага народу / І. Касяк. – Н. Ў. : БЦР, 1956. – 190 с.
10. Mysiek, W. Przedmurze. Szkice z dziejów Kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej / W. Mysiek. – Warszawa : Wydaw. Spółdzielcze, 1987. – 251 s.
11. Wyczawski, H. E. Cerkiew prawosławna w II Rzeczypospolitej / H. E. Wyczawski // Kościół w II Rzeczypospolitej : pr. zbior. / Katolicki Uniw. Lubelski ; pod red. Z. Zielińskiego, S. Wilka. – Lublin : KUL, 1981. – S. 165–174.
12. Chojnowski, A. Koncepcje polityki narodowościowej rządów polskich w latach 1921–1939 / A. Chojnowski. – Wrocław ; Warszawa ; Kraków ; Gdańsk : Zakł. Nar. im. Ossolińskich. Wydaw. PAN, 1979. – 242 s.

УДК 2

## ЕПИСКОПСТВО ТУЛЬ В КОНТЕКСТЕ БУРГУНДО-ЛОТАРИНСКИХ ОТНОШЕНИЙ XV в.

**Черкасов Дмитрий Николаевич,**  
Белорусский государственный экономический университет  
(г. Минск, Беларусь)

*В статье рассматривается положение епископства Туль в контексте нарастающей в XV в. экспансии герцогов Бургундских, противодействия это-*

*му со стороны герцогов Лотарингских и складывавшихся в этих условиях бургундо-лотарингских отношениях.*

В период Позднего Средневековья Лотарингия представляла собой конгломерат различных феодальных владений, наиболее значимыми из которых были герцогства Лотарингия и Бар, епископства и вольные имперские города Мец, Туль и Верден. «Три епископства» Лотарингии, играли значительную роль в её политической и духовной жизни, поскольку епископы обладали не только духовной властью в диоцезах, но и светской на территории епископств.

Епископство Туль было центром крупного диоцеза, состоявшего из 6 архи-диаконов и входившего в митрополию Трира. Диоцез располагался на территории Франции и Св. Римской империи. Как духовные владыки епископы получали власть от папы, как светские правители – инвеституру из рук императоров Св. Римской империи. Епископство Туль было разделено на 7 административных округов: шателени Бриксе, Мэзер, Блено и превотство Ливерден находились под управлением епископа, превотства Вау, Вилле и Вишере – под управлением капитула Туля [1, р. 50]. Центр епископства, город Туль, с 1367 г. был вольным имперским городом, но сохранил определенную зависимость от епископов [3, р. 366].

Епископство Туль, располагаясь на франко-имперском пограничье, было частью Св. Римской империи, но зависело также от Франции. Провозгласив себя защитниками Туля и его Церкви, французские короли получили возможность вмешиваться во внутренние дела епископства, выступая арбитрами в борьбе, периодически разгоравшейся между епископами, капитулом и горожанами.

Соседи Туля, герцоги Лотарингии и Бара, также стремились закрепить свое влияние в епископстве через договоры о защите и покровительстве, а также через свои креатуры на епископской кафедре и в капитуле. В этом отношении их региональные интересы пересекались с локальными интересами влиятельных феодальных семейств франко-имперского пограничья, которые продвигали на епископскую кафедру представителей своего рода, видя в этом средство для возвышения и обогащения: родственники епископов получали доходные должности в епископской администрации и капитуле.

В XV в. герцоги Бургундские, сконцентрировав значительные военные и финансовые ресурсы, нарушили баланс сил, сложившийся с X в. во франко-имперском пограничье, постепенно наращивая в Лотарингии собственное влияние. Это привело к соперничеству с герцогами Лотарингскими, которое проявлялось и в отношении епископства Туль.

В период правления герцога Лотарингского Карла II (1390–1431) бургундо-лотарингские отношения были либо союзническими, при Жане Бесстрашном (1404–14019), либо нейтральными, при Филиппе Добром (1419–1467). Влияние герцога Лотарингского на епископство Туль было определяющим. В 1398 г. епископом стал, находившийся в родственных отношениях с Карлом II, Филипп де Виль (1398–1408), а затем его родной брат Анри де Виль (1409–1436).

После смерти Карла II герцогом Лотарингским стал его зять Рене Анжуйский (1431–1453), бывший к тому времени герцогом де Бар. При нём бургундо-лотарингские отношения стали враждебными, привели к войне и пленению Рене бургундцами в 1431 г. после битвы при Бюльневиле. В этот период епископ Туля оставался верным союзником Лотарингского дома, он разделял заботы по



управлению его землями и участвовал в посольствах к герцогу Бургундскому, ведя переговоры об условиях выкупа [2, p. 204].

Следующий епископ Туля, Луи д'Арокур (1437–1449), также активно поддерживал Рене Анжуйского и даже ссудил ему 8 тыс. флоринов на экспедицию для отвоевания Неаполитанского королевства. Уезжая в 1438 г., Рене Анжуйский оставил Луи д'Арокура одним из правителей герцогства Лотарингского и главой своего совета [3, p. 401].

Взоры герцога Бургундского обратились к епископству Туль после того, как в 1443 г. ему удалось взять под контроль герцогство Люксембург, что позволило существенно расширить влияние на земли Лотарингии. В результате, когда в 1449 г. Луи д'Арокур перешел на кафедру Вердена, освободившуюся кафедру Туля занял Гийом Филляр (1449–1460), доверенное лицо герцога Бургундского. Через него в епископстве Туль утвердилось бургундское влияние, которое, однако привело к осложнению отношений епископа с герцогом Лотарингским и королем Франции.

В следствие этого, в начавшемся в 1450 г. конфликте епископа и горожан Туля, последних поддержали король Франции и герцог Лотарингский, а епископа герцог Бургундский. Конфликт длился с перерывами в течение десятилетия, пока Гийом Филляр не был переведен на кафедру в Турне.

Однако епископство Туля сохранилась за креатурами герцога Бургундского. Сперва, на короткий период, епископом стал Жан Шартье, переведенный в Туль из Турне в 1460 г. После его скорой кончины, епископом, не смотря на активное сопротивление герцога Лотарингского Жана II (1453–1470), стал Антуан де Нёфшатель (1461–1495). Папа Пий II, благодаря протекции герцога Бургундского, утвердил его на кафедре Туля, не смотря на крайне юный возраст (12 лет) и враждебность значительной части капитула [3, p. 418].

В 1466 г. Антуан поддержал своего отца Тибо IX де Нёфшателя в войне против герцога Лотарингского за г. Эпиналь, в результате чего замки, принадлежавшие епископу (Бриксе, Мэзьер, Ливерден), были захвачены лотарингцами, а капитул Туля под нажимом герцога Лотарингского, низложил Антуана и избрал нового епископа. Однако смерть Жана II в 1470 г. расстроила эти планы [4, p. 111].

Новый герцог Лотарингский, Николая (1470–1473), стремясь получить руку дочери герцога Бургундского Карла Смелого (1467–1477), пошел на примирение с епископом Туля. По договору от 22 сентября 1472 г. герцог Лотарингский признал Антуана де Нёфшателя епископом Туля и вернул ему захваченные замки и имущество [3, p. 426].

В период войны 1475–1477 гг. между Карлом Смелым и Рене II Лотарингским (1473–1508), епископ Туля не выступал открыто на стороне герцога Бургундского, предпочитая придерживаться нейтралитета и сберечь свои земли от разорения. Гибель Карла Смелого в битве при Нанси (5 января 1477 г.) привела к прекращению бургундской экспансии в Лотарингии и к возврату влияния герцогов Лотарингских на епископство Туль.

## Литература

1. Cabourdin, G. Le chapitre cathédrale au XVI<sup>ème</sup> siècle / G. Cabourdin // L'Etudes Toulouses, 1981. – №24. – P.49–53.

2. Guillaume, l'abbé. Histoire du diocèse de Toul et de celui de Nancy / l'abbé Guillaume : en 5 t. – Nancy: Tomas & Pierron, 1866. – T.2. – 480 p.

3. Martin, E. Histoire des dioceses Toul, de Nancy et de Saint-Die / E. Martin : en 2 t. – Nancy: Crepin-Leblond, 1900. – Т.1. – 642 p.

4. Muller, V. Frontière historiographique entre Lorrains et Bourguignons? Regards croisés sur Antoine de Neufchâtel / V. Muller // Du barbelé du pointillé: les frontières au regard des sciences humaines et sociales. – Nancy: Presses universitaire de Nancy, 2010. – P. 101–127.

УДК 2

## **ПЕСНОПЕНИЯ ПАНИХИДЫ В БЕЛОРУССКОМ КОМПОЗИТОРСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ XX – НАЧАЛА XXI в.**

**Чернова Екатерина Алексеевна,**

Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы  
Национальной академии наук Беларуси  
(г. Минск, Беларусь)

*Рассматриваются музыкальные воплощения канонических текстов службы за усопших в белорусском композиторском творчестве XX – начала XXI века.*

В историческом разнообразии пластов православного богослужебного пения многое связано с личностью транскриптора – распевщика, регента, композитора. Белорусское композиторское творчество на протяжении XX – начала XXI века тесно связано с духовным наследием православной певческой традиции, несмотря на сложность развертывания линии музыкального воплощения богослужебных песнопений, обусловленную противоречивыми историко-политическими событиями. В течение семидесяти лет (с 1920-х до начала 1990-х годов) жизнь страны определяла ситуация фактического «отсутствия» религии и, соответственно, «молчания» белорусского композиторского творчества в области духовной музыки<sup>1</sup>. Только в 90-е годы XX века, с началом «духовного ренессанса» в жизни общества возобновляется творчество белорусских композиторов в сфере сакральных текстов православного богослужения.

Среди широкого круга творений христианской словесности широко востребованной отечественными авторами на протяжении XX – начала XXI века стала гимнография православного богослужения (корпус закреплённых церковно-певческой традицией канонических текстов). При этом среди песнопений приоритетными для композиторов стали те, что входят в богослужебный чин Всенощного Бдения и Литургии<sup>2</sup>.

Музыкальные «переложения» канонических текстов из Панихиды в творчестве белорусских композиторов исключительны. Редкие образцы обраще-

---

<sup>1</sup> Естественное развитие белорусского композиторского процесса в сфере богослужебного пения было прервано в 20-30-е годы XX столетия мощными эмиграционными волнами, в том числе «внутренней эмиграции». Серьёзные последствия имела и эмиграционная волна в послевоенное время, в результате которой композиторская деятельность в жанрах православного богослужебного пения была продолжена в кругу т.нз. «белорусского зарубежья»: литургические сочинения Н. Куликович-Щеглов был вынужден создавать в Соединённых Штатах Америки, а Н. Ровенский – в Бельгии.

<sup>2</sup> Неизменяемые песнопения суточного круга явились для белорусских авторов самыми актуальными и востребованными. Они – центр притяжения заинтересованности композиторов в их стремлении «войти» в жанры богослужебного пения, приблизится к святому слову православной традиции. Помимо отдельных песнопений полные циклы Всенощного Бдения были созданы Н. Куликовичем-Щегловым (1947-1949), С. Бельтюковым (1994), О. Ходоско (1997), Л. Шлег (1998, 1998-2001, 2006-2010), а Литургии – Н. Куликовичем-Щегловым (1947-1949), О. Ходоско (1993), О. Залётневым (1994), Л. Шлег (1998, 2001, 2006-2010).

ния белорусских композиторов к песнопениям Панихиды находим в творчестве Н. Ровенского («Панихида», 1943) и о. Андрея (Бондаренко) – «Из службы за усопших» 1990).

Музыкальное воплощение богослужебных песнопений в «Панихиде» для мужского хора Н. Ровенского (1886–1953) демонстрирует «регентский подход» к каноническим песнопениям из службы за усопших, направленный на богослужебную певческую практику. Панихида представляет собой «кнотное воспроизведение» обиходного, прочно закрепленного в пении на православных приходах варианта распевания канонических текстов службы<sup>1</sup>. Автор лишь адаптировал песнопения (удобно распределил хорные партии) для исполнения клиросная мужским хором, с которым непосредственно осуществлял богослужение на приходе.

Предложенная Н. Ровенским версия обиходной Панихиды полностью характерна для регентской деятельности. Песнопения панихиды по Уставу распеваются на гласы, которые хорошо известны (должны быть известны) певчим и воспроизводятся по памяти. Однако, для большей свободы певчих и их концентрации на собственно молитве (а не на припоминание того, что необходимо петь) регент переводит «на ноты» привычные распевы. Практика «тетрадей», в которых руководитель хора нотно фиксирует удобный для конкретного исполнительского состава вариант распевания текстов, достаточно распространена и сегодня на клиросах белорусских приходов. Наиболее актуальна она в ситуации нестабильного состава певчих, когда быстрая ориентация при необходимом перераспределении партий вызывает сложности.

Панихида Н. Ровенского является свидетельством того, что многое в деятельности композитора и регента находится на пересечении, нередко композиторские творческие интенции «поглощаются» богослужебной практикой, и композитор в своем воплощении гимнографии православного богослужения осуществляет регентские функции.

«Из службы за усопших» А. Бондаренко (род. в 1955 г.)<sup>2</sup> – один из ранних опытов создания автором «переводов» канонических текстов православ-

---

<sup>1</sup> композитор в сложное военное время, в 1943 году в г. Червень, где нес регентское послушание в местной церкви Деятельность Н. Ровенского в разные жизненные периоды была тесно связана с православной церковно-певческой традицией. С пятилетнего возраста он пел в хоре Покровской церкви родного села Капланцы (Игуменский уезд Минской губернии). В 1895 г. был принят в Минский архиерейский хор, где пел в течение восьми лет. После учёбы в школе Минского православного братства в 1903 г. в качестве регента был направлен в мужской монастырь в Минске. С 1905 г. Н. Ровенский служит регентом в Новогрудке, совмещая церковные обязанности с преподаванием уроков музыки и пения в школе. В целях совершенствования музыкально-теоретических знаний в 1912 – 1914 гг. проходит регентские курсы в Московское синодальное училище церковного пения. Переехав в Минск в 1919 г. Н. Ровенский поступил на должность регента при церкви святой Екатерины. Волею судьбы в 1943 г. оказывается в Червени (до 1923 г. – Игумен), где до июня 1944 г. служит регентом в местной православной церкви. В том же 1943 г. Н. Ровенский осуществляет свою редакцию панихидных песнопений, которую в последствии пришлось восстанавливать в 1950 г. в г. Лювен (Бельгия).

<sup>2</sup> Профессиональный композитор, А. Бондаренко окончил Белорусскую государственную консерваторию по классу композиции профессора Д. Смольского (1981). Член Союза композиторов Беларуси (1985), лауреат Государственной премии РБ (опера «Князь Наваградскі», либретто О. Ипатовой, 1994). В 1995 г. по благословлению Владыки Филарета рукоположен в сан диакона, а в 1996 г. в сан иерея. Служил в Свято-Борисо-Глебской (Коложской) церкви г. Гродно. В 2000 г. по благословлению епископа Гродненского и Волковысского Артемия утвержден духовником Свято-Борисо-Глебского братства. В настоящий момент – протоиерей Свято-Покровского кафедрального собора г. Гродно. Является духовником Гродненской епархии, а также председателем жюри Международного фестиваля православных песнопений «Коложский Благовест».

ного богослужения в целом. Совершенные автором воплощения Тропаря в субботу, всем святым и за усопших *Помяни, Господи, яко благ рабы Твоя*, а также песнопений Панихиды – Тропаря *Глубиною мудрости* и Кондака *Со святыми упокой* – на сегодняшний день являются единичным примером обращения белорусских композиторов на рубеже XX–XXI веков к каноническим песнопениям из службы по усопшим. Сочетание песнопений из различных служб в одну композицию обусловлено творческим поиском композитора: конец 1980-х – начало 1990-х годов – время напряженной работы над оперой «Князь Новгородский», последней из «своеобразной оперной трилогии из национальной древности» в белорусском музыкальном искусстве [1, с. 81]. Фактически «Из службы за усопших» является вариантом объединения тех песнопений на богослужебные тексты, которые рассредоточено звучат в первой картине оперы, а опора на стилистику православного литургического пения определяет «важнейшие свойства генеральной музыкальной интонации оперы» в целом [2, с. 100].

При синхронном сравнении хода панихиды с композицией «Из службы за усопших» очевидны отклонения от чинопоследования заукойной службы, которые вместе с тем играют существенную роль в собственно музыкальной композиции, придавая определенную закругленность форме. В интонационном плане А. Бондаренко отказывается от гласовых моделей. Вместе с тем композитор «самоограничивает» себя теми интонационными моделями, что соответствуют канонам богослужебно-певческой системы: очевидна ориентация на ранние формы многоголосия русской православной традиции – строчное многоголосие и раннепартесный стиль. Необходимо отметить и основанность всех партий на обиходном звукоряде-ладе, а также строгое сохранение диатоники на протяжении всей композиции.

Несмотря на светлость православной службы по усопшим, звучание Панихиды связывается в человеческом сознании с конечностью земной жизни. Песнопения Панихиды не мыслятся композиторами вне пространства храма, в топохроне которого устанавливаются невидимый контакт «Того» и «Этого» миров. Особые таинственные и мистические смыслы службы по усопшим, вероятно, не позволяют художникам непосредственно приблизиться к воплощению ее песнопений. Панихида осмысливается ими как самый высокий жанр церковного песнетворчества, требующий большой ответственности и особого редкого дара [3, с. 109].

## Литература

1. Аладова, Р. Опера Н.Куликовича-Щеглова «Всеслав Чародей» в белорусских координатах / Р. Аладова // Музыкальная культура Беларуси: Гістарычны шлях. Кантакты: матэрыялы Х Навуковых чытанняў памяці Л.С. Мухарынскай, Мінск, 5-6 крас. 2001 г. / Беларус. дзярж. акад. музыкі; склад. І.Дз. Назіна. – Мінск, 2002. – С. 80–85.

2. Сергиенко, Р. А. Бондаренко. Опера «Князь Наваградскі»: поіскі і знаходкі / Р. Сергиенко // Беларускае музыказнаўства – 2000: матэрыялы IX Навуковых чытанняў памяці Л.С. Мухарынскай, Мінск, 20-21 красавіка 2000 г. / Беларус. дзярж. акадэмія музыкі; склад. В.А. Антаневіч, Ю.Дз. Златкоўскі, Т.С. Якіменка. – Мінск, 2001. – С. 96–100.

3. Чарнова, К.А. Гімнаграфія праваслаўнага богаслужэння ў беларускай музычнай культуры XX – пачатку XXI стагоддзя / К.А. Чарнова; навуц. рэд. Т.С. Якіменка. – Мн.: Беларуская навука, 2018. – 326 с.: іл.

## ПРАВОСЛАВНЫЕ И МОЛОКАНЕ ОДНОГО СЕЛА XIX ВЕКА: ОТ КОНФРОНТАЦИИ К ВЗАИМОПОНИМАНИЮ

Шаблин Андрей Александрович,

Государственный социально-гуманитарный университет  
(г. Коломна, Россия)

*Рассматривается взаимодействие православных и молокан д. Луховицы Рязанской губернии на протяжении XIX в. Показаны попытки раздельного поселения, предпринимаемые представителями двух религиозных учений в первой половине столетия, нормализация взаимоотношений, произошедшая во второй половине XIX в. Приведены примеры религиозных споров, происходивших в деревне в конце XIX в.*

Религиозная жизнь русского крестьянства XIX в. нечасто становилась объектом специального рассмотрения. Между тем здесь протекали интересные процессы. Одним из наиболее распространенных сектантских учений XIX в. являлось молоканство, которое привлекало крестьян отказом от дорогой и чрезмерно формализованной господствующей церкви, своей ориентацией на христианскую церковь, которая существовала до вселенских соборов [4, с. 123].

Самостоятельный интерес представляет взаимоотношение молокан с православными тех сел, в которых это вероучение получало распространение. Как реально происходило выстраивание взаимоотношений между сектантами и православными в XIX в. мы рассмотрим на примере д. Луховицы Зарайского уезда Рязанской губернии, являвшейся одним из центров молоканства в Рязанской губернии.

Молоканское вероучение в здешнем край получило распространение через местных торговцев, которые еще в конце XVIII в. начали закупать скот в степи и перегоняли его к границам Московской губернии для забоя и выделки шкур [3, Л. 333]. О существовании же в Подлесной Слободе и Луховицах молоканской секты властям стало известно в 1811 г. Весной этого года произошел первый конфликт между молоканами села Подлесная Слобода и соседней деревни Луховицы с православными, после чего местные священники и сообщили епархиальному начальству о существовании здесь секты, именовавшей себя «духовными христианами». По сообщению местных православных священников, на Пасху сектанты не пустили их с иконами в свои дома, «...производили сверх того при собрании народа всякие на щет Святых икон и сих священноцерковнослужителей насмешки и ругательства» [6; Л. 1].

Расследование этого инцидента немедленно произвел и уездный земский суд, который выяснил, что местная секта включает 16 человек, и «воспитаны они из детства в секте предков их под названием духовных христиан». То есть перед нами второе поколение сектантов. В ходе расследования выяснилось, что сектанты «во время пасхи от принятия оных (икон. – А.Ш.) к себе в дома не отказывались, а напротив сами священноцерковнослужители быв прошены ими в дома неизвестно почему обошли их...».

Многочисленность претензий по ходу конфликта 1811 г., а также обвинение сектантов в том, чего, как выяснилось, они не совершали, свидетельствует о не терпимом отношении священников к иноверцам.

Впрочем, неприятие было все же взаимным. Сектанты изначально ориентировались на полный разрыв с соседями-православными, почему луховицкие мо-

локане в «...1810-м году дали доверенность Тамбовской губернии Борисоглебской округи села Русанова крестьянину Павлу Суркову просить начальства позволения переселиться на земли между рек Днепра и Дуная лежащих, где такого исповедания веры люди жительствоуют со отправлением всех обрядов служения» [6; Л. 1 об.]. Правда, никакого разрешения от «начальства» на переселение луховицкие молokane не получают и вынуждено останутся жить в общей с православными деревне.

Во многом это облегчалось терпимым отношением к сектантам со стороны власти. Ситуация серьезно изменится в 30-е гг. XIX в. С одной стороны, молokane общины возникнут в целом ряде сел Луховицкой волости. С другой, в эти годы власть перешла на решительное наступление на сектантов. В рамках этого курса был принят ряд экономических мер. Одновременно в силу вступили меры административного характера. В апреле 1837 г. рязанский гражданский губернатор издал специальное распоряжение, предусматривающее целый перечень ограничений для молokane: «...3) Молokane сборные избы... подлежат ломке, а материал продаже в пользу Приказа Общественного Презрения; 4) Молokane, проповедующих публично молokane учение вслух православным, за первое действие сего рода предается суду...» и др. [2; Л. 4 об.]. 3 июня 1836 г. Синод по указу императора слушал вопрос о мерах борьбы с молokaneми Рязанской губернии. Заседание приняло решение усилить беседы-увещевания местных священников, при необходимости назначить «на место их других способнейших...» [6; Л. 2 об.].

В этих условиях была предпринята еще одна попытка обособления православных и молokane. Спровоцировало это начавшееся в 1838 г. строительство нового шоссе от Коломны до Рязани, которое рассекло деревню Луховицы прямо по центру. Поэтому власти задумали кардинально изменить планировку деревни, поставив крестьянские дома не вдоль реки Вобли, как это было прежде на протяжении нескольких веков, а вдоль нового шоссе, перпендикулярно реке. Крестьяне-православные Луховиц неожиданно на сходе 28 мая 1838 г. приняли приговор с требованием расселить на новых местах местных молokane (приговор подписало 52 домохозяина), а православных поселить отдельно, на старых своих усадьбах. Затем они составили прошение на имя рязанского губернатора, в котором высказали эту же просьбу [1; Л. 2]. Лишь после полугода тяжелых уговоров уездного исправника в октябре 1838 г. те же православные дали расписку исправнику, что не возражают против совместного существования. Подобную же расписку предоставили и местные молokane (названо 16 домохозяев).

Подобное неприятие иноверцев исчезнет во второй половине XIX в., когда власти смягчат свое отношение к сектантам.

О религиозной жизни Луховицкой волости конца XIX в. мы неплохо осведомлены благодаря запискам сотрудника Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева Н.М. Мендельсона, который в 1898 г. некоторое время жил близ Луховиц на выселках Самара, в доме престарелых супругов, из которых жена была молokaneй, а ее муж – православный. Исследователь побывал на богослужении молokane, присутствовал на собеседовании, которое проводил с молokaneми местный священник, лично беседовал со многими сектантами, наблюдал их повседневную жизнь, испытал на себе силу их убеждений, когда один из сектантов пытался обратить его в свою веру.

Особенностью сельской жизни этого времени, по свидетельству Н.М. Мендельсона, являлись религиозные споры: «Знакомые, собиравшиеся вечерами на крыльце избы моей старухи, довольно быстро от деревенских новостей переходили к вопросам веры. «Святые», «готовые» к раю осмеивались сообща и молоканкой, и ее гостями, но молоканство поднимало горячие споры. Вопрос о соблюдении поста не особенно обострял разговоры («Бывает, грешным делом, и мы оскоромимся»). Главными пунктами спора бывали всегда – крестное знамение и почитание икон» [8; Л. 6]. Очень часто победа в таких неформальных спорах оставалась за молоканами.

Обычно молокане побеждали и в спорах с местными православными священниками, которые носили официальный и обязательный характер.

Длительно совместное сосуществование даже для православных сделало молоканство естественной частью сельской культуры, а религиозные споры – привычной особенностью повседневной жизни села. Теперь вся нелюбовь луховичан досталась теперь представителям нового учения. «Могу засвидетельствовать..., – отмечал Н.М. Мендельсон, – что штундистам живется очень нелегко, что каждый разгром их молитвенного собрания в сильной мере оживляет и обостряет толки о вере. Молокан не теснят почти совсем» [8; Л. 7]. Это при том, что к концу XIX столетия молоканство стало по-настоящему массовым явлением жизни села, уверенно теснило православие. «В те годы, – записывал Н.М. Мендельсон в своих воспоминаниях, ... – в Зарайском уезде было сильное религиозное брожение, и крестьяне массами переходили в сектантство». И далее: «Меня крайне трогало, что простой народ, лапотники, очень терпимо относились к сектантам. Разумеется, с ними спорили, приводили изумительнейшие доводы «от писания», но все религиозные диспуты, совершавшиеся без участия специалистов, неизменно оканчивались со стороны лапотников почесыванием в затылках и вариациями на тему: «Кто ё знает! Бог там разберет!...» С большим сочувствием отзывались крестьяне о дружной жизни сектантов, всегда помогающих друг другу в беде» [5; Л. 90].

### Литература

1. Государственный архив Рязанской области. Ф.4. Оп. 535. Св. 14. Д. 112.
2. Государственный архив Рязанской области. Ф. 5. Оп. 1. Д. 2434.
3. Государственный архив Рязанской области. Ф. 742. Оп. 1. Т.1. Д. 539.
4. Клибанов, А.И. История религиозного сектантства в России. – М., 1965.
5. Отдел рукописей РГБ. Ф. 165. К. № 1. Д. 17.
6. Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 93. Д. 469.
7. Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 117. Д. 728.
8. Российский этнографический музей. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1447.

УДК 94(560)

## **ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ ОКРАСКА ЗАВОЕВАТЕЛЬНЫХ ПОХОДОВ УДЖ-БЕЕВ РУМСКОГО СУЛТАНАТА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIII в.**

**Шпет Михаил Михайлович,**

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

*В данной статье автор рассматривает деятельность мусульманских религиозных проповедников по приданию религиозной окраски завоевательным походам удж-беев Румского султаната во второй половине XIII в.*

Монгольские завоевания в Средней Азии в первой половине XIII в. вызвали очередную миграционную волну кочевых племён на территорию Малой Азии в последующий период. Среди кочевников были не только тюркские, но и иранские племена [1, с. 15]. В 1250–60-е г. кочевые племена сосредоточились на границах Никейской и Трапезундской империй, а также Киликийской Армении: агач-эри в области Мараш – Малатья; чепни в области Синоп – Самсун; туркмены уджей в области Кейджегиз – Денизли – Ушак; караманы в районе Эрменек – Мут – Силифке – Анамур; гермияны бабв районе Кютахьи [2, с. 231]. Племя кайи – в районе Эксишехир – Сёгут – Доманич – Конья [3, с. 73].

Завоевав плодородные земли на юго-западе Малой Азии кочевые племена продолжали заниматься привычным для себя занятием – кочевым скотоводством. В результате этого плодородные земли в долинах рек Меандр (Большой Мендерес), Каистр (Малый Мендерес) и Герм (Гедиз) начали приходить в запустение [4, с. 160]. Кочевники относились к оседлому населению довольно агрессивно, разоряя как турецкие, так и византийские земли. Так, в 1254 г. агач-эри во главе с Ислам-беком разорили множество поселений у подножья Тавра, после чего заняли и сожгли г. Крак [5, с. 131]. Также они грабили караваны и совершали постоянные набеги на земли Рума, Сирии, Армении [6, с. 270 – 271].

Более напряжённый характер носили взаимоотношения кочевников с Византийской империей. Начиная с 1260-х г. кочевые племена туркменов стали всё чаще совершать набеги на приграничные территории Византии [7, с. 111]. Вскоре эти набеги стали носить характер регулярных организованных рейдов, совершаемых бейями, идеологическим обоснованием которых стал лозунг священной войны мусульман против неверных – газават-джихад. Сами беи нередко определяли себя как гази (воины веры), что усиливало их статус в мусульманской среде [8, с. 495]. Однако не следует переоценивать религиозную составляющую данных походов. Основными их целями были грабежи и захват новых территорий, а «гази» могли называть и рядового воина, участника набега [9, с. 36].

До восстановления Византийской империи (1261 г.) византийцы успешно справлялись с натиском кочевников. После переноса столицы из Никеи в Константинополь в 1261 г. Византия оказалась вовлечена в борьбу на Балканах, что потребовало перемещения воинских контингентов на запад, ужесточения налоговой политики (отмена налоговых привилегий акритов), что ставило под угрозу восточную границу империи [10, с. 9].

Центральная власть в Румском султанате была слаба и в предыдущий период. Теперь же, в связи с постоянными боевыми действиями на границах султаната, многие бейлики стали полунезависимыми [11, с. 121]. Для усиления контроля над сбором налогов, условные земельные владения (икта) султаны стали передавать в безусловные (мюльк, мн. ч. – амлак) [12, с. 588]. Таким образом, с конца 1250-х г. начинается процесс выделения автономных уджей (ленный удел, дававшийся главам племён в обмен на обязательство по защите границ от внешних врагов) и бейликов (княжеств) в составе Румского султаната [13, с. 329]. Стоит отметить, что в 1260-е годы Кылыч-Арслан IV раздал удж-бейям (глава



уджа), большую часть своих земель, заверив их шариатскими свидетельствами и грамотами султана и дивана (высший орган исполнительной, законодательной или законосовещательной власти), что значительно усилило местных удж-беев [6, с. 285]. Впоследствии предоставление беям высоких титулов получило широкое распространение. Получая титулы и земельные владения, бывшие предводители кочевых племён усиливали своё влияние [12, с. 588].

Всё население уджей было вооружено, так как удж-беи постоянно совершали набеги и рейды на соседние христианские территории с целью грабежа и захвата новых земель. Огромным влиянием среди кочевников пользовались религиозные проповедники – шейхи (баба), странствующие дервиши (аскеты, приверженцы суфизма, являвшиеся активными газавата [8, с. 494]. На протяжении 13 в. было создано довольно большое количество дервишеских орденов. Дервиши, селившиеся в сельской местности, обычно на приграничной территории, стали серьёзным оружием в руках беев, которые старались расположить их к себе путём дарения им земель [7, с. 34].

Таким образом, мусульманские религиозные проповедники имели значительное влияние на население Румского султаната во второй половине XIII в., особенно в приграничных районах (уджах). Шейхи (баба) и странствующие дервиши стали идеологическим орудием в руках местных удж-беев, которые старались придать своим завоевательным походам и грабительским рейдам религиозную окраску в форме священной войны мусульман против неверных (газават-джихад). В обмен на пропагандируемые ими идеи религиозные проповедники получали земли от удж-беев. Нередко и сами удж-беи определяли себя как гази (воины веры), что усиливало их статус в мусульманской среде. Однако не следует переоценивать религиозную составляющую данных походов. Основными их целями были, в первую очередь, грабежи и захват новых территорий, а «гази» могли называть и рядового воина, участника набега.

### Литература

1. Очерки истории Турции / М.А. Гасратян, С.Ф. Орешкова, Ю.А. Петросян. – М.: Наука, 1983. – 294 с.
2. Korobeinikov D.A. How 'Byzantine' were the early Ottomans? Bithynia in ca. 1290 – 1450 / D.A. Korobeinikov // Османский мир и османистика. Сборник статей к столетию со дня рождения А.С. Тверитиновой (1910 – 1973). – Москва: ИВ РАН, 2010. – с. 215 – 239.
3. Райс, Т.Т. Сельджуки. Кочевники – завоеватели Малой Азии / Т.Т. Райс; пер. с англ. О.И. Миловой. – Москва: ЗАО Центрполиграф, 2004. – 238 с.
4. Чудеса, описанные братом Журденом из ордена проповедников, уроженцем Северака и епископом города Колумба, что в Индии Наибольшей / Ж. де Северак; пер. с лат. Я.М. Света // После Марко Поло. Путешествия западных чужеземцев в страны трёх Индий / пер. с лат и стар.-ит., введ. и примеч. Я. М. Света. – Москва: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1968. – С. 136–169.
5. Спарпет, С. Летопись / С. Спарпет; пер. с древнеарм. А.Г. Галстяна. – Ереван: Айастан, 1974. – 199 с.
6. Die Seltshukengesichte des Ibn Bibī / hrsg. von H.W. Duda. – Kopenhagen: Munksgaard, 1959. – 366 s.
7. Григора, Н. История ромеев: В 3-х т. Т. 1: Книги I – XI / Н. Григора; пер. с греч. Р.В. Яшунско-го. – Санкт-Петербург: Своё издательство, 2013. – 438с.
8. История Востока: В 6 т. Т. 2: Восток в средние века / под ред. Р.Б. Рыбакова, Л.Б. Алаева, К.З. Ашрафяна. – Москва: Восточная литература, 2002. – 716 с.
9. Финкель, К. История Османской империи: Видение Османа / К. Финкель; пер. с англ. К. Алексеева, Ю. Яблокова. – Москва: АСТ, 2010. – 829 с.

10. Георгия Пахимера история о Михаиле и Андронике Палеологах. Тринадцать книг. Т. 1 Царствование Михаила Палеолога 1255 – 1282 [Электронный ресурс] / под ред. Карпова. – Санкт-Петербург, 1862. – 525 с. – Режим доступа: [https://www.history.vuzlib.ru/book\\_0113\\_9.html](https://www.history.vuzlib.ru/book_0113_9.html). – Дата обращения: 23.12.2018.

11. Еремеев, Д.Е. Этногенез турок / Д.Е. Еремеев. – Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1971. – 273 с.

12. Всемирная история: в 6 т. Т. 2: Средневековые цивилизации Запада и Востока / отв. ред. П.Ю. Уваров. – Москва: Наука, 2012. – 894 с.

13. Cahen, C. Pre-Ottoman Turkey: a general survey of the material and spiritual culture and history c. 1071 – 1330 / C. Cahen; transl. from the French by J. Jones-Williams. – London: Sidgwick & Jackson, 1968. – 458 p.

УДК 94(476):27

## **ВЫТОКИ САЦЫЯЛЬНАГА СЛУЖЭННЯ НА БЕЛАРУСКІХ ЗЕМЛЯХ: ГІСТАРЫЧНЫ АСПЕКТ**

**Шчэрбін Марына Міхайлаўна,**

Мазырскі дзяржаўны педагагічны ўніверсітэт імя І. П. Шамякіна

(г. Мазыр, Беларусь)

*У артыкуле разглядаюцца гістарычныя вытокі сацыяльнага служэння як рэлігійнай катэгорыі, маральнага прынцыпу і асобнай якасці. На падставе аналізу творчай спадчыны беларускіх мысліцеляў вызначана дэтэрмінаванасць разумення сацыяльнага служэння хрысціянскім светапоглядам і гістарычнымі абставінамі быцця.*

Сацыяльнае служэнне ў сучасных умовах часцей за ўсё успрымаецца праз дачыненне да патрыятычнай абароны Радзімы або ў сувязі з дабрачыннай рэлігійнай дзейнасцю. Аднак гістарычныя ўмовы развіцця беларускіх зямель акрамя безумоўнай сувязі з хрысціянствам, паўплывалі таксама на разуменне сацыяльнага служэння ў кантэксце наладжвання справядлівых асноў грамадскага жыцця і годнага выхавання маладых пакаленняў.

Сярэднявековы філосаф Ф. Аквінскі звяртаў увагу на тое, што разам з “выратаваннем душы”, галоўнай каштоўнасцю, што арыентуе паводзіны чалавека, павінна стаць “благое другіх людзей” [1, с. 51]. Гэта перакананне адпавядала хрысціянскім прынцыпам агульнага жыцця, адлюстроўвала асабліваю ўвагу да ўзаемаадносін чалавека з сацыюмам, у аснове якіх павінна быць дабро і справядлівасць. Менавіта яркая выражаная альтруістычна-рэлігійная скіраванасць сацыяльнага служэння была характэрна для ўсходнеславянскіх зямель перыяда ранняга Сярэднявечча. У гэты час сацыяльнае служэнне ажыццяўлялася праз асабістую ахвярнасць і непраціўленне злому (напрыклад, святыя-страстацярпцы Барыс і Глеб, Свяшчэннамучанік Макарый, мітрапаліт Кіеўскі і інш.).

Неабходнасць быць карысным іншым людзям як значную асобную якасць чалавека вылучалі старажытныя крыніцы, падкрэсліваючы, што “человек добрый тот, кто пользу приносит” [4, с. 486]. Пры гэтым хрысціянскі светапогляд арыентаваў на падтрымку пэўнай грамадскай структуры як неад’емнага аtryбуту сацыяльнага кампрамісу. Па гэтай прычыне такая карысць суднасілася побач з рэлігійнымі справамі, яшчэ і з выкананнем асобай грамадскіх функцый, накіраваных на мір і згоду.

У сувязі з гэтым агульную вядомасць і ўсхваленне на беларускіх землях набылі людзі, якія “ўпрыгожылі” сябе добрымі справамі, – Кірыла Тураўскі і Ефрасіння Полацкая.

Рэлігійна-асветніцкай дзейнасць Кірылы Тураўскага з’явілася прыкладам увасаблення добрых спраў дзеля агульнай карысці, што насіла ярка выражаны патрыятычны характар і на стагоддзі стала ўвасабленнем спалучэння глыбокай веры і адданага служэння людзям. Сярод шэрагу дабрачыннасцей, якія вызначаюць сапраўднага чалавека, ён вылучаў найперш *“моральную чыстоту, міласердзе, любовь ко всем”* [3, с. 152]. Кірыла Тураўскі лічыў, што толькі шчырая вера і добрыя справы дазваляць стаць на “шлях да Бога”, выратауюць чалавека ад забыцця: *“Постучитесь – и откроется вам! Ищите – и обряцете! Просите – и дастся вам!”* [3, с. 154].

Вядомы хрысціянскі пастулат *“не затем пришел, чтобы мне послужили, а чтобы самому послужить”* асветнік тлумачыў літаральна: праз дабрадзейныя справы кожнага і любоў да ўсіх, назалежна ад становішча і пасады [3, с. 182]. Такі варыянт сацыяльнага служэння з падмуркам у выглядзе любові да бліжняга, закладзены Кірылам Тураўскім, знойдзе гістарычнае замацаванне ў ментальна-светапоглядных перакананнях нашых продкаў.

Ідэі Кірылы Тураўскага падзяляла беларуская асветніца Ефрасіння Полацкая. Актыўная культурна-асветніцкая дзейнасць падзвіжніцы была накіравана на агульнае дабро: распаўсюджванне *“учения книжного”*, перапісанне кніг, будаўніцтва храмаў і манастыроў – усё для магчымасці не толькі набліжэння да Бога, але і для плёну свайго народа [3, с. 297]. Прападобная паказала прыклад руслівага служэння на карысць грамадству і Айчыне.

Пэўная сэнсавая вяралюцыя ў разуменні сацыяльнага служэння назіраецца ў перыяд дзяржаўнага будаўніцтва на беларускіх землях, калі побач з мараллю асабліва ўвага ў якасці рэгулятара чалавечых адносін надавалася праву. Погляды Ф. Скарыны таксама характарызаваліся хрысціянскай самаадданасцю і дабрачыннасцю. Мір і грамадская згода, лічыў асветнік, будуцца на прынцыпах *“прироженного закона”*, які *“...написан ест в серци одного каждого человека”* [2, с. 21]. Па гэтай прычыне адносіны паміж людзьмі павінен вызначаць маральны закон, сумленнасць і справядлівасць, так як *“...незгода бо и наибольшие царства разрушает”* [2, с. 39]. Пры гэтым асветнік прызнаваў неабходнасць існавання не толькі маральных прынцыпаў, але і прапісанага права. І калі такі прапісаны закон *“почтивый, справедливый, можный, потребный, пожиточный, подле приращения, подлуг обычаев земли, часу и месту пригожий, ... не к пожитку единого человека, но к посполитому добру написанный”* [2, с. 22], ён выступае падмуркам сацыяльнай згоды, грамадскага міру і адзінства. Перакананні першадрукара адносна сацыяльнага служэння абапіраліся на ідэі добразычлівасці і любові паміж людзьмі, якія дазваляць лепшым чынам рэалізаваць сябе ў грамадстве.

Талерантнай прыроды сацыяльнага служэння прытрымліваўся мысліцель С. Будны. Мысліцель быў перакананы: чалавек павінен быць *“богобоязненным, справедливым, милосердным”* у адносінах да іншых, што дазволіць вырашыць любыя супярэчнасці [2, с. 217]. Менавіта такая пазіцыя чалавека дазволіць яму праявіць сябе ў грамадстве без шкоды іншым людзям. Значнасць панавання

згоды паміж людзьмі С. Будны тлумачыў усеагульнай карысцю як для караля, які прывучаецца накіроўваць свае ўчынкi не “к *своей пользе и удовольствию, а к благу...*, к *удовлетворению нужд граждан земель своих*”, так і для народа з мэтай захавання міру і спакою [2, с. 218]. Асветнік падкрэсліваў значны выхаваўчы патэнцыял сацыяльнага служэння як найлепшага прыкладу для маладых пакаленняў дзейнічаць у імя агульных інтарэсаў.

Прававед А. Волан быў перакананы, што “*справедливости принадлежит первое место... в гармонии добродетелей*” [2, с. 287]. Яе сутнасць філосафам тлумачылася як дапамога тым, каму патрэбна, каб “*никто не терпел вреда, но наоборот, тот, кто нуждается в помощи, быстро получал ее*” [2, с. 291]. Па гэтай прычыне сацыяльнае служэнне разглядалася асветнікам праз захаванне міру і парадку, абароны пакрыўджаных і слабых у грамадстве: “*счастье одних не должно строится на несчастьи других*”, – быў перакананы ён [2, с. 291]. А. Волан імкнуўся садзейнічаць распаўсюджванню прававых адносін паміж саespoўямi ў ВКЛ, не выключаючы пры гэтым неабходнасці захавання “*прадпісаных ад Бога пэўных норм паводзін*” [2, с. 280], бо “*моральныя заганы – прычына вельмі цяжкіх бядотаў многіх дзяржаў*” [2, с. 281]. З гэтай нагоды выхаванню дабрачыннасці і справядлівасці, на думку філосафа, трэба надаць асаблівую ўвагу ў выхаванні маладога пакалення, прывучаць моладзь да служэння сваёй Радзіме, народу, грамадству.

Такім чынам, вытокі сацыяльнага служэння на беларускіх землях бяруць пачатак з хрысціянскага светаўспрымання быцця на аснове саборнасці, яднання і міру. Знаходзяць працяг у грамадскай згодзе перыяду полікультурнага і поліканфесійнага грамадства ВКЛ і неабходнасці годнага выхавання моладзі на традыцыях адданасці, вернасці і добра.

### Літаратура

1. Гуревич, А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич – М. : Искусство, 1984. – 350 с.
2. История общественной и философской мысли в Беларуси: раннее и развитие Возрождение: хрестоматия : пособие / авт.-сост. В.В. Старостенко. – Могилев : УО “МГУ им. А.А. Кулешова”, 2010. – 332 с.
3. История общественной и философской мысли в Беларуси: эпоха Средневековья: хрестоматия : пособие / авт.-сост. В.В. Старостенко. – Могилев : УО “МГУ им. А.А. Кулешова”, 2009. – 396 с.
4. Пчела // Памятники литературы Древней Руси: XIII век / вступ. статья Д.С. Лихачева ; общ. ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. – М. : Худож. лит., 1981. – С. 474–486.

УДК 2

## СКАНДИНАВСКОЕ НЕОЯЗЫЧЕСТВО НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ

Ярошенко Александра Артуровна

Брестский государственный университет имени А. С. Пушкина

(г. Брест, Беларусь)

Скандинавское неоязычество – это удивительный феномен современной духовной общества. Важно видеть причины популяризации скандинавской мифологии и знать перспективы развития или затухания его на территории Беларуси, чтобы иметь о нем объективное мнение.

Современный мир развивается неоднозначно и нестабильно. Природные катаклизмы, международные конфликты, проблемы в межличностных отношениях и прочие факторы заставляют людей обращаться к прошлому. Изучая древние страницы истории, некоторым кажется, что они нашли золотую эпоху, которая представляет собой расцвет язычества. И на основе прочтенной литературы, в основном мифологического научно-популярного характера, отдельные личности выстраивают свою идеальную картину мира. После знакомства и объединения с точно такими же людьми, создается группа с общими интересами, которая в итоге может перерасти в коллектив неоязыческого толка. В Беларуси неоязычество не имеет особой поддержки, но существуют отдельные представители, которые пропагандируют различные виды нетрадиционных верований. Многие слышали о так называемом Родноверии, которое «возрождает» веру в славянских богов и подобных ему организациях [6]. В силу отсутствия логического мышления, анализа и объективного подхода, к тому же изучения ненаучной литературы, в учении организаторов подобных групп, присутствует огромное количество заимствований из европейского язычества, а особенно скандинавского, что противоречит главному постулату о реинкарнации именно славянского язычества.

Ярким примером этого явления можно назвать учение некоего Веземара, который живет в Минске. Он ведет свой ютуб – канал, имеет веб-сайт на котором подробно рассказывает о сути неоязычества и вере в родных богов. В разделе, посвященном своей биографии, он говорит о том, что посвятил свой путь просвещению людей и обращению их в славянство. Но при этом, подробно изучив сайт, можно увидеть, что много информации посвящено скандинавскому руническому письму, рекомендации по северной традиции, празднования в честь скандинавских богов и т.п. [5]. Доказательством ненаучного подхода являются ссылки на литературу, оставленную специально для своих последователей; вся представленная литература является научно-популярной и не несет никакой объективной информации, в основном это романтизированная интерпретация славянской и скандинавской мифологии [5]. И это не единственный пример, в основном представители неоязычества в качестве пропаганды используют именно такие методы искажения, игнорирования объективных исторических источников, смесь различных традиций для придания своему учению более привлекательного вида. Но помимо этого, в Беларуси встречаются представители направлений, посвященных исключительно скандинавским богам. В основном они попадают на нашу территорию из России, где скандинавское язычество более популярно [6]. Одним из таких направлений является Асатру (дословный перевод «Верный асам»). Основная суть учения: почитание богов, восхваление силам природы, возрождение истинных праздников. Основными источниками признают «Старшую Эдду», «Младшую Эдду», саги, мифы. Между представителями Асатру существуют определенные разногласия. В первую очередь - это верховный бог. Одни считают им Одина, другие Тора, третьи Фрейра, четвертые Фрейю. У некоторых групп отличаются празднования, поскольку допускаются отличия в магической традиции. Несмотря на это, Асатру считается самым разработанным и цельным учением [1].

Еще одно течение, представители которого встречаются на территории Беларуси – Турсатру. Главное их отличие от Асатру заключается в поклонении не

Асам и Ванам, а Турсам, которые являлись негативными персонажами в скандинавской мифологии. Турсатру встречается гораздо реже, в основном представители общаются в интернет-группах. Некоторые примыкают к Асатру, это не запрещено [6].

Самое непопулярное, но существующее направление называется Локианство. Исходя из названия, становится понятно, что последователи этого течения ставят во главе пантеона Локи, который судя по описаниям является людям, придерживающимся данного мировоззрения. Он рассказывает им о том, что он не плохой, совсем не такой как его описывают в мифологических сюжетах или призывает вступить в свою армию [6].

Конечно, этими направлениями не обходится, но, к сожалению, о них очень сложно узнать. Правда, мы можем рассмотреть факторы, привлекающие людей к изучению именно скандинавской мифологии.

Во-первых, это традиции исторической скандинавской реконструкции, существующей на территории Беларуси. Так, например, витебский клуб исторической реконструкции «Нагльфар», посвященной реконструкции Скандинавского региона эпохи викингов. Участники воссоздают одежду своими руками, занимаются ремеслами, работают с латуной, проводят научную работу по изучению периода, организуют выставки (например, «Викинги: миф и реальность», которая проводилась в Задвинье), сотрудничают с другими странами и т.д. [3]. Это способствует популяризации темы среди населения, то есть несет положительный оттенок, поскольку люди ссылаются на авторитетные источники, говорят о плюсах и минусах эпохи, и, не несут религиозный подтекст и не пропагандируют скандинавское язычество.

В противовес можно привести другой клуб исторической реконструкции «Петруново коло», находящийся в г. Кобрин Брестской области. Клуб зарегистрирован, как военно-исторический, но при этом участниками регулярно проводятся языческие постановки, проведение обрядов и т.п., при чем как славянских, так и скандинавских. Так, 25 июня 2016 г. около Брестской крепости, на реке Мухавец был спущен драккар «Слейпнир», при этом сопровождающая атмосфера и действия явно указывали на неоязыческую направленность мероприятия [2].

Во-вторых, это активная реклама в Интернете скандинавских языческих амулетов и украшений, которые очень легко приобрести. Они позиционируются как магические символы, защищающие, приносящие удачу и т.п. Особенно популярен «Молоточек Тора» [4]. Человек, покупающий такое украшение, скорее всего заглянет в мифологические сюжеты, чтобы узнать значение украшения, а потом, возможно, активно заинтересуется.

Таким образом, подводя итог всему вышесказанному, мы можем проследить определенную тенденцию в популяризации скандинавской мифологии. В Беларуси не существует сплоченных мощных общин, исповедующих скандинавское язычество, но при этом нельзя отрицать заинтересованность небольших групп любителей в активном и массовом появлении неоязыческих организаций такого толка.

## Литература

1. Асатру скандинавское язычество [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://web-kapiche.ru/349-asatru.html>. – Дата доступа: 20.02. 2019.

2. В Беларуси организации неоязычников [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://новости-беларуси.ru-an.info/новости/в-белоруссии-американские-фонды-напрямую-финансируют-организации-неоязычников/>. – Дата доступа: 20.02. 2019.
3. Викинги с берегов Двины. Газета «Витебский курьер» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://vkurier.by/3996>. – Дата доступа: 20.02. 2019.
4. Купить Кельтские и скандинавские амулеты в Минске [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://mistik.by/katalog/keltskie-i-skandinavskie-amulety.html>. – Дата доступа: 18.02. 2019.
5. Мифология. Враземар [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vezemar.org/?tag=мифология>. – Дата доступа: 18.02. 2019.
6. Современная вера в скандинавских богов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://pikabu.ru/story/sovremennaya\\_vera\\_v\\_skandinavskikh\\_bogov\\_i\\_ne\\_tolko\\_4793476](https://pikabu.ru/story/sovremennaya_vera_v_skandinavskikh_bogov_i_ne_tolko_4793476). – Дата доступа: 20.02. 2019.

# РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСТРАНСТВО ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ

УДК 392:273.2(476.5)

## СТАРАВЕРЫ БЕЛАРУСКАГА ПАДЗВІННЯ Ў КАНЦЫ XIX – ПАЧАТКУ XX ст.: АСАБЛІВАСЦІ РАССЯЛЕННЯ І ЎЗАЕМАДЗЕЯННЯ З МЯСЦОВЫМ НАСЕЛЬНІЦТВАМ

Аўсейчык Уладзімір Яўгенавіч,  
Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт  
(г. Наваполацк, Беларусь)

*У артыкуле разглядаюцца асаблівасці рассялення стараверскага насельніцтва на Падзвінні, а таксама спецыфіка ўзаемадзеяння з мясцовым беларускім насельніцтвам на аснове матэрыялаў канца XIX – пачатку XX ст. У рэгіёне стараверы пасяліліся яшчэ ў другой палове XVII ст. Характар узаемадзеяння з мясцовым беларускім насельніцтвам у канцы XIX – пачатку XX ст. шмат у чым быў абумоўлены асаблівасцямі ўспрыняцця ва ўмовах традыцыйнага грамадства, а таксама імкненнем старавераў да самаізаляцыі. Аднак кантакты паміж беларусамі і стараверамі не суправаджаліся масавымі канфліктамі.*

Першыя звесткі пра старавераў на землях Беларускага Падзвіння адносяцца да другой паловы XVII ст. У выніку рэформы патрыярха Нікана і расколу праваслаўнай царквы значная колькасць рускіх, што не прынялі новаўвядзенні і засталіся прыхільнікамі старых абрадаў, была вымушана эміграваць у суседнія з Расіяй краіны. Адным з рэгіёнаў іх кампактнага пасялення сталі паўночна-беларускія землі. Сюды стараверы траплялі з Памор'я і Ноўгарада. У выніку перасялення на паўночныя землі ў большасці траплялі *паморцы, федасееўцы і філіпоўцы*, якія адносіліся да беспанаўскага толку. Яны аселі ў гарадах Дынабург, Браславе, Полацку, Себежы, Невелі, Віцебску, Лепелі, Веліжы, у Полацкім ваяводстве, Аршанскім і Віцебскім паветах Віцебскага ваяводства [3, с. 65]. Як адзначаў А. Семянтоўскі, стараабраднікі на Віцебшчыне першапачаткова сяліліся на пустыючых землях памешчыцкіх маёнткаў і на землях, якія належылі манастырам, пры гэтым выбіралі пераважна мясіны, галоўным чынам цяжкадаступныя гушчары [16, с. 17].

Самай значнай на Падзвінні стала плынь *федасееўцаў*. На тэрыторыю рэгіёна яны сталі перасяляцца яшчэ з канца XVII ст. Месцам буйнога пасялення стараабраднікаў-федасееўцаў стала ўсходняя частка цяперашняй Віцебскай вобласці (на той час Полацкае і Віцебскае ваяводства). У гэтых месцах, як вынікае з крыніц, беспанаўцы-федасееўцы пасяліліся ў пачатку XVIII ст. Яны пасяліліся ў асноўным на тэрыторыі Дынабургскага, Рэжыцкага і Себежскага паветаў [3, с. 71, с. 73]. Гэтыя тэрыторыі ў XIX – XX стст. сталі асноўным і самым кампактным месцам пражывання старавераў на Падзвінні. З усёй колькасці старавераў, што была зафіксавана на тэрыторыі Віцебскай губерні ў 1865 г., 42% пражывалі на тэрыторыі Рэжыцкага павета, 28% – на тэрыторыі Дынабургскага [8, с. 137–138].



На тэрыторыі Беларускага Падзвіння жылі і *стараверы-папоўцы*. У адрозненні ад бесппапоўцаў, яны стаяць бліжэй да праваслаўнай царквы і прызнаюць усе сем таемстваў, у іх ёсць святары. У 1735 г. і 1764 г. папоўцы веткаўскага сагласа пасяляюцца ў Віцебску, Полацку, Лепелі і іх ваколіцах. У гэтыя гады па царскіх указах з Веткі і яе ваколіц было здзейснены два выгнанні і частка стараабраднікаў, якім удалося пазбегнуць “лавушак” рускіх войскаў, перасяліліся у гэтыя мясціны [3, с. 73-74].

З другой паловы XVIII ст. на тэрыторыі Беларускага Падзвіння з’яўляюцца і стараверы-бесппапоўцы *філіпоўскага* сагласу. Філіпоўцы таксама выдзеліліся з паморскага сагласу і ў 1735 г. утварылі свой саглас. Даследчык А. Семянтаўскі адносіць пачатак з’яўлення філіпоўцаў на землях Падзвіння да 1742 г., пасля самаспалення заснавальніка гэтага сагласу Філіпа [16, с. 14]. Гісторык А. Гарбацкі лічыць, што філіпоўцы з’явіліся на Віцебшчыне, не раней як у 1765 г. [4, с. 7].

У XIX ст. стараверы на Падзвінні ўяўлялі досыць дынамічна развіваючыся супольнасць. З пачатку XIX ст. цэнтрамі стараабрадніцтва на Віцебшчыне з’яўляліся Дынабург, Рэжыца Відзы, Дзісна, Полацк, Лепель, Гарадок, Сураж, Невель. Як вынікае з крыніц, яшчэ ў першай палове XIX ст. назіраецца значнае павелічэнне колькасці стараабраднікаў на Падзвінні. Аднак пытанне аб колькасці старавераў на беларускіх землях у першай палове XIX ст. застаецца складаным. Стараверы, баючыся пераследаў і пакаранняў з боку царскай адміністрацыі, імкнуліся сяліцца ў глухіх і цяжкадаступных месцах, што значна ўскладняла іх падлік. Пачатак афіцыйнага і штогадовага падліку старавераў быў пакладзены ўказам ад 5 мая 1839 г. Аднак першыя звесткі аб колькасці старавераў у рэгіёне даследчыкамі падвяргаюцца сумненням.

Большай дакладнасцю вызначаюцца даныя другой паловы XIX ст. Як вынікае з крыніц, у другой палове XIX ст. на тэрыторыі Віцебскай губерні колькасць старавераў значна ўзрастае. Так, у 1866 г. іх было 49 198 чалавек [12, с. 167], у 1870 г. – 48 730 [5, с. 283], у 1885 г. – 69 732 [13, с. 167], у 1887 г. – 72 394 [14, с. 163], у 1891 г. – звыш 82 тыс. [10, с. 64], у 1897 г. – 82 968 [15, с. 88], а ў 1912 г. – 92 374 [2, с. 21].

Як вынікае з гістарычных і этнаграфічных крыніц, характар этнакультурнага ўзаемадзеяння паміж стараверамі і беларускім насельніцтвам у канцы XIX – пачатку XX ст. шмат у чым быў абумоўлены спецыфікай успрыняцця ва ўмовах традыцыйнага грамадства. Акрамя таго, на спецыфіку міжэтнічнай камунікацыі значным чынам паўплывала імкненне стараабраднікаў да адасобленага ладу жыцця, каб захаваць у чысціні сваю веру. Адасобленасць, замкнёнасць і нежаданне мець зносіны з іншаверцамі былі выпрацаваны ў выніку доўгачасовых пераследаў улад і царквы. Таму стараверы імкнуліся па магчымасці менш судараднасця з “антыхрыстамым светам” і “апаганенай антыхрыстам царквой”.

Гэтая акалічнасць стала прычынай таго, што на тэрыторыі Падзвіння, як і ў многіх іншых месцах, стараверы жылі ізалявана, замкнёнымі абшчынамі і даволі часта ўтваралі асобныя пасяленні. Яны сяліліся пераважна ў цяжкадаступных месцах, як напрыклад стараверы в. Дрысвяты Браслаўскага р-на, якія да пачатку XX ст. жылі на востраве. Такая сітуацыя ў некаторых месцах Падзвіння захавалася і да цяперашняга часу. Але нават калі стараверы і пражывалі ў адным населеным пункце з іншаверцамі, то ўсё адно стараліся трымацца адасобле-

на. Гэта “адасобленасць” стараабраднікаў праяўлялася ў тым, што вёска часам падыялялася на дзве часткі. Беларускі гісторык-эмігрант Ю. Віцьбіч прыводзіў такі прыклад. Насельніцтва вёскі в. Застарынне Бешанковіцкага раёна напалову складалася з беларусаў, а напалову са старавераў, а вёска падзялялася на два канцы – Літоўскі і Маскоўскі [1, с. 246-247].

Але, нягледзячы на сваю замкнёнасць і значную ізаляванасць, стараверы ўступалі з мясцовым беларускім насельніцтвам ва ўзаемадзеянне. Як пазначаюць даследчыкі, у канцы XIX ст. адносіны старавераў да беларускага насельніцтва былі рознымі ў залежнасці ад сагласу старавераў. Найбольш цяжка ставіліся да мясцовага насельніцтва папоўцы [6, с. 98]. Самым негатыўным стаўленнем да “нестаравераў” вызначаліся больш радыкальныя накірункі беспapoўцаў. Па афіцыйных звестках, найбольш негатыўна адносіліся да мясцовага праваслаўнага насельніцтва федасееўцы [9, с. 20-21]. Рэлігійная дыстанцыя становілася нават перашкодай усталявання больш цесных побытавых сувязяў. Так, стараабраднікам забаранялася піць “гарэлае” віно “ад рук жыдоўскіх і ад няверных”, мыцца ў лазнях разам з нехрышчонамі і іншаверцамі, карыстацца адным посудам [3, с. 74].

Што ж тычыцца стаўлення беларусаў да стараверскага насельніцтва, то найбольш трапна яго ахарактарызаваў М. Федароўскі: “... у той жа час выглед вялікарасіяніна з яго суровасцю, “шырокай натурай” і з усімі так добра нам вядомымі недахопамі, быў для яго грозным, узбуджае ў беларуса асяярожнасць і загадвае як мага даўжэй яго пазбягаць” [17, с. 661]. Аднак, пры гэтым, ніякімі негатыўнымі дзеяннямі ў адносінах да прышлага насельніцтва беларусы Падзвіння не вызначаліся. Даволі паказальным у гэтым сэнсе з’яўляюцца словы С. Максімава: “Да суседзяў [старавераў – А.У.] беларусы зусім раўнадушныя і з імі незнаёмыя” [7, с. 457].

Адным з важных крытэрыяў, на аснове якога адбываецца характарыстыка міжэтнічных (і міжканфесійных) адносінаў, з’яўляюцца змешаныя шлюбы. Як адзначаюць даследчыкі XIX – пачатку XX ст., шлюбы паміж стараверамі і мясцовым насельніцтвам амаль не заключаліся. Але ўсё ж такія выпадкі мелі месца [11, с. 48; 10, с. 66]. Як сведчаць крыніцы, у пераважнай большасці гэта адносіцца да жаночай паловы стараверскага насельніцтва [5, с. 284-285].

## Літаратура

1. Віцьбіч, Ю. Антыбальшавіцкія паўстанні і партызанская барацьба на Беларусі / Ю. Віцьбіч. – Вільня: Gudis, 2007. – 308 с.
2. Гарбацкі, А.А. Сацыяльна-эканамічнае, палітычнае і духоўнае жыццё стараабраднікаў Віцебшчыны ў II пал. XIX – пач. XX ст. / А.А. Гарбацкі // Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. – 1999. – № 1. – С. 17-23.
3. Гарбацкі, А.А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў к. XVII – пач. XX ст. // А.А. Гарбацкі. – Брэст: БрДУ, 1997. – 202 с.
4. Гарбацкі, А.А. Стараверы Віцебшчыны ў к. XVII – XVIII стст. // А.А. Гарбацкі // Веснік Віцебскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя П. М. Машэрава. – 1999. – №1 (11). – С. 3-8.
5. Долгоруков, В.М. Население губернии / В.М. Долгоруков // Витебская губерния. Историко-географический и статистический обзор. Вып. I. – Витебск, 1890. – С. 231 – 300.
6. Канфесіі на Беларусі (к.ХVІІІ–ХХ ст.) / В. В. Грыгор’ева, У. М. Завальнюк, У. І. Навіцкі, А. М. Філатава. – Мінск: Экаперспектыва, 1998. – 340 с.
7. Максимов, С.В. Белорусская Смоленщина с соседями / С.В. Максимов // Живописная Россия. Отечество наше в его зем., ист., плем., экон. и быт. значениях: Литовское и Белорусское Полесье: Репринт. воспроизведение изд. 1882 г. – Минск: БелЭн., 1994. – С. 429-472.

8. Минаина, Н.Е. Говор и материальная культура старообрядцев Витебщины (ареальный аспект) / Н.Е. Минаина // Белорусское Поозерье: язык и духовная культура. – Минск, 2001. – С. 135–151.
9. Обзор Витебской губернии за 1885 г. – Витебск, 1885. – 40 с.
10. Обзор Витебской губернии за 1891 г. – Витебск, 1892. – 141 с. + 27 л. прил.
11. Обзор Витебской губернии за 1896 г. – Витебск, 1897. – 127 с. + 106 с.
12. Памятная книжка Витебской губернии на 1866 год. – СПб., 1866. – 217 + 143 с.
13. Памятная книжка Витебской губернии на 1885 год. – Витебск: Типография губернского правления, 1885. – 329 с.
14. Памятная книжка Витебской губернии на 1887 год. – Витебск: Типография губернского правления, 1887. – 173 + 107 + XII с.
15. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. / Под ред. Н. А. Троицкого. V. Витебская губерния. Тетрадь 2. – 1901. – 111 с.
16. Сементовский, А. Этнографический обзор Витебской губернии / А. Сементовский. – СПб., 1872. – 70 с.
17. Federowski, M. Witebsk i Witebszczyzna / M. Federowski // Ziemia. – 1912. – Т. 3. – S. 659–662.

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

## **ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ВИТЕБСКОЙ ОБЛАСТИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ**

**Визгунов Глеб Анатольевич,**

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

*Рассматриваются особенности состояния современных государственно-конфессиональных отношений в Витебской области Республики Беларусь.*

Витебская область отличается одним из самых высоких в республике показателей формальной религиозной самоидентификации, [11, с. 177] наибольшей религиозно-церковной активностью по сравнению с другими областями Восточной Беларуси. [12, с. 91] Как и другие области Беларуси и республика в целом, Витебщина поликонфессиональна, отсутствует абсолютное доминирование какой-либо конфессии. Наиболее прочные позиции по численности религиозных организаций занимают Белорусская православная церковь (БПЦ; около 51,8%), Римско-католическая церковь (РКЦ; около 17,3%), Христиане веры евангельской (около 9,4%) и Евангельские христиане-баптисты (около 7%). [13, с. 175]

Контроль за деятельностью религиозных организаций на областном уровне осуществляется главным управлением идеологической работы и по делам молодежи Витебского облисполкома. Значительная роль в работе по управлению конфессиональными процессами принадлежала комиссиям содействия контролю за исполнением законодательства о свободе совести, вероисповедания и религиозных организациях. Посещаются культовые здания и молитвенные дома, проводятся встречи со священнослужителями, верующими по вопросам государственно-церковных отношений и др.

Ведущую позицию в развитии государственно-церковных отношений в Витебской области занимает БПЦ, как субъект современной общественной и политической жизни она проявляет все большую активность, стремясь посредством государства обеспечить себе привилегированное положение в обществе. Осуществляется реализация мероприятий в рамках Соглашения о сотрудничестве.

21 августа 2015 г. управление образования Витебского областного исполнительного комитета и Витебская и Полоцкая епархия БПЦ подписали программу на 2015-2020 г. о сотрудничестве в сфере образования и культурно-просветительской деятельности. Предметом соглашения объявлено сотрудничество сторон по духовно-нравственному воспитанию детей и молодежи, формированию высоких моральных ценностей, взаимодействию в учебно-методических вопросах, анализу и обобщению опыта совместной работы в области духовно-нравственного и патриотического воспитания [9].

Православные священнослужители постоянно приглашаются и принимают участие в большинстве семинаров, научных конференций и иных мероприятий, курируемых государственными структурами в областном и районных центрах. Одними из самых крупных церковных мероприятий, проводимых вместе с Витебским облисполкомом, стали «Сретенские образовательные чтения» и «Кирилло-Мефодиевские чтения молодых исследователей» [3; 4]. На постоянной основе проводятся встречи, беседы с учащимися общеобразовательных школ, работниками организаций по вопросам пропаганды здорового образа жизни. В декабре 2014 г. в средней школе № 10 г. Витебска состоялся семинар, посвященный формам и методам воспитания православной культуры в школах [5].

Органы государственной власти оказывают финансовую помощь православным приходам в организации и проведении различных религиозных мероприятий. Так, Витебским облисполкомом в 2005 г. оказана финансовая помощь на сумму 726 млн. рублей (деноминированных) в реставрации Успенского кафедрального собора в г. Витебске, выделено около 200 млн. рублей на восстановление Воскресенской церкви [8].

РКЦ занимается в основном благотворительной деятельностью, особенно активную работу проводит общество «Каритас» Витебской епархии. Одной из основных форм ее деятельности является оказание помощи детям-сиротам, больным, инвалидам, многодетным семьям, бездомным и другим нуждающимся. «Каритас» тесно сотрудничает с римско-католическими приходами Витебской епархии, а также с 13 территориальными центрами по социальному обслуживанию населения Витебской области [1].

Отношения римо-католиков с государством испытывают сложности из-за отказов выдавать разрешения на служение в Витебской епархии иностранцам – католическим священникам или монахиням. Так, за 2016-2018 гг. не было выдано ни одного разрешения [6]. В то же время знаком особых отношений с государством является то, что Премией Президента Республики Беларусь «За духовное возрождение» из числа римско-католических священнослужителей в 2005-2015 гг. награждались только представители клира Витебской епархии [10, с. 125-126].

С другими религиозными конфессиями Витебской области также осуществляется сотрудничество. Особо активную деятельность, связанную с благотворительностью, пропагандой здорового образа жизни, а также духовно-нравственным воспитанием ведут протестантские конфессии. Наибольшую активность здесь проявляет церковь адвентистов седьмого дня. Общественная благотворительная организация адвентистов «Доброе сердце» уже одиннадцатый год подряд на городском мероприятии «Витебщина за здоровый образ жизни»

проводит «Выставку здоровья». Организуют адвентисты и христианские лагеря для детей [2].

Менее благоприятные отношения у администрации Витебской области сложились со Свидетелями Иеговы, а также кришнаитами Витебска. Обе конфессии ведут активную миссионерскую деятельность, направленную на привлечение людей в свои общины. Их деятельность нередко рассматривается как навязчивая и не поощряется жителями области. Примером недоброжелательных отношений может служить событие, произошедшее летом 2015 г., когда трое членов кришнаитской общины были задержаны в Витебске за распространение тематической литературы [7].

## Литература

1. «Каритас» Витебской епархии [Электронный ресурс] / Каритас. – 2013. – Режим доступа: <http://www.caritas.by/ru/aboutus/vicesbsk> – Дата доступа: 17.03.2019
2. Адвентисты организовали в Витебске выставку здоровья [Электронный ресурс] / Крыніца. INFO. – 2014. – Режим доступа: <https://krynica.info/ru/2018/09/27/adventisty-organizovali-vystavku-zdorovya-v-vitebske/> – Дата доступа: 11.03.2019
3. В Витебске прошли V Кирилло-Мефодиевские чтения молодых исследователей «Славянская письменность и культура: изучение, сохранение, приумножение» [Электронный ресурс] / Витебская епархия. – 2014. – Режим доступа: <https://vitprav.by/12901.html>. – Дата доступа: 11.03.2019.
4. В Витебске прошли XVII Сретенские образовательные чтения [Электронный ресурс] / Витебская епархия. – 2014. – Режим доступа: <https://vitprav.by/23276.html>. – Дата доступа: 12.03.2019
5. В средней школе №10 города Витебска состоялся семинар, посвящённый формам и методам воспитания православной культуры в школах [Электронный ресурс] / Витебская епархия. – 2014. – Режим доступа: <https://vitprav.by/5994.html>. – Дата доступа: 08.03.2019
6. Власти запретили служение в Беларуси еще одному ксендзу-полюку [Электронный ресурс] / Наша Ніва. – 2015. – Режим доступа <https://nn.by/?c=ar&i=223917&lang=ru> – Дата доступа : 07.03.2019
7. Как в Витебске кришнаитов ловили [Электронный ресурс] / «Витебский курьер». – 2019. – Режим доступа: <https://vkurier.by/21343>. – Дата доступа: 17.03.2019
8. О ходе реализации совместных программ сотрудничества с Белорусской православной церковью в 2004-2005 гг. [Электронный ресурс] / Белорусская Православная Церковь. – 2006. – Режим доступа: <http://exarchate.by/resource/Dir0009/Dir0015/Page1545.html>. – Дата доступа: 15.03.2019
9. Программа сотрудничества управления образования Витебского облисполкома и Витебской и Полоцкой епархий Белорусской Православной Церкви на 2015-2020 годы [Электронный ресурс] / Витебский областной институт развития образования. – 2017. – Режим доступа <https://voigo.by/сервисы/архив-новостей/document-9803.html> – Дата доступа : 11.03.2019.
10. Старостенко, В.В. Католицизм на современном этапе развития белорусского общества (религиоведческий анализ): монография / В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – 168 с.: ил.
11. Старостенко, В.В. О тенденциях конфессиональных процессов 2000-х гг. в восточном регионе Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Раманаўскія чытанні – XI: зборнік артыкулаў Міжнароднай навуковай канферэнцыі; Могілёў, 26-27 лістапада 2015 г. – Могілёў: МДУ імя А.А. Куляшова, 2016. – С. 176-177.
12. Старостенко, В.В. Специфика конфессионального пространства восточного региона Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 13: сборник статей Международной научной конференции, посвященной 105-летию МГУ имени А.А. Кулешова – Могилев, 25-26 октября 2018 г. / под общ. ред. А.С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2019. – С. 90-91.
13. Старостенко, В.В. Специфика конфессиональной структуры Витебской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 12: сборник статей Международной научной конференции / под общ. ред. А.С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 175-176.

## НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В ОТНОШЕНИИ К РЕЛИГИИ ЖИТЕЛЕЙ МОГИЛЕВСКОЙ ОБЛАСТИ

Выборный Виталий Дмитриевич,

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

*В статье на основании социологических исследований 2012/2018 гг. рассматриваются вопросы восприятия населением Могилёвской области религии с позиций возрастных и гендерных характеристик. Анализируются новые тенденции в отношении жителей региона к религии.*

На протяжении своей жизни человек сталкивается с различными жизненными трудностями. Перед ним возникает много вопросов. Он не только ищет ответы на них, но и пытается найти пути их разрешения и преодоления. В 2012 году в большинстве случаев жители области в тяжёлой жизненной ситуации обращались за помощью к близким и родственникам (57,5%), либо полагались только на себя (46,9%). В основном это лица среднего и молодого возраста. Остальные погружались в работу и любимые занятия. А вот обращались за помощью к религии незначительное количество респондентов. В основном это люди старшей возрастной группы (22,3%) [1].

Ситуация несколько изменилась к 2018 году. Уже только 50,1% жителей области обращались за помощью к близким и родственникам. В тоже время полагались только на себя 47,4% жителей области. А вот за помощью к религии обращались всего 7,6% респондентов. Представители старшего поколения в трудной жизненной ситуации практически в два с половиной раза чаще обращались к религии (11,5%), чем лица среднего (6,6%) и молодого возраста (4,5%). Одновременно 1,4% респондентов искали совета у гадалок, магов, медиумов, колдунов или помощи у экстрасенсов и народных целителей [2]. Этому явлению, на наш взгляд, способствовало расширение информационной подачи об их деятельности в СМИ, а также легализация их практической деятельности.

Жителям Могилёвской области был задан вопрос о том, что же они в целом вкладывают в понятие религия? Так, большинство участников опросов 2012/2018 годов понимали религию как свод моральных норм и правил поведения, регулирующих жизнь людей. Практически каждый пятый считал, что это вера в сверхъестественные силы. 13,4% респондентов опроса 2018 года видели в религии доступный способ занять своё свободное время и попытку уйти от реальной действительности. Незначительное количество граждан дали альтернативный ответ на открытый вопрос об определении понятия религии. С их точки зрения это только моральная помощь и поддержка. Одновременно респонденты указали, что религия это опиум для народа и даже бизнес. Некоторые указали на то, что это доступный способ управления толпой. До 8% участников опроса затруднились ответить на поставленный вопрос [2].

Представляют интерес ответы на вопрос о предназначении религии в жизни современного человека и общества. По мнению респондентов, религия как социальный институт общества имеет значительный потенциал. Прежде всего, это позитивное явление для развития всего общества: снижается конфликтность

(11,4%), достигается согласие в обществе (5,6%), сохраняется культура и традиции народа (38,2%). С их точки зрения религия позитивно влияет на жизнь современного человека: помогает нравственному совершенствованию (33,8%), удерживает от плохих поступков (21,5%), помогает найти смысл жизненных ориентиров (12,7%), дает духовную поддержку (7,4%) и т.д. Однако настораживает и то, что 7,3% опрошенных респондентов полагают, что религия вообще не имеет никакого значения для социальной и индивидуальной жизни [2].

Данные, представленные, исследованиями в 2012 году МИРСПИ и в 2018 году отделом социологических исследований и информационно-аналитической работы КИУП «Информационное агентство «Могилёвские ведомости» свидетельствуют об определенной тенденции в изменении отношения населения Могилевской области к религии. Так в 2012 году большинство жителей области (79,8%) считает себя верующими людьми. Веровали и соблюдали религиозные обряды 20,5%. Одновременно 14,5% составляли группу неверующих. И только 5% безразлично относились к религии [1].

Но в 2018 году уже только 73,4% жителей области считали себя верующими людьми. 19% из них не только веровали, но разделяли религиозные догматы и соблюдали религиозные обряды. Остальные, отнесшие себя к верующим (54,4%), являлись так называемыми «партикулярными верующими». Они веруют, но не соблюдают религиозные обряды. Ещё 17,9% опрошенного населения составили группу неверующих, но уважающих религиозные потребности, чувства и поведение верующих. Безразличие по отношению к религии выразили 6,3% респондентов. Затруднились с ответом 2,0%. Выразили идею о том, что с религией необходимо бороться только 0,5% интервьюируемых жителей [2]. Такая тенденция свидетельствует о том, что секулярная культура не столько вытесняет религию из сознания людей, сколько ведёт к её трансформации. В частности к изменению воцерковленных форм поведения верующего при декларировании себя верующим. В тоже время влияние новых явлений (обращение к гадалкам, магам, колдунам и помощью к экстрасенсам) приводит к постепенному изменению общественного и индивидуального сознания у жителей области в сторону формирования толерантного отношения к подобной практике. И как результат к уменьшению обращения граждан за помощью к религии.

Каково же отношение к религии с позиций возрастных и гендерных характеристик по данным 2018 года? В возрасте до 31 года веруют и соблюдают религиозные обряды 12,1%, от 32 до 49 лет 20,1%, от 50 и старше 31,3%. Далее соответственно по возрасту. Веруют, но религиозных обрядов не соблюдают 55,6%; 54,8%; 52,8%. Не веруют, но уважают чувства верующих 18,7%; 17,8%; 17,7%. Безразлично относятся к религии 11,1%, 5,8%, 4,3% [2].

Население, относящееся к старшей возрастной группе, не только в большей мере привержено религиозным ценностям, но чаще молодёжных и средневозрастных групп осуществляет соблюдение религиозных обрядов. Однако среди них достаточно высокий процент так называемых «колеблющихся верующих» (тех, кто не верит, но уважает чувства верующих). В гендерном аспекте приверженность религиозной вере более характерна женщинам (21,9%), нежели мужчинам (12,6%) [1; 2].

Как же относятся к религии и соблюдению религиозных обрядов население проживающих в разных типах территориальных поселений? Традиционно более религиозным является сельское население, нежели городское. Веруют и соблюдают религиозные обряды: сельское население (24,5%); население райцентров (19,7%); население крупных городов (14,6%). Далее соответственно территориальному населению. Веруют, но обрядов не соблюдают 51,5%; 53,6%; 57,5%. Веруют, но соблюдают чувства верующих 14%; 19,5%; 18,%. Безразлично относятся к религии 6,1%; 5,4%; 7,6%. Считают, что с религией надо бороться 0,4%; 0,2%; 0,8% респондентов. Эти приведённые данные свидетельствуют о большей приверженности сельчан религиозным нормам и традициям. Среди городского населения большее число партикулярных, а также колеблющихся верующих и лиц, индифферентных к религии [2].

Таким образом, результаты исследования свидетельствуют о том, что, несмотря на толерантное в целом восприятие населением Могилевской области религии, сегодня прослеживаются определенные негативные тенденции в виде изменений в отношении к ней.

### Литература

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

2. Религиозные воззрения как фактор духовности жителей могилевской области : отчет о НИР (социологический анализ) / отдел социологических исследований и информационно-аналитической работы КИУП «Информационное агентство «Могилёвские ведомости» ; рук. Н. В. Новикова. – Могилев, 2018. – 50 с.

УДК 262.3(476.4)

## МОГИЛЁВСКИЙ ФАРНЫЙ КОСТЁЛ СВ. КАЗИМИРА: ИЗ ИСТОРИИ УТРАТ САКРАЛЬНЫХ АРХИТЕКТУРНЫХ ПАМЯТНИКОВ

Горбаккий Александр Владимирович,  
(г. Могилев, Беларусь)

*В работе исследуется история создания Могилёвского фарного костела и анализируются немногие сохранившиеся документы и факты, связанные с деятельностью его клира.*

Очень редко могилевские пешеходы, проходящие по улице Ленинской от улицы Болдина до Советской площади, обращают свои взоры через портал в корпусе Могилевского филиала «Белтелеком» на здание необычной архитектуры непонятного назначения во дворе. И мало кто знает, что это “останки” первого католического храма города, первого каменного строения Могилева, как топором сегодня “обрубленного” напополам, как по вертикали, так и в плане, – фарного костела Св. Казимира [1, с. 1].

Сведений об этом костеле сохранилось немного. Так, в Национальном историческом архиве Беларуси в фонде 2389, хранятся документы периода с 1708 по 1918 годы, среди которых: Чертеж фасада дома ксендза, список серебрянных вещей костела, контракт между костелом и мещанином И. Дешкинером на аренду участка земли костела, метрические книги о родившихся, бракосочетаниях,



умерших, старые описи [2]. Очень немного сведений имеется в фондах Могилевского областного краеведческого музея. Крупницы сведений разбросаны в записках исследователей и краеведов. Да еще у филиала «Белтелеком» имеется довольно подробный «ПАШПАРТ гісторыка культурнай каштоўнасці: Былы касцёл Св. Казіміра». Из анализа вышеназванных материалов выявляется следующее.

В 1594 году на земельном участке, принадлежавшем мещанину Автушко Богатому, по привелею короля Сигизмунда III (Жигимонта III Вазы) был заложен первый в Могилеве каменный католический костел, про «останки» которого и говорится в начале статьи. Захват в 1595 году Могилева отрядами Наливайко, враждебно относившимися ко всему католическому, прервало строительство костела до 1604 года, но вновь было прервано восстаниями городских ремесленников 1606–1610 г.г. Наконец, в 1614 г. костел был достроен и освящён епископом Бенедиктом Войной. Относившееся к костелу кладбище занимало участок нынешней Ленинской улицы с прилегающими к ней зданиями от улицы Комсомольской до Пожарного переулка. 8 февраля 1605 г. король Сигизмунд III, владеющий землями на Могилевщине, передал фарному костелу в качестве его юридикта деревни Могилевской волости Заходы, Евдокимовичи, Тереховы Пруды, Кострицы со всем имеющимся в них населением, доходами и принадлежавшими к ним лесам, земельным угодьям, рыбной ловлей и бобровыми гонами [1, с. 1]. Обладая солидными средствами и серьезной политической поддержкой, плебаны фарного костела либо скупая, либо получая в виде пожертвований прихожан, приобрели немалое количество земель и в самом Могилеве, и даже на городском рынке имели принадлежащие им лавки [1, с. 1].

До 1594–1604 гг. в Могилёве существовал деревянный католический храм-предшественник. Очевидно, храм находился на том же месте, где позже построили фарный. Об этом свидетельствует тот факт, что при проведении охранных археологических раскопок в 1995 г. рядом с фарным костелом были зафиксированы и остатки хронологически более ранних фундаментов из больших каменных глыб, уложенных «на сухую» [3, с. 3].

В связи с острой нехваткой денежных средств, город и магистрат были вынуждены постоянно брать в долг денежные средства у фарного костела под большие проценты, а так как денег хронически не хватало, не успевали возвращать деньги вовремя и вновь влезали в долги [1, с. 3]. Зависимость города усилилась и тем, что в 1667 г. плебан фарного костела Обринский Королевской Грамотой назначен первоприсутствующим Членом Могилевского Магистрата [4, с. 55].

О первоначальном виде костела, как внутри, так и снаружи, сегодня сказать невозможно, так как никаких документов на этот счет не сохранилось, имеется лишь акварель Львова конца XVIII в. «Фрагмент городской застройки», на которой Фарный костел виден лишь частично. Да и за многие годы своего существования он не раз подвергался пожарам, оставившим от него только стены. Так, 9 октября 1810 г. пожаром были уничтожены все деревянные здания (от каменных остались только стены) по правой стороне Первомайской улицы и по левой стороне Ленинской улицы от Советской до Театральных площадей (названия даны современные) [1, с. 2]. Очевидно, восстановленный после этого пожара костел в таком виде и существовал до его закрытия в 1933 году. «Вся архитектурная внешняя отделка стен состояла из четырех спаренных колонн с восточ-

ной и западной стороны здания. Колонны опираются на небольшие стилобаты и были увенчаны сверху капителями с небольшими пилястрами. Плоскую крышу центрального нефа венчал глухой без барабана деревянный купол с простым крестом. Колокола были размещены в стене здания, слева от входных дверей. К центральной прямоугольной части здания были пристроены два каменных придела: правый от входа полуциркулярной формы в половину длины здания, левый прямоугольный на всю длину здания. Оба придела занимали 2/3 высоты основной части здания, в стенах которой над пределами было по 2 окна в форме полных секторов круга. В приделах были свои прямоугольные окна. Стены внутри здания были без каких либо архитектурных украшений, гладкими. Потолок был плоский дощатый. Кроме главного алтаря было еще четыре боковых. Внутри, с западной стороны над входом, на деревянной балюстраде находился семиголосный орган-позитив. Фарному костелу принадлежала старинная каменная каплица, существующая и поныне на польском кладбище.”[1, с. 2]. По имеющимся в фондах Могилевского краеведческого музея фотографиям видно, что в таком виде костел просуществовал до его закрытия в 1933 г. В это время у Фарного костела было 3000 прихожан из 26 поселений. После закрытия костела, здание его с заложеными проемами просуществовало еще немало лет как склад, пережило войну, после нее получило первое “урезание”- по вертикали, стало использоваться как мастерская [1].

В 1967 году, во время строительства нового здания городской телефонной станции был “урезан” и левый предел здания костела, на который наложилось строящееся здание АТС. При разборке придела в склепе под ним были обнаружены выложенные камнем галереи уходящие за пределы здания в сторону соседствующего бывшего Братского монастыря. В их стенах были обнаружены замурованные ниши с находящимися в них скелетами одиночных и парных человеческих захоронений [1, с. 3]. Некоторые горячие головы поспешили обозвать эти захоронения пыточными казематами, для принуждения могилевчан вступить в унию. Такие домыслы невероятны по следующим доводам: 1) Подземные галереи пронизывающие весь стародавний Могилев, создавая под ним причудливые лабиринты, были устроены задолго до строительства костела и он мог быть лишь присоединен к ним; 2) существовала традиция хоронить в склепах костелов ксендзов и знатных прихожан-меценатов, и Фарный костел не исключение; 3) даже при умерщвлении противников костела, не было смысла захоранивать их в нишах каменных стен, – у костела было свое большое кладбище. Все это напоминает миф о стенах костела Св. Станислава из печей могилевчан.

После “урезания” костела до современного вида, внутри здания сделали перепланировку, устроив в нем вначале профильный музей, а в настоящее время – архив. Так и дремлет он, забытый памятник былой сакральной архитектуры. А ведь даже и не восстанавливая здание костела полностью в прежнем виде, его можно возродить в качестве полноценного туристического объекта, привлекающего множество туристов, как интересующихся древним каменным зодчеством, так и возможностью диггерского путешествия по Могилеву подземному.

### **Литература**

1. Могилевский фарный костел / Коллекция документов Д6605 // Фонд Могилевского областного краеведческого музея. – КП30082/33.

2. Национальный исторический архив Беларуси. – Фонд 2389.
3. Былы касцёл Св. Казимира, Магілёўская вобласць, г. Магілёў, вул. Болдзіна, 3 / складальнік: УК "Музей гісторыі Магілёва". – Магілёў, 2011.
4. Опыт описания Могилевской губернии: в 3 кн. / под ред. А.С. Дембовецкого. – Могилев на Днепре, 1884. – Кн. 1.

УДК 271.22(476.5)"1856/1906"

## **ВИТЕБСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ: ВИТЕБСКИЙ ПЕРИОД (1856–1906)**

**Заблоцкая Марина Валентиновна,**  
Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова  
(г. Могилев, Беларусь)

*Статья посвящена истории создания и функционирования Витебской духовной семинарии в период с 1856 по 1918 г. Автором анализируется организация учебно-воспитательного процесса, отмечается отношение к семинаристам со стороны местного общества и значение Витебской духовной семинарии в жизни Полоцко-Витебского края.*

Духовное образование в Витебской епархии имеет давнюю историю. В соответствии с указом императора Александра I от 16 декабря 1806 г. в городе Полоцке предписывалось открыть «Белорусскую духовную семинарию». Первоначально семинария носила название «Белорусская греко-униатская духовная семинария», существовала за счет имений и средств епархии и предназначалась для обучения детей духовенства.

Значительные изменения во внутренней организации семинарии и учебно-воспитательном процессе произошли после ликвидации униатской церкви. В 1839 г. Белорусская греко-униатская духовная семинария была переименована в Полоцкую духовную семинарию и через год переведена на казенное содержание. В 1856 г. семинария была переведена в Витебск, а в 1871 г. переименована в Витебскую духовную семинарию.

Первоначально семинария располагалась в 3-этажном здании около Успенского собора. На третьем этаже были оборудованы спальные комнаты студентов с гардеробной. Учебные классы находились на втором этаже. На первом этаже располагались комнаты инспекции, столовая, буфет и медпункт. В двухэтажной пристройке находилась семинарская церковь в честь святых Кирилла и Мефодия и библиотека [1]. Ситуация изменилась в 1876 г., когда для нужд семинарии было приобретено бывшее здание мужской гимназии. В данный период при семинарии были оборудованы физический и минералогический кабинеты, фундаментальная библиотека и читальный зал с редкими изданиями [1]. Семинария разделялась на три отделения с двухгодичным курсом в каждом: риторика, философия и богословие. Семинаристы изучали такие предметы как Закон Божий, греческий, латинский, русский, церковно-славянский языки, арифметика, география, пение и чистописание [2]. На базе Витебской духовной семинарии также действовала воскресная школа, в которой ученикам уездного училища и гимназии преподавали лучшие семинаристы. В 1869 г. при семинарии был открыт класс иконописи.

Витебский период Витебской духовной семинарии продолжался с 1856 по 1918 г. В течение шестидесяти четырех лет семинария переживала как периоды расцвета, так и упадка, что было связано с внутренними проблемами и политической обстановкой. За первые пятьдесят лет сменились пятнадцать ректоров данного учреждения. Неоднократно происходила внутренняя реорганизация, менялся состав правления и штат преподавателей, отмечались серьезные «недостатки, упущения и злоупотребления» и проводились мероприятия по их устранению [3, с. 53].

Самым плодотворным периодом в жизни Витебской духовной семинарии явились 1865–1868 гг., прежде всего, благодаря ректору Никанору Бровковичу – «самому выдающемуся из ректоров Витебской семинарии по своей учености, даровитости и значению в жизни семинарии» [3, с. 57]. Изучив экономическую часть учреждения, оснащенность библиотечного фонда, ректор немедленно включился в работу. Заботясь об умственном развитии и нравственном воспитании семинаристов, «Никанор обращал внимание и на здоровье учеников» [3, с. 60]. Определенные изменения были внесены в состав правления семинарии. По инициативе Никанора в семинарии была введена должность надзирателя, обязанностью которого было следить за пропусками семинаристами уроков и богослужений по лености, нарушением классной дисциплины, опозданием, уклонением от молитвы и др. «С появлением нового ректора все сразу упорядочилось» [3, с. 56]. Отметим, что общительные, воспитанные и музыкально одаренные семинаристы завоевали симпатии местного населения, и практически каждый день после окончания занятий, за исключением великопостного времени, при семинарии проводились музыкальные и танцевальные вечера. Помимо этого, в праздничные дни в городских храмах учащиеся старших классов семинарии стали произносить проповеди, выделявшиеся основательной подготовкой темы, что также вызывало уважение населения.

События революции 1905–1907 гг. повлияли и на жизнь Витебской духовной семинарии. Как и многие семинарии Российской империи Витебская духовная семинария была охвачена беспорядками. Однако выступления не носили ярко выраженного политического характера. Основные требования касались внутреннего распорядка. Воспитанники семинарии протестовали против казарменного режима, требовали улучшения санитарно-гигиенических условий и питания. Отметим, что управление семинарии посчитало необходимым предпринять некоторые меры по устранению конфликтных ситуаций в будущем и обратилось к епископу Серафиму с нотой разрешить некоторые мероприятия с целью улучшения жизни семинаристов.

Еще одно важное внешнее событие не могло не затронуть жизнь Витебской семинарии – начавшаяся в августе 1914 г. Первая мировая война. Сразу же в правление семинарии от студентов стали поступать прошения об отчислении их из семинарии с целью поступления на военную службу. Одни из воспитанников поступили в юнкерские училища, другие прямо вступили в ряды войск. Число ушедших семинаристов составило 10% от количества обучающихся в семинарии, а если из общего состава вычесть воспитанников 14–16 лет, не подходящих по возрасту, то число желающих послужить Отечеству будет больше – 15% [1].

20 января 1918 года был принят Декрет об отделении Церкви от государства. С этого момента духовное образование в Полоцко-Витебской епархии было поставлено в тяжелейшие условия. 2 мая 1918 года в Витебской Духовной семинарии состоялся последний выпуск. 11 мая 1918 года, в день памяти святых равноапостольных Мефодия и Кирилла, на который приходился храмовый праздник Витебской Духовной семинарии – торжественное богослужение состоялось в Успенском соборе Витебска, поскольку здание Духовной семинарии было занято польскими легионерами, которые впоследствии разграбили не только семинарию, но даже и домовый храм Кирилла и Мефодия при ней.

В заключении отметим, что с 1918 г. здание, расположенное в центре Витебска, несколько раз меняло свое предназначение. Например, в 1920-е годы в нем располагался станкоинструментальный техникум. Во время Великой Отечественной войны, с августа 1941-го по декабрь 1943 года, в здании размещалась оперативная команда немецкой службы безопасности (СД-9), а в подвале – тюрьма. С конца 1950-х годов здесь находились бухгалтерия и техническое бюро одного из цехов Витебского завода заточных станков. С 1992 г. в помещениях бывшей духовной школы нашли пристанище звери Витебского зоопарка. Содержание в здании животных разрушало стены и уникальную плитку XIX века. С 1993 г. Витебская епархия начала ходатайствовать о возвращении здания. В 1996 г. на втором этаже под храм святого Кирилла и Мефодия было выделено помещение, а вскоре и все здание возвратили епархии. В настоящее время семинария является учебным заведением закрытого типа [2].

### Литература

1. Горидовец, В. История духовной семинарии в Полоцко-Витебской епархии. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.monasterium.by/fakti/istoriya-dukhovnoy-seminarii-v-polotsko-vitebskoj-eparkhii-goridovets-v>. – Дата доступа : 31.01.2019.
2. Васильева, С. Бунт, техникум, СД и даже звери : 10 малоизвестных фактов о Витебской духовной семинарии [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://vkurier.by/135750>. – Дата доступа : 31.01.2019.
3. Витебская духовная семинария : заметки и воспоминания / собрал Д. И. Довгялло. – Витебск, 1907. – 84 с.

УДК 94(476)

## ПАЛІТКА ЗНІШЧЭННЯ КУЛЬТАВЫХ АБ'ЕКТАЎ г. ВІЦЕБСКА ЗА ПЕРЫЯД ДРУГОЙ ПАЛОВЫ 1940-х – ПЕРШАЙ ПАЛОВЫ 1960-х гг.

Пятрэнка Наталля Аляксандраўна,

Віцебскі дзяржаўны ўніверсітэт імя П. М. Машэрава (г. Віцебск, Беларусь)

*Даследаванне пытанняў знікнення помнікаў архітэктуры, у тым ліку знішчэння рэлігійных аб'ектаў у савецкі перыяд, з'яўляецца адной з важных праблем сучаснай гістарычнай навукі. У артыкуле пастаўлена мэта асветліць палітыку знішчэння культурных аб'ектаў на тэрыторыі г. Віцебска за перыяд другой паловы 1940-х – першай паловы 1960-х гг. Калі ў першае пасляваеннае дзесяцігоддзе назіралася тэндэнцыя да паляпшэння адносінаў паміж царквой і ўладай, то з другой паловы 1950-х да другой паловы 60-х гг. стала праводзіцца гвалтоўная палітыка закрыцця і знішчэння храмаў. Менавіта за гэты перыяд у*

*горадзе былі знішчаны амаль усе культавыя пабудовы цэнтра, што з'яўлялася стратай архітэктурнай і духоўнай спадчыны Радзімы.*

За савецкі перыяд у г. Віцебску былі знішчаны шматлікія рэлігійныя аб'екты, што кіравалася палітычнымі матывамі. Трэба адзначыць, што змены ў архітэктурным абліччы горада пачаліся яшчэ да вайны: адна частка храмаў была зачынена і перабудавана пад іншыя ўстановы, а другая канчаткова знішчана. Асаблівай стратай было знішчэнне ў 1936 г. Рынкавай царквы і Успенскага сабора, што стала толькі пачаткам трагедыі. Пасля Вялікай Айчыннай вайны г. Віцебск быў зруйнаваны на 93 %: большая частка будынкаў горада, у тым ліку і храмы, знаходзіліся ў разбураным стане. Згодна з першым пасляваенным генеральным праектам горада было запланавана правесці рэканструкцыю і добраўпарадкаванне цэнтра. У адпаведнасці з гэтым ставілася пытанне рэстаўрацыі храмаў. Улады ў першае пасляваеннае дзясяцігоддзе не краналі іх, а выкарыстоўвалі пад жыллёвыя будынкі і склады, але не руйнавалі канчаткова. Гэта давала надзею на рэстаўрацыю і аднаўленне, асабліва ўлічваючы невялікае паляпшэнне адносінаў паміж уладай і царквой, а таксама зваляючы палітыкі ўлады ў адносінах да РПЦ да другой паловы 1950-х г. [3, с. 10].

Згодна з актам агляда разбураных помнікаў архітэктурны г. Віцебска ад 15 жніўня 1947 г., стан Пакроўскай царквы быў даследаваны рэспубліканскай камісіяй па ахове помнікаў архітэктурны. Камісія вырашыла, што будынак можа быць адноўлены, але асноўнай праблемай з'яўляўся дах, без якога разбурэнне непазбежна [4, с. 145]. Але будынак не аднаўлялі пэўны час і ён пачаў разбурацца. Згодна з актам агляда ад 15 мая 1948 г. камісія паставіла будынкі Свята-Духавай і Уваскрасенскай (Заручаўскай) цэркваў выключыць са спісу помнікаў рэспубліканскага значэння і не аднаўляць у сувязі з іх дрэнным тэхнічным станам [4, с. 147]. Такі лёс напаткаў і Спаскую царкву, якая неаднаразова сустракалася на карцінах М. Шагала. Але трэба адзначыць, што нягледзячы на паставы камісій, амаль усе храмы прастаялі ў такім стане да канчатковага знішчэння толькі ў канцы 1950-х – пачатку 1960-х г. [1]. Яшчэ адным накірункам сталі перабудовы культавых аб'ектаў пад іншыя ўстановы. Напрыклад, храм Нараджэння Найсвяцейшай Багародзіцы быў перабудаваны пад жылы дом для работнікаў трамвайнага дэпо, а будынкі Вялікай Любавіцкай ЦК КПСС, ЦК КПБ 17 лістапада 1954 г. прыняў пастанову «Аб стане і мерах паляпшэння навукова-атэістычнай прапаганды ў рэспубліцы», а ў 1961 г. – «Аб узмацненні кантролю за выкананнем заканадаўства аб культах» і адпаведную сакрэтную інструкцыю. Змест гэтых і некаторых іншых дакументаў сведчыць аб выбары больш жорсткай лініі ў дзяржаўна-канфесійнай палітыцы [3, с. 15]. Такім чынам, распачалася новая хваля руйнавання культавых пабудоў. Пры гэтым дадзеныя мерапрыемствы

былі актыўна падтрыманы і мясцовымі кіраўнікамі, якія дбалі пра свае пасады і жадалі паказаць вынік у справаздачах. Дзякуючы гэтаму за некалькі год г. Віцебск страціў амаль усе культурныя пабудовы, якія размяшчаліся ў цэнтры.

Пад новую хвалю рэканструкцыі і добраўпарадкавання цэнтра адным з першых трапіў Мікалаеўскі кафедральны сабор, які быў разбураны толькі на 40–50% і выкарыстоўваўся аддзелам сацыяльнага забяспечання. Нягледзячы на тое, што будынак не ўключылі ў спіс помнікаў архітэктуры, ён прастаяў да сакавіка 1957 г., пакуль Віцебскі аблвыканкам не прыняў рашэнне аб “разборцы скрынкі былога сабора” і храм быў узарваны. Зруйнаванне закранула і будынкі фарнага касцёла, які пацярапеў ў гады вайны, і касцёл святога Антонія Падуанскага – яны былі знішчаны ў 1961 г. [1].

Адной з самых вялізных страт дадзенага перыяда стала знішчэнне будынка Дабравешчанскай царквы – аднаго з самых старажытных храмаў Беларусі. У 1944 г. архітэктар і рэстаўратар П. Д. Бараноўскі вырабіў абмеры царквы, а таксама падрыхтаваў праект рэстаўрацыі. Пастановай Савета міністраў БССР ад 13 верасня 1953 г. храм быў прыняты пад ахову дзяржавы. Усе шляхі вялі да аднаўлення, але ўжо ў 1961 г. віцебскія ўлады на чале са старшынёй гарадскога выканаўчага камітэта М. І. Сабельнікавым дамагліся зняцця помніка з аховы і падрыхтавалі яго да зносу. Дырэктар інстытута археалогіі АН СССР Б. А. Рыбакоў даслаў ліст з пратэстам зносу храма ў Савет міністраў БССР, дзе выказаўся, што Дабравешчанская царква з’яўляецца рэдкім помнікам старажытнага беларускага дойлідства XII стагоддзя і яе знішчэнне – непавага да старажытнасцяў свайго народа і дзяржаўных каштоўнасцяў Радзімы [4, с. 172]. Але, нягледзячы на намаганні, самы старажытны храм горада быў падарваны ў снежні 1961 г. і друз гэтага выбуху цяжка лёг на сумленне усёй нацыі [2, с. 64].

Трэба адзначыць, што адразу пасля вайны назіралася тэндэнцыя да рэканструкцыі і рэстаўрацыі храмаў. Будынкі не знішчалі, а намагаліся выкарыстоўваць пад іншыя патрэбы. Але ўжо з сярэдзіны 1950-х гг. у ідэалагічнай сістэме краіны з’явіліся захады да ліквідацыі ўсіх культурных аб’ектаў. За некалькі шматлікія год культурныя пабудовы, якія стваралі непаўторны вобраз горада, былі гвалтоўна знішчаны. Паступова на змену антырэлігійным гвалтам будзе прыходзіць спачатку лялянае, а пасля і станоўчае стаўленне ўлады да пытанняў рэлігій. У наш час некаторыя з храмаў, якія страціў горад за перыяд савецкай антырэлігійнай кампаніі, змаглі адбудаваць. Але аднаўленне закранула толькі некаторыя храмы і ніхто не верне той непаўторны г. Віцебск, што быў калісь горадам царкваў і касцёлаў. Менавіта таму перад нашым пакаленнем так востра стаіць пытанне пра захаванне і адраджэнне як матэрыяльных, так і духоўных каштоўнасцяў нацыі.

## Літаратура

1. Витебская энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http:// evitebsk.com/wiki](http://evitebsk.com/wiki). – Дата доступа: 09.03.2019.
2. Габрусь, Т. В. Страчанае спадчына / Т. В. Габрусь, А. М. Кулагін, Ю. У. Чантурыя, А. Д. Квіціцкая, М. А. Ткачоў. – Мінск : Польшыя, 1998. – 351 с.
3. Конфессиональная политика в БССР в 1945 – 1965 гг. (на примере православной церкви): учебно-метод. материалы / сост. Т. В. Опиок. – Могилев : МГУ им. А. А. Кулешова, 2012. – 40 с.
4. Православная церковь на Витебщине (1918–1991): док. и материалы / редкол.: М. В. Пищуленок (гл. ред.) [и др.]; сост. В. П. Коханко (отв. сост.) [и др.]. – Минск : НАРБ, 2006. – 147 с.

## **РЕПРЕССИВНАЯ ПОЛИТИКА ЕКАТЕРИНЫ II В ОТНОШЕНИИ СТАРООБРЯДЦЕВ ЮГО-ВОСТОКА БЕЛАРУСИ (ВТОРАЯ ВЕТКОВСКАЯ «ВЫГОНКА»)**

**Рогинский Ростислав Маратович**

(г. Гомель, Беларусь)

*В статье рассматривается депортация русских старообрядцев осевших ранее на территории Речи Посполитой (на юго-востоке Беларуси) в приделы Российской империи, ее причины и последствия. Депортация была инициирована императрицей Екатериной II в 1764 г.*

После разорения Ветки, учиненного по указу императрицы Анны Иоанновны в 1735 г., старообрядческие поселения на юго-востоке Беларуси довольно быстро восстановились и начали процветать. Они пополнялись не только переселенцами из России, но и за счет местного белорусского населения. Зажиточность и взаимная поддержка побуждали не только новообрядцев, но и униатов переходить в староверие [1, с. 25], а в старообрядческих монастырях Гомельщины помимо русских и белорусов проживали принявшие постриг: украинцы, поляки, шведы и даже евреи [4, с. 309, 392].

Видя такое положение дел, императрица Елизавета Петровна в 1760 г. издала Манифест, которым приглашала ветковских староверов вернуться на родину. Это подтвердил и император Петр III при своем вступлении на престол в 1761 г. Указ был отправлен им на рассмотрение в Сенат. Однако ответ не успел прийти из-за случившегося 28 июня 1762 г. переворота. Император, весьма либеральный в конфессиональных вопросах, успел приготовить проект указа, согласно которому староверам разрешалось вернуться на постоянное поселение в Россию, носить бороды и отправлять свои службы по дониконовским книгам. Тем не менее, ветковские старообрядцы возвращаться не пожелали [6, с. 63].

Попытки вернуть староверов из эмиграции были приняты и Екатериной II вступившей на престол в 1762 г. 19 июля 1762 г. императрицей был подписан Манифест «О приглашении живущих в Польше в Российские земли», где говорилось: «...положили мы главным намерением нашим, чтоб всегдашнее старание иметь о целости нашей Империи, и благоденствия верных поданных наших... многия оставая свои дома и угодия скитаются и укрываются в соседственном с нами королевстве Польском и княжестве Литовском; то мы по матерней ко всем поданным нашим любви, но можем без сожаления вспомнить о таких любезная Отечество свое оставивших: Мы, матерински об них мелосердужа, желаем, чтоб они чувствовали также императорскую нашу милость, как и другие верные поданные наши, и потому всех отлучившихся выше показанным образом... увещеваем, чтоб они отсего времени без всякого опасения и страха возвращались в свое Отечество в ближния пограничныя Наши Губернии, провинции и города... дозволено выходить в Россию бежавшим за границу раскольникам и селиться особыми слободами, где они имеют быть содержаны на основании указания в двойном окладе и будут иметь свободу записаться в крестьянство и купечество, и при поселении от всяких податей и работ получают льготы на шесть лет. Что касается тех, кто приемлет православную церковь и православные таинства, а



только соблюдает старые обычаи, не разрывающие ни слова Божьего, ни догматов и правил церковных, то такие не только от входа в церковь и от таинств церковных Святейшим Синодом не отлучаются, но и за раскольников тем же Синодом не считаются» [2, с. 68]. Более того, Высочайшим указом 15 сентября 1763 г. «...определено: тех, кои церкви Божией во всем повинуются, в церковь Божию ходят, отца духовного имеют и все обязанности христианския исполняют, а только двуперстным сложением крестятся, таинства сия не лишают, за раскольников не признавать и от двойного подушного оклада освобождать» [2, с. 68]. Тем не менее, столь щедрые обещания императрицы староверы Ветки проигнорировали. И тогда Екатерина II прибегла к насилию [2, с. 68].

В 1764 г. императрица направила новую военную экспедицию в Ветку, во главе с генерал-майором Я.В. Масловым с целью «...забрания российских беглых поданных, не в полном расстоянии границы находящихся». Для изгнания старообрядцев с белорусских земель использовались смоленские полки, а также специальные команды, которые утверждались военной коллегией. Каждый полк должен был «очистить определенную территорию». Сразу же Масловым было вывезено 2027 старообрядцев, а за время всей «выгонки» около 20 тыс. человек многие из которых были сосланы в Сибирь и на Алтай. Большая же часть ветковских староверов осела в Стародубье (Брянская обл. России и Черниговская обл. Украины). Помимо Ветки, староверы были выселены также из слобод: Косицкой, Крупеевки и Попсуевки. На всех старообрядцев, на пограничных постах составлялись ведомости, где указывалась фамилия, возраст, семейное положение, откуда родом, где жил за границей, какой имел имущественный ценз. Такие же ведомости с подробным описанием условий проживания в Речи Посполитой создавались правительственными канцеляриями [2, с. 68].

Во время этой «выгонки», служивший при климовской волостной канторе бурмистром, Алексей Хрущев вместе со слободскими старостами обратился к генералу Маслову с прошением разрешить вывезти Ветковскую Покровскую церковь. После дозволения разобранный храм был погружен на повозки и отправлен в Стародубье, где была поставлена между посадками Климово и Митьковкой. 19 декабря 1765 г. вновь собранная Покровская церковь была освящена прибывшим сюда монашествующим священником Михаилом Калмыком. Вскоре при церкви возник монастырь, где Михаил стал настоятелем [2, с. 70].

Но и после второй «выгонки» старообрядческая жизнь на юго-востоке Беларуси не была остановлена. Эти земли вскоре снова были заселены переселенцами-староверами. Однако Ветка былого величия уже не достигла [3, с. 428].

Таким образом, процветание старообрядческих общин ранее разоренной Ветки привлекло интерес российского правительства, и вызвало желание вернуть их обратно в Россию. Попытки вернуть староверов обещаниями и уговорами не увенчались успехом, и тогда российское правительство прибегло к насильственной депортации. После второй «выгонки» Ветка навсегда утратила значение старообрядческого духовного центра.

## Литература

1. Виноградов, Л. Гомель. Его прошлое и настоящее. 1142-1900 гг. – Гомель : Сож, 2005. – Репринт. изд. – М., 1900. – 48 с.
2. Гарбацкі, А.А. Палітыка Кацярыны II у дачыненні да стараабраднакаў // Вестні Нацыянальнай Акадэміі навук Беларусі – 1999. – № 2. Серыя гуманітарных навук. – С. 67-71.

3. Жудро, Э.А. Городь Гомель (Могилевской губ.) : Геогр.-стат. очерк / Э.А. Жудро, И.А. Сербовъ, Д.И. Довгялло // Записки Северо-Западного Отдела Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. Книга 2. Вильна, 1911. – 49 с.

4. Лилеев, М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье 17 – 18 вв. [Текст] / М.И. Лилеев. Вып. 1 – Киев : 1895. – 596 с.

5. Речь императрицы Екатерины Великой о старообрядчестве, сказанная на общей конференции синода и сената 15 сентября 1763 года [Электронный ресурс] / «Библиотека Якова Кротова». – Режим доступа: <http://www.krotov.info/acts/18/2/17630915.html>. – Дата доступа: 1.12.2008.

6. Рубановский, И. Великорусы – старообрядцы // Опыт описания Могилевской губернии в историческом, физико-географическом, этнографическом, промышленном, сельскохозяйственном, лесном, учебном, медицинском и статистическом отношениях. В 3 книгах. Сост. по программе [с предисл.] и под ред. А.С. Дембовецкого – Книга 1. – Могилев : 1892. – С. 653-678.

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

## **ХРИСТИАНЕ ПОЛНОГО ЕВАНГЕЛИЯ В ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ: ОСОБЕННОСТИ И ДИНАМИКА РАЗВИТИЯ РЕГИОНАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ (2000-е гг.)**

**Старостенко Виктор Владимирович,**

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

*Рассматриваются особенности структурирования и состояние неопятидесятничества в контексте религиозной статистики в современной восточной Беларуси в период 2000-х гг.*

Христиане полного евангелия (ХПЕ; др. – неопятидесятники, харизматы, полноевангельское христианство) – сравнительно новая институциональная форма пятидесятничества как основного направления неопротестантизма в Беларуси, получившая распространение под влиянием активной зарубежной миссионерской деятельности [1; 2; 3]. Первые общины ХПЕ получают регистрацию в 1992 г. В 1990-х гг., когда неопротестантизм являлся «наиболее динамичной конфессией в Республике Беларусь» [4, с. 31] ХПЕ имели один из самых высоких показателей роста: количество общин в 1993-1999 гг. увеличилось с 3 до 47, тогда как в 2000-х гг., по состоянию на 1.01.2017 г., достигло лишь 59 организаций. [5, с. 91] Но в общем объеме религиозных организаций республики доля ХПЕ за этот период увеличилась с 0,2% (1993 г.) до 2,1% (2000 и 2017 гг.).

В современной восточной Беларуси (Гомельской, Могилевской и Витебской областях) действует 25 общин ХПЕ, [6, с. 177-178] или около 42% от их республиканской численности [7, с. 172-173; 8, с. 175-176; 9, с. 65-67; 5, с. 91]. Наибольшее число общин (15) расположено в Гомельской области, в Витебской – 7, в Могилевской области – 3 организации. Причем на Гомельщине действует самое большое, а на Могилевщине – наименьшее количество общин среди областей Республики Беларусь.

Размещены общины преимущественно в г. Гомеле (5), г. Мозыре и Мозырском районе (4), г. Светлогорске (3), г. Орше и г. Витебске (по 2) [таблица 1]. По состоянию на 1 января 2017 г. общины располагали 10 культовыми зданиями (6 в Гомельской, 4 в Витебской и 3 в Могилевской областях) из 14 в республике

в целом, единственный возводимый новый молитвенный дом – на Витебщине. В общинах региона священнические обязанности выполняли 25 пасторов (16 в Гомельской, 7 в Витебской и 2 в Могилевской областях) из 58 в республике в целом.

Таблица 1

**Реестр общин ХПЕ в восточной Беларуси (на 1.01.2017 г.)**

№	Гомельская область
1	община «Живая вера» г. Гомеля
2	община «Исток» г. Гомеля
3	община «Церковь Иисуса Христа» г. Гомеля
4	община «Новое поколение» г. Гомеля
5	община «Посольство Божье» г. Гомеля
6	община "Живая вера" г. Буда-Кошелево
7	община «Иисуса Христа» г. Мозыря
8	община «Река жизни» г. Мозыря
9	община «Благодать» г. Мозыря
10	община «Голос веры» в д. Козенки Мозырского района
11	община «Домашняя церковь» г. Речицы
12	община «Новое поколение» г. Светлогорска
13	община «Иисуса Христа» г. Светлогорска
14	община «Церковь Исцеления» г. Светлогорска
15	община «Благодать» г. Чечерска
	<b>Витебская область</b>
1	община «Церковь Новое поколение» г.п. Подсвилье Глубокского района
2	община «Свет жизни» г. Орша
3	община «Церковь Слово Веры» г. Орша
4	община «Церковь Победа Иисуса Христа» д. Победа Шумилинского района
5	община «Церковь Слово Веры» г. Витебска
6	община «Церковь Иисуса Христа» г. Витебска
7	община «Церковь Царства Божьего» г. Новополоцка
	<b>Могилевская область</b>
1	община "Церковь Живая вера" г. Могилева
2	община "Церковь Возрождение" г. Кричева
3	община "Церковь Господа Иисуса Христа" г. Осиповичи

Большинство общин (16) ХПЕ региона входят в состав республиканского «Религиозного объединения общин христиан полного евангелия в Республике Беларусь». Оно было создано в 1993 г. по инициативе пасторов четырех крупных церквей (общений): «Слово Веры», «Церковь Иисуса Христа», «Новое Поколение» и «Новая Жизнь». Епископ объединения избирается на четырехлетний срок, не более двух сроков подряд, в настоящее время им является переизбранный в октябре 2018 г. Леонид Петрович Вороненко [10], старший пастор церквей «Новое Поколение». «Ключевой целью христиан полного Евангелия на следующие 4 года» Л. Вороненко видит «спасение людей от греха этого мира через открытие новых церквей», и верит «в 1000 новых церквей и миллион спасенных грешников в этом поколении белорусов» [10]. Объединение имеет собственное учебное заведение – Библейский колледж ХВЕ, с 1998 г. от подготовил около 400 выпускников, «многие из которых трудятся как пастора и служители в нашей стране и за рубежом» [11].

Еще девять общин ХВЕ восточной Беларуси – «Исток», «Новое поколение» и «Посольство Божье» в г. Гомеле, «Иисуса Христа» и «Благодать» в г. Мозыре, «Домашняя церковь» в г. Речица, «Иисуса Христа» в г. Светлогорске, «Благодать» в г. Чечерске, «Церковь Иисуса Христа» в г. Витебске, – имеют автономный статус.

Организационному строительству ХВЕ в восточной Беларуси 2000-х гг. свойственна относительная устойчивость. Если в 2000 г. насчитывалось 23 общины, в 2008 г. – 21, то в 2017 г. – 25<sup>1</sup>. На одну общину сократилась их численность в Гомельской области, одна новая община была зарегистрирована на Витебщине, две – на Могилевщине [таблица 2]. Значительное, применительно к масштабам конфессии, уменьшение на пять общин произошло в 2004 г. в связи с процессом перерегистрации религиозных организаций по требованию нового закона «О свободе совести и религиозных организаций» 2002 г.

Таблица 2

**Общины Христиан полного евангелия (ХПЕ) в восточной Беларуси в 2000-е гг.**

Регион	Количество общин																	
	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
Витебская область	6	6	6	6	6	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7
Гомельская область	16	17	19	17	17	11	11	11	11	11	12	12	12	15	15	15	15	15
Могилевская область	1	2	2	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3
Восточная Беларусь	23	25	27	26	26	21	21	21	21	21	22	22	22	25	25	25	25	25
Республика Беларусь	54	58	61	61	62	55	55	54	54	54	55	55	55	59	59	59	59	59

С точки зрения регионально измерения в условиях перманентного роста численности религиозных организаций других направлений [12, с. 176] доля общин ХПЕ восточной Беларуси в общей совокупности общин всех конфессий региона сократилась с 2,8% (2000 г.) до 1,9% (2008 г.) и 2,0% в 2017 г. В том числе в Витебской области в указанные годы с 1,7% до 1,4% и до 1,3%, в Гомельской – с 5,6% до 3,1% и 3,6%; но в Могилевской выросла с 0,6% до 1,2% и 1,0%.

Доля общин ХПЕ восточной Беларуси в общем объеме неопятидесятничества в республике в 2000-2017 гг. сохранилась на примерно том же уровне, незначительно сократившись: с 42,6% до 42,4%, за счет Гомельщины (29,6% и 25,4%), тогда как несколько увеличилась на Витебщине (с 11,1% до 11,9%) и значительно – на Могилевщине (с 1,9% до 5,1%). Областные сегменты ХВЕ в общем объеме неопятидесятничества в восточной Беларуси изменились аналогично: уменьшился на Гомельщине с 69,6% до 60%, на Витебщине увеличился с 26,1% до 28%, и существенно – Могилевщине (с 4,3% до 12%) [таблица 3; диаграмма 1].

<sup>1</sup> Данные по религиозной статистике приводятся по состоянию на 1 января указанного года.

Таблица 3

## Общины ХПЕ в восточной Беларуси на 1 января 2000, 2008, 2017 гг.

Регион	2000 г.					2008 г.					2017 г.				
	количество общин ХПЕ	количество общин всех конфессий	доля общин ХПЕ от количества общин всех конфессий, %	доля от числа общин ХПЕ в восточной Беларуси, %	доля от республиканской численности общин ХПЕ, %	количество общин ХПЕ	количество общин всех конфессий	доля общин ХПЕ от количества общин всех конфессий, %	доля от числа общин ХПЕ в восточной Беларуси, %	доля от республиканской численности общин ХПЕ, %	количество общин ХПЕ	количество общин всех конфессий	доля общин ХПЕ от количества общин всех конфессий, %	доля от числа общин ХПЕ в восточной Беларуси, %	доля от республиканской численности общин ХПЕ, %
Витебская область	6	363	1,7	26,1	11,1	7	498	1,4	33,3	13,0	7	546	1,3	28	11,9
Гомельская область	16	288	5,6	69,6	29,6	11	354	3,1	52,4	20,4	15	419	3,6	60	25,4
Могилевская область	1	170	0,6	4,3	1,9	3	245	1,2	14,3	5,6	3	289	1,0	12	5,1
Восточная Беларусь	23	821	2,8	X	42,6	21	1097	1,9	X	38,9	25	1254	2,0	X	42,4
Республика Беларусь	54	2516	2,1	X	X	54	3003	1,8	X	X	59	3337	1,8	X	X

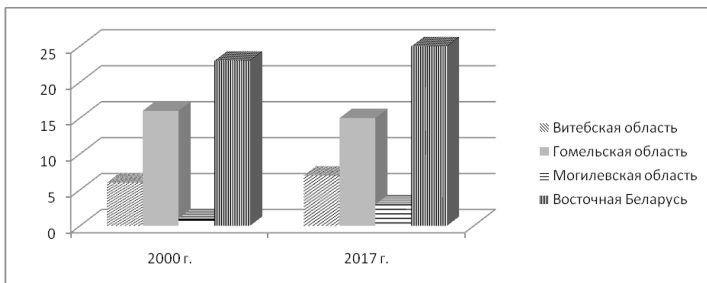


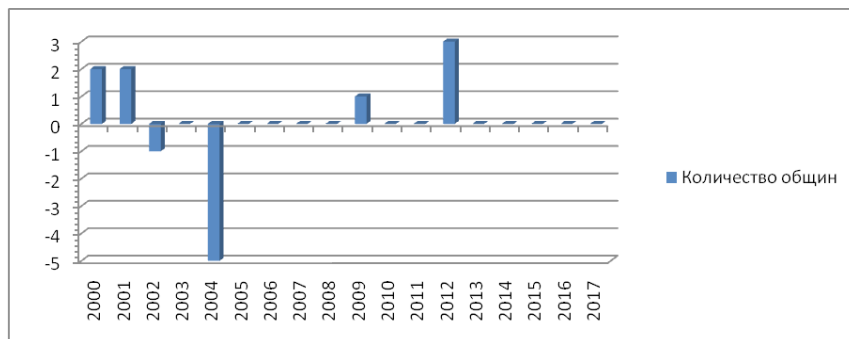
Диаграмма 1. Общины ХПЕ в восточной Беларуси в 2000 и 2017 гг.

Общей для конфессионального пространства современной Беларуси, включая ее восточный регион, является ситуация снижения темпов ежегодного прироста количества религиозных общин [12, с. 176]. В целом это характерно и для ХПЕ. В отличие от 1990-х, в 2000-х гг. наблюдается явная утрата положительной динамики роста. За последние пять лет (2013–2017 гг.) вовсе не зарегистрировано ни одной общины. В то же время заметно отличается ситуация в сопоставимых подпериодах 2000–2008 гг. и 2009–2017 гг.: уменьшение на 2 общины и рост на 4 организации соответственно. За последние 9 лет этот рост обеспечивался исключительно за счет активности неопятидесятников Гомельщины [таблица 2; таблица 4; диаграмма 2].

Таблица 4

**Количество регистрируемых по годам религиозных общин ХПЕ в восточной Беларуси в 2000-х гг.**

годы	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
количество общин	2	2	-1	0	-5	0	0	0	0	1	0	0	3	0	0	0	0	0



**Диаграмма 2.** Количество регистрируемых по годам религиозных общин ХПЕ в восточной Беларуси в 2000-х гг.

### Литература

1. Дьяченко, О.В. Пятидесятничество в Беларуси: монография // О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2003. – 188 с.
2. Дьяченко, О.В. Миссионерская деятельность пятидесятнической церкви в Беларуси / О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 1999. – 113 с.
3. Дьяченко, О.В. Из истории возникновения и деятельности Гомельской религиозной общины Христиан полного евангелия «Живая вера» / О.В. Дьяченко // Романовские чтения – 12: сборник статей Международной научной конференции / под общ. ред. А.С. Мельникова. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 171–172.
4. Старостенко, В.В. Тенденции и особенности современной конфессиональной ситуации в Республике Беларусь / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А.Куляшова. – 2005. – № 1. – С. 26-34.
5. Старостенко, В.В. Специфика конфессионального пространства восточного региона Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 13: сборник статей Международ-

ной научной конференции, посвященной 105-летию МГУ имени А.А. Кулешова, Могилев, 25-26 октября 2018 г. / под общ. ред. А.С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2019. – С. 90–91.

6. Старостенко, В.В. Структура протестантизма в восточном регионе современной Беларуси / В.В. Старостенко // Религия и общество – 12: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – С. 176-179.

7. Старостенко, В.В. К вопросу о специфике конфессиональной структуры Могилевской области в контексте религиозной жизни Беларуси (2000-е гг.) / В.В. Старостенко // Религия и общество – 11: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 172-174.

8. Старостенко, В.В. Специфика конфессиональной структуры Витебской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 12: сборник статей Международной научной конференции / под общ. ред. А.С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 175-176.

9. Старостенко, В.В. Специфика конфессиональной структуры Гомельской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А.А. Кулешова 2016 г.: материалы научно-методической конференции, 25 января – 1 февраля 2017 г. / под ред. Е.К. Сычовой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 65-67.

10. Леонид Вороненко переизбран епископом РООХПЕ в Беларуси // Объединение общин христиан полного евангелия в Республике Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://gospel.by/leonid-voronenko-pereizbran-episkopom-roohpe-v-belarusi/>. – Дата доступа: 29.01.2019.

11. О нас // Библейский Колледж. Духовное Учебное Заведение Религиозного Объединения Общин Христиан Полного Евангелия в Республике Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.gospelcollege.by/o-nas>. – Дата доступа: 29.01.2019.

12. Старостенко, В.В. О тенденциях конфессиональных процессов 2000-х гг. в восточном регионе Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Раманаўскія чытанні – XI: зборнік артыкулаў Міжнароднай навуковай канферэнцыі; Магілёў, 26-27 лістапада 2015 г. – Магілёў: МДУ імя А.А. Куляшова, 2016. – С. 176-177.

УДК 1 + 2 (476)

## **ОТНОШЕНИЯ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ГОСПОДАРСКОЙ ВЛАСТИ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ К ПРАВОСЛАВНОМУ ДУХОВЕНСТВУ ГОМЕЛЯ В КОНЦЕ XVI в.**

**Уваров Игорь Юрьевич,**

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

Во второй половине XVI в. происходит установление тесных отношений между духовенством и простыми людьми, вдохновлённых идеей личного спасения. Верующие выступали как деятели светского общества, а их взоры и молитвы были обращены к священнослужителям, которые выступали как представители духовной власти с одной стороны и как феодалы землевладельцы с другой. Поэтому каждый священник был заинтересован в сохранении прав на церковные земельные угодья и крестьян, закреплённых за его приходом.

Для проведения исследования по данной теме были исследованы документы второй половины XVI в., из них были отобраны источники которые по своему содержанию представляли делопроизводственную документацию, направляемую из господарской канцелярии представителям церковной и светской администрации. Эти документы на привилеи подтверждали права местного духовен-

ства пользоваться феодальными владениями и зависимым населением, которое ранее принадлежало этим церквям. Осуществляя службу в церковных приходах представители православного духовенства могли рассчитывать на господарскую милость в получении специальных привилегий.

Подобного содержания документы открывают возможность лучше понять отношения со стороны верховной власти Речи Посполитой к православному духовенству на территории восточных поветов белорусских земель. Это можно увидеть на примере двух привилегий от 11 февраля 1584 г. данного королём Стефаном Баторием двум гомельским священникам Никите Паньковичу и Сысой Ерофеевичу. Эти документы позволяют установить отношение к православному духовенству в ВКЛ где господствующей религией в то время начинает утверждаться католицизм. Несмотря на скудность данной информации всё же из этих привилегий можно строить предположения, как эти священники осуществляли службу в своих церквях Святого Николая и Святого Спаса в Гомеле.

Из содержания первого привилегия мы видим, что король польский и великий князь литовский Стефан Баторий в указанное выше число предоставил специальный «лист» гомельскому священнику Никите Паньковичу продолжать службу при церкви Святого Николая. Этот храм находился на территории гомельского замка о чём свидетельствует содержание привилегия «Приход Святого Николая замку нашего Гомельского» [1, с. 122]. Поскольку священники оставались представителями феодального общества, и держателями земельной собственности, поэтому король проявлял заботу о том, чтобы всё церковное имущество и доходы получаемые духовенством подлежали строгому учёту. Господарь указывает на то, что в 1581 г. «люди неприятеля нашего князя великого московского» напали на Гомель в городе случился сильный пожар в котором погиб архив великокняжеских грамот выдаваемых представителям гомельской администрации предыдущими королями польскими и великими князьями литовскими. Надо полагать, что речь шла о документах выдаваемых господарской канцелярией с первой половины XV века. В привилегии Стефана Батория сказано, что церковь Святого Николая со всеми предметами культа, утварью и документами сгорела. Священник этого храма Никита Панков обратился с челобитной грамотой к королю, чтобы тот учёл его просьбу и оставил за ним право служить в своей церкви и пользоваться прежним положением священнослужителя и землевладельца. Господарь оставил «того богомольца нашего М. Панкова при той церкви и при всех пожитках и доходах и парафеи до той церкви». Это распоряжение было отражено в специальном документе «листом нашим заставуем». В ответе Стефана Батория присутствует несвойственное для православия XVI в. Слово «парафия», что в католической церкви означало округ, охватывающий определённую местность, храм, в котором совершалось священнодействие для прихожан. Таким образом, мы видим, что в 1584 г. польский король употребил термин парафия, характерный при составлении грамот духовного содержания в лютеранстве и католицизме. Отсюда мы видим, что идея объединения православия с католицизмом присутствовала у правящей элиты Речи Посполитой задолго до Брестского церковного собора 1596 г. [1, с. 122]. С аналогичным прошением к королю в тоже время обратился ещё один гомельский православный священник церкви Святого Спаса Сысой Ерофеевич. Этот храм также как церковь Святого



Николая со всем имуществом и документами сгорели во время осады Гомеля московскими ратными людьми в 1581 г. [1, с. 123].

Если у этих священников не оказалось бы подтверждения на участки земли принадлежащих их церквям, то господарь имел возможность лишить их права владеть церковной землёй. Именно так случилось в 1562 г., когда Сигизмунд-Август отдал полоцкий монастырь дворянину Баркулабу Корсаку «До его живота» [2, с. 224]. На качестве отправления церковной службы и обрядности это не отразилось, поскольку новый владелец имел в подчинении у себя лицо духовного звания, который управлял религиозной жизнью в монастыре [3, с. 144]. От прибылей, которые давал монастырь Б. Корсак платил налоги в господарский скарб: «Маёт тот монастрыть держати со всеми церквами и именями с сёлы и с людьми, задавна тому монастрыю прислужаючими, iso всеми пожитками, маючи у справе своей попов, черниц и чернцов и весь стан духовный». Поэтому гомельские священники и проявили чрезмерное усердие для получения копии грамот на владение своими приходами и церковными землями.

В завершении следует отметить, что гомельские священнослужители Никита Панков и Сысой Ерофеевич получили господарские разрешения на осуществления богослужения в своих восстановленных храмах «церкви на себе держати вшиеляких пожытков до нее належачых ужывати и службу Божию водлуг порядку греческого в тех церквях служити, до живота своего». Оба эти пожалования были составлены в один день в Гродно, скреплены государственными печатями и подписаны рукой Стефана Батория.

### Литература

1. Метрыка Вялікага княства Літоўскага: Кн. 70 (1582–1585): кн: запісаў № 70 (копія канца XVI ст.) / падрыхт. А.А. Мяцельскі. – Мінск: Беларус. навука, 2008. – 354 с.
2. Уваров, И.Ю. Сословные права и привилегии шляхты Великого княжества Литовского (конец XIV – конец XVI столетий) / И.Ю. Уваров. – Гомель: ГГТУ им. П.О. Сухого, 2017. – 276 с.
3. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией: в 5 т. Т. III, 1544–1587 гг. – СПб.: Тип. 2-го отделения, 1848. – 356 с.

УДК 2

## ВОЗНИКНОВЕНИЕ И ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ МОГИЛЕВСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ОБЩИНЫ ХРИСТИАН ПОЛНОГО ЕВАНГЕЛИЯ «ЖИВАЯ ВЕРА»

**Дьяченко Олег Викторович,**

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

*Статья посвящена истории возникновения и становления могилевской неопятидесятнической общины, участию в этом процессе миссионеров из США, Швеции и Дании, вопросам взаимодействия с религиозными, общественными и государственными структурами Могилевской области.*

В последние десятилетия в Республике Беларусь проводится большая работа по стабилизации конфессиональной структуры общества, государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений, профилактике распро-

странения экстремизма и религиозного радикализма. Для правильного решения поставленных задач требуется помимо всего прочего научный анализ конфессиональных процессов, всестороннее изучение реальных условий функционирования религиозной среды.

Поэтому возникновение и первоначальный этап развития любой религиозной общины представляет для сравнительного религиоведения значительный научный интерес. Изучение этого периода позволяет получить результаты, необходимые для понимания причин и условий зарождения религиозной общности, а также выявить основные направления религиозной деятельности, социально-демографический состав, принципы управления и построения организации, механизм взаимодействия с другими социальными институтами, в том числе с государством.

Принимая во внимание актуальность исследования неопятидесятничества в Беларуси, институционально оформленного религиозными общинами Христиан полного евангелия (ХПЕ) и примыкающих к ним автономных общин Христиан веры евангельской (ХВЕ) с сильным харизматическим уклоном, является оправданным изучение конкретных неопятидесятнических общин.

В г. Могилёве община ХПЕ «Живая вера» образовалась 11 мая 1994 г. Согласно официальной версии, группа религиозно настроенной молодежи во главе с Д.В. Подлбок провела учредительное собрание, на котором было принято решение учредить общину и войти в состав религиозного объединения общин ХПЕ в Республике Беларусь. Главная задача деятельности общины формулировалась следующим образом: «проповедь Евангелия, ознакомление широких масс населения с Библией, популяризация христианского образа жизни, благотворительная деятельность и воспитание верующих как истинных последователей Иисуса Христа». В работе учредительного собрания участвовали Д.В. Денисенко, С.В. Денисенко, С.В. Мотуз, А.Е. Петухов, Д.И. Сакардин, И.А. Василевич, С.М. Семенов, И.В. Шурмилова и В.В. Донцов. Был принят Устав общины, избрано руководство – И.А. Василевич (председатель совета общины), Д.В. Подлбок (помощник руководителя), И.В. Шурмилова (казначей, или бухгалтер общины). Также была образована ревизионная комиссия в составе С.В. Денисенко (председатель), А.Е. Петухов и С.В. Мотуз (члены комиссии). Устав общины был зарегистрирован и, в дальнейшем, община успешно прошла перерегистрацию, изменила несколько мест проведения религиозных собраний, практически полностью обновила членский и руководящий состав, продолжает заниматься религиозно-просветительской деятельностью по настоящее время.

На первый взгляд, если проанализировать сохранившиеся документы, община образовалась исключительно благодаря инициативе религиозно мотивированных граждан Республики Беларусь, которые в целях удовлетворения своих религиозных потребностей смогли самостоятельно организовать в общину, разработать уставные документы, пройти сложную процедуру регистрации в органах государственного управления, при этом возраст большинства учредителей не превышал 20 лет.

В реалиях так называемого «религиозного ренессанса» первой половины 1990-х гг., всплеска общественного интереса к различным видам религиозности, либерального законодательства о свободе совести и религиозных организациях,

позволявшего при наличии 10 учредителей регистрировать религиозные общины любой вероисповедной принадлежности, возникновение еще одной новой общины не вызывало особого интереса. Усиленно формировалась квазирелигиозная среда, состоящая из маргинальных элементов, носителей мировоззренческого эклектизма [см. подробнее: 1, С. 319-324].

Однако более внимательное изучение документов по истории возникновения общины показывает, что процесс ее образования не носил стихийной направленности, а был изначально организован и управляем. За молодыми людьми, формально фигурировавшими в списке учредителей общины, стояли профессионально подготовленные миссионеры из США Роберт Остерман и из общины «Стаден па Бергет» г. Хорред (Швеция) Трульс и Биргит Трульсенсы. Именно они организовывали и координировали деятельность подготовленных и технически оснащенных миссионерских команд из Дании, Швеции и Норвегии, в период с 1991 по 1995 год более 10 раз посетивших Могилевскую область. В миссионерских турах участвовало свыше 200 пропагандистов неопятидесятничества из-за рубежа. Религиозная пропаганда проводилась в учреждениях образования и здравоохранения, исправительно-трудовых учреждениях, в общественных местах. Особое внимание уделялось распространению религии в сельской местности, где, как правило, религиозная деятельность сопровождалась реализацией социальных проектов, преимущественно благотворительной направленности. Для населения доставлялись гуманитарные грузы, включавшие медикаменты, медицинское оборудование, продовольствие, одежда и обувь. Грузы распределялись также в адрес Могилёвского филиала НИИ радиационной медицины, общины ХВЕ «воронаевцев» (пастор В.И.Радченко), Могилевской областной больницы, Белорусского общества Красного креста. В период с ноября 1991 по апрель 1993 год заявленная стоимость гуманитарных грузов составила 200000 шведских крон и 3245113 датских крон. Кроме того, в июне-июле 1992 г. в г. Носсебро и Хорред (Швеция), г. Хеммет (Дания) было направлено «для оздоровления» 3 группы по 25, 39 и 38 человек, соответственно.

Религиозное миссионерство развивалось по классической схеме. Вначале у зарубежных миссионерских центров появлялся устойчивый интерес к потенциальному миссионерскому полю в Беларуси. В данном случае интерес был обусловлен чернобыльской проблематикой, которая вначале 1990-х гг. приобрела на международном уровне новое, религиозное звучание. Могилёвский регион позиционировался за рубежом как наиболее пострадавший от аварии на Чернобыльской АЭС. Активную роль в формировании и продвижении образа «пострадавших» играли представители неправительственных организаций, в том числе Могилёвской городской организации Белорусского народного фронта (БНФ) «Возрождение», а также руководители религиозных общин евангельских христиан-баптистов (ЕХБ) и христиан веры евангельской (ХВЕ), которым было выгодно эксплуатировать эту тему в целях получения зарубежных материальных ресурсов. Например, П.Т.Бродов, В.И.Радченко, участвуя в работе международных религиозных форумов («Лозаннский конгресс», конференция христиан сионистов под эгидой «Международного Христианского Посольства» и др.), намеренно актуализировали чернобыльскую проблематику в переговорах с единоверцами из США и европейских стран. Религиозно-миссионерские цен-

тры, в свою очередь, планировали использовать ЕХБ и ХВЕ для развертывания миссионерской деятельности в Беларуси, аккумулируя для этого финансовые и иные ресурсы, поступавшие от физических и юридических лиц.

Затем миссионеры получали официальное приглашение осуществить ознакомительный визит в страну, при этом соответствующие документы оформлялись от лица государственных организаций – вначале от Могилевского городского совета народных депутатов, а затем от Октябрьского райисполкома г. Могилева. Так, в частности, в 1991 г. Трульс и Биргит Трульсены прибыли в Могилев по приглашению Могилевского горисполкома; в мае 1992 г. приглашение в их адрес направил председатель Могилевского городского совета народных депутатов С.А. Габрусев, а уже в октябре 1992 г. – председатель исполнительного комитета Октябрьского районного совета депутатов г. Могилева С.Ю. Шлопак, который в письме от 13.10.1992 № 105 обратился в Министерство иностранных дел Республики Беларусь с просьбой выдать Трульсу и Биргит Трульсенам долгосрочную визу с «целью оказания гуманитарной помощи в г. Могилев для проживания в городе в течение года» [2].

Миссионерские туры сопровождались доставкой гуманитарных грузов и целенаправленной религиозной пропагандой в местах их распределения. В результате этого процесса устанавливались новые контакты с местными активистами общественных и религиозных организаций, постепенно формировалась социальная база, которая была использована для создания миссионерской станции с перспективой преобразования в религиозную общину. При этом миссионеры периодически осуществляли замену одних партнеров другими. Например, в 1991–1992 гг. они сотрудничали с общиной «воронаевцев» ХВЕ (пастор В.И. Радченко), Могилевской городской организацией Белорусского народного фронта «Возрождение», могилевским филиалом миссии «Иисус Христос» (руководитель – Г.М. Черных). После визита в мае 1992 г. миссионера из США Роберта Остермана, который курировал работу миссионерской станции, Трульс и Биргит Трульсены отказались от услуг пятидесятников «воронаевцев», БНФ и начали развивать отношения с новым влиятельным партнером в лице администрации Октябрьского райисполкома г. Могилева. С апреля 1993 г. Трульсены перестали работать на шведские свободные церкви и переориентировались на «Датскую благотворительную организацию и миссионерскую ассоциацию» («Kristen Flygtninghjlp»).

Следующим шагом стало создание в 1993 г. из числа новообращенных граждан религиозно-благотворительной организации «Могилевский христианский центр милосердия» («Mogilev Christian Charity Center»). [3] В целях ее легализации председателем исполнительного комитета Октябрьского районного совета депутатов г. Могилёва 3 мая 1993 г. было направлено в Государственный совет по делам религии Республики Беларусь обращение с просьбой «зарегистрировать религиозный центр «Могилевский благотворительный христианский центр», создаваемый гражданами Швеции супругами Трульсом и Трульсен Биргит». [4] Однако учредительные документы, Устав организации не соответствовали основным положениям белорусского законодательства, например, требованию о том, что руководитель организации должен иметь гражданство Республики Беларусь. В течение года Трульсены безрезультатно искали юридические возмож-

ности для регистрации организации, для чего привлекались лоббисты в органах государственного управления, юристы; интенсивно проводились консультации с представителями автономных общин ХВЕ на предмет использования их регистрационных документов для легализации деятельности миссионерской станции. Известно, например, что такие переговоры велись с пастором автономной общины ХВЕ «Церковь Иисуса Христа «Аллилуйя» в г. Могилеве И.Д. Горбылёвым, который проявлял заинтересованность в получении гуманитарных грузов в целях их использования для привлечения в общину новых членов. Крайне малочисленная община с неспособным к эффективному управлению пастором, постоянной сменой членского состава, нуждалась в материальной поддержке, которую планировалось направить на усиление религиозной пропаганды среди малоимущих слоев населения. Однако Трульсенам необходима была полная самостоятельность и бесконтрольность в вопросах благотворительной и религиозной деятельности, поэтому они изначально стремились исключить любые риски, связанные с формальным подчинением белорусской стороне. Кроме того, они уже имели негативный опыт сотрудничества с пятидесятниками из незарегистрированной общины ХВЕ «воронаевцев» г. Могилёва. Поэтому союз с белорусскими пятидесятниками так и не был заключен.

Выходом из сложившейся ситуации стало образование религиозной общины под эгидой формировавшегося в Беларуси неопятидесятнического движения, состоявшего из созданных в 1992–1993 г. общин ХПЕ. В переговорный процесс были вовлечены пастор общины ХПЕ из г. Минска А.В. Сакович и руководители «Датской благотворительной организации и миссионерской ассоциации» Генри Якобсен, Нильс Вестергард и Нильс Педерсен. В итоге было принято решение из наиболее доверенных лиц, имеющих гражданство Республики Беларусь, образовать религиозную общину в г. Могилеве и зарегистрировать ее в составе республиканского объединения ХПЕ. А.В. Сакович гарантировал со своей стороны невмешательство во внутренние дела общины, а Трульсены сохраняли контроль за всеми процессами внутри организации. Одновременно были сняты претензии органов государственной власти, предъявляемые Трульсенам в части осуществления теми религиозной деятельности.

После образования общины остро встал вопрос о поиске источников ее финансирования. Деньги были необходимы для покрытия расходов, связанных с арендой молитвенных залов, приобретение религиозной литературы, оплаты телефонии, автомобильного топлива, рекламы религиозных мероприятий в печатных средствах массовой информации и т.п. Трульсены получали финансовые средства из-за рубежа, но их было явно недостаточно. Поэтому в 1993 г. была введена практика сбора пожертвований во время проведения религиозных собраний, но суммы сборов оказались небольшими. Например, с период с 20.06.1993 по 01.08.1993 года в ходе 8 сборов сумма составила 311 долларов США [5].

С 1994 г. введена практика продажи литературы религиозного содержания. Сохранился документ, датированный 28.01.1994 г., в котором были выставлены цены на религиозные русскоязычные издания, отпечатанные шведской свободной церковью «Слово жизни» из г. Уппсала. Так, стоимость Детской Библии (5 книг) составила 26300 рублей (1 доллар США – 5745 рублей), Детской Библии

на русском и английском языках – 7500 рублей, книги Ульфа Экмана «Евреи – народ будущего» – 1100 рублей, «Жить побеждая» – 2200 рублей, «Сила в новом творении» – 470 рублей, «Чтобы разрушать дела дьявола» – 470 рублей, «Авторитет имени Иисуса Христа» – 470 рублей, «Иисус умер за тебя» – 500 рублей, Библии с приложением «Жить побеждая» Ульфа Экмана – 16500 рублей, «Церковь живого бога» – 1100 рублей, «Завет в крови Иисуса» – 1220 рублей, «Экономическая свобода» – 1100 рублей, «Вера, которая побеждает мир» – 1100 рублей [6].

Миссионеры прорабатывали вопросы развития сотрудничества с колхозом «Коминтерн» Могилёвского района, планировали создание фермы и открытие сельскохозяйственной школы.

Получение общиной ХПЕ «Живая вера» статуса юридического лица позволило активизировать религиозную деятельность среди населения. Актуализировался вопрос подготовки проповедников из числа членов организации. В 1994 г. в Москве открылась Библейская школа «Слово жизни» с девятимесячным сроком обучения. Правила приема в школу выработаны очень жесткие. Все абитуриенты проходили через сложную систему проверок на благонадежность. Помимо «заявления-анкеты» соискатели представляли рекомендации религиозных лидеров или пасторов из своих общин, а также письменные рекомендации двух членов организации. После обработки документов в специальном отделе школы соискатели либо получали отказ, либо зачислялись в учебные группы. Обучение велось на платной основе. Московскую Библейскую школу «Слово жизни» окончило несколько человек из общины ХПЕ «Живая вера». В октябре 1996 г. в г. Минске по инициативе «Слово жизни» и общины ХПЕ «Слова веры» открылась «Библейская школа выходного дня». Занятия проводились 4 раза в месяц по выходным дням. Преподавателями являлись приглашенные из Швеции сотрудники Библейского центра «Слово жизни». Впоследствии на базе этой школы в Минске открылся библейский колледж ХПЕ. Для преподавания в этом колледже неоднократно приглашался пастор из Могилёва.

Региональный успех неопятидесятников привлекал внимание отдельных руководителей общин ХВЕ из Союза ХВЕ Беларуси. В 1996 г. пастор общины ХВЕ «Благодать» П.М. Ярмолук выступил с инициативой открытия в г. Могилеве Миссионерской Библейской школы. Её работа планировалась в период с 18.11.1996 по 15.12.1996 года. Цель – подготовка евангелистов и миссионеров. Целевая аудитория – активисты общин ХВЕ. Питание и проживание предоставлялось потенциальным слушателям бесплатно. Реализацию проекта готовы были взять на себя представители общины ХПЕ «Живая Вера» при поддержке пастора общины «Слово Веры» г. Бранде (Дания) Ергена Хулго и миссионера Ерлинга Ларсена. [7] Об этой инициативе был проинформировано руководство ХВЕ в г. Минске. Пресвитерский совет ХВЕ Беларуси отреагировал на это следующим образом: «Пресвитерам Церквей ХВЕ Могилевской области. Мир Вам, дорогие братья! По поступившей информации в Могилеве открывается Библейская школа и в эту школу приглашаются слушатели из церквей области. Сообщаем Вам, братья, что к этой школе мы не имеем никакого отношения. Учителя этой школы ведут себя бесчинно. В нелегкое для нас время они приехали не помогать, а разрушать. Эти люди стараются распространять свои пределы в другие места Бела-

руси. Если бы они захотели проповедовать Евангелие, кто может помешать? Но они сеют заблуждение в церквях, что вызывает наше опасение. Поэтому, братья, «остерегайтесь производящих разделение и соблазны, вопреки учению, которому вы научились, и уклоняйтесь от них» Рим. 16,17.». Несмотря на четко обозначенную позицию высшего руководства Союза ХВЕ, ряд общин все же приняли участие в этом проекте.

Следует упомянуть еще об одном проекте, в котором участвовали представители общины ХПЕ «Живая вера». Речь идет о работе с национальными общностями, проживающими в Могилёвской области, в частности с еврейской общиной. В рамках международных программ «Операция Жаботинский» (проект разработан Библейским центром «Слово Жизни» из Швеции) и «Операция Исход» (фонд “Эвен-Эзер”) неопятидесятники помогали лицам еврейской национальности репатриироваться в Израиль. Кроме того, во время религиозных собраний осуществляли пропаганду идей христианского сионизма, отслеживали проявление в обществе антисемитских настроений, информировали о ставших им известными случаях религиозные центры в США, Дании и Швеции. 8 и 9 мая 1998 г. представителями общины ХПЕ «Живая вера» в г. Могилёве был проведен межконфессиональный семинар «Духовное возрождение национальных меньшинств, проживающих на территории Беларуси», на котором обсуждались вопросы усиления миссионерской деятельности среди этой категории населения.

В заключение следует отметить, что основные направления деятельности общины ХПЕ «Живая вера», равно как и ее структура, идеология, способы взаимодействия с обществом, определились до ее официального возникновения и последующей регистрации. Прототипом, или моделью для нее послужили шведские и датские свободные церкви, представители которых усиленно занимались миссионерством в первой половине 1990-х гг. на территории Могилёвской области.

### Литература

1. Старостенко, В. В. Современная религиозная ситуация в Беларуси // В. В. Старостенко // Духовно-нравственные ценности в формировании современного человека / О. А. Павловская [и др.]; под ред. О. А. Павловской; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Беларус. навука, 2011. – С. 319–345.
2. Копия письма исполнительного комитета Октябрьского районного совета депутатов г. Могилёва от 13.10.1992 № 105 в Министерство иностранных дел Республики Беларусь, на 1 листе. – Архив автора.
3. Статут рэлігійнага цэнтра “Магілёўскі Дабрачынны Хрысціянскі Цэнтр”, на 4 листах. – Архив автора.
4. Копия письма исполнительного комитета Октябрьского районного совета депутатов г. Могилёва от 03.05.1993 в Государственный совет по делам религии Республики Беларусь, на 1 листе. – Архив автора.
5. МССС. Collect to the New Church...на 1 листе. – Архив автора.
6. Mogilev Christian Charity Center. Name of a book. Price in roubles, на 1 листе. – Архив автора.
7. Миссионерская Библейская школа. г. Могилёв. Анкета для абитуриента МБШ. 1996, на 1 листе. – Архив автора.

# РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ЯЗЫКОЗНАНИЕ

УДК 37.014.53

## РЕЛИГИЯ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ МОДЕЛИ ЧЕЛОВЕКА

**Жукоцкая Зинаида Романовна, Жукоцкий Владимир Дмитриевич**

БИП – Институт правоведения

(г. Могилев, Беларусь)

*В статье анализируются ключевые аспекты религиозного измерения личности, раскрывающее религиозное чувство человека.*

Человек узнает себя в качестве человека в тот момент, когда открывает ограниченность своего индивидуального существования, понимает, что его подлинное существование выходит далеко за рамки его предметной частичности. Но с этим существованием рода еще надо как-то воссоединиться, установить устойчивую связь. В этом единстве с родом и открывается человеку полнота жизни, образ всепроникающего целого.

Таким образом, *экзистенциальная модель* человека включает в себя три составляющие с учетом того, что им предшествует «нулевой цикл» чувства первичной полноты целого:

1. Осознание неполноты и частичности своего индивидуального существования, его обреченности, покинутости и «абсурдности», страха смерти, заведомой недостижимости счастья в земной жизни.

2. Выработка устойчивой потребности к воссоединению со своим подлинным существованием, формирование *духовного* образа целого, становление *личности* как индивидуальной формы бытия целостности рода, общества и культуры.

3. Стремление реализовать эту потребность и этот образ в реальном практике общественной жизни, в своей непосредственной жизнедеятельности.

Как это ни парадоксально, но религиозное измерение человека заявляет о себе в каждой из этих составляющих человеческого бытия. Хотя в том, что касается исторического бытия религии, оно в наибольшей степени концентрировалось на стыке между первой и второй: первая – была задана исторически самими условиями социального существования человека, вторая – вбирала в себя весь комплекс духовной культуры, включая науку, искусство, философию и мораль, переход к третьей – непосредственно апеллировал к интенциям активизма и социального действия, делая своим эпицентром политику и экономику. Но для того, чтобы перейти от отчаяния к внутренней мобилизации, чтобы заложить краеугольный камень в построение личности, необходима точка отсчета, необходим *первообраз* человеческой целостности, будто в свете молнии религиозной интуиции приоткрывающий перспективу того, что «счастье будет» («что в тихой заводи все корабли, что на чужбине усталые люди новую жизнь себе обрели» А. Блок). Что было бы с человеком, если бы в сюжете его судьбы не было этого образа девушки, которая «пела в церковном хоре»?



Вот почему начало становления личности человека неотделимо от его религиозного измерения и лишь в дальнейшем его актуальность отходит на второй план, когда мужество *быть* заявляет о себе и с другой стороны: «И только далеко у Царских врат, причастный к тайнам, плакал ребенок о том, что никто не придет назад». На деле и эта, другая сторона, оказывается причастной религиозному чувству, дополняя его собственной антитезой.

В этом изначальном религиозном измерении, данном человеку вне и помимо каких-либо навязываемых ему догматических форм, впервые открывается радикальная смысложизненная ориентация человека: преодолеть свою частичность, воссоединится со своей *половиной*, стать целым, подвести свое единичное существование индивида к своей всеобщей сущности рода и дать миру плод этих усилий. Человек, посвятивший себя всякому иному *служению*, требующему от него немалых усилий самоограничения и самоотдачи, не менее религиозен, ибо продуктом его усилий является абсолютная *новация* того, чего в нем не было и вдруг стало. Это и есть выход за горизонт, интенция человека *становящегося*. Образ Богородицы рисует нам универсальную модель человеческого восхождения через творческое служение избранному идеалу.

Главное в религиозном измерении человека – это *усилие* самоограничения, дистанцированность между долгом и счастьем, готовность идти на жертвы ради великой цели, из благородного чувства служения высокому идеалу. Вот почему система запретов на казалась бы самые вожаемые сферы удовлетворения потребностей выступает родовым признаком религии. То, что в традиционной теологии принято считать верой в абсолютно *потусторонний* мир, служением нечеловеческому Абсолюту, в действительной теологии жизни, в самой заданности религиозного измерения человека, реализуется повседневно в самом способе бытия творческого человека, его практических усилиях и мольбах осуществить очередной действительный прорыв в потусторонность новизны. Ибо, новое *трансцендентно* старому, оно каждый раз заново ставит и решает проблему потусторонности и лишь его относительность порой убеждает в том, что «ничто не ново под луной». Впрочем, и это последнее не лишает человека последней надежды на слабый проблеск абсолютного.

Итак, человек не смог бы реализовать себя в качестве становящегося существа, если бы образ трансцендентности, заведомой потусторонности иного (нового) мира, не был бы задан ему во множестве конкретных жизненных ситуаций, как сугубо природного, так и социального, социокультурного и психологического свойства.

УДК 2-157-524:316.722(476)

## **СОХРАНЕНИЕ ЯЗЫЧЕСКИХ КУЛЬТОВЫХ ПРАКТИК В БЕЛОРУССКОЙ КУЛЬТУРЕ**

**Зайчик Юлия Александровна,**

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

*В статье раскрывается развитие религиозных представлений славян, воплощенных в культовых практиках. Особое внимание автор обратил на*

*славянские культовые практики, оказавшие существенное развитие белорусской культуры, несмотря на принятие христианства.*

Белорусская культура прошла долгий путь развития, ее становление происходило под влиянием огромного количества внешних и внутренних факторов. Религия всегда оказывала существенное влияние на становление белорусов как этноса. При изучении белорусской культуры необходимо брать во внимание ее христианский контекст. Вместе с тем, во многих христианских традициях можно обнаружить весьма существенное влияние языческих традиций.

Этнографические и археологические данные позволяют нам довольно тщательно реконструировать как материальную культуру, так и духовную жизнь древних славян. Так, в дохристианский период была широко распространена магия и различные культы, связанные с природой и стихиями. Если рассматривать культовые практики у славян этого периода, то наиболее ранними были поклонение огню, земле и воде. Каждая из этих стихий имела свои особенные функции: вода очищала, земле рождала, а огонь являлся проводником из мира людей к миру божеств. Так же были распространены культы животных и растений, выступавших в роли особых покровителей [2, с. 10–17].

Неолитическая революция коренным образом изменила все сферы жизни людей, в том числе и религиозную. В этой связи появились культы, тесно связанные с земледелием. Трансформация социальной жизни повлияла на религиозные представления и их непосредственное воплощение в ритуалах. Стали появляться антропоморфные боги, каждый из которых выполнял свои функции. Богам приносились жертвоприношения, возводились идолы и проводились соответствующие праздники.

Устное народное творчество, которое передавалось из поколения в поколение, позволяет более полно реконструировать языческое мировоззрение. Сотворение мира у славян имело несколько версий, но наиболее распространенный вариант схож с христианской версией. Так, историк А. Теплухин обращается к версии, в соответствии с которой, один Бог создает из пустоты все живое. Таким божеством являлся Сварог, по легенде он нашел камень, с помощью которого создал богов, землю и населил ее бессмертными великанами волотами. Однако они являлись ленивыми и гордыми существами, из-за чего возникла скверна – злой и неуязвимый дух. Для защиты своих творений Сварог окутал землю льдом. Он повелел, что ее супругом станет тот, кто одолеет злого духа. На помощь ему пришел Ярило и победил его. Поклонение этому богу, воплощавшему собой солнце, победителю зла, не исчезло, а трансформировалось в почитание Георгия Победоносца. Этот святой, имеющий языческого прототипа, является особо почитаемым, в том числе, и на белорусских землях. Только в христианском сюжете Георгий побеждает змея. Сварог же, приняв во внимание непослушание волотов, сделал так, чтобы все стали смертными. С тех пор все, по истечению определенного срока все должны были уходить в иной мир. Таким образом, все волоты погибли, и не осталось супругов для великанши Лели. Люди же являлись детьми Ярилы, однако были смертными [1, с. 26–30]. Существуют и другие попытки систематизации славянских мифов о возникновении мира и человека. Так, например, два Бога, воплощающие собой противоположности, добро и зло, соревнуясь между собой, создают все существующее.

Несмотря на качественную трансформацию религии с переходом от присваивающего хозяйства к производительному, мир славян, вместе с антропоморфными богами по-прежнему был населен множеством духов. Славяне верили в существование добрых духов, которые защищали не только людей, но и дома от злых духов, которые мешали людям жить, отбирая урожай, забирали у человека удачу. С принятием христианства мир духов продолжил свое существование. Часть из этих нематериальных существ претерпели трансформацию в восприятии христиан, так злые духи стали различного рода бесами и чертями. Вместе с тем, некоторые, в частности, домовые, остались в неизменном языческом виде.

Значительное место во всех религиозных системах выполняли ритуалы, связанные с предствлениями о загробной жизни. В славянском языке существует несколько вариантов о жизни после смерти. Одной из версий является реинкарнация – это переход на небо, иной мир. Это подтверждают археологические данные. Славяне верили в реинкарнацию в человека, что подтверждается также языкознанием. Российский славист Н.Н. Велецкая отмечает, что в славянской народной традиции прослеживаются рудименты представлений о переходе души умершего в новорожденного ребенка, а также о перевоплощении душ умерших в животных. Фольклорист М.М. Курганский отмечает, что «в народных сказках нередко встречается мотив превращения людей после смерти в растения и животных [4, с. 30–32].

Второй наиболее распространенной версией является вера славян в то, что смерть является переход из одной жизни в другую – бессмертную, в который человек существовал в качестве души, отделившейся от тела и ведущую бессмертную жизнь. Идея перехода души в другой мир, в котором обитали не только души, но и боги, которые могли повлиять на жизнь живых людей, являлась основой культа предков. Души предков – помощники и хранители от нечистой силы. Для перехода в иной мир нужно было соблюсти некоторые условия, такие как: человек должен был умереть своей, естественной смертью, выполнивший все задания на своем жизненном пути. Так, например, для того что бы помочь достигнуть иного мира, люди хоронили не замужних девушек и неженатых молодых людей в свадебных одеждах, что показывает нам, то что люди восполняли пропущенную часть жизни [5, с. 8].

Для почтения предков люди в поминальные дни пускали на воду дощечки с горящими свечами. Считалось что каждый год, на Фомин день, умершие родственники могли посетить живых. К приходу предков готовили стол и баню, так как считали, что переход из иного мира в наш очень долгий и сложный, поэтому «гостю» надо было отдохнуть. А в вечернее время была традиция разжигать костры для того что бы обогреть душу пришедшего, родственники должны были собраться вместе и помянуть предков [1, с. 81].

Таким образом, славянское язычество прошло долгий и сложный путь развития. Оно являлось образом жизни и частью религиозного мировоззрения древних славян, проживающих на территории Беларуси. Воплощенные в культовых практиках религиозные представления различных этапов язычества не были полностью уничтожены христианством. Почитание стихий, трансформированные образы языческих богов, органично слившиеся с христианскими святыми, обрядовые особенности похоронного обряда стали неотъемлемыми элементами белорусской народной культуры.

## Литература

1. Бычков, А.А. Энциклопедия языческих богов. Мифы древних славян / А.А. Бычков. – М. : Вече, 2001. – 400 с.
2. Глинка, Г.А. Древняя религия славян / Г. А. Глинка – Миттава: И. Ф. Штефенгагена и Сына, 1804. – 151 с.
3. Кривошеев, Ю.В. Религия восточных славян накануне крещения Руси / Ю.В. Кривошеев. – Л. : Знание, 1988. – 167 с.
4. Рыбаков, Б.А. Язычество древней Руси / Б.А. Рыбаков. – М. : Наука, 1988. – 425 с.
5. Рыбаков, Б.А. Язычество древних славян / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1980. – 376 с.

УДК (811.161.1+811.161.3)44

### **ТИПЫ ЭКВИВАЛЕНТНОСТИ УСТОЙЧИВЫХ ВЫРАЖЕНИЙ-БИБЛЕИЗМОВ В РУССКОМ И БЕЛОРУССКОМ ЯЗЫКАХ<sup>1\*</sup>**

**Иванов Евгений Евгеньевич,**

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

**Мокиенко Валерий Михайлович,**

Санкт-Петербургский государственный университет  
(г. Санкт-Петербург, Россия)

*В статье определяются факторы и типы эквивалентности устойчивых выражений-библеизмов в современных русском и белорусском языках (полная, частичная, приближительная, неполная эквивалентность).*

В русском и белорусском языках функционирует значительное количество устойчивых выражений, восходящих к языку Библии, которые являются в последние годы предметом сопоставительных исследований [1; 2] и лексикографических описаний в словарях разных типов – толковых [3], двуязычных [4], полилингвальных [5; 6; 7; 8; 9].

Лексикографическое описание устойчивых выражений-библеизмов, функционирующих в современном русском и современном белорусском языке, в наиболее полном виде будет реализовано в универсальном лингвистическом справочнике «Большой русско-белорусский словарь библейских выражений и афоризмов», принципы составления которого разрабатываются в рамках международного научно-исследовательского проекта «Воздействие языкового наследия Библии на фразеологические подсистемы русского и белорусского языков (историко-этимологический, структурный, функциональный, сопоставительный аспекты)» учеными-лингвистами Санкт-Петербургского государственного университета (Россия) и МГУ имени А.А. Кулешова (Беларусь) [10; 11; 12].

Одной из целей этого проекта является сопоставительное описание устойчивых выражений-библеизмов в русском и белорусском языках, определение основных межъязыковых сходств и различий и установление на этом основании русско-белорусских соответствий и эквивалентов таких сверхсловных единиц.

В результате исследования определены факторы межъязыковых сходств и различий устойчивых выражений-библеизмов в русском и белорусском языках и установлены основные типы русско-белорусских эквивалентов таких единиц.

<sup>1\*</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке БРФФИ (научный проект № Г18Р-301) и РФФИ (научный проект № 18-512-00005\18).

Установлено, что русско-белорусская эквивалентность устойчивых выражений-библейзмов детерминирована двумя разными по вектору сходств/различий факторами: (а) соответствие/несоответствие формы белорусской единицы библейскому первоисточнику, на перевод которого на белорусский язык существенным образом повлиял русскоязычный перевод Библии (соотношение между единицей и текстом Библии) и (б) соответствие/несоответствие внутренней формы белорусской единицы внутренней форме русской (соотношение между двумя единицами в разных языках).

С учетом этих двух факторов в составе белорусских устойчивых выражений-библейзмов выделено четыре типа единиц, отличающихся по степени соответствия тексту Библии и/или эквивалентности русскому устойчивому выражению-библейзму.

1. Полный эквивалент – белорусская единица, имеющая (почти) дословное соответствие в тексте Священного писания и внутреннюю форму, схожую с внутренней формой русской единицы, ср.: *альфа и омега* – бел. *альфа і амега*; *скрежетать зубами* – бел. *скрыгатаць зубамі*; *нести свой крест* – бел. *несці свой крыж* и т.п.

2. Частичный эквивалент – белорусская единица, не связанная с Библией и отличающаяся от русской единицы по внутренней форме, ср.: *беречь как зеницу ока* – бел. *шанаваць што вока ў ілбе* (но: бел. *берачы як зрэнку вока*); *чешуя отпала от глаз чьих* – бел. *нібы заслона спала (упала) у каго*; *юдоль плача (бед, земная, мирская, печали, скорби, слёз)* – бел. *зямныя пакуты* (но: *зямная юдоль*) и т.п.

3. Приблизительный эквивалент с прототипом, восходящим к Библии (схожий или идентичный по форме оборот имеется в тексте Библии), но с внутренней формой отличной от формы русской единицы, ср.: *открывать (раскрывать) глаза кому на кого, на что* – бел. *развязаць вочы каму; глас воплющего в пустыне* – бел. *марны лямант у пустыні*; *камень преткновения* – бел. *камень спатыкнення* и т.п.

4. Неполный белорусский эквивалент (как и сама русская единица) не является дословной выдержкой из Священного писания, но содержит аллюзию на неё (русский и белорусский обороты могут восходить к одному библейскому сказанию), при этом по внутренней форме отличается от русской единицы, ср.: *земля обетованная* – бел. *абяцаная зямля*; *вносить свою лепту во что* – бел. *унесці свой уклад у што* (но: бел. *уносіць сваю лепту ў што*); *на седьмом небе быть, чувствовать себя* – бел. *быць, адчуваць сябе на дзясятым небе* и т.п.

Установленные типы межъязыковых эквивалентов устойчивых выражений-библейзмов будут использованы при составлении «Большого русско-белорусского словаря библейских выражений и афоризмов» и найдут отражение в лексикографической дифференциации словарных единиц белорусского языка.

### Литература

1. Балакова, Д. Наследие Библии во фразеологии : монография / Д. Балакова, В. Ковачева, В. М. Мокиенко ; науч. ред. Х. Вальтер. – Greifswald : E. M. A.-Universität, 2013. – 308 S.
2. Мокиенко, В. М. Русские библейзмы в европейском контексте / В. М. Мокиенко // Językoznawstwo. – Łódź, 2018. – Nr 1 (12). – S. 33–45.
3. Мокиенко, В. М. Толковый словарь библейских выражений и слов: около 2000 единиц / В.М. Мокиенко, Г.А. Лилич, О.И. Трофимкина. – М. : АСТ : Астрель, 2010. – 639 с.

4. Walter, H. Deutsche-russisches Wörterbuch biblischer Phraseologismen. Mit historisch-ety-mologischen Kommentaren / H. Walter, V. M. Mokiенko. – Greifswald : E. M. A.-Universität, 2009. – 199 S.

5. Лепта библейской мудрости : краткий русско-словацко-немецкий словарь библейских крылатых слов / авт.-сост.: Д. Балакова, X. Вальтер, В. М. Мокиенко. – Ružomberok ; Greifswald ; Санкт-Петербург : E. M. A.-Universität, 2012. – 140 с.

6. Лепта библейской мудрости : библейские крылатые выражения и афоризмы на русском, английском, белорусском, немецком, словацком и украинском языках / авт.-сост.: Д. Балакова, X. Вальтер, Н. Ф. Венжинович, М. С. Гутовская, Е. Е. Иванов, В. М. Мокиенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2014. – 208 с.

7. Из библейской мудрости = Z biblickej mudrosti = Biblische Weisheiten : русско-словацко-немецкий словарь библеизмов / авт.-сост.: Д. Балакова, X. Вальтер, В. М. Мокиенко. – Greifswald : E. M. A.-Universität, 2015. – 344 S.

8. Иванов, Е. Е. О европейском словаре библеизмов / Е. Е. Иванов, В. М. Мокиенко // Универсальное и национальное в языковой картине мира / отв. ред. Н. В. Фурашова. – Минск : МГЛУ, 2017. – С. 188–191.

9. Лепта библейской мудрости: русско-славянский словарь библейских крылатых выражений и афоризмов с соответствиями в германских, романских, армянском и грузинском языках : в 2 т. / под ред. Е. Е. Иванова, В. М. Мокиенко, Д. Балаковой, X. Вальтера. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2019. – Т. 1–2.

10. Іваноў, Я. Я. Да складання слоўніка “Крылатыя афарызмы ў беларускай мове: з біблейскіх крыніц” (лексікаграфічны матэрыял) / Я. Я. Іваноў // Філолагічны часопіс. – 2018. – Вип. 2 (11). – С. 16–33.

11. Іваноў, Я. Я. Крылатыя выразы з Бібліі ў беларускай мове (лексікаграфічны аспект) / Я. Я. Іваноў // Філолагічны студыі : наву. вісник Крыворызькага держ. пед. ун-ту. – 2018. – Вип. 18. – С. 35–47.

12. Іваноў, Я. Я. Біблейская афарыстыка ў беларускай мове (лексікаграфічны аспект) / Я. Я. Іваноў // Романовские чтения – XIII : сб. ст. / под ред. А. С. Мельниковой. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2019. – С. 129–130.

УДК 2

## **СНЕТОГОРСКИЙ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

**Иванова Татьяна Петровна**

Витебский филиал Международного университета «МИТСО»  
(г. Витебск, Беларусь)

В статье излагается история одного из известных культурно-религиозных центров, памятника зодчества эпохи средневековья Псковской земли – Снетогорского монастыря.

Древнейший Псковский Рождества Богородицы Снетогорский монастырь основан в XIII в. и расположен на Снятной горе в окрестностях Пскова. Монастырь впервые упоминается в Псковских летописях 4 марта 1299 г. в связи с нападением ливонских рыцарей. В тот день в пожаре сожженого монастыря погиб игумен Иосаф и 17 иноков. Об Иосафе, который игуменствовал в Снетогорском монастыре, известно из 1-й Псковской летописи [3, с. 182]. Об этом писал и исследователь Н.И. Серебрянский: «В летописных известиях не сохранилось точной хронологической даты об основании Снетогорского монастыря. Впервые он упоминается в летописной заметке под 1229 г. о мученической кончине Снетогорского игумена Иосафа ...» [6, с. 224].

Одно из преданий гласит, что устроители монастыря – афонские монахи, прибывшие на Снятную гору со Святой горы Афон [4, с. 1]. Некоторые исследователи считают, что обитель была создана незадолго до 1299 г. в правление и при участии князя Довмонта Псковского. Строительство каменного собора Рождества Богородицы (1311 г.) и роспись его фресками (1313 г., которые составляют гордость не только обители, но и всей художественной школы древнего Пскова, косвенно свидетельствует о том, что с XIV в. к Снетогорскому монастырю переходит первенство в регионе [4, с. 3]. Свое значение монастырь сохранил и после присоединения к Московской Руси (1510 г.).

Известно, что Снетогорский монастырь держал на р. Пскове две оброчные (облагаемые налогом) водяные мельницы. Одну – на посаде у Введенского монастыря (Петровский посад), а другую – в черте Среднего города. Третья мельница, у Хлебной горки в Пскове на р. Милявице была сожжена польско-литовскими интервентами, и монастырь получил льготы для восстановления мельницы на прежнем месте. Кроме мельниц монастырь имел оброчные (облагаемые налогом) торговые места в Большом Торге Пскова: лавку на два места в Кузнецком ряду, лавку в иконном ряду, пол-лавки в Сапожном ряду, амбар хлебный с полками и прилавками, клеть и два места на торгу у д. Загряжье на въезде в город. Более солидная недвижимость была выражена в рыбных ловлях [4, с. 7–8].

Благодаря тому, что Снетогорский монастырь отличался благоустройством и обеспеченностью, в нем охотно останавливались знатные гости. Так, 13 октября 1473 г. по пути из Цареграда в Москву в монастыре останавливалась великая московская княгиня, племянница византийского императора Софья Палеолог. Обитель пережила вражеские нашествия и разорения от польских войск в 1581 и 1612 гг. и от шведской армии Густава Адольфа в 1615 г.; крупные пожары в 1493 и 1824 гг. В 1804 г. монастырь был упразднен, передан Архиерейскому дому и стал местом духовных подвигов Евгения Болховитинова, архиепископа Псковского. В 1825 г. монастырь посещал А.С. Пушкин.

Снетогорский монастырь представляет собой уникальное произведение древнерусского зодчества. Главная святыня монастыря – Собор Рождества Пресвятой богородицы была построена за один год по завещанию псковского князя Довмонта. В следующем году церковь была расписана фресками. На них представлена огромная картина «Страшного суда», великим злодеем в которой выступает старший сын Владимира – Святополк, убивший двух своих братьев – Борису и Глеба. Живопись имеет черты реалистичности. Фигуры книжников представлены в виде портретов, вполне возможно, написанных с современных авторов переписчиков и летописцев Пскова.

После пожаров в монастыре фрески были заштукатурены и забелены. Следы фресковой живописи были обнаружены в 1909 г.: под осыпавшейся штукатуркой обозначился фрагмент фрески. Историки обнаружили под фресками строки о существовавшей некогда снетогорской росписи. К 1949 году фрески были укреплены. В 1966 г. обнаружена еще одна композиция – «Райский сад» живописи XII–XIV вв. [4, с. 7–8]. В настоящее время требуется реставрация фресок.

На территории монастыря был сооружен Снетогорский столп. Это храм, в который была перестроена грандиозная церковь Вознесения-под-колоколы,

построенная в первой четверти XVI в. После перестроек XVIII в. храм превратился в Снетогорский столп высотой 63 метра (еще дополнительно 23 метра от основания до поверхности реки Великой), который мог соперничать с колокольней Ивана Великого в Москве.

Колокольня имела восьмигранное основание со стенами пятиметровой толщины. Внутри стены сооружена широкая винтовая лестница, ведущая во 2-й ярус, где была устроена церковь с Престолом Вознесению Господа нашего Иисуса Христа, а в 3-ем ярусе – колокольня. Здесь было 6 колоколов и 7 подзвонков; самый большой колокол был отлит в 1526 г. благодаря стараниям московского дьяка Мисюря Мунехина. Как и Свято-Троицкий собор, Снетогорский столп был виден за много верст, вид на него открывался из Псковского озера.

После революции на территории монастыря разместился санаторий «Пролетарий». В 1920–30-е годы Снетогорский монастырь был разорен. В середине 1920-х г. с колокольни церкви были сброшены колокола. При этом большой колокол, отлитый в 1526 г., погиб. В 1933–1934 гг. по инициативе администрации под предлогом угрозы падения пола колокольни ее верхние ярусы были разобраны. Два нижних яруса, включая подклеть, использовались под гаражи и для хозяйственных целей. Ученые Д.И. Сухов и Н.К. Романова выступили с протестом и настаивали на ремонте и сохранении церкви, но их мнение не было учтено [5, с. 95]. Тогда же был разрушен и Снетогорский столп. На тонкий и изящный шпиль колокольни были выброшены корабельные канаты и несколько барж одновременно двинулись вниз по р. Великой [4, с. 5]. В послевоенный период строение и территория монастыря использовались как дом отдыха.

С 1993 г. после возвращения монастыря Псковской епархии он возрождается как Рождества Богородицы Снетогорский женский монастырь. В 1999 г. монастырю исполнилось 700 лет. В монастырской церкви св. Николая хранится ковчежец с частицами мощей игумена Иосафа. До 2015 г. игуменьей монастыря являлась Людмила (Ванина) [1], а с 2015 г. – игуменья Татиана. Насельницы монастыря своим ежедневным трудом сохраняют и поддерживают обитель.

В настоящее время Собор Рождества Богородицы монастырю не принадлежит. Он находится под охраной государства как памятник культуры XIV в. Российской Федерации.

## Литература

1. Игуменья Снетогорской обители. – Псков: типография «Логос», 2016. – 26 с.
2. Окулич-Казарин Н.Ф. Спутник по древнему Пскову. – Псков: Типография Псковского губернского земства. – Изд. 2-е, испр. и доп., 1913. – 332 с.
3. 1-я Псковская летопись // Полное собрание Русских Летописей. – Т. IV. – Санкт-Петербург: Типография Эдуарда праца, 1848. – С. 182 // Библиотека Руниверс [Электронный ресурс]. – Дата доступа: 07.02.2019.
4. Рождества Богородицы Снетогорский женский монастырь. – Псков, типография «Курсив», 1999. – 6 с.
5. Русские монастыри. Т. 2. – М.: Очарованный странник, 2000. – 592 с.
6. Серебрянский Н.И. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. – М.: Синодальная типография, 1908. – 586 с.
7. Снетогорский женский монастырь Рождества пресвятой Богородицы. 700 лет. – Псков, 2009. – 24 с.



## СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА БЕЛАРУСИ В 60–90-е гг. XIX в.

**Карпович Наталья Валерьяновна,**

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

*В статье рассматриваются основные направления социально-культурной деятельности православного духовенства Беларуси в 60–90-е гг. XIX в.: благотворительная и культурно-просветительская. Показана степень эффективности деятельности православного духовенства в рамках сословных и церковно-общественных организаций.*

После событий восстания 1863–1864 г. значительно усилились позиции православного духовенства в Беларуси. Повышая правовой статус православного духовенства, обеспечив его материальное состояние, государство рассчитывало поручить ему ряд социальных функций, в том числе – благотворительную и культурно-просветительскую. Православное духовенство осуществляло эту деятельность главным образом в рамках сословных и церковно-общественных организаций.

В направлении осуществления благотворительной деятельности православное духовенство оказывало помощь лицам духовного сословия (малоимущим и инвалидам духовного звания, вдовам, детям-сиротам и др.) и всем нуждающимся слоям населения. Духовенство было вынуждено заниматься вопросами обеспечения лиц своего сословия, поскольку введение государственного пенсионного обеспечения не охватило все категории духовенства, а непродуманная политика государственных чиновников, способствовала увеличению круга лиц, нуждающихся в финансовой поддержке. Так, в стремлении увеличить жалованье приходскому духовенству за счёт сокращения штатных единиц, только в Литовской епархии без средств к существованию остались 240 вдов священнослужителей с детьми [1, с. 224]. Поэтому православное духовенство через церковные сословные органы находило средства на социальное обеспечение нуждающимся лицам духовного звания и их семьям. Анализируя механизм реализации этого вопроса, было установлено, что решением благочинных съездов составлялся поименный список нуждающихся разных категорий, а постановлением епархиальных съездов устанавливался размер и форма (постоянные или единовременные) социальных пособий. В зависимости от вида пособия выплаты производились епархиальными попечительствами о бедных духовного звания, пенсионными, похоронными и эмеритальными кассами духовенства. Однако размеры этих сумм были не значительны и существенно отличались в границах одной епархии. С целью материального обеспечения нуждающегося духовенства, епархиальные власти инициировали производить перечисления в виде обязательных фиксированных отчислений из сумм годового жалования духовенства.

Тем не менее, православное духовенство было не в состоянии самостоятельно, без привлечения дополнительных средств, финансировать государственные социальные программы. Государственные органы власти в стремлении поддержать духовенство, способствовали открытию в начале 60-х гг. XIX в.

церковно-общественных организаций: церковно-приходских попечительств и братств. Однако, не обладая статусом юридического лица, приходские попечительства не могли свободно распоряжаться средствами. Более того, им приходилось переводить деньги прихожан на епархиальные нужды. Согласно статистическим данным, большая часть средств расходовалась на поддержание и украшение церквей, остальная – на благотворительные акции. В целом по Российской империи в 1890 г. было собрано в среднем на одно попечительство по 161 руб., тогда как, в Могилевской епархии сумма составляла 55 руб., Минской – 32 руб., Литовской – 28 руб. На школьные дела и на благотворительность поступило: в Могилевской епархии – 13 руб. 33 коп., Литовской – 1 руб. 35 коп., Минской – всего лишь 20 коп. [3, с. 171]. Тем не менее, их деятельность имела огромное значение. Она заключалась в открытии больниц и богаделен при церквях, оказании медицинской помощи больным, раздаче нищим пищи и одежды, наём жилья, выдаче денежных пособий, содержание приютов для малолетних и престарелых, открытии школ грамоты. В решении этих вопросов значительно продвинулось духовенство Полоцкой епархии. В результате сотрудничества церковно-приходских попечительств в сельской местности, а православных братств Витебска и Полоцка, оказывалась существенная благотворительная помощь населению независимо от вероисповедания и социального происхождения.

В 80–90-х гг. XIX в. в стремлении перенаправить деятельность церковно-общественных организаций только на решение социальных и культурных задач, духовные власти, признавая неэффективность прежней работы этих структур, запретили им заниматься вопросами церковного благоустройства. В частности деятельность православного духовенства в церковных братствах была сосредоточена на организации и обеспечении церковно-приходских школ.

На протяжении указанного периода степень активности духовенства в культурно-просветительской сфере зависела от смены приоритетов политики правительства, а также от функционирования сословных и церковно-общественных органов духовенства. Однако стремление правительства не выпускать народное образование из-под контроля православного духовенства, делало это направление приоритетным в культурно-просветительской сфере на территории Беларуси. Духовенство привлекалось для участия в организации школ, финансировало строительство и ремонт школьных зданий, содействовало открытию бесплатных вакансий для бедных и способных учеников, участвовало в составлении учебных программ. А также вопросами укомплектования учительского персонала. Так, в Полоцкой епархии в 1885 / 1886 учебном году в 72 школах преподавала 40 священников и 8 псаломщиков. Одновременно духовенство принимало активное участие в подготовке профессиональных учителей, которые впоследствии их должны были заменить. Показательно то, что священники сами учительствовали в школах бесплатно, но через братства находили финансовые возможности для содержания светских учителей [2, с. 517].

Наиболее эффективных результатов духовенство добилось в благотворительной, попечительской и культурно-просветительской сфере через сословные и церковно-общественные учреждения: церковные братства и церковно-приходские попечительства. В тоже время церковные братства имели большие воз-

можности для культурно-просветительской деятельности, поскольку отличались экстерриториальным принципом, были более независимы от епархиальной администрации и организовывались на демократических началах.

Смена правительственных приоритетов давала возможность одну деятельность духовенства трансформировать в другие направления просветительской сферы. Православное духовенство занималось распространением грамотности среди населения посредством открытия книжных складов, библиотек, проводило религиозно-моральные чтения, открывало ремесленные школы, создавало церковно-археологические комитеты с целью изучения и сохранения памятников церковной истории, священниками велись так называемые церковные летописи – историко-статистические описания церквей и приходов.

### **Литература**

1. Извеков, Н. Д. Исторический очерк состояния Православной церкви в Литовской епархии за время с 1839-1889 гг. / Н. Д. Извеков. – М: Типогр. А. И. Снегирёвой, 1899. – 522 с.

2. Карпович, Н. В. Социальное служение православных церковных братств в 60–90-х гг. XIX в. на территории Беларуси. / Психолого-социальная работа в современном обществе: проблемы и решения: сборник материалов Международных научно-практических конференций / под общ. ред. Ю. П. Платонова. — СПб.: СПбГИПСР, 2012. — 778 с. — С. 515–519.

3. Яноўская, В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі 1863-1914 гг. / В. В. Яноўская. – Мн.: БДУ, 2002. – 199 с.; іл.

УДК 316.4+322+172.3

## **ПАРАДОКСЫ СТРАТЕГИИ ПОСТСЕКУЛЯРИЗАЦИИ В ЭПОХУ КРИЗИСА ИДЕНТИЧНОСТИ**

**Колядко Николай Сергеевич**

Слуцкий государственный колледж

(г. Слуцк, Беларусь)

**Колядко Илья Николаевич**

Белорусский государственный университет

(г. Минск, Беларусь)

*В статье проводится анализ содержательных параметров стратегии постсекуляризации в связи с трансформацией и кризисом канонических, традиционных форм индивидуальной и коллективной идентичности. Стратегия постсекуляризации представлена в социокультурном пространстве большинства современных обществ в форме кризиса фрагментации религиозного дискурса, инициируя возникновение социальной нестабильности. Снижение рисков деидентификации, утраты базовых ценностно-мировоззренческих ориентаций, возможно на пути экспликации социального статуса религии и разработки долгосрочных стратегий развития постсовременных обществ.*

Кризис традиционной для западной культуры и цивилизации религии – христианства – в форме ее секуляризации как стратегии по вытеснению религии из общественнозначимых дискуссий, стал одним из основных факторов и механизмов деструкции референтных форм индивидуальной и коллективной идентификации людей. Уже не одно столетие во многих странах не только Запада, но и всего мира, исповедующих либеральную и неолиберальную идеологию и,

кроме того, постулирующих постидеологический характер (пост)современного государства, идет процесс постепенной деформации, размывания считавшихся каноническими, примордиальными форм индивидуальной и коллективной идентичности – религиозной, социальной, этнической, гендерной.

Одной из форм коллективной идентичности, репрезентирующей ценностно-нормативные основания и смысложизненные ориентации конкретного общества, выступает религиозная идентичность. По заверению подавляющего большинства социальных философов, идеология и политика секуляризации – всемерного освобождения жизни общества от всякого присутствия и влияния религии – остались в прошлом, и теперь религия (религиозное сознание, религиозная рецепция действительности) должна не вытесняться, но вновь занять определенное место в социальной реальности. Так, «это место должно соответствовать не доминирующей позиции, а некоторому гармоническому партнерству и диалогу между религиозным и секулярным сознанием. Поиск принципов этого партнерства и продвижение к его практическому выстраиванию и составляет рабочую проблематику постсекуляризма на его сегодняшнем этапе» [1].

Таким образом, термин «постсекуляризация» призван эксплицировать: завершение господства секуляризации как процесса высвобождения различных сфер общественной и культурной жизни от доминирующего влияния религиозных институтов и символов [2, p. 113]; пересмотр религии как «частного дела», признание за ней претензий на публичный статус; специфику религиозной рациональности как фундамента для возможности ее диалога с иными формами общественного сознания [3, с. 11]. Понятие «постсекулярное общество» предложено Ю. Хабермасом, который исходит из признания незавершенности секулярного по своей сути проекта модерна, вместе с тем отмечая, что в ситуации постмодерна религия оказывается в новой социокультурной и духовной ситуации: в культуре постмодерна секулярное смешивается и переплетается с религиозным [4]. Эпоха формирующегося плюралистического постсекулярного общества бросает новый вызов религии, так как, основанная на постулатах «конца Метанарративов», «смерти субъекта» и отрицании Абсолютной Истины, она или равнодушна к ней, или, в лучшем случае, воспринимает ее наравне с иными формами духовного опыта, тем самым профанируя сакральное содержание религиозных ценностей, символов и таинств.

В постсекулярном обществе религия, как это ни странно, приобретает явно выраженный амбивалентный социальный статус. С одной стороны, происходит ренессанс как традиционных, так и нехарактерных для конкретной культуры, форм духовного опыта и религиозных верований вплоть до того, что только религии в социальной иерархии предназначается выполнять культурно–мировоззренческую и идеологическую функции. С другой стороны, религия в эпоху постсекуляризации утрачивает исключительный статус, оказывается в плюралистическом и толерантном социокультурном пространстве, что часто приводит к релятивизации ее ценностно-нормативного, символического измерения. Данная тенденция может находить свое воплощение в размывании и деформации канонических догматических представлений и убеждений, а также в превращении религии в одну из множества субкультур общества. В этом смысле постсекуляризация интерпретируется в качестве зримой манифестации кризиса религиозного сознания. Конкретно это выражается в том, что культура постсовременности, тяготеющая к «ценностной ней-

тральности» и конструирующая «ризоматический» (Ж. Делёз) образ социальной реальности, ассоциирует духовность и религиозность с такими концепциями как: «вера без церковной принадлежности», «диффузная религия», «неопределенная религиозность», «светское христианство» и т.п. [5, с. 40].

Приходится констатировать, что на сегодняшний день процессы постсекуляризации носят хаотический, случайный характер, а во многом благодаря внедрению в массовое сознание постмодернистских штампов и стереотипов, дискредитирующих традиционные религиозные ценности, общественные дискуссии о роли религии в социуме принимают форму взаимных обвинений с отсылкой на т.н. светский характер современного государства. Однако, поскольку полностью вытеснить религию на периферию общественного сознания невозможно ввиду ее важного ценностно-мировоззренческого потенциала, отмечается рост квазирелигиозных течений, ориентированных на удовлетворение «духовных потребностей» отдельно взятого индивидуума [5, с. 43.].

Подводя итог, следует отметить, что общественное обсуждение содержания и направленности стратегии постсекуляризации является крайне важным для определения конфигурации будущего постсовременного общества. Своевременно неразрешенная точка бифуркации в вопросе о социальном статусе религии будет катализатором возникновения различного рода псевдорелигиозных групп, способных оказывать деструктивное влияние на общество и дестабилизировать процессы его социокультурной динамики. Только на пути диалога гражданского общества и традиционных для конкретной культурной традиции конфессий возможно разрешение многих узловых конфликтов светского и религиозного мировоззрений.

### Литература

1. Хоружий, С.С. Постсекуляризм и ситуация человека [Электронный ресурс] / С.С. Хоружий // Институт синергийной антропологии. – 2011. – Режим доступа: [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor\\_postec\\_i\\_sit\\_chel.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_postec_i_sit_chel.pdf). – Дата доступа: 20.02.2019.
2. Berger, P.L. The Social Reality of Religion. – London, 1973.
3. Мовсесян, С. Межконфессиональная полемика о правах человека в контексте дискуссии о постсекуляризации / С. Мовсесян // Социум и христианство: Материалы Международной научно-практической конференции (г. Минск, 30–31 января 2016). – Мн., 2016. – С. 11–12.
4. Хабермас, Ю. Вера и знание. *Glauben und Wissen* / Ю. Хабермас // Будущее человеческой природы. Пер. с нем. / Ю. Хабермас. – М.: Издательство «Весь Мир», 2002. – С. 117–131.
5. Руткевич, Е.Д. «Социология духовности»: проблемы становления / Е.Д. Руткевич // Вестник Института социологии. – 2014. – № 2 (9). – С. 37–60.

УДК 2

## МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ АКУПUNKТУРА РЕЛИГИОЗНЫХ СТИХОСЛОЖЕНИЙ

**Костенич Владимир Анатольевич,**

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова

(г. Могилев, Беларусь)

*В статье обсуждаются вопросы построения религиозного дискурса, его тематических спиралей и мировоззренческих ортодоксий посредством поэтических средств и мыслеобразов.*

Любая форма общественного сознания предполагает разнообразные версии и вариации своего «публичного оформления», позволяющие ей максимально доходчиво и вместе с тем ёмко-образно («высказаться вовне», предъявить собственные ракурсы «отношений с Миром» и взвинтить температуру душевной палитры своих приверженцев. Религиозная идентичность не является исключением. Более того, она богата художественными изысками и жанрами бытия в культуре (архитектура, иконопись, молитва, символическая хореография храмовых литургий и песнопений, риторика проповедей и таинств, реквиемы музицирующего духа и т.д.). Как нам представляется, одним из весьма индикативных способов религиозного «смысловыражения», вестником его мировоззренческого пафоса и житийной атрибутики выступают *«рифмосплетения поэтических од Богу и вере»*, взволнованно и концентрированно наделяющих религиозность статусом экзистенциальной реальности, которая эманурует внутри себя «стихиями переживаний», нуждающихся в логосной (а, попутно, и в логопедической) огранке для «своих и страждущих». В этой связи, было бы интересно взглянуть не только на *«хронотопы оглавления» сборников религиозных стихов, их геодезию построения тематических спиралей* (своего рода, «пункты сбора векторных артикуляций»), но и на содержательные пазлы диалектических состыковок архетипов брэнной посясторонности с зовами абсолютной Вечности.

Взяв в качестве «литературного источника» один из таких (правда, анонимизирующих персональное авторство!) сборников [1], мы сразу же обнаруживаем неожиданное *быто-бытийное наслоение «новогодней календарности»* (как «точки отсчёта» для дальнейших духовных путешествий и дифирамбов Творцу) и *«сакральной хронологии» двенадцатых христианских празднеств* и молитвоподобных томлений, подключающих (верующего) человека к дантовым кругам преткновений Судьбы Богочеловека. Бог «даёт знать о себе» уже в Новогоднюю ночь, ибо в этой земной паузе замешательства времени, в момент дорождественской временности, Мир взывает «обновления Вечным»; нуждается в «лицезрении Лица»; почти астматически ждёт «преображения чудом»; тревожно-дрожно задумывается над «эсхатологическими финалами» своего жизненного удела.

*«...Вот Новый год стучится у порога. / Ещё одна потушена свеча, / Ещё одна зажглась рукою Бога»... // «Уходит год! Последние минуты / Уходят безвозвратно... навсегда. / О дни мои! Как быстро вы прожиты! / Умчались в вечность, как в реке вода»... // «Мы на земле транзитом – пассажирами, / Всё ближе цель – недолго нам скитаться. / И скоро завершим мы, финишируя, / Последний год и круг своих дистанций»... // «И станут менования судьбами / За всё, что могли и не сделали, / За праздники наши и будни, / За наши одежды не белые» [1, с. 18, 13-14, 15, 17].*

Парадокс, однако, состоит в том, что Творец, с одной стороны, для каждого (отдельного) человека, как бы есть безусловная «априорная данность», а с другой стороны, Он, столь же одновременно, «ещё (только) предстоит» Миру (в целом и, в частности) в попытках (со)общения с Ним через соучастие в Его назревающей «земной биографии». *Рождество – Крещение – Вход в Иерусалим и Страсти Христовы – жертвенная Смерть на Гологофе – Пасхальное Воскрешение – Вознесение – Троица (сошествие Святого Духа на избранных) – Преображение (не избранных):* таковы пространственно-временные «центры»

божественной драмы и её параллельных поэтических гимнов и пьет. *Причем, наибольшее число страниц в этой бытийной истории Творца отведено Голгофе (!), как «зоне перехода» от земных мытарств Богочеловека в «ветхом мире» человеческих грехопадений к «новой зре» искупающей жертвенности; от теории к праксису Спасения; от притчевого диссидентства увещевающих иносказаний к подвигу покаяния Смерти в черных дырах смертности.*

*«Ликуй, Земля! Из лабиринта / Греха, нужды и суеты / Отныне в вечность дверь открыта, / В обитель божьей чистоты» ... // «Он пришёл разбить око-вы, / Разбудить того, кто спит. / Он пришел Заветом Новым / Смерть навеки победить» ... // «Стою в смиренье у подножья той картины: / Вот ржавый гвоздь, забытый за любовь, / И руки, распростертые невинно, / Спешат об-нять и дать спасенье вновь» ... // «За всё человечество Кровь пролилась / Ценой искупленья бесценной, / Голгофа над грешной землёй поднялась / И сде-лалась Центром Вселенной! / И, всё расширяя объятия свои, / Во всей мировой круговерти, / В веках Крест Голгофский стал осью земли, / Чертой между жизнью и смертью!» ... // «Его святое воскресенье / Приговорило к смерти смерть; / И слышал ад в оцепененье: / «Спасённых брать к себе не смей» [1, с. 32, 50, 98, 144, 159].*

Вторая часть поэтического сборника христианских стихов «возобновляет» разговор о Творце и творении, о Боге и человеческом присутствии в сотворенном бытии, с акцентом на теме «встречного Пути», который должен (со своей стороны) пройти человек, «признавший Творца» и жаждущий осмысленного существования перед лицом «воплотившейся Вечности». При этом сама «коммуникация» между Богом и человеком оказывается «извилисто антиномичной», полной страхов и опасений, перегруженной сомнениями в способности «праха земного» осилить «абсолютный пример» Творца без Его милосердной поддержки. Отныне «голгофит» самого человека...

*«Я живу в коротком промежутке – / Радость жизни душит смерти страх. / И порою мне представить жутко, / Что я прах бездушный, только прах!» // «Христос и я – два полюса далеких... / Он свят. Он чист, как белые снега. / Моя душа страдает от пороков. / Осмелюсь ли на святость посягать?»... // «Он терпелив – во мне терпенье крохи, / Горит огонь в Нем – в моем сердце лёд, / Дарит Он радость, я – печаль и вздохи, / Он – над землей, мне недоступен взлет»... // «Мой каждый шаг творит мою судьбу. / Иду к Тебе с повинной головою. / Благослови, Господь, начать борьбу, / Борьбу тяжелую с самим собою» [1, с. 368, 494, 495, 353].*

Попутно обнаруживается и происходит нечто крайне странное. Человек начинает обращаться к себе словно... «устаи Бога изнутри»; его (личная) речь теряет «субъективные очертания» и все более «выглядит как интериоризованный «голос Творца», суфлируемый этикой сердца, насыщенного свершающимися самоопределениями, на фоне отмечаемых страстей и их (тьмы) темных соблазнов. Смерть становится победной реляцией духовного прозрения и «живой метафорой» грядущего перерождения. Интенсивность самоосуществления превращается в «бытийный заказ» (самого) Творца!

*«Хорошо знать о свете, / Лучше ходить во свете, / А наилучше – самому быть светом»... // «Нет! Не жалеи веселия земного! / Беги от ига знойного*

*страстей! / Тьма ждет тебя и погубить готова. / О, не стремись к отверженному снова, / К теплу обманчиво мерцающих огней!»... // «Не бойся умереть. Бояться разве зерна / Пшеницы или ржи, когда для них земля / Могилой станет? Кротко и покорно / Они умрут, чтоб вновь цвели поля!»... // «Успеть свершить благое дело, / Кого-то ободрить в пути, / В дом, где от скорби потемнело, / Успеть бы вовремя зайти»... // [1, с. 401, 215, 326, 337].*

Ну и, конечно же, «божьими» ориентирами на пути к «последнему (вечному) приюту» райской подлинности оказываются «*Вера, Надежда и Любовь*», спасающие от бездн уныния, от капитуляций «стенаний Иова», от меркантилизма бартерного обмена «безбожными любезностями» ритуальной религиозности. Но главная среди них – смиренная Любовь!

*«Любовь всегда и всё прощает, / Она надеждою живёт, / Плохое вечно забывает / И впрямь хорошее лишь ждет»... // «Утром оправдывается надежда, / Вера всё увидит и умрёт. / А любовь, сильнее став, чем прежде, / Двух сестер своих переживает» [1, с. 548, 556].*

### **Литература**

1. Сборник христианских стихов. Т. 1. – Минск: Белорусский Дом Печати, 1997. – 608 с.

УДК 811.161.1'373.21(043)

## **ОСОБЕННОСТИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ РЕЛИГИОНИМОВ И ЭККЛЕЗИОНИМОВ (на материале названий культовых сооружений Беларуси)**

**Лукина Ольга Анатольевна,**

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

*Данное исследование посвящено изучению сакральной лексики, в частности религионимов и экклезионимов. На материале наименований культовых сооружений Беларуси автором выделяются семантические группы религионимов, входящих в состав экклезионимных единиц.*

В настоящее время в русскоязычной лингвистической науке сакральная лексика подвергается многоаспектному рассмотрению. Существует несколько научных направлений, в рамках которых проведены новейшие исследования религионимов русского языка. Р.И. Горюшина определяет религионим как «слово или составное именование (устойчивое словосочетание), предназначенное для религиозной сферы употребления, являющееся обозначением конфессионального понятия (в другой понятийной системе – термин конфессионального характера)» [1].

Религионимы тесным образом связаны с названиями религиозных объектов, мест совершения обряда, которые в ономастической литературе принято называть экклезионимами.

Исследователями выделяется разное количество семантических групп религионимов. Например, В.В. Морковкиным – 24, О.В. Миловановой – 7, Р.И. Горюшиной – 9.



Семантические группы религионимов, участвующие в образовании экклезионимов, условно (вслед за Е.П. Ариной [2]) могут быть разделены на две зоны – зону «Религия» и зону «Церковь». Зона «Религия» включает 4 семантические группы: «божественное», «чудесное», «благочестие», «суеверие». В экклезионимии Беларуси представлены 3 из них:

1) семантическая группа «божественное», включающая номинации Верховного Божества, Иисуса Христа, Богородицы, служителей Бога: *Всевышний, Господь, Христос, Спаситель, Пресвятая Богородица, апостол, пророк, Троица; Мать Божья, Дева Мария, архангел, Иисус Христос, Бог*. Наибольшее количество номинаций представлено в православной экклезионимии, наименьшее – в протестантской, что связано со спецификой вероучения различных направлений христианства. Особое отношение к Деве Марии в католичестве нашло отражение в многообразии номинаций, связанных с Богоматерью.

2) семантическая группа «чудесное» представлена наименованиями, связанными с проявлениями всемогущества Бога и религиозными чудесами: *воскресение, преображение, богоявление, вознесение*;

3) семантическая группа «благочестие» представлена лексемами, обозначающими святых, не имеющих священного и монашеского сана; данные слова характеризуют святых в зависимости от того, какой жизненный подвиг они совершили: *святая (-ая), пресвятая (-ая), праведный (-ая), блаженный (-ая), равноапостольный (-ая), благоверный (-ая), мученик (-ница), великомученик (-ница), свяченномученик (-ница)*.

Например, *храм в честь Рождества Пресвятой Богородицы* (д. Охово Брестской области) *часовня в честь Святой Троицы* (д. Мышковичи Могилевской области), *храм во имя Святой Праведной Анны* (г. Столбцы Минской области) и др.

Семантическая зона «Церковь» представлена пятью группами:

1) семантическая группа «праздники»: *Преображение Господне, Покров Богородицы, Святая Троица, Божье Тело, Вознесение Господне*;

2) семантическая группа «религиозные таинства»: *крещение*;

3) семантическая группа «храм» (наименования храма, храмовых святынь): *храм, церковь, собор, икона, крест, костел, дом молитвы, мечеть, синагога*;

4) семантическая группа «структурные подразделения церкви»: *монастырь, скит, пустынь, часовня, каплица, кляштар* (монастырь);

5) семантическая группа «духовенство, иноки»: *патриарх, епископ, митрополит*.

Семантическая зона «Церковь» наиболее полно отражает различия в трех направлениях христианства: православии, католичестве, протестантизме. Простота убранства протестантских молитвенных домов, отрицательное отношение к духовенству приводят к минимальному количеству лексических единиц церковной тематики в протестантских экклезионимах. В наименованиях православных культовых сооружений представлены лексические единицы из всех семантических групп зоны «Церковь» во всём их многообразии.

Например, *нижний храм во имя Святителя Николая Чудотворца* (г. Витебск), *собор во имя Святых Апостолов Петра и Павла* (г. Минск).

Таким образом, экклезионимы как наименования церковных объектов в содер­жательном аспекте включаются в сферу «религия», что находит выражение

в лексическом составе имени. Абсолютно все экклезионимы характеризуются наличием слов религиозной семантики и религиозной сферы употребления – религионимов.

### Литература

1. Горюшина, Р.И. Лексика христианства в русском языке (системные отношения прямых конфессиональных и производных светских значений слов) : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / Р.И. Горюшина. – Волгоград, 2002. – 21 с.

2. Аринина, Е.П. Содержательное и структурное своеобразие русских экклезионимов в типологическом аспекте : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / Е.П. Аринина ; Самар. гос. ун-т. – Самара, 2008. – 19 с.

УДК 124.5

## ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ И.А. ИЛЬИНА

**Мядель Александр Павлович,**

Витебский государственный технологический университет

(г. Витебск, Беларусь)

*Анализируются базисные основания культурологической парадигмы И.А. Ильина с позиций христианской аксиологии, акцентируется внимание на проблеме духовности и ее специфике.*

Констатация кризисного состояния нравственности современного общества давно уже стало общим местом в публицистике и работах ученых-гуманитариев. Особую остроту эта проблема приобретает в контексте процесса глобализации современного мира. Причиной подобного состояния социума является утрата духовных ценностей, составляющих фундамент бытия человека. В этих условиях особую актуальность приобретает обращение к творчеству выдающихся отечественных мыслителей, предложивших целостную концепцию развития культуры на основе непреходящих ценностей христианства. К их числу принадлежит философ и правовед Иван Александрович Ильин (1883–1954).

Центральное место в концепции христианской культуры И.А. Ильина занимает проблема религиозно-нравственной основы человека. Мыслитель определяет ее как источник формирования социально-политической сферы всего общества. В душе каждой личности живет голос совести, и именно он выступает высшим и единственным авторитетом в установлении моральных норм [1, с. 159-180]. Философ, вслед за Гегелем, четко разграничивает понятия «мораль» и «нравственность». Если мораль представляет собой совокупность правил, которыми руководствуется индивид, то нравственность – свойства души (любовь, сострадание, отзывчивость), которые не тождественны рациональным структурам психики личности (памяти, рассудку, разуму). Соответственно, идеалом бытия человека, по мнению И.А. Ильина, выступает духовность, но не рациональность. Анализируя кризисное состояние общества, философ приходит к выводу, что оно обусловлено материалистической наукой, безрелигиозной государственностью, безудержным потреблением материальных благ и безбожным искусством [2, с. 287-289].

Для И.А. Ильина не тождественны понятия «культура» и «цивилизация». Если культура характеризует внутренний мир, его сакральную составляющую,

то цивилизация – феномен внешнего мира, его утилитарно-материальный компонент. Следовательно, культура включает в себя религию, нравственность, философию, искусство, науку, политику, хозяйство. К цивилизации же относятся техника, промышленность, пути сообщения и другие материальные атрибуты. Между цивилизацией и культурой нет прямой взаимозависимости: высокий уровень цивилизационного развития не означает соответствующего уровня развития культуры и, наоборот, высокодуховная культура не всегда сопряжена с высококоразвитой цивилизацией.

С точки зрения И.А. Ильина процесс созидания культуры осуществляется «бессознательными ночными силами души», которые должны быть одухотворены христианской религией. Цивилизация, акцентируя внимание на материальных аспектах бытия, опустошает человека духовно. Бездуховный индивид не способен воспринимать Бога. Бог постигается духом и любовью. Цивилизованное человечество, по мнению И.А. Ильина, оскудев духом и любовью, ожесточилось. Причиной этого стало торжество рассудка над вдохновением, расчета над чувством, механического над органическим, внешнего опыта над внутренним опытом [3, с. 342-343]. Безбожие означает, что в человеке иссякает духовность и любовь. Человек, живущий духом и любовью, несет Бога в себе самом. Бог – источник всего духовного на земле: патриотизма, лояльности, дисциплины, ранга и служения.

По мнению философа, без Бога вся культура человечества теряет свой смысл и свое значение. Сила Божественного начала настолько велика, что, даже утратив веру, цивилизованное человечество продолжительное время сохраняет живой дух культуры. В то же время воинствующий атеизм выступает могильщиком культуры, приводит к вырождению правосознания, извращению науки, деградации искусства, разрушению хозяйственного уклада. Таким образом, здоровой в нравственном отношении может быть признана только внутренне религиозная культура. Воинствующий атеизм способен породить лишь культурные суррогаты, лишенные духовности.

Пределы христианской культуры не ограничиваются И.А. Ильиным рамками собственно христианской традиции. Все, созданное человечеством на основе любви, правды и справедливости, мыслитель включает в христианскую культуру и ее историю. Именно поэтому, по его мнению, светом христианства проникнуты не только христианские народы, но и нехристианские, как за время, истекшее после Рождества Христова, так и за время ему предшествующее. «Так мы созерцаем и ценим Конфуция, Лаотзе и Будду, Зороастра и Аменотепа IV, Гераклита, Сократа и Платона, Марка Аврелия и Сенеку, псалмы Давида, египетское и греческое искусство, царствование Александра Македонского и императора Адриана, жертвенный патриотизм янки и японца» [1, с. 317]. Ближайшие поколения людей должны вновь вступить на путь созидания христианской культуры, возобновить этот прервавшийся процесс.

И.А. Ильин не отвергает светскую культуру, а призывает к ее творческому преобразованию в христианском духе. В своей работе «Путь духовного обновления» (1937) философ связывает преодоление кризиса культуры с обращением к вечным христианским истинам. Он называет семь оснований духовного опыта человека: веру, любовь, свободу, совесть, семью, родину, нацию. Именно они составляют базис культуры любого народа. Определяющую роль играют вера и любовь,

но все основания духовного опыта находятся в неразрывном единстве и тесном взаимодействии между собой. Возрождение христианской культуры требует внутреннего обновления человека, его духовного мира. Дух христианства, творящий христианскую культуру — это дух любви, который противопоставляется и отвлеченному рассудку, и черствой воле, и холодному воображению, и земной похоти; дух созерцания; дух живого творческого содержания, а не формы; дух совершенствования. Но, чтобы преобразовать мир, его нужно, прежде всего, принять.

И.А. Ильин в работе «Основы христианской культуры» (1937) пишет о существовании «мироотречной» и «мироприемлющей» традиций. Традиция мироотвержения относится к первым векам существования христианства, когда «нередко думали, что надо принять Христа и отвергнуть мир». «Цивилизованное человечество наших дней, — отмечает И.А. Ильин, — принимает мир и отвергает Христа» [2, с. 314]. Обращаясь к текстам Священного Писания, философ отмечает, что в Евангелии речь идет не об отторжении мира как такового, а мира греховного, который культивирует плотские наслаждения и человеческую гордыню. Отторжение мира может практиковаться лишь монашеством и лишь как преодоление собственных мирских страстей. Таким образом, акт мироотвержения относится к миру, лишенному Бога и противопоставляющего себя Ему.

Путь истинного христианина состоит в том, чтобы принять мир, прияв Христа, благословить, осмыслить и творчески преобразить его любовью, волею, мыслью, трудом, творчеством и вдохновением, наполнив светом истинной веры каждый момент своего бытия. В этом рассуждении, как и во всем его творчестве, проявляется деятельная установка мыслителя, стремящегося к преобразованию лика культуры. По мнению И.А. Ильина, одна из аксиом христианской культуры утверждает, что всякое совершенствование начинается в сердце и совершается в свободе. Именно в единстве любви и свободы выражается творческий характер христианской культуры [4, с. 300-304].

### Литература

1. Ильин, И.А. Путь духовного обновления / А.И. Ильин // Религиозный смысл философии. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. — С. 85-338.
2. Ильин, И.А. Основы христианской культуры / И.А. Ильин // Собрание сочинений: в 10 т. Т.1. — М.: Русская книга, 1996. — С. 285-329.
3. Ильин, И.А. Кризис безбожия/ И.А. Ильин // Собрание сочинений: в 10 т. Т.1. — М.: Русская книга, 1996. — С. 333-345.
4. Ильин, И.А. Аксиомы религиозного опыта / И.А. Ильин. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. — 586 с.

УДК: 2+32/17

## ПОЛИТИЧЕСКАЯ МОРАЛИЗАЦИЯ И СОЦИАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ КАК ФЕНОМЕН СЕКУЛЯРИЗАЦИИ МОРАЛИ

**Петев Николай Иванович,**

Владимирский государственный университет имени А. Г. и Н. Г. Столетовых  
(г. Владимир, Россия)

*Морализация политики и социализация религии — это взаимосвязанные процессы внутри общества, целью которых является синхронизация различ-*

*ных сфер человеческой экзистенции. Однако этот процесс несёт деструктивные тенденции не только для самих религии и политики, но и главным образом для системы абсолютных моральных ценностей по причине становления утилитарных тенденций социумом.*

В современном мире политика в своей идеологии часто апеллирует к понятию морали, и в частности к её абсолютной форме. Например, призыв к иницированию или пресечению какого-либо события, действия, ситуации драпируя его в форму морального долга, который может иметь категорический характер. Или, например, агитируя к защите человеческих ценностей и достоинства того, что этим по своему содержанию не обладает. Несомненно, что такая форма политической идеологии, подкрепляемая нравственными положениями, может иметь не просто статус правдоподобности, но и рассматриваться как несомненный факт и необходимость, хотя при этом имеет релятивный характер. А.А. Гусейнов указывает, что «мораль рассматривается как первооснова, своего рода высшая апелляционная инстанция в человеческих делах» [5, с. 692]. Спекулятивный искусственный синтез политической пропаганды и искажённая система нравственных положений (не имеющих содержания, а обладающих лишь внешней формой) эффективен для стимулирования определённого образа поведения, особенно если данное положение касается влияния на массы.

Если проанализировать категоричный характер абсолютной морали (иногда в своей высшей степени доходящий до детерминизма), к которой обращается политика, то обнаруживается парадокс: дихотомия ситуативной нравственности политики и абсолютных моральных принципов, норм и установок. Многие положения морали в качестве методов социального и политического управления критиковались многими мыслителями. Например, легисты отрицали необходимость нравственных добродетелей и личного примера, в частности правителя, считали, что для управления необходим лишь авторитет и метод наказания (поощрения) [9, с. 184]. Макиавелли Н. отмечал, что правитель не должен чураться зла, а иногда и отступаться от добра ради сохранения государства [6, с. 100-101, 108]. Гоббс Т. писал, что все, что делается для поддержания мира и ради самосохранения мира, делается правильно [4, с. 64]. Таким образом, можно предположить, что нечто, что будет определено моралью как зло (порок), в рамках политики может рассматриваться как добро (благо).

Дело в том, что для манипуляции индивидом морализация политики имеет практический, иногда спекулятивный и пропагандистский характер. Все постулаты и положения политической морали не имеют никакой связи с абсолютными нравственными ценностями, хотя часто обращаются к ним.<sup>1</sup> Ангажирование морали в политику – это осознанная драпировка социальных и экономических целей и интересов с элементами нарушения причинно-следственных связей, логики, обращение к иррациональной сфере, а также с иницированием феноменов подмены ценностей и аксиологической ошибки. Критерий политической моральности – успех и польза, что часто предполагает использование методов

<sup>1</sup> Барт Р. приволил пример с понятием «политическая совесть», которым обозначается практическая чуткость к реальностям духа, к нюансам, что даёт легитимность на «умиротворение» и подобные вмешательства в политику иных стран (пример с христианами и Африкой) [1, с. 209]. Таким образом, спекулируя нравственными понятиями, оправдывается политическое (насильственное) вмешательство и манипуляция.

антагонистичных абсолютным моральным ценностям.<sup>1</sup> В действительности, достаточно алогично и иррационально требовать от политики соответствия требованиям и установкам абсолютной морали, так как следование нормам абсолютной морали противоречит самой природе политики, особенно учитывая её спекулятивный, утилитарный характер.

Морализация политики – это процесс, при котором идеология приобретает статус абсолютной морали, ведь каждый её постулат облечён нравственной необходимостью, гуманистическими призывами, положениями всеобщего блага и т.д. Но по содержанию он никоим образом не связан с высшими нравственными ценностями, даже несмотря на интонированную и яркую аутентичность моральной составляющей того или иного политического аспекта.<sup>2</sup> Более того, данный процесс ведёт к деградации, как и феномена морали, так и политики. В политике – спекуляция моральными пустыми понятиями ведёт к оскудению внутреннего содержания самой политики, она становится метафизична, то есть теряет свою связь с объективностью, фактами, событиями, секуляризуется её практическая функция (сокращается до утилитарных целей одного или нескольких). В области морали – это редукция абсолютных нравственных ценностей до уровня материальных прагматических целей, то есть секуляризация, деформация и подмена внутреннего содержания морали, не только в области политики, но и в её общем понимании. Политико-социальная сфера для каждого индивида становится истоком морали, благодаря спекуляции и манипуляции, и соответственно он усваивает её деформированные и эфемерные формы.

Ещё один феномен секуляризации морали – это узурпация религией легитимности нравственных функций, аутентичность религии как единственного источника морали. Ещё Отто Р. отмечал, что является неправильным и ошибочным сведение морального к понятию религиозного (священного) [7, с. 12]. Несомненно, что религиозное не может быть без морального, но они не абсолютно тождественны и моральное не выводится из религиозного. При социализации религии (то есть её рационализации под действием общественных тенденций), происходит заимствование многих общественных (обыденных) элементов<sup>3</sup>, в том числе из политики через социум. Данное положение вещей приводит к редукции нравственных ценностей до утилитарных положений, нравственной формализации, институционализации морали (через институт церкви) и т.д. Таким образом, опосредовано через религию, как позиционируемый источник морали, происходит инициация относительной морали политико-социальной идеологии как абсолютной. Более того, когда религия узурпирует для себя права на мораль

<sup>1</sup> Вебер М. отмечал, что решение проблемных ситуаций в политике имеет место, и что государство является союзом, который имеет право на монополию легитимного насилия [3, с. 16]. В парадигме абсолютной морали вопрос насилия (заставления) – сложный и неоднозначный, который чаще всего указывает на невозможность его использования, либо использование как метод, обретающий законность, только в крайнем случае. Такое положение неприемлемо для политики, так как сложно применимо в объективном мире для достижения утилитарных целей.

<sup>2</sup> Отметим, что часто для истинности политическая идеология использует такие понятия как «истинные», «человеческие» и т.д. Барт Р. указывал, что прилагательные используются тогда, когда существенно как бы поражено износом и разлагается, и таким образом ему придаётся новая сила [1, с. 211].

<sup>3</sup> Вебер М. указывал, что религия часто вступала в союз с искусством, с целью обретения массового распространения, обращаясь к «эмоционально окрашенной пропаганде» [3, с. 24]. Несомненно, что «эмоциональность» является одним из механизмов политической пропаганды и манипуляции. Обращаясь к социальным компонентам, религии приходится жертвовать своей аутентичностью.

(т.е. становится её истоком), а также, учитывая аспект её социализации, происходит усвоение и замена в общей аксиологической иерархии абсолютных ценностей компонентами политической «морали» (субъективные, спекулятивные, относительные и т.д.). И тогда происходит не просто вытеснение первичного содержания аксиологической системы, но и их пресечение и уничтожение, ибо они не способствуют прагматическому подходу политико-социальной системы.

Кроме того, можно отметить и антропологический кризис: если инициирована высокая степень социализации религии, то индивид не получает того, что он в ней ищет – например, уход от обыденности, ведь религия становится отражением этой обыденности, оперируя теми же понятиями, целями, мотивацией и т.д. Таким образом, она перестаёт быть методом спасения от повседневности.<sup>1</sup> Она становится лишь ещё одной формой той самой обыденности, искажающей нормы и положения абсолютной морали.

### Литература

1. Барт, Р. Мифология. – М.: Академический проект, 2014. – 351 с.
2. Бирлайн, Дж. Ф. Параллельная мифология. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1997. – 336 с.
3. Вебер, М. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – 704 с.
4. Гоббс, Т. Философское основание учения о гражданине. – М.: АСТ, 2001. – 304 с.
5. Гусейнов, А.А. Философия — мысль и поступок: статьи, доклады, лекции, интервью. – СПб.: СПбГУП, 2012. – 840 с.
6. Макиавелли, Н. Государь; Рассуждение о первой декаде Тита Ливия. – СПб.: Азбука, 2013. – 273 с.
7. Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. – 272 с.
8. Фромм, Э. Отделение от себя // Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса». – М.: Алгоритм, 2009. – С. 97–104.
9. Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии / пер. Котенко Р.В., ред. Торчинов Е.А. – СПб.: Евразия, 1998. – 376 с.

УДК 930.85

## СЕМЬЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАДИЦИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Риер Яков Григорьевич,

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

*Рассматривается создание семьи в контексте становления человеческого общества. Возникнув, семья превратилась в основной «очеловечивающий» общественный институт. В процессе дальнейшего развития семья становилась сакральным явлением и, как таковое, оказалась в поле тех религий, которые отделяли секс как физиологию от моральных норм. В современном обществе церковь оказалась защитницей традиционной семьи.*

<sup>1</sup> Фромм Э. отмечал, что религия как и искусство, которые первоначально были методами ухода от обыденности, стали её новыми формами [8, с. 102]. Бирлайн Дж. Ф. указывал, что «священное время», которое отражено в ритуальных действиях, есть отдельное время и реальность от обычного мира, некоторый момент встречи с Вечным [2, с. 25]. Таким образом, лишаясь этого нуминозного компонента, религия становится лишь элементом социальной системы, институтом политико-социальной идеологии, и не исполняет первичные функции.

Семья как социальный институт сформировалась, как известно, в процессе эволюционного развития человека. Переход к прямохождению привел к существенному изменению процесса воспроизводства вида Homo. Сужение тазовых костей у прямоходящей самки сделало невозможным рождение сформировавшегося детеныша, как это происходило и происходит поныне в животном мире. В итоге младенцы стали выходить в свет с пластичным черепом и, значит, с не полностью сформировавшимся мозгом. Дальнейшее развитие таких детенышей потребовало многие годы ухода за ними. Это, в отличие от животных, было не под силу одной матери. Помощь других женщин рода, вероятно, оказывалась недостаточной. Очевидно, в эволюционном развитии выживали те коллективы, в которых формировались более прочные связи между матерями и отцами. Забота последних о матери своих детей и сформировала то, что постепенно превратилось в семейные ячейки.

Именно с таких ячеек, представляется, и началась социализация, создавая человечество в его сложившемся виде с определенными нормами поведения и морали, обеспечивавшими устойчивое воспроизводство. Именно семьи способствовали установлению норм поведения, отделивших людей от животных. Забота отца о потомстве формировала представление о собственности и ее накоплению в семье. Длительность выхаживания детей сделала семейные пары по необходимости устойчивыми. Заинтересованность в передаче накапливаемой собственности создала определенные рамки поведения, прежде всего – для женщин – в ограничении их сексуальных контактов, ибо отцы должны были быть уверенными в том, что заботятся именно о своих потомках. Ограниченные возможности первобытных мужчин породили распространение моногамии, ибо содержать многих женщин с детьми было для большинства мужчин проблематично. Лишь наиболее удачливые из охотников могли позволить себе содержать нескольких матерей. Из них формировалась родовая и племенная верхушки. Полигамия становилась для них также формой социальной значимости. Так или иначе, семья сформировала новые нормы поведения – по сути, «очеловечила» первобытных людей, ограничив их инстинкты.

Таким образом, семья стала первым человеческим институтом, в котором физиологические инстинкты соединились с социальными нормами поведения. Дальнейшее укрепление как межличностных отношений, так и прав собственности внутри родовых и племенных сообществ породило закрепление особых прав руководящей верхушки этих сообществ – сформировали знать. Консолидация последней, наряду с необходимостью контролировать занимаемые племенами и их объединениями территории породила создание внесемейных и внеклановых организаций, ставших переходной формой к формированию государственных структур в виде так называемых «вождеств» (от англ. *Chieftdom*).

В первобытную, дописьменную эпоху нормы социального поведения формировались в обычаях и представлениях – ментальности. Прочность этих представлений закреплялась в ритуалах, приобретавших сакральное значение. Так складывавшиеся социальные институты, в том числе и семья – и особенно семья – приобретали религиозную окраску.

Это было связано с общими истоками религиозности: попыткой первобытных людей понять окружающий их мир через придание всему, что происходит вокруг, некоего рационального объяснения при полном незнании природных механизмов. На помощь приходила повседневная практика. Например, гром вос-



принимался как результат того, что кто-то грохочет на небе; так же объяснялся дождь, ветер и т.п. К животным и растениям относились, как к людям. Отсюда первобытные религиозные формы: анимизм, тотемизм.

В данном контексте сакральность семьи связывалась с ее функцией воспроизводства. Ибо сам факт рождения – при отсутствии представления о физиологии – воспринимался мистически. Но окончательно семейные отношения были включены в религиозную традицию в авраамических религиях, стремившихся к тотальному контролю за поведением паствы. В христианстве это проявилось в проповедях апостола Павла. Его учение о сексуальной чистоте и браке, заложило основу христианского понимания семьи. Оно реабилитировало семейные отношения на фоне весьма сексуально раскрепощенной греко-римской культуры, стало протестом на античные нравы, что, кстати, способствовало демографическому прогрессу цивилизации. Ибо позднеримские семейные порядки привели к сокращению воспроизводства населения и стали одной из причин упадка античной цивилизации.

Христианство нашло способ обуздывать сексуальный инстинкт, встроить его в общество и найти ему полезное применение. Хотя нельзя забывать, что в вопросах секса христианство весьма противоречиво – ведь главный посыл для избранных: целомудрие, в православии – для монахов и высших иерархов, в католичестве – вообще для всего клира. Тем самым секс изгонялся на периферию интересов человека, считался чем-то аморальным, стыдным. Но сама семья укрепилась именно как ячейка для воспроизводства и воспитания. Последнее – семейное воспитание, кстати, действительно оказалось лучшей формой социализации подрастающего поколения.

Но в современном секулярном мире вместе с отказом от религиозных норм оказался поколеблен и институт традиционной семьи. В определенной степени на новом витке исторического развития в наиболее развитых странах возобладал античный индивидуализм. Сексуальное влечение превратилось в неотъемлемую часть личной идентичности. Эти тенденции привели к сексуальной революции, дух которой подразумевал, что подлинная свобода требует не сексуального воздержания (как предполагает христианский взгляд на мир), а выражения и утверждения сексуальности как одной из форм человеческой сути (не присутствует ли здесь элемент буддизма?).

В итоге оказалось, что за традиционную семью как средоточие не только интимных отношений между индивидами противоположного пола, но и как наиболее приемлемую форму воспроизводства потомства выступает, прежде всего, самый архаичный в современном обществе институт – церковь.

УДК 24

## **СОВЕСТЬ КАК КАТЕГОРИЯ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ**

**Уткевич Ольга Ивановна,**

Витебский государственный технологический университет

(г. Витебск, Беларусь)

*В работе анализируется понимание совести в произведениях представителей русской религиозной философии – И. А. Ильина, С. Л. Франка и*

*В. Ф. Эрн. Показывается, что эта нравственная категория обладает в первую очередь сверхсоциальным характером, являясь «гласом Бога» в душе не только отдельного человека, но и народа в целом, рассматриваемого как онтологическое единство.*

В современных условиях резко выросла потребность в религиозно-философском осмыслении основных христианских понятий, носящих ярко выраженный нравственный характер и непосредственно взаимосвязанных со всей системой человеческого мировоззрения, отражающих не только высший духовный уровень этого мировоззрения, но и те его элементы, которые тесно взаимосвязаны с обыденным, практическим бытием человека. К числу понятий, значимость которых активно обсуждается в настоящее время, можно отнести такое, как «совесть». Важность данного процесса, в первую очередь, детерминирована тем, что сама совесть является не только одной из главнейших составляющих духовной жизни человека, но и центром его нравственной жизни. Таким образом, можно с полным основанием считать, что категория совести является важнейшим элементом как богословской, так и общепhilософской нравоучительных систем. Необходимо отметить, что русская религиозная философия, начиная с представителей славянофильского движения, неизменно обращалась к некоторым проблемам совести. Вот почему в небольшой по объему работе мы не сможем дать анализ категории совести в творчестве русских религиозных философов в целом, а остановимся лишь на анализе этой категории в произведениях И. А. Ильина, С. Л. Франка и В. Ф. Эрн.

Если вкратце выразить главную сущность философского творчества И. А. Ильина, то это – «философия любви». По его мнению, с любовью наитеснейшим образом взаимосвязано такое человеческое качество, как совесть. Причем, вопросы о том, что такое совесть и как следует внимать ей, философ полагал одними из тех, которые ни при каких тяжелых внешних обстоятельствах не должны игнорироваться человеком, исчезать из человеческой души. Кроме того, он не считал совесть каким-то особым социальным чувством, возникшим у людей в процессе их общественного развития. Напротив, по его мнению, она дана каждому человеку самим Богом с момента рождения, то есть носит онтологический характер. «Совесть, – отмечал он, – есть один из чудеснейших даров Божиих, полученных нами от Него. Это как бы сама Божия сила, раскрывающаяся в нас в качестве нашей собственной глубочайшей сущности» [1, с. 110].

Продолжая свою мысль об онтологической природе совести, И. А. Ильин сводил ее к нравственному человеческому инстинкту. В связи с этим он подчеркивал, что этот человеческий инстинкт способен к целому ряду духовных актов не только высокого, но даже высшего значения. С другой стороны, для него было совершенно очевидным, что в феномене совести присутствует и нечто рациональное. Вот почему он предполагал, что сами духовные акты не могут быть сконцентрированными только лишь в сфере бессознательного.

Согласно точке зрения С. Л. Франка, психике каждого человека свойственно дуалистическое разделение на «трансцендентальное я», от которого исходит волевое веление, и «эмпирическое я», которое это веление может свободно принимать, или напротив – не принимать. Первое – это и есть образ Божий. Человеческая совесть не только внимает голосу Божиию, но и передает его веление

низшей инстанции – эмпирической воле. Русский мыслитель хорошо понимал всю объективную важность для людей переживания любых страданий, в том числе и мук совести, как способа исправления их греховного бытия. Безусловно, он полагал, что в некотором смысле страдание можно считать злом, поскольку оно, возникая из зла, разделяет с ним его безосновность и неосмысленность, и в этом смысле само есть зло. Однако, с другой стороны, в связи с тем, что это – стремление преодолеть себя, страдание является возвратом к реальности, а, следовательно, в этом смысле уже само есть подлинная реальность или благо, а не зло. Однако совестные страдания не носят характера обреченной безысходности, в связи с тем, что они оказываются растворяемы «в елее прощающей и примиряющей божественной любви, постепенно превращаются в тихую, примиренную скорбь и в радостное умиление» [2, с. 259].

В отличие от И. А. Ильина и С. Л. Франка, рассматривающих совесть в первую очередь в качестве над-социального индивидуального человеческого феномена, В. Ф. Эрн в своих произведениях писал о совести прежде всего, как о коллективном феномене народного духа. Причем, по мысли философа, народ как некий целостный организм реально мультиплицирует духовные силы отдельного индивида. Данный социальный организм обладает своим собственным сознанием, аналогично тому, как этим сознанием обладает и отдельный человеческий индивид. Такое сознание В. Ф. Эрн называл «народным разумом». Этот разум, по его мнению, представляет собой величайший дар, данный народу самим Богом. Конечно, по определению этот дар должен служить некой идеальной цели, какому-то высшему историческому предназначению. Применительно к нашему народу (подчеркнем, что мы полностью поддерживаем точку зрения президентов Республики Беларусь и Российской Федерации о том, что белорусы и русские – это единый народ), философ, описывая это предназначение, подчеркивал, что, поскольку народный разум дан такому социальному организму как народ в качестве Божьего дара, то именно он и будет представлять собой не что иное, как коллективную совесть. Таким образом, для мыслителя совесть представляет собой не только глас Божий в душе отдельного человека, но и всего народа в целом.

В наибольшей степени коллективная совесть находит свое воплощение в пограничные периоды народного бытия, когда народ стоит перед необходимостью выбора своей исторической судьбы. Такая ситуация сложилась, например, во времена Первой Мировой войны, когда, по мнению В. Ф. Эрна, произошло чудесное очищение коллективной совести русского народа. Именно такое очищение стало нравственной первоосновой жертвенного подвига и породило коллективное стремление, внутреннюю решимость к осознанным действиям, выполняемых согласно «зову» совести. Такая внутренняя установка народа во время Первой Мировой войны нашла свое зримое практическое воплощение, например, в невозможности для большинства русских солдат перейти ту явственно осязаемую ими границу своего поведения, которая и была установлена самой совестью. Вот почему наши солдаты, оказавшись в Германии, на территории врага, не разрушали чужие культурные ценности и не глумились над чуждыми для них святынями. «Один опытный офицер, – писал философ в работе «Время славянофильствует», – участник августовских боев, очень веско сказал на тему

о русском солдате: «Если бы даже я *приказал* стрелять в мирных жителей, мои солдаты меня бы не послушали!» [3, с. 350].

В заключение нашего исследования отметим, что именно В. Ф. Эрн, говоря о русской культуре вообще, отмечал, «что ее самый глубинный пафос – пафос мирового возврата к Отцу, пафос утверждения трансцендентизма, пафос онтологических святынь и онтологической Правды. Западная культура, врываясь в исконно русский ритм жизни, вызывает огромные возмущения духа. Она захватывает часть русской стихии, и борьба переходит на русскую почву, становится *внутренним* вопросом русского сознания и русской совести» [3, с. 388]. В этих строках выражено понимание глубокой взаимосвязи совести и телеологического смысла существования человека и народа.

### Литература

1. Ильин, И. А. Путь духовного обновления // Собр. соч.: В 10 т. / И. А. Ильин. – Т. 1. – Москва: Русская книга, 1996. – С. 39–282.
2. Франк, С. Л. С нами Бог / С.Л. Франк. – М.: АСТ: Хранитель, 2007. – 382 с.
3. Эрн, В. Ф. Время славянофильствует // Сочинения / В. Ф. Эрн. – Москва: Правда, 1991. – С. 369–398.

УДК 316.74:2(476)

## **ОСОБЕННОСТИ ИНДИВИДУАЛЬНЫХ И КОЛЛЕКТИВНЫХ ФОРМ РЕЛИГИОЗНОЙ АКТИВНОСТИ ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ КОНФЕССИЙ БЕЛАРУСИ (НА ПРИМЕРЕ ПРАВОСЛАВИЯ, КАТОЛИЦИЗМА И ИСЛАМА)**

**Шкурова Елена Валерьевна,**

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

*На основе сравнения стратегий религиозной активности последователей основных конфессий Беларуси в статье представлены результаты исследования ее индивидуальных и коллективных форм. Данные являются частью исследовательской модели, разработанной на основе многомерного подхода к изучению религиозности в поликонфессиональных средах.*

Исследовательские стратегии изучения религиозности часто обращаются к такому ее компоненту как формы религиозной активности. Наиболее часто измеряемым показателем становится характер участия в институционально оформленных практиках (посещение священнослужений).

Будучи одним из базовых компонентов религиозной системы, ритуальная составляющая проявляет себя в разнообразных формах активности и весьма заметно – в религиозных действиях индивидуального и коллективного характера. Для изучения характеристик религиозности населения Беларуси разработана исследовательская модель, обеспечивающая возможность кросс-конфессионального изучения религиозности [1]. Одним из ее элементов и является описанный показатель [2; 3], который в данном случае будет представлен для сравнения последователей основных белорусских конфессий: православия, католицизма и ислама.

Самую высокую степень активности религиозное население в целом и последователи христианских конфессий демонстрируют в отношении совершения

*индивидуальных религиозных действий*: более 80 % молятся, медитируют и т.д. (в зависимости от типа исповедания) с частотой не менее нескольких раз в неделю, при этом более 70 % делают это ежедневно или постоянно. Несколько иная структура частоты индивидуальных религиозных практик у последователей ислама: около двух третей совершают индивидуальные религиозные действия с частотой не реже нескольких раз в неделю, около 40 % – с частотой несколько раз в месяц или менее регулярно. Численность респондентов, вовсе не совершающих индивидуальных религиозных действий, для всех групп минимальна и не превышает 2 %.

Совершение *коллективных религиозных действий* имеет еще более выраженные конфессиональные особенности: 69,0 % религиозного населения участвуют в них не реже раза в неделю, несколько меньше последователей православия – 59,7 %, существенно больше последователей католицизма – 81,8 %, и значительно меньше последователей ислама – 51,7 %. В среднем еще на примерно 10 % больше численность респондентов, участвующих в коллективных практиках не реже нескольких раз в месяц. Опять же численность респондентов, не участвующих в формах коллективной религиозной активности минимальна (не более 2 %). С учетом того, что регулярность участия в коллективных религиозных действиях предполагает необходимость физического присутствия респондентов в определенном месте в определенное время для взаимодействия с другими последователями, этот показатель характеризует довольно высокую значимость коммуникации с единоверцами для религиозного населения.

Все приведенные данные получены на основе самоотчета респондентов: регулярность совершения ими культовых действий, индивидуальных и коллективных, они оценивали сами. Это актуализирует вопрос об изучении не только количественных, но и качественных аспектов религиозной деятельности.

В первую очередь речь идет о целях такого участия, которые оцениваются по уровню бескорыстия мотивации. Сильной степени религиозной вовлеченности соответствует бескорыстное почитание религиозного идеала, обозначенное вариантом ответа (значение переменной) «общение с Богом, с высшими силами». Средней степени вовлеченности ставится в соответствие модель поведения в духе высокой прагматики (самоограничение во имя религиозного идеала, но в интересах собственного социального и личного роста), что характерно для вариантов ответа «переживание духовной общности с единоверцами», «соблюдение религиозного долга», «получение нового опыта». Слабая степень вовлеченности представлена социальной и личной прагматической ориентацией, что соответствует значению переменной «повышение самоуважения и нравственного авторитета в глазах окружающих». Номинальная (или в сочетании с другими признаками слабая) степень вовлеченности отражена в утилитарной прагматике, с соответствующим вариантом «получение помощи от Бога, от высших сил».

Для большей части респондентов (более 40 % всего населения и последователей христианских конфессий, а также около трети последователей ислама) основной целью участия в коллективных священнослужениях оказалось общение с объектом веры, что соответствует бескорыстному служению и сильной степени вовлеченности. Более или около трети (и более 40 % последователей ислама) отметили позиции, соответствующие высокой прагматике и

средней степени вовлеченности: соблюдение религиозного долга, переживание духовной общности с единоверцами, получение нового опыта для дальнейшего самосовершенствования. Заметной является также доля ответов, которые можно причислить к утилитарной прагматике (либо к высокой, в зависимости от корреляций со значениями других показателей) и к слабой степени вовлеченности: получение помощи от Бога или высших сил (более 20 % для всех категорий).

Итак, при общих высоких показателях участия в индивидуальных и коллективных религиозных действиях они имеют определенную конфессиональную окрашенность: в то время как последователи христианских конфессии по частоте, форме и мотивации участия приближаются к основной массе религиозного населения, для представителей ислама характерна несколько меньшая регулярность отправления культовых действий, большая упорядоченность представлений об их формах и большая размытость мотивационных целей.

В этой связи можно судить, что религиозная активность для белорусов связана в первую очередь с потребностью в социальном взаимодействии. Вовлеченность в религию предполагает не столько практику служения религиозному идеалу, сколько возможность удовлетворения коммуникативной потребности.

### Литература

1. Карасева, С.Г., Шкурова Е.В. Многомерный кросskonфессиональный подход к исследованию религиозности в Беларуси: актуальность и концептуализация / С.Г. Карасева, Е.В. Шкурова // Социология. – 2012. – № 3. – С. 123-133.

2. Карасева, С.Г., Шкурова Е.В. Особенности индивидуальных и коллективных религиозных действий как характеристики степени религиозной активности // Журнал Белорусского государственного университета. Социология. – 2018. – № 2. – С. 67-75.

3. Шкурова, Е.В. Религиозная активность населения Беларуси: индивидуальный и коллективный аспект // Религия и общество – 12 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2018. – С. 124-125.

УДК 821. 162. 1 (092)

## **СОЦИАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ ЦЕЛОСТНОГО ОБЩЕСТВА И «ИИСУС НЕИЗВЕСТНЫЙ» Д.С. МЕРЕЖКОВСКОГО**

**Шумская Лилия Михайловна,**

Гродненский государственный университет имени Я. Купалы

**Комарова Ирина Константиновна,**

Гродненский филиал ЧУО «БИП-Институт правоведения»

(г. Гродно, Беларусь)

*В статье анализируются духовные составляющие общества будущего в романе Д.С. Мережковского «Иисус Неизвестный».*

На протяжении эпох развитие духовности протекало в рамках христианской религии, которая объединяла духовность с нравственностью (совестью, милосердием, любовью). Духовности свойственны терпимость и уважительность к чужому Я, мыслям и чувствам других людей. Это духовно сближает людей, выступает своеобразными скрепами человеческого общежития, на этих основах становится возможным понимание и взаимопонимание. Отношение к другому как к себе рождает возможности преобразования себя, преодоления своих сла-

бостей, пороков, моральных падений. Зависимость человека от низменных желаний, примитивных инстинктов и влечений, неразвитость чувств и эмоций – это и есть проявление бездуховности. Именно поэтому каждая эпоха обращается к прошлому, настоящим или будущим этапам истории в поисках оснований устойчивости и стабильности мира и воплощает их в идеалах простоты первобытных обычаев, достигнутого уровня жизни или будущего справедливого общества. Наиболее ярким примером приоритета духа над формой, реализации христианского идеала Царства Божьего, утверждения необходимости духовного совершенствования является «Иисус Неизвестный» Д.С. Мережковского, где автор раскрывает свое представление об обществе будущего.

На рубеже XIX–XX веков Д.С. Мережковский становится одним из основоположников идеи восстановления целостного общества через синтез религиозного и общественного идеалов. Обращение к модели преображения личности, ставшей синтезом осмысления эстетических традиций прошлого и законов движения к царству «Третьего Завета», не случайно. Именно в это время в русской литературе наблюдаются попытки реформирования исторического христианства и восстановления общечеловеческих ценностей православия.

Писателю удается осознать, что кризис духовной жизни, свойственный современному ему обществу, произошел из-за отказа от «Истинного Христа». В поиске идеалов Христа Мережковский обращается к метафизической антиномической схеме: Христос и Антихрист, Дух и Плоть, христианство и язычество. Размышление над этой проблемой приводит его к заключению о несовместимости и метафизической разорванности идеалов гуманизма и ценностей христианства, понятий Царства Небесного и Царства Земного. Писатель утверждает, что только духовное преображение приведет к созидательному пути развития и установлению Царства Третьего Завета, Царства Любви и Свободы. Именно религия, по его мнению, примет и освятит человеческую плоть, творчество, свободу личности.

Немаловажное место в эволюции христианства, считает Мережковский, принадлежит решению проблемы соотношения духа и плоти. Писатель утверждает, что Христос представляется историческим христианством не реальной и живой плотью, а «тенью», «призраком». Между тем, тридцать лет Иисус был обычным юношей, он «воспитывался, учился», «укреплялся духом», и «достигал совершенства» [1, с. 91]. Поскольку Иисус – это не просто одна из ипостасей Бога, а Богочеловек, то и каждый человек может уподобиться ему. Но, в своей попытке перевоплощения в Богочеловека, индивиду нужно пройти длинный и трудный путь духовного преображения. Мережковский считает, что причиной гибели дохристианского мира стало отделение и противостояние духа и плоти. Не допустить смерти христианства, по мнению писателя, позволит привнесение духа в Плоть, объединение христианства и язычества, убирающее их противостояние. Синтез будет состоять в равноценности Духа и Плоты, представляющих главную цель общества будущего, с точки зрения писателя. Гармония Духа и Плоты позволит достигнуть синергичности внутри общества, главным качеством которой станет духовность.

Концепция царства «Третьего Завета» обусловила и трактовку образа Христа в романе. Личность и ее идеал, по мысли Мережковского, является Божьим замыслом. Это позволило в свое время Н. Бердяеву сформулировать мысль о

наличии двух стихий, двух начал в проявлении высшей полноты религиозной истины именно в России: «Тайна души русского народа, разгадка всех наших болезней и страданий – в ложном соотношении мужественного и женского начала [2, с. 33]. Миссия Христа – восстановление утраченного человеком в результате грехопадения андрогинного начала. Будущей «творческой мировой эпохе будет присущ культ андрогина, Человека – образа и подобия Божьего» [3, с. 78].

Эту мысль Бердяева продолжает в своем романе и Мережковский. На вопрос, когда же установится Царство небесное, он отвечает: «Когда два будут одно, и мужское будет как женское, и не будет ни мужского, ни женского [1, с. 486]. На вопрос, когда Иисус стал Христом, писатель отвечает: «в тот миг, когда соединился в поцелуе небесной любви Он с нею (с Духом, Невестой, Сестрой, Матерью. – *Л.Ш.*), и родился Иисус Христос» [1, с. 101]. «Первородный грех заключается в том, «что миг рождения рассекает нас пополам на мужчин и женщин», – утверждает Мережковский. Поэтому писатель ждет от Христа восстановления прежней целостности, то есть первоизданной полноты Андрогина еще в земном пребывании человека. Тайной воскресения для него является таинство Богосупружества – двое одна плоть. Таким образом, в социальном проекте будущего общества у писателя соединяются три взаимосвязанных и взаимозависимых составляющих – Пол, Личность и Общество. Гармонизация подобного общества осуществится в направлении создания Третьего Царства, которое связано с восстановлением андрогинного образа человека при помощи духовно-плотской искренней, чувственной и эмоциональной любви. По мнению Мережковского, каждый человек должен распознать в себе Андрогина, что позволит вступить ему в сферу Духа и получить не только полное «знание», но и полное преображение: стать в «сыновнее» отношение к Отцу.

В процессе написания романа Мережковский приходит к выводу, что преклонение перед «небесным» и обоснование «земного» как временного пребывания является причиной разрыва между христианством и интеллигенцией, приведшего к духовному кризису русского общества на рубеже XIX–XX веков. Существование двух противостоящих истин (божественной и дьявольской, духовной и плотской), по мнению писателя, порождает разные типы человеческого мышления: эсхатологический и богочеловеческий. Один провозглашает «свободу греха», что означает греховность людей от рождения и, как посланец Бога Иисус, он должен земным страданием заслужить искупление. Познание свойственно только Богу, единственное, что достается человеку – вера; все прочее – изощрение дьявольской гордыни. Богочеловеческий тип ставит проблему добра и зла – божественного и демонического – не как объективную во времени, а как противоречие двойственного человеческого начала. И если эсхатологическому типу сознания свойственно видеть искупление в страдании, то богочеловеческому – отождествление ожидания Судного Дня с творчеством. «Внутри христианского мира противостоят две моральные направленности: смирение и творчество, мораль личного спасения и страха гибели и творческая мораль ценностей, мораль отдания себя преображению и преображению мира» [4, с. 125], – отмечает Н.А. Бердяев. Этим рай начала – богочеловеческий отличается от рая конца – эсхатологического. Полет есть этика творчества, попытка диалога с Богом, не прикованность к земле, а стремление к Солнцу – Истине.



Резюмируя, можем утверждать, что в проекте будущего общества Д.С. Мережковского делается ставка на духовное совершенствование человека и необходимость восстановления расколотого социума на основе переоценки ценностей. Духовное возрождение способно воплотить идеал с помощью объединения религии и культуры, ее цель – достижение Царства Божьего, где произойдет синтез Духа и Плоти. Причем, христианский идеал Царства Божьего немислим у него без воспитания чувства долга, ответственности за происходящее в истории, милосердия, любви к ближнему, сострадания, жалости, терпимости, искренности. Духовное возрождение реализуется через воспитание не только чувства собственного достоинства, чести, но и стыда, вины, раскаяния, через веру в свою провиденциальную миссию – указания людям пути правильного жизнеустройства, спасения человечества. Эти социально нравственные чувства, по мысли Мережковского, входят в состав духовной основы человеческого общежития.

### **Литература**

1. Мережковский, Д.С. Иисус Неизвестный / Д.С. Мережковский. – М.: Эксмо, 2007. – 748 с.
2. Бердяев, Н.А. Философия неравенства / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ, 2006. – 347 с.
3. Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. – М.: Правда, 2009. – 608 с.
4. Бердяев, Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ, 2006. – 569 с.

# РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ. ДИЛЕММА СВЕТСКОСТИ И РЕЛИГИОЗНОСТИ

---

УДК 37.014.52

## ЛИКВИДАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ И АТЕИСТИЧЕСКОЙ БЕЗГРАМОТНОСТИ У УЧАЩИХСЯ – ОДИН ИЗ ВАЖНЕЙШИХ ПУТЕЙ ФОРМИРОВАНИЯ У НИХ НАУЧНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Круглов Анатолий Агапеевич

(г. Минск, Беларусь)

*В статье доказывается, что в современных условиях, когда религия усиленно насаждается, а атеизм подвергается резкой критике, важную роль в формировании научного мировоззрения у учащихся играет ликвидация их религиозной и атеистической безграмотности.*

Актуальность формирования научного мировоззрения учащихся обусловлена тем, что после развала СССР как в России, так и в Беларуси усиленно насаждается религия, а атеизм подвергается самой резкой критике. И делается все это при полной поддержке власти.

Бурное насаждение религии на территории бывшего СССР началось с избранием патриархом Алексия II, который поддержал М.С. Горбачева, предав анафеме выступивших против него участников путча (1991), а также Б.Н. Ельцина, который расстрелял законно избранный парламент. Соответственно Горбачев и Ельцин поддержали патриарха. И он сразу же при их поддержке развернул активную деятельность по возрождению православия на постсоветской территории. За годы его патриаршества в Русской православной церкви учреждено свыше 60 новых епархий, восстановлено и построено более 15 тыс. храмов, более 200 из них Алексий II освятил лично. Сформировано свыше 9000 воскресных школ. Количество монастырей стало свыше 650 (на 150 больше, чем было даже в Российской империи). И в современных условиях продолжается поддержка православия и превращение его в государственную идеологию.

Сегодня атеизм и атеистов чернят не только богословы, но и ряд перевертышей-хамелеонов из числа интеллигенции, которые вмиг «прозрели» и стали верующими. Атеистам приписывают аморальность и бездуховность. В переизданной в 1993 г. «Русской идеологии» архиепископа Серафима предлагается в России издать закон, «вплоть до смертной казни карающий пропаганду атеистических воззрений». При этом дается ссылка на «Закон Божий», где подчеркивается, что убежденные безбожники «являются редкими исключениями, болезненными отступлениями от норм». А протоиерей А. Шаргунов, председатель Общественного комитета «За нравственное возрождение Отечества» даже заявил, что «человек без Бога становится людоедом». Отдельные приверженцы религии договорились до того, что в России и Беларуси атеизм якобы вообще запрещен. В результате массового насаждения религии и очернения атеизма даже многие учителя становятся верующими. Так, при опросе 500 учителей и административ-

ных работников просвещения города Минска на вопрос «Считаете ли вы себя верующим?» только 12 человек назвали себя неверующими. И это в XXI веке.

В результате такого насаждения религии и очернения атеизма мы возвращаемся из XXI века в эпоху Средневековья. Причин объяснения этого явления несколько. Главной из них является попытка разрушителей СССР оправдать себя за его развал. И с помощью религии воспитать у народа рабское послушание. Для этой цели в России и Беларуси используют, прежде всего, Русскую православную церковь. Второй, не менее существенной причиной насаждения религии и очернения атеизма является РПЦ, которая, почувствовав поддержку государства, решила вернуть себе господствующее положение во всех сферах общественной жизни, подчинить себе нравственность и духовность, и даже отождествить религию с наукой. Уже имеются факты, когда в России и Беларуси ВАК с согласия правительства за защищенные богословами кандидатские и докторские диссертации присваивают ученые степени по науке.

В этой связи возникает существенный вопрос, почему народ сравнительно легко поддался этой пропаганде и начал обращаться в религию и ругать атеизм. Главная причина этого кроется в его религиозной и атеистической безграмотности. Люди не знают истории и истинной сущности религии и атеизма. В послевоенные годы в СССР атеистическая пропаганда по существу была очень слабой. Массовые средства пропаганды за год публиковали две-три статьи с критикой той или иной религиозной секты. Вот и вся пропаганда атеизма. Правда, в последние годы был введен в вузах небольшой курс «Основы научного атеизма». За год в районном центре или в какой-нибудь крупной деревне читалось две-три атеистические лекции. А церковь все негативные явления в обществе объясняла атеизмом, отходом людей от веры в бога.

Поэтому массовому вовлечению людей в лоно церкви, прежде всего школьников, во многом способствуют религиозная и атеистическая безграмотность их и их родителей, т. е. незнание сущности и истории религии и атеизма. Православные иерархи даже пугают людей, чтобы они не становились атеистами. В Белорусском православном еженедельнике «Церковное слово» (1.06.2012) в статье «Как не вырастить ребенка атеистом?» протоиерей Алексей Уманский прямо пишет: «Не дай Бог, если мы будем говорить с детьми о Боге, а вырастим безбожников. Это самое страшное. Это страшный суд...» Чем же вызвано такое резко негативное, пренебрежительное отношение иерархов РПЦ к атеизму и атеистам? Надо полагать, прежде всего, страхом, что люди узнают правду о религии и атеизме, станут атеистами и перестанут верить в бога, в результате чего иерархи лишатся работы и богатства. И поэтому очернение атеистов и атеизма не прекращается до сегодняшнего дня. Например, нынешний глава Белорусской православной церкви митрополит Павел в одном из своих прежних интервью фактически отождествил атеизм с фашизмом, а атеистов – с фашистами. И все это делается при молчаливом согласии и поддержке органами власти и рядом ученых, меняющих свои взгляды в зависимости от смены правительства.

**Знание истинной сущности религий и атеизма необходимо для выработки научного мировоззрения, правильного определения своего места в жизни. Оно повышает кругозор и эрудицию учащихся, приучает критически мыслить, быть творцами своей судьбы. Изучение учащимися с научных позиций религии**

и атеизма позволит ликвидировать у школьников религиозную и атеистическую безграмотность, но не путем насаждения православия и введения «Закона божьего» в школах и теологии в вузах, как это рекомендует нынешний глава Русской православной церкви патриарх Кирилл, а с помощью научного понимания религии и атеизма. Это позволит осознанно сформировать свое мировоззрение.

А что мы имеем сегодня. Так, на 1 января 2018 г. в Республике Беларусь официально зарегистрировано 25 конфессий. А это 3358 религиозных общин (1687 из них православные), больше чем светских школ. И все они ведут активную пропаганду своей религии. Под влиянием такой пропаганды религии и молчаливым согласием на это властей даже некоторые, считавшие себя в советское время атеистами, вмиг «прозрели» и стали верующими, предлагают ввести в школах «Закон божий», а отдельные учителя начали создавать в школах православные классы. Можно представить, что будет, если свои классы начнут создавать католики, иудеи, мусульмане и приверженцы других религий. Ведь Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» (ст. 6) гласит: «Религии и вероисповедания равны перед законом».

А как ученику разобраться во всех этих религиях и атеизме? Нужно знать их истинную сущность и историю. И не менее важно знать закон и правильно его истолковывать. Помочь в этом учащимся должна школа, тем более, что Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» (ст. 9) гласит: «Национальная система образования в Республике Беларусь носит светский характер...», т. е. научный. Однако вторую часть этой статьи: «и не преследует цели формирования того или иного отношения к религии» многие учителя неправильно поняли и сделали для себя ложный вывод, что о религии и атеизме в школе лучше ничего не говорить, хотя здесь нет запрета раскрывать с научных позиций истинную сущность и историю религий и атеизма. А вот богословы в отличие от учителей эту часть статьи истолковали иначе: раз школа не формирует «того или иного отношения к религии», значит можно спокойно насаждать свою религию. Что они и делают, усиленно пытаясь доказать, что без религии нет жизни.

Однако нельзя забывать, что школа – это единственное социальное учреждение, где сохраняется, по крайней мере, до сих пор, равенство всех учащихся независимо от национальности, вероисповедания и социальной принадлежности. А создание классов по конфессиям обязательно приведет к межрелигиозным и межнациональным конфликтам.

Что же касается атеизма, то у нас в отличие от религий нет ни одной организации, ведущей его пропаганду, в то время, как для подготовки верующих в нашей стране имеются приходские и воскресные школы. Светская школа этим не занимается. Но она обязана дать школьникам объективные научные знания, в том числе о религии и атеизме, не формируя у них того или иного отношения к религии. И этим школа поможет учащимся ликвидировать у них религиозную и атеистическую безграмотность и осознанно сформировать свое мировоззрение, сделать правильный нравственный и жизненный выбор, выявить отношение к религии и атеизму, реализовать свободу совести.

*Учащиеся вправе придерживаться любого взгляда на религию и атеизм, но, только зная их истинную сущность, они могут осознанно определить*

*своей мировоззренческой и нравственный выбор и аргументированно его защищать и отстаивать.*

Школа обязана давать учащимся объективные знания о религии и атеизме. Для этого у нее есть возможности. Закон на ее стороне. Особенно большие возможности имеют учителя «Всемирной истории», «Обществоведения», истории своей страны, а также путем введения факультативных курсов по религиоведению, истории религий и атеизма, по изучению Библии как памятника культуры и др.

При этом нельзя забывать, что атеизм, как научная система, вместо религиозной веры предлагает людям научные знания, чем дает им возможность познавать законы развития природы и общества, познавать мир, развивать науку, делать новые открытия. И все, что мы сегодня имеем в кораблестроении, авиации, в достижениях в космосе, а также компьютеры, мобильники, создано не с помощью веры в бога, а с помощью знаний, учеными, людьми, которые вопреки предписаниям религии, с атеистических позиций, познавали мир и совершали величайшие открытия в науке и технике. Кроме того, светская нравственность, духовность, культура и цивилизация в целом формировались не божественными предписаниями, а общественным опытом и практикой самих людей в процессе формирования у них научного мировоззрения.

Отсюда задача школы не приобщать учащихся к религии или атеизму, а давать им знания об истинной сущности религии и атеизма, помочь им ликвидировать религиозную и атеистическую безграмотность. В результате учащиеся сами смогут осознанно сформировать научное мировоззрение и сделать правильный нравственный и жизненный выбор и отстаивать его.

УДК 2

## **РЕАЛИЗАЦИЯ КОМПЕТЕНТНОСТНОГО ПОДХОДА ПРИ ИЗУЧЕНИИ ВОПРОСОВ РЕЛИГИИ В УЧРЕЖДЕНИЯХ ОБЩЕГО СРЕДНЕГО ОБРАЗОВАНИЯ**

**Азарёнок Наталья Александровна,**

Семукачский учебно-педагогический комплекс детский сад-средняя школа  
(Могилевский район, Беларусь)

*В статье раскрываются возможности компетентностного подхода при изучении предметов социально-гуманитарного цикла, охарактеризованы пути его реализации при изучении учащимися вопросов религии, даны методические рекомендации по применению в образовательном процессе компетентностно-ориентированных заданий религиоведческой направленности.*

Одной из основных задач совершенствования образования является формирование функционально грамотной личности, обладающей ключевыми компетенциями, умеющей использовать полученные знания для решения жизненных задач. В первую очередь это (по А. В. Хуторскому) ценностно-смысловые, общекультурные, учебно-познавательные, информационные, коммуникативные компетенции [1].

Изучение вопросов религии в общеобразовательных учреждениях Республики Беларусь осуществляется согласно рекомендациям Министерства об-

разования, и должно быть направлено на знакомство школьников с религией как формой мировоззрения, ролью религии в современном обществе. Содержательные аспекты религии прослеживаются на уроках истории, географии, литературы, отечественной и мировой художественной культуры. На факультативных занятиях для рассмотрения предложена тема: «Религия и ее роль в духовно-нравственной жизни человечества». Воспитательный потенциал реализуется при воспитании у учащихся талантности, эмоционального интеллекта, терпения и уважения к инакомыслящим.

Основные пути реализации компетентного подхода при изучении учащимися вопросов религии заключаются в следующем:

- последовательное изучение религии как исторического, культурного, социального и психологического феномена;

- просветительский и информационный характер изучения вопросов религии в светской школе;

- формирование знаний о возникновении религии и структуре религиозного комплекса, функциях и видах религий, необходимых и достаточных для освоения компетенций;

- выработку умений объяснять религию как форму мировоззрения, взаимосвязь религии и нравственности, веротерпимости и свободы совести, ориентироваться в ценностях и нормах религий мира;

- установление внутрисубъектных и межпредметных связей, применение для этого интегрированных заданий и уроков. Интеграция может быть как тематической, когда два или три учебных предмета раскрывают одну тему, или проблемной, при которой в центре изучения находится одна, актуальная и важная для учащихся проблема, связанная с изучением в школе религии в различных предметах.

- применение в образовательном процессе компетентно-ориентированных заданий, специфика которых состоит в том, что они: могут иметь несколько путей решения; предполагают комплексное использование предметных знаний из разных тем и разделов, а также других учебных предметов; условия заданий связаны с реальными жизненными ситуациями, которые могут встретиться в повседневной жизни учащихся и они осознают смысл «включения» таких заданий в образовательный процесс [4, с. 125-128].

При изучении вопросов религии условие компетентно-ориентированных заданий может формулироваться как сюжет, ситуация или проблема, для разрешения которой необходимо использовать знания и личный жизненный опыт. Содержание заданий должно быть, в первую очередь, связано с изученным материалом, актуализировать его наиболее значимые компоненты, опираться на жизненный опыт учащихся, нацеливать на обсуждение вопросов, имеющих социально и лично значимый контекст. Например, в рабочей тетради для 10 класса к §21. Религия [3, с.112] учащимся предложено подумать над высказываниями и ответить на вопросы: «Всякая религия включает в себе три предмета: веру, богослужение и нравственность. Главная цель всякой религии есть последний предмет, а два первых суть только средство для их приобретения» (Ф. Ахундов); «В темные времена народами лучше всего руководили с помощью религии — ведь в полной темноте слепой является лучшим проводником: он различает дорогу и тропы лучше зрячего. Однако поистине глупо, когда уже наступил день, все еще

пользоваться в качестве проводников старыми слепцами» (Г. Гейне); «Атеизм – это тонкий слой льда, по которому один человек может пройти, а целый народ ухнет в бездну» (Ф. Бэкон); К Богу приходят не экскурсии с гидом, а одинокие путешественники (В. Набоков). Чем отличаются взгляды авторов на религию? С чем вы согласны, а с чем нет? Почему? Охарактеризуйте роль религии в современном мире. Такие задания нацеливают на развитие критического мышления, поскольку предполагают включение различных умственных и эмоционально-волевых процессов, нацеливают на выработку интеллектуальных умений, опору на здравый смысл, определение своей собственной позиции.

– применение соответствующих содержанию образовательных технологий, методов, приемов и средств, форм учебных занятий. Для реализации компетентностного подхода особенно эффективны диспуты и дискуссии, ролевые и деловые игры, кейс-метод и метод проектов. По мнению Г. А. Кемельбековой, «в основу уроков должны быть положены социально-конструируемые педагогические ситуации, деятельность учащихся в которых и будет воспитывать требуемые качества личности» [2]. Высказывать и обосновывать свою точку зрения, подбирать аргументы, позволяет написание эссе. Например, в качестве домашнего задания по теме «Религия» в 10 классе учащимся предлагается написать эссе «Между религией и настоящей наукой нет ни родства, ни дружбы. Ни вражды: они на разных планетах» (Ф. Ницше).

Использование современных средств обучения открывает возможность совершать заочные путешествия, организовывать экскурсии в музеи, храмы различных религиозных конфессий, значительно повышают эффективность занятий видеозаписи познавательных передач, альбомы любительских фотографий, сделанных туристами или самими учениками.

Интегрированный, компетентностно ориентированный характер носит использование в учебных целях фрагментов художественной литературы, поэзии, музыки, окружающей культурной и исторической среды. Более успешной реализации компетентностного подхода, с нашей точки зрения, будет способствовать расширение содержания и согласование по межпредметным и внутрипредметным связям перечня компетенций, последовательности их формирования, распределения по ступеням образования, формируемых всеми учебными предметами учебного плана школы.

### Литература

1. Хуторской, А. В. Компетентностный подход в обучении : научно-методическое пособие / А. В. Хуторской. – М. : Издательство «Эйдос»; Издательство Института образования человека, 2013. – 73 с.
2. Кемельбекова, Г. А. Особенности формирования функциональной грамотности учащихся по предметам гуманитарного цикла [Текст] // Проблемы и перспективы развития образования: материалы VIII Междунар. науч. конф. (г. Краснодар, февраль 2016 г.). – Краснодар: Новация, 2016. – С. 6–9. – Режим доступа: <https://moluch.ru/conf/ped/archive/187/9552>. – Дата доступа: 10.03.2019.
3. Гламбоцкий, П. М. Обществоведение. 10 класс: рабочая тетрадь: пособие для учащихся учреждений общ. сред. образования с рус. яз. обучения / П. М. Гламбоцкий, В. Н. Гирина; под ред. М. И. Вишневецкого. – 5-е изд. – Минск : Аверсэв, 2015. – 142 с.
4. Гирина, В. Н. Специфика разработки и применения в образовательном процессе компетентностно-ориентированных заданий. / Образование – стратегический ресурс устойчивого развития региона: сборник докладов областной августовской конференции педагогических работников Могилёвской области / редкол. : В. В. Рыжков [и др.]. – Могилёв : УО «МГОИРО», 2016. – 317 с.

## РЕЛИГИОЗНАЯ СОЦИАЛИЗАЦИЯ ДЕТЕЙ В СЕМЬЯХ ПЯТИДЕСЯТНИКОВ: ГЕНДЕРНЫЕ ОТЛИЧИЯ

**Аникина Анна Валентиновна,**

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

*В работе представлены данные исследования религиозной социализации подрастающего поколения в одной из нижегородских Церквей христианской веры евангельской «Библейский Центр «Посольство Иисуса». Фиксируются особенности этого социального процесса и делается вывод о том, что религиозная социализация является одним из важных каналов увеличения числа последователей евангелизма в регионе.*

В контексте 500-летия Протестантизма большой интерес представляет изучение пятидесятничества и перспектив его развития в Российской Федерации. Поэтому религиозная социализация в семьях верующих стала одной из задач пилотажного социологического исследования прихожан нижегородского объединения церковью христианской веры евангельской «Библейский Центр «Посольство Иисуса» (N=259, из них 43,2% мужчин и 56,8% женщин), проведенного в мае-июне 2017 года. Его целью было выявление стремления прихожан вовлечь детей в жизнь религиозной группы. Новизна обследования состояла в том, что анализировалась деятельность общины по увеличению количества последователей, в том числе за счет членов своих семей.

Исследование показало, что больше половины опрошенных (61,8%) «приняли Иисуса Христа как своего Господа и Спасителя» более пяти лет назад, каждый седьмой (14,3%) является новообращенным, 9,3% были крещены «один-два года назад»; 5,0% – «совсем недавно», а каждый восьмой (13,1%) стал членом Церкви «три-четыре года назад». При этом, женщин несколько больше среди лиц, вступивших в религиозную группу пять лет назад и более, а мужского пола – среди новообращенных (табл.1).

Таблица 1

**Гендерное распределение верующих (%)**

Варианты ответа	Мужчины	Женщины
Иисус всегда был в моем сердце	7,3	8,8
Десять и более лет назад	26,4	29,3
Пять-девять лет назад	33,6	34,1
Три-четыре года назад	13,6	12,9
Один-два года назад	10,0	8,8
Совсем недавно	5,5	4,8
Другое	3,6	1,3
Итого	100	100

Поскольку религиозная социализация – это усвоение религиозных ценностей и норм, то большое значение приобретает воспитание подрастающего поколения не только через совместную деятельность, но и через наставления и проведение досуга.

По данным исследования, постоянно беседуют со своими детьми о Боге только 7,7% респондентов. Каждый шестой (14,7%) – часто, а каждый пятый



(21,2%) – «время от времени». Затруднились с ответом или предпочли другой ответ – более трети верующих. Отметим, что женщины проводят религиозные беседы с детьми «постоянно» и «при любом удобном случае» в два раза чаще, чем мужчины (табл. 2). Почти половина лиц мужского пола (46,4%) уклонилась от ответа на этот вопрос.

Таблица 2

**Гендерное распределение бесед с детьми о Боге (%)**

Варианты ответа	Мужчины	Женщины
Постоянно	3,6	10,9
Часто	13,6	15,6
Время от времени	23,6	19,0
При любом удобном случае	12,8	22,4
Затрудняюсь ответить	14,5	7,6
Другое	31,9	24,5
Итого	100	100

Кроме того, женатые (замужние) также часто беседуют о Боге, как и вдовствующие (20,5% и 17,6%), а каждый третий разведенный (27,3%) - «при любом удобном случае». Данные исследования показывают, что семьи с детьми ответственно относятся к своему долгу верующих людей и с той или иной степенью регулярности делают внушения о Боге подрастающему поколению. Только 13,1% верующих – из семей, имеющих детей, на вопрос: «Как часто Вы беседуете дома со своими детьми о Боге?» затруднились или дали «другой» ответ. Зависимость частоты религиозных наставлений от количества детей в семье в исследовании не прослеживается.

Более половины респондентов (57,2%) отметило, что участие детей в соответствующих мероприятиях Церкви проблематично. Треть (37,8%) верующих, так или иначе, способствует прорелигиозной досуговой деятельности своих детей (табл. 3). Только небольшое количество ответивших (3,5%) сочло это не целесообразным.

Отметим, что абсолютное большинство респондентов, постоянно (87,8%) или часто (88,6%) беседующих с детьми о Боге, стремятся к тому, чтобы подрастающее поколение участвовало в соответствующих мероприятиях Церкви. Только каждый десятый из их числа ответил, что «этому есть препятствия». О преградах в посещении детьми таких мероприятий заявило больше половины (63,0%) тех, кто затруднился ответить на вопрос о частоте религиозных бесед с детьми и безусловно большая часть (91,5%) предпочитавших ответ «другое».

Таблица 3

**Участие детей в детских мероприятиях Церкви (%)**

Варианты ответа	Всего
Да, во всех	8,9
Да, в большинстве	13,5
Да, стараемся по возможности	15,4
Нет, потому, что недостаточно средств	1,5
Нет, не считаю это нужным	3,5
Нет, этому есть препятствие	57,2
Итого	100

Таким образом, исследование подтвердило гипотезу о том, что религиозная социализация в семьях верующих нижегородского объединения церковью христианской веры евангельской «Библейский Центр «Посольство Иисуса» является одним из каналов увеличения числа последователей. Прихожанки более активно участвуют в религиозном просвещении, чем верующие мужчины. Семьи с детьми используют беседы о Боге в целях приобщения подрастающего поколения к религиозным ценностям. Тот факт, что больше половины опрошенных указали на препятствия в участии своих детей в детских мероприятиях Церкви, требует дальнейшего исследования, в том числе качественными методами.

УДК 316.74

## **РЕЛИГИОЗНЫЕ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ КАК МЕХАНИЗМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТРАНСЛЯЦИИ**

**Варич Вероника Николаевна,**

Брестский государственный технический университет  
(г. Брест, Беларусь)

*Рассматриваются механизмы социальной трансляции, благодаря которой в культуре воспроизводится ее всеобщее содержание. Особое внимание уделяется участию в этом процессе религиозных и образовательных институтов, а также специфике осуществления их функций в современном обществе.*

Благодаря интенсификации межкультурной коммуникации в конце предыдущего и в первых десятилетиях нынешнего века все большее значение приобретают те социальные институты и формы общественного сознания, которые обеспечивают единство культурного пространства и преемственность духовной культуры. Поэтому как никогда актуально звучит вопрос о существовании всеобщих механизмов социальной трансляции. Отвлекаясь от различий между философскими направлениями, всеобщее можно рассматривать как принцип бытия всех единичных вещей, явлений и процессов, а также как закономерную форму их взаимосвязи в составе целого. Всеобщее можно определить также как свойство или отношение, характерное для класса явлений, или как закономерность их развития. В таком случае, как правило, применяется понятие «общее».

Исходя из приведенного определения, вопрос о существовании единых механизмов социальной трансляции можно конкретизировать: существуют ли в развитии общества, будь оно традиционным или постиндустриальным, некие всеобщие основания и закономерности? Вопрос в известной степени представляется риторическим, поскольку в истории философии были даны многочисленные утвердительные ответы, которые варьируются в широком спектре, занимая широкое пространство от классического рационализма до богословских, антропологических и психоаналитических концепций. Всеобщее в культуре вообще и в культурной трансляции, в частности, рассматривается, во-первых, как выражение безличного космического закона, распространяющегося в том числе и на человеческое общество; во-вторых, как осуществление творческой воли Бога в различных версиях провиденциализма; в-третьих, как общие механизмы разумной деятельности людей – априорные формы познания, мыслительные структуры,

парадигмы, дискурсы и проч.; в-четвертых, как структуры индивидуального или коллективного бессознательного; в-пятых, как проявление в обществе природных законов; в-шестых, как общие законы развития и самоорганизации сложных систем. Данный список, безусловно, не является полным, однако дает достаточно оснований утверждать, что множество социально-философских и культурологических концепций исходит из признания того, что всеобщее так или иначе выражено в жизни социума, а механизмы культуры позволяют его транслировать.

Среди этих «механизмов» особо важную роль играют социальные институты, которые выполняют функции культурного творчества, с одной стороны, и функции социальной трансляции, с другой. И если среди первых в настоящее время лидирующие позиции занимает наука, инновационная по своему существу, то среди вторых по-прежнему важное место принадлежит семье, а также религиозным и образовательным институтам. В условиях интенсивной межкультурной коммуникации, поддерживаемой современными информационными технологиями, роль этих социальных институтов существенно возрастает, поскольку не срабатывают другие «механизмы» культуры, а цельное пространство культуры, характерное для традиционного и даже индустриального общества, оказывается разорванным.

Каждый из названных социальных институтов – при всех различиях и трансформациях, происходящих с ними в современном мире, – осуществляет свою деятельность с сознательной или неосознаваемой опорой на всеобщее, выработанное культурой и в ней содержащееся. В то же время подрастающее поколение, включая вузовскую молодежь, в своей преобладающей части имеет лишь опосредованное отношение к религиозным институтам. Большинство знаний о религиях, их содержании и ценностных установках молодые люди получают в семейном кругу, в общении со сверстниками – реальном или виртуальном, – а также в светских учреждениях образования в процессе изучения истории. После принятия в 2012 году «Концепции оптимизации содержания, структуры и объема социально-гуманитарных дисциплин в учреждениях высшего образования» учебная дисциплина под названием «Религиоведение» была переведена в разряд специализированных модулей. Их число в реальной вузовской практике, как правило, не превышает четырех, и религиоведение среди них, в особенности в негуманитарных вузах, не является приоритетным. Иными словами, религиозные знания (или знания о религиях) в лучшем случае имеют факультативный характер, а о реальном приобщении к ценностям и нормам религиозного сознания и поведения речь даже не идет.

Вместе с тем и образовательные институты по целому ряду причин не выполняют в полной мере функцию социальной трансляции – начиная от падения престижа знания и образованности в обществе и заканчивая отсутствием необходимости усваивать знания в силу моментальной доступности информации в электронных устройствах. Таким образом, всеобщее содержание культуры, а именно: общечеловеческие ценности, простые нормы морали и базовые систематические знания не транслируются ни религиозными, ни образовательными институтами так же эффективно, как это происходило в прежние времена. В силу этого в сознании молодых людей, включая опять же студенческую молодежь, очень редко оказываются сформированной целостная религиозная или рациональная картина мира. Несмотря на все различия между целями и средствами их достижения, обе эти группы институтов на протяжении веков выполняли важ-

нейшие функции, среди которых и социализация подрастающего поколения, и его культурная самоидентификация, и собственно социальная трансляция.

Простая констатация этих проблем, безусловно, не является самоцелью. Гораздо более продуктивной представляется выработка путей выхода из сложившейся ситуации. Среди них наиболее очевидным и легко реализуемым представляется усиление гуманитарной составляющей и в среднем, и в высшем образовании – как в целях своего рода религиозного (да и общекультурного) ликбеза, так и в целях выделения того всеобщего, что содержится в различных религиозных и философских системах. Высшие учебные заведения Беларуси призваны не только продавать образовательные услуги, но и формировать духовно-нравственные ценности студентов, воспитывать их активную жизненную позицию и формировать профессиональную культуру – подобные цели сформулированы в качестве Миссии многих белорусских университетов. Реализация этих задач не представляется возможной без существенного увеличения роли и значимости социально-гуманитарных дисциплин в вузовском образовании.

УДК 348.71

## **РОЛЬ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕННОСТЕЙ В ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМ ВОСПИТАНИИ ЛИЧНОСТИ**

**Вонсович Лариса Васильевна,**

Белорусская государственная академия связи

(г. Минск, Беларусь)

*В данной статье говорится об основных аспектах взаимодействия системы образования Республики Беларусь с церковью и о роли последней в воспитании личности.*

Актуальной сегодня является проблема усиления воздействия извне на национальную культуру народов, размывания границ их идентичности, стирания их уникальных черт. Духовно-нравственные ценности белорусского народа сегодня также проходят проверку на прочность. В одном из своих выступлений Президент Республики Беларусь А.Г. Лукашенко отметил: «сегодня идет невидимая борьба, в том числе, и за душу человека. С разных сторон подвергаются атакам христианские нормы морали... Под воздействием информационного потока изменяются мировоззрение и образ жизни людей» [1, с. 1-2]. По убеждению главы государства одной из важнейших целей, которые сегодня стремиться реализовать Беларусь, является цель сохранения национального духовно-нравственного наследия белорусского народа. Достижение данной цели предполагает наполнение процессов образования и воспитания подрастающего поколения духовно-нравственным содержанием с использованием традиционных для белорусов ценностей, в том числе и религиозных. Эти ценности сегодня являются духовным стержнем общественного сознания страны и индивидуального сознания каждого гражданина. Они выступают в качестве платформы для формирования мировоззрения, мобилиующим началом, способствующим активности человека в утверждении его жизненной позиции.

Для жителей белорусских земель религия всегда была общепризнанным общественным и культурным феноменом, обладающим мощным потенциалом вос-

питательного характера. Являясь составной частью исторической традиции народа, религия оказывала и продолжает оказывать влияние на настроения людей, их чувства, эмоции, переживания, формирует их отношение к миру, себе, другим людям, мобилизует их активность. История Беларуси свидетельствует о многовековом сосуществовании различных конфессий с поочередным доминированием их учений в сознании наших предков. При этом именно христианское вероучение (и в православной традиции, и в католической традиции, и в униатской традиции) в значительно большей степени, чем, например, национальный фактор, столетиями влияли на экономические, политические, духовные процессы, что способствовало утверждению уважительных и терпимых отношений между верующими.

В современной Беларуси образование имеет светский характер. Однако нельзя отрицать тот факт, что в деле становления личности немаловажную роль играют опыт и традиции христианской морали, поскольку именно христианские конфессии занимают лидирующие позиции по количеству верующих. В свое время именно христианскими просветителями был сформулирован важнейший принцип, положенный в основу образовательной парадигмы Республики Беларусь - принцип единства обучения и воспитания. Еще в XII в. епископ Турова Кирилл, прозванный в народе Златоустом, отмечал, что нравственное развитие личности становится возможным, когда «пригоден разум», когда «ум истинный... уже не себе одному во спасение, но и многим другим, внимающим ему» [2, с. 195]. Именно в контексте христианского вероучения образование трактуется как становление человеческого в человеке, превращение его в личность.

Анализируя духовное наследие белорусского народа можно сказать, что важными и сегодня являются такие ценности христианской духовной традиции, как человеколюбие, миролюбие, просвещенность, уважительное отношение к окружающему природному и социальному миру, служение родной земле, духовное саморазвитие. Воспитание человеколюбия, к примеру, предполагает ориентацию на труды восточнославянских мыслителей, в частности, Е. Полоцкой, К. Туровского, С. Будного, В. Тяпинского. Они говорили о возможных вариантах проявления человеколюбия: о прощении, заботе о своих близких, милости и милостыни к тем, кто нуждается в помощи, взаимоуважении чувств, интересов, потребностей людей. Так, к примеру, православный монах XI в., святой Русской православной церкви Феодосий Печерский в «Слове о терпении, и о любви, и о посте» высказал мысль о том, что нравственный человек всегда желает добра другому человеку. При этом это желание подкрепляется реальными поступками, поскольку «любовь к Богу не в словах совершается, а в действительных делах» [3, с. 157], а «братьями являются те, кто в беде помогает друг другу» [3, с. 158].

Среди ценностей, берущих начало в христианском вероучении, неоспоримым приоритетом для белорусов обладает ценность родной земли. Преданность ей аккумулирует активность людей, мобилизует на защиту территориальной целостности и независимости своего государства, способствует развитию патриотизма. Один из основоположников морально-патриотической традиции в истории белорусских земель Франциск Скорина писал об этом следующее: «Понеже от прирождения звери, ходящие в пустыни, знают ямы своя ..., - тако ж и люди, игде зродилися и ускармлины суть по бозе, к тому месту великую ласку имеютъ» [4, с. 45]. Патриотизм белорусов основан на любви к своему Отечеству, преданности ему,

гордости за достижения своего народа. При этом он не приемлет крайний национализм, не абсолютизирует собственную национальную исключительность. Патриотизм ориентирует на гармоничное развитие единства идей, взглядов, чувств, действий, на почитание места, где родился человек и где проживает как своей Родины, на уважение национальных и местных традиций, на знание родного языка, исторического прошлого, обычаев, культуры своего народа.

Мировоззрение подрастающего поколения белорусов формируется под влиянием идей христианского гуманизма, который утверждает принцип смирения как важнейшей общечеловеческой добродетели, необходимость использования людьми морально-правовых норм существования в обществе. Подобные идеи впервые получили отражение в содержании религиозно-этического учения Ефросины Полоцкой, первой женщины, причисленной к лику Святых в Беларуси. Через свою просветительскую деятельность Ефросинья утверждала христианские принципы жизни человека - существование в мире и согласии, сохранение верований и традиций своих предков, преодоление греховной сущности человека.

Таким образом, воспитание молодых граждан Республики Беларусь предполагает консолидацию различных сил, согласование полномочий и ответственности государства, общества и личности. Национальный идеал воспитания и цели в области образования не могут быть осуществлены одной только одной системой образования. В этом процессе должны участвовать церковь, школа, высшие учебные заведения. Они должны сотрудничать и содействовать формированию мировоззрения подрастающего поколения на основе духовно-нравственных ценностей народа. Именно это является первостепенным ресурсом социально-го, экономического, политического, духовного прогресса общества.

### **Литература**

1. Выступление Президента Республики Беларусь А.Г. Лукашенко на ежегодной церемонии вручения премии «За духовное возрождение», специальной премии деятелям культуры и искусства, «Белорусский спортивный Олимп» // СБ. – 2018. – №6. – С.1-2.
2. Туровский, К. Притча о человеческой душе и теле / К. Туровский // Златоструй. Древняя Русь X-XIII вв. – М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 190-195.
3. Печерский, Ф. Слово о терпении и любви / Ф. Печерский // Златоструй. Древняя Русь X-XIII вв. – М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 154-156.
4. Скарына Францыск. Творы: Прадмовы, сказанні, пасляслоўі, акафісты, пасхалія / уступ. арт., падрыхт. тэкстаў, камент., слоўнік А.Ф. Коршунава. – Мн.: Асвета, 1990. – 206 с.

УДК 2

## **СВОБОДА СОВЕСТИ В РАМКАХ УЧЕБНЫХ ПРОГРАММ «ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ» И «ИСТОРИЯ БЕЛАРУСИ»**

**Гомолко Татьяна Викторовна,**  
Средняя школа № 8 г. Кричева  
(Могилевская область, Беларусь)

*В статье рассматривается опыт работы учителя истории по формированию у учащихся знаний конфессиональных особенностей в рамках школьной программы по учебным предметам «Всемирная история» и «История Беларуси». Приведенные данные сопоставляются с дискуссиями школьников и учителя истории в рамках содержания учебной программы.*

Общество поставило перед образованием задачу воспитания свободной, развитой и образованной личности, способной жить и творить в условиях постоянно меняющегося мира. Общественные изменения в образе жизни людей привели к усилению значимости материальных ценностей, которые, как известно, исчезают, уничтожаются, разрушаются в определенные кризисные времена. Единственным условием, удерживающим общество на гуманистических основах, остается правильно сформированная система ценностей. Образование призвано помочь личности в саморазвитии: научить учиться, действовать в разной обстановке, общаться, жить в ладу с самим собой, в обществе. Когда в поступках и действиях человека отсутствует смысл, это автоматически сказывается на качестве самой его жизни. Культура и привычки людей формируются под влиянием ряда факторов, где религиозный — важный, но не единственный.

Статья 2 Кодекса об образовании Республики Беларусь гласит, что образование основывается на принципах светского характера [1]. В своей педагогической практике столкнулась с определенными трудностями: во-первых, уже на третьем уроке в 5 классе «Древнейшие люди» противопоставляются взгляды религии и науки о происхождении человека. Учащиеся не удовлетворяются формулировкой: «Религия и наука дают на этот вопрос разные ответы» [2, с. 10]. Это особенно актуализирует необходимость ответственности педагогов за формирование у учащихся научного мировоззрения и в то же время уважения к взглядам и чувствам верующих детей и их родителей. Задача школы – раскрыть перед ребенком реальность объективного мира, его противоречивость, познаваемость. Таким образом, возникает конфликт между целями и характером обучения, который тормозит развитие способности ребенка учиться. По мере взросления и достижения совершеннолетия учащийся сам вправе сделать свой мировоззренческий выбор. Однако, зачастую, учащиеся не имеют возможности получить исчерпывающие ответы, представление о системе взглядов различных конфессий – учебная программа временными рамками не предполагает этого.

Так, при изучении в 6 классе темы «Католическая церковь» рассматривается вопрос отличий католической и православной конфессий. Учебное пособие по всемирной истории раскрывает этот, волнующий сознание детей, вопрос: «Главное отличие заключалось в понимании положения о Троице. На востоке считали, что Святой Дух исходит только от Бога Отца, а на западе — что от Бога Отца и от Бога Сына». Остальное - способность учителя, не подвергая детей катехизации, ответить на вопрос: «А как правильно?». И вопрос остается. Очень трудно придерживаться культурологического подхода, просто информировать. Вообще нужно понимать, что вопрос вопросу рознь. Если сразу отвечать на любые вопросы – урок окажется сорванным. Во всяком случае, преподавать программный материал, в таком случае, некогда. Каждый учитель поступает не иначе как в полном соответствии со своими ценностными установками. Впрочем, успешно реализовать принципы ответственности удается не всякому: многим недостает либо образования, либо доброй воли, либо этнической осведомленности. Зачастую, учащиеся 6 класса имеют куда более широкое представление о мировоззрении мусульман, чем христианских конфессий. Учебная программа предлагает 2 часа на ознакомление с темами «Возникновение ислама и Арабский халифат» и «Арабо-исламская культура». Результат не заставляет себя

ожидать: ребята, услышав имя Бога в исламе, спешат добавить: «Акбар». Трудно представить учащегося в Пакистане, спешившего сказать: «Слава Христу». Веротерпимость по своему уровню бывает разной.

В седьмом классе учащийся должен освоить особенности Реформации, которая «расколола до тех пор единую католическую церковь и положила начало длившимся векам ожесточенным разрушительным войнам на европейском континенте». И вновь любознательный ум школьников выдвигает вопрос: «А почему Реформация – явление в католической церкви? Православная Церковь не критиковалась?». Конечно же шестиклассники, семиклассники дискутировать только учатся. Остается отвечать учителю истории: «Эти вопросы мы можем обсудить после урока».

А в восьмом классе, при изучении темы «Конфессиональные отношения» по учебному предмету «История Беларуси», учащиеся формируют представление о мероприятиях царских властей в отношении католиков после восстания 1830–1831 гг. Ребята должны выстроить логическую цепочку между следующими историческими явлениями: присоединение униатов к Русской православной церкви → укрепление позиций российского правительства в западных губерниях. Полузнание конфессиональных особенностей не позволит учащимся сделать правильный вывод. Вот и остается стремление воспитать толерантную личность наряду со светским, «непросвещенным» образованием.

Конечно для реализации своих мировоззренческих убеждений ребята могут посещать факультативы, объединения по интересам, воскресные школы и т.д. Но остается недосказанность, недоговоренность, прикрытая светским образованием и Законом о совести.

К.Д. Ушинский, М.М. Рубинштейн признают, что зачастую с верой борется не наука, а «самонадеянное полузнание», наука же действительно страшна, «но не для веры, а для суеверия» [3, с. 84].

### Литература

1. Кодекс об образовании Республики Беларусь [Электронный ресурс]: Кодексы Республики Беларусь 13 января 2011 г. № 243-З — Режим доступа: URL: <http://www.kodeksy.by/kodeks-ob-obrazovanii> (12.02.2019).
2. История Древнего мира: учебное пособие для 5 класса учреждений общего среднего образования с русским языком обучения в 2 ч. Ч. 1 / под ред. В. С. Кошелева. – М: Народная асвета, 2014. – 127 с.
3. Рубинштейн, М.М. О религиозном воспитании // Вестник воспитания. – №1. – 1913. – 137 с.

УДК 2

## КОММУНИКАЦИЯ И ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ВОСПИТАНИЯ И ОБРАЗОВАНИЯ В ТРАКТОВКЕ К. ЯСПЕРСА

Доронина Светлана Геннадиевна,

Институт философии Национальной академии наук Беларуси

(г. Минск, Беларусь)

*В статье эксплицируются проблемы и специфика современной коммуникации. Посредством анализа и философского осмысления трудов К. Ясперса определяется ее связь с воспитательной и образовательной деятельностью.*



Основная проблема современного общества заключается в глобальной трансформации всех социальных коммуникаций. Вследствие размытости культурных границ и в отсутствии жестких иерархических социальных связей, самоидентификация современного человека происходит преимущественно через процесс коммуникативной деятельности.

Имея неограниченные возможности общения, современный человек является, с одной стороны, частью огромной коммуникативной системы, а с другой, – перекрестием коммуникаций, в результате которых осуществляется его непрекращающаяся трансформация. Являясь многовекторной и чаще всего поверхностной, современная коммуникация представляет собой саморазвивающуюся и захватывающую субъекта фразктальную систему, в которой определение оснований и смысла коммуникации является затрудненным. Особенно актуальна эта проблема для молодого поколения, чьи ценности и убеждения находятся в стадии формирования.

Факт разведения социальной реальности эрозией дезинтеграции свидетельствует о необходимости поиска новых основ коммуникативного взаимодействия, позволяющих выявить, прежде всего, их глубинные, смысловые основы. Одной из попыток выполнить эту задачу и продемонстрировать ее связь с воспитательными и образовательными практиками является трактовка коммуникации в философии К. Ясперса.

Актуализируя постановку следующего вопроса: как в условиях кризиса и переустройства всех общественных отношений «сохранить огромное достояние, которое называется ценностью каждого человека?» [3, с. 226], К. Ясперс, подчеркивает, что осевым принципом любой коммуникации является факт обнаружения всеобщей, единой и трансцендентной основы человеческого существования.

В концепции К. Ясперса понятие «коммуникация» содержательно коррелирует с представлениями о человеке как духовном и разумном существе, а сама организация такого типа коммуникативного взаимодействия является органичной целостностью основанной на духовной сопричастности людей [1, с. 12–14].

По мнению Ясперса, общность может возникнуть только «через отношение к общей познанной цели в мире, через отношение к истине, через отношение к Богу» [2, с. 149], культивация которого напрямую связана с воспитательной и образовательной деятельностью, транслирующей ценности культуры.

Являясь, созданием «потока становления человеком, который протекает в равномерности уверенного континуума» [3, с. 353], воспитание, по мнению философа, должно базироваться на «субстанции целого», а также иметь прочную форму и ясное содержание. В том случае если «субстанция целого стала вызывать сомнение и находится в состоянии распада, воспитание становится неуверенным и раздробленным» [3, с. 353], – отмечает Ясперс.

Исходя из выше изложенного, трудно переоценить роль педагогов, учителей и воспитателей. С одной стороны, их личная деятельность выступает на первый план, а с другой, – теряет свое значение, если, не имеет под собой ясных целей и идей. «Симптомом обеспокоенности нашего времени в воспитании является интенсивность педагогических усилий, лишенных единой идеи» [3, с. 353], – пи-

шет Ясперс. Это приводит к «распаду субстанционального воспитания» и его замене бесконечными бессодержательными педагогическими практиками.

Формирующееся прежде образования воспитание не может быть, по мнению философа, независимым «от изначальной жизни духовного мира». «Оно служит традиции этой жизни, которая непосредственно выступает в поведении человека, является его ставшим сознательным отношением к действительности обеспечения существования, – пишет мыслитель. Следовательно, «судьба духа в нашу эпоху, – продолжает философ, – должна определить содержание еще возможного воспитания» [3, с. 356].

Воспитательный процесс напрямую зависит от сформированных в культуре традиций и способов их трансляции посредством коммуникации. Осуществляясь и повторяясь в каждом индивиде, духовная традиция осуществляет планомерное воспитание человека на протяжении всей его жизни. Объединенное в некоторую цельность и активность его существа, оно становится его образованностью или, как отмечает Ясперс, «второй натурой» [3, с. 352].

Существующая в современном обществе стохастическая и хаотичная слепая «воля к коммуникации» формирует не объединенных и не обремененных «идеей целого» индивидов. В отсутствии «уверенного континуума» сформированного воспитанием, эти индивиды испытывают затруднения с самоидентификацией.

Воспитание современного человека оказалось несостоятельным, вследствие чего затерявшийся в многочисленных коммуникациях индивид лишился чести быть «соучастником в знании целого». Выходя за пределы какой-либо одной принадлежности (профессиональной, партийной и т.д.), современный человек учится вслепую ориентироваться в новой действительности.

«Если после такого воспитания в смещении безразличного и случайного взрослый человек не входит в мир, остается покинутым и сознает это, то неизбежным признаком времени становится требование образования для взрослых» [3, с. 354], – отмечает К. Ясперс. В данном контексте следующее за воспитанием современное образование взрослых, по мнению Ясперса, не является действительностью, а лишь требованием, связанным с необходимостью научить взрослого человека ориентироваться в мире, опираясь на «идеи и смыслы целого».

Философское осмысление единых трансцендентных основ общества и общения позволяет К. Ясперсу выявить значимость религиозных представлений о коммуникации, а также установить необходимость трансформации современных систем воспитания и образования. Направленная на решение двух взаимодополняющих задач: сохранить смысловую полноту и передать трансцендентные истины все расширяющему кругу людей, коммуникация является не просто каналом передачи информации, а смысломнаправленной деятельностью, которой надо обучаться.

## Литература

1. Гайденко, П.П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса / П. П. Гайденко // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М. : Политиздат, 1991. – С. 5–26.
2. Мудрагей, Н. С. Коммуникация как мера человека (возрождая Ясперса) / Н. С. Мудрагей // Философия науки. – 2012. – № 17. – С. 143–145.
3. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с.

## МЕСТО РЕЛИГИИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО ТЕХНОГЕННОГО ОБЩЕСТВА

Исаченко Анжела Валерьевна,

Витебский государственный технологический университет  
(г. Витебск, Беларусь)

*Статья посвящена анализу проблем духовности в контексте техногенного общества. Особое внимание акцентируется на возрастающей роли религии в жизни человека и общества. Являясь важной социальной организацией общества религия, по мнению автора, способна стать той мощной силой которая сможет преодолеть кризисные явления в обществе.*

С начала XXI века техногенное общество переживает серьезный кризис. Существование глобальных проблем яркое тому подтверждение. К этим проблемам можно отнести: рост ядерного вооружения, экологический кризис, социально-экономическое неравенство между государствами, демографический взрыв, проблема духовности.

Потеря, существующих ранее ценностей, разрушение традиций – все это говорит о потребности модернизации современного общества. Какое место в этом преобразовании должна играть религия?

Мировые войны показали, что достижения научно-технического прогресса не являются основным средством решения существующих проблем. Наряду с ростом промышленного развития, способствующего, удовлетворению растущих потребностей населения, научно-технический прогресс может быть не связан с нравственным и культурным прогрессом, он может наоборот, способствовать совершенствованию и созданию нового, еще более разрушительного по своим масштабам, оружия. Так создание и затем демонстрация мощи ядерного оружия, привели к «холодной войне», сделали актуальной проблему существования человечества вообще.

В свете этих проблем возникает потребность обращения к духовной жизни общества. Ядром этой духовности является духовная культура.

Духовная культура это достаточно сложное образование состоящее из отдельных структурных составляющих таких как: нравственный, правовой, философско-мировоззренческий элементов. Особое место в этой структуре занимает религия.

Религия всегда оказывала влияние на разные сферы общества: политику, экономику, межнациональные отношения. Так Ю. Дюркгейм, подвергая детальному анализу это явление, сказал: «В ходе нашего исследования мы установили факт, что основополагающие категории мысли и, соответственно, науки имеют религиозное происхождение» [1, с. 688].

В разные периоды истории она, формируя определенные ценности и установки, с одной стороны, способствовала прогрессу общества, выполняя функции накопления, сохранения и передачи культурных ценностей.

С другой, могла оказывать и разрушительное влияние на его жизнь, накладывая запреты на развитие науки и иных форм деятельности.

Американский социолог К. Кэлхун, по этому поводу сказал, что религия угрожает, вдохновляет, утешает, провоцирует, обнадеживает в обыденности и тре-

бует привести свою жизнь в соответствии с нормами, и, что религия это путь к достижению мира и причина объявления войны.

Как правило, под понятием «духовности» скрыто объединяющее начало содержащееся в религиозных учениях и выражаемое в виде моральных ценностей и традициях. Это понятие указывает на преобладание духовного начала над материальным.

Религия включает в себя три структурных компонента: религиозное сознание, религиозный культ, религиозную организацию.

Религиозные идеи, как правило, просты и доступны для восприятия человека. Будучи формой культуры, воплощенной в храмах, иконах, религиозно-философских произведениях, обрядах, заповедях, религия стремится к сохранению этих культурных памятников.

Церковь всегда заботилась о своем имидже. Для этого на протяжении длительного периода она пыталась создать условия для преодоления внутреннего раскола между православными и католиками, порожденной борьбой за церковную власть и за сферы влияния в мире.

Кризисные периоды в обществе ярко демонстрируют значимость религии. Так в 90-е годы с распадом советского государства потерей идеологических ориентиров начался период безысходности и отчаяния. Стали закрываться производства, учебные и научные заведения разного уровня, учреждения культуры и искусства. Потеря уверенности в завтрашний день, обнищание населения породило политические, межэтнические конфликты. В этот период возникает потребность не столько в формировании новых, сколько в возрождении старых идей и концепций. Именно религия оказалась той духовной силой которая была необходима обществу. Население, в поиске успокоения, надежде на лучшее, стало обращаться к религии. Увеличилось число прихожан и некогда атеистическая держава превратилась в верующее государство.

На сегодняшний день церковь активно участвует в жизни государства, выступает с различного рода инициативами политического и гражданского характера. Она широко и успешно использует СМИ, Интернет. Строятся храмы, не только в городах и сельской местности, но и в военных частях, медицинских учреждениях, местах заключения. Появляются новые духовные учебные заведения. Государство активно содействует этому. Это говорит о необходимости и востребованности религии в современном обществе.

В целом, значимость религии определяет ее функции, которые остаются неизменными на протяжении ряда эпох. Среди них особую роль играют: регулятивная функция, способная формировать поведенческие нормы обоснованные морально-этическими ценностями; воспитательная, основывается на соблюдении правил и норм предписанных религиозными канонами, что ведет к изменению собственного поведения; коммуникативная функция, удовлетворяющая необходимую и естественную потребность любого человека, потребность в общении.

В связи с изменяющимся обществом меняется и религия. Меняется характер связи с Богом, духовная и материальная субстанция представляют собой единство, а не носит характер борьбы, как это транслировалось ранее.

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что религиозное учение, основанное на терпимости и милосердии, направлено на преодоление противоре-

чий между людьми, искоренении враждебности и несправедливости. Она несет на себе черты той или иной эпохи, будучи отражением общественного бытия. Являясь феноменом культуры, религия, изначально ориентированная на человеческие ценности, обладает огромным потенциалом, выступая важным и необходимым элементом духовной жизни общества.

### **Литература**

1. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Эмиль Дюркгейм. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. – 736 с.

УДК 304.5

## **ФОРМИРОВАНИЕ КУЛЬТУРЫ ТОЛЕРАНТНОСТИ – ОСНОВА ПОЛИКУЛЬТУРНОГО ВОСПИТАНИЯ УЧАЩИХСЯ ОБЩЕОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ШКОЛЫ**

**Копейченко Андрей Иванович,**  
Средняя школа № 25 (г. Могилев, Беларусь)

*Культура толерантности в настоящее время обусловлена не только национальным и религиозным составом общества, индивидуальностью каждой личности, но и потребностью взаимодействий людей. Толерантность на основе поликультурного воспитания выступает именно условием межкультурного диалога.*

Современный мир отличает высокий уровень неопределенности, ускоряющиеся изменения, постоянно возникающие новые риски и различия. В последнее время в общественном сознании части молодежи, в том числе и учащихся школы, все чаще присутствуют идеи эгоистичности, склонности к насилию как стандартному средству решения проблем. Преодолеть данные негативные тенденции в обществе возможно, в том числе и путем воспитания культуры толерантности в процессе взаимодействия всех участников воспитательного и образовательного процесса. В таких условиях толерантность выступает как средство конструирования новых общих норм и ценностей, которые могли бы объединить людей разных культурных традиций.

Необходимым условием развития толерантности учащихся школы в процессе преподавания истории и обществоведения выступает организация деятельности школьников, связанная с публичным обсуждением острых проблем прошлого и современности, развитием их коммуникативных компетенций.

В соответствии с Концепцией непрерывного воспитания детей и учащейся молодежи поликультурное воспитание в Республике Беларусь направлено на формирование толерантного отношения к представителям других культур, национальностей, вероисповеданий.

Особенности развития личности у учащихся 9–11 классов проявляются в уважении к культуре и традициям белорусского народа, сочетании в воспитании национального и общечеловеческого в ходе изучения национальных традиций, фольклора, лучших образцов национальной культуры, вовлечение в сохранение и развитие самобытности национальной культуры.

Поликультурное воспитание направлено на формирование у учащихся умения жить в поликультурном мире, противостоять политическому и религиозному экстремизму [2].

Интерес представляют данные исследования, проведенного в 2016 г. институтом социологии Национальной академии наук Беларуси с целью анализа современных поликультурных тенденций в современном белорусском обществе на основе индикаторов, влияющих на формирование, наличие культуры толерантности. Анализ ответов респондентов на вопрос: «Что прежде всего объединяет народ Беларуси?», показал, что полученные ответы были распределены следующим образом (городские жители/сельские жители): территория страны (44,4%/46,8%), белорусское гражданство (41,7%/40,8%), традиции, обычаи (40,0%/37,8%), место проживания (37,4%/39,1%), национальность (39,2%/38,4). Наименьшее количество опрошенных респондентов отметили политические взгляды (21,3%/17,8%), вероисповедание и религию (22,7%/21,2%) [1, с. 352].

Таким образом, данное исследование показывает, что в Республике Беларусь потенциал культуры толерантности присутствует, но важно его продолжить формировать и поддерживать. Использовать данный потенциал важно именно в процессе школьного воспитания, в период формирования личностных качеств учащихся школы так как, молодежь является наиболее мобильной частью общества.

Процессы трансформации, многообразие этнических, религиозных, гендерных, молодежных культур могут быть источниками проявления таких негативных явлений современного общества как этноцентризм, ксенофобия, этническая и религиозная нетерпимость, национализм. В такой ситуации возникает необходимость актуализировать проблему толерантности в обществе, требуются новые теоретические подходы к формированию умения сосуществовать, взаимодействовать в поликультурном обществе, то есть формирования культуры толерантности.

Установка на толерантность как общую культурную ценность и формирование уважительного отношения к другой культуре играет важную консолидирующую роль в развитии общества, но является достаточно уязвимой. Данная уязвимость проявляется в том, что толерантность как ценность зачастую бывает искусственно сконструированной. То есть терпеливое отношение к другим людям прививается в обществе как нечто ценностное и необходимое, используемое в качестве инструмента в социальном проектировании – в предотвращении конфликтов, противодействии экстремизму или преодолении ксенофобии в целом. Однако именно эта инструментальность толерантности, ее понимание в качестве «всеобщего человеческого долга» становятся основанием для обратной реакции в обществе.

Толерантность не должна быть навязанной извне и возможна только как пространство свободного, осознанного выбора.

Толерантность – приобретенное, воспитываемое чувство и способ отношения к миру и другому человеку. Как только мы признаем «право на различие», мы допускаем возможность иного опыта, иных ценностей, отличающихся от наших убеждений и не вписывающихся в привычные для нас стандарты понимания.

Толерантность выступает именно условием межкультурного диалога, но диалог должен быть критическим. Критический диалог – это одновременно ува-

жение к другой и собственной культуре, а также конструктивная критичность к собственной и чужой позициям, где именно толерантность становится основанием для критического диалога. Вступая в диалог, любой его субъект должен быть готов к изменениям [3, с. 15–16].

Культура толерантности – это набор общесоциальных компетенций – поликультурных, включающих как понимание, так и готовность сосуществовать, взаимодействовать.

Таким образом, культура толерантности в настоящее время обусловлена не только национальным и религиозным составом того или иного общества, но и более глубокими, социально–психологическими особенностями человека: индивидуальностью каждой личности, ее стремлением сохранять и развивать собственную самобытность, потребностью взаимодействий людей.

Поликультурная компетентность во многом обеспечивает активную жизнедеятельность человека, его способность ориентироваться и адекватно воспринимать различные сферы социальной действительности. На основе знаний о существующих культурных различиях формируется ценностное, уважительное отношение к культурным различиям, осознание уникальности культур, терпимость и позитивное отношение к необычному поведению и мышлению. Толерантность всегда связана с осуществлением диалога, субъектом которого может выступать как отдельно взятая личность, так и социокультурная общность.

### **Литература**

1. Веренич, М. И. Гражданское и формальное образование, поликультурность и проблемы толерантности: опыт Республики Беларусь / М. И. Веренич // Беларусь в современном мире : материалы Междунар. научн. конф., посвящ. 95-летию образования Белорус. гос. ун-та, Минск, 27 окт. 2016 г. – Минск, 2016. – С. 351–352.

2. Концепция непрерывного воспитания детей и учащейся молодежи [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.adu.by/wp-content/uploads/2015/umodos/koncept-vospit-detej-i-molodoi.doc>. – Дата доступа : 25.02.2019.

3. Курбачева, О. В. Концептуально – теоретическое осмысление феномена толерантности: историко-философский экскурс / О. В. Курбачева // Журнал Белорусского государственного университета. Философия. Психология. – Вып. 2. – 2017. – С. 12–17.

УДК 2

## **РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ**

**Морозов Анатолий Иванович,**

Светиловичский учебно-педагогический комплекс детский сад – средняя школа  
(г. Бельничичи, Беларусь)

*В докладе освещаются проблемы соотношения религии и культуры в современном обществе, проблемы отношения к традиционной религии.*

Проблема соотношения религии и культуры – одна из самых актуальных в современном обществе. В развитии мировой культуры, в её многоликом пространстве особое место занимает религия. Огромна её роль в развитии человеческой цивилизации, в формировании нравственных норм и системы духовных ценностей людей.

Религия – особенная форма мировоззрения, основанная на вере в существование сверхъестественных сил и в зависимость от них человеческих дей-

ствий и самой жизни человека. Культуротворческая функция религии связана с накоплением и передачей культурного опыта от одного поколения к другому.

Религию рассматривают с разных точек зрения. Например, могут выделять господствующую религию, к которой формально относится большинство населения. Формально, так как большинство не знакомо с религиозными текстами и даже не посещает церковь, что признают сторонники православия [1].

Определений культуры много, много и культур. Мне импонирует следующее определение культуры. «Культура – это система ценностей, жизненных представлений, образцов поведения, норм, совокупность способов и приёмов человеческой деятельности, объективированных в предметных, материальных носителях и передаваемых последующим поколениям. Она включает в себя нематериальную культуру – созданные человеком абстракции, такие как ценности, верования, символы, нормы, обычаи и установленные принципы, и материальную культуру – физические артефакты или предметы – каменные топоры, компьютеры, смокинги, автомобили, картины, стадионы. Культура – это основа, позволяющая людям интерпретировать свой опыт и направлять свои действия, в то время как общество представляет собой сети социальных отношений, возникающих между людьми» [2].

Религию часто оценивают с точки зрения её роли в культуре: какие нравственные ценности она несёт, как влияет на искусство или производство и так далее. Любовь к ближнему, красота мира – вот сила, которая подвигла человечество на сотворение немеркнущих шедевров. Древние иконы – это слепок времени. Так, в судьбе иконы Бельничской Богоматери отразились не только раздоры между католиками и православными, но и огромная чудотворная сила, которая сделала её святыней христиан не только Беларуси, но и Польши, России. Слава об иконе Бельничской Богоматери распространялась на протяжении нескольких столетий. В честь иконы слагались стихи и гимны, она имела несомненно огромную культурную ценность [3, с. 3-4].

Несмотря на то, что некоторые культурные функции в современном обществе религия сохраняет, есть тенденция к отказу от господствующих религиозных учений. Например, в Бельничском районе, который находится в составе Могилёвской области, где традиции православия имеют глубокие исторические корни, действуют 13 религиозных общин, из которых 7 общин протестантских, 1 – католическая, 1 – иудейская и только 4 общины православные.

«В условиях глобальной дифференциации общества, в том числе и религиозного, в эпоху возрастающего плюрализма ни одна из традиционных религий уже не способна выполнять интегрирующую людей функцию коллективной идентичности. То же относится и к функции религии, способствующей посредством сакрализации норм и ценностей общества, его стабильности. Возможности религии в этом отношении с развитием общества меняются» [4].

Обратимся к воспитанию. Очевидно, что если родители верующие, то высока вероятность, что и ребёнок будет верующим. Поскольку в большинстве современных семей религия воспринимается как формальность, и, скорее всего, это передаётся и ребёнку. К сожалению, современная социальная среда представляет собой опасность для ребёнка, родителям которого «всё равно», пусть этим занимается школа. Таким образом, ответственность перекладывается на педагогов.



Современные дети постоянно «зависают» в Интернете и, учитывая психическую неустойчивость подростков, они могут не только поверить в религиозные сказки, но, что более опасно, попасть под влияние деструктивных сект, разного рода магов и экстрасенсов. «Родители и учителя втолковывают детям и подросткам, как важно трудиться, учиться, хорошо себя вести, не нарушать законов, избегать наркотиков и алкоголя, быть честными и порядочными, соблюдать правила дорожного движения и т.д. Но берёт ли кто-нибудь на себя труд разъяснить им важность скептического мышления? Многие ли отцы находят время сесть со своими дочерьми и научить их противостоять необоснованным утверждениям всяких экстрасенсов, шарлатанов и астрологов? К сожалению, большинство детей вырастают и вступают во взрослую жизнь совершенно неподготовленными, неспособными дать отпор псевдонаучным идеям, и даже простым лживым заявлениям» [5].

Мировой опыт позволяет сделать вывод, что в правовом демократичном обществе религиозная политика является одним из специфических и приоритетных направлений деятельности государства, его органов с целью сохранения и приумножения культурных традиций и ценностей.

### **Литература**

1. Макарова, Л. Феномен личности в социально гуманитарном православном дискурсе, 2010. – 55 с.
2. Борщов, А. Современная парадигма социально-гуманитарного знания, 2004. – 207 с.
3. Морозов, Анатолий. Бельничский монастырь / Анатолий Морозов. – Мн.: БелФранс, 2005. – 31 с.
4. Сахроков, В. Культура и религия в современном обществе // Ученые записки Российского государственного социального университета, 2013. – 73 с.
5. Гаррисон, Г. Думай: Почему надо сомневаться во всём. – 2014. – 165 с.

УДК 2

## **ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОГО ВОСПИТАНИЯ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ**

**Поклад Вадим Игоревич,**  
Средняя школа № 32 г. Могилева  
(г. Могилев, Беларусь)

*В данном докладе затрагивается проблема внедрения религиозного образования в систему школьного обучения.*

В условиях современного общественного сознания важную роль играет реализация прав граждан, связанная со свободой вероисповедания. Среди элементов современной политики в области религии – построение государственно-конфессиональных отношений с учетом влияния религиозных организаций на формирование культурных и духовных традиций белорусского народа.

Одной из точек соприкосновения государства и религии является сфера образования. Религиозная этика чаще всего стала использоваться в духовно-нравственном воспитании молодежи, все более популярным становится вопрос о взаимодействии религиозного воспитания с государственной системой образования.

За последние десятилетие спорным вопросом остается необходимость включения религиозного образования в систему школьного обучения.

Мнения по данному вопросу весьма противоречивы. Например, религиозные деятели в один голос утверждают, что религиозное воспитание должно присутствовать в сфере образования и, отстаивая свою точку зрения о введении в школьную программу основ вероучения, подчеркивают морально-нравственный потенциал религии. В научно-педагогической среде есть как сторонники церковной позиции, так и полагающие эту новацию излишней в системе образования. Расходятся мнения и о форме преподавания. Если преподавать, то как? Должно ли религиозное образование быть основным предметом или факультативным курсом?

Проведя опрос среди старшеклассников о внедрении религиозного образования в школьную программу, социологи установили, что ученики и их родители проявляют определенный интерес, и имеют весьма скудные и поверхностные знания о конфессиональной ситуации в Беларуси. Полагаю, что религиозное образование должно быть направлено скорее на ознакомление, чем на изучение. Данные занятия не должны быть обязательными, учитывая конфессиональный характер белорусского общества, и должны проводиться в рамках факультативного занятия.

Взаимодействие между религиозным воспитанием и светским должно воспитывать духовно нравственные качества у молодежи. Религиозное воспитание предполагает подготовку молодежи к участию в общественной и культурной жизни. Христианское воспитание должно быть направлено на уважение культурных традиций и почитание святых. Но не в коем случае не должно быть навязано. Приобщение подрастающего поколения к религиозному опыту должно формировать такие качества, как уважения к семейным традициям, нормам и правилам семейных отношений.

Можно констатировать тот факт, что в современном белорусском обществе религиозное учение утратило свое влияние и не является чем-то необходимым и важным. Но некоторые церковные догматы все-таки можно было бы внедрить в систему школьного образования с целью воспитания у молодежи таких качеств, как уважение, любовь, доброта, понимание добра и зла, сохранение ценностей.

Главная задача – сохранить возможность выбора и дать силы идти по выбранному пути.

УДК 93/476(1921–1939)

## **РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В СОХРАНЕНИИ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОСТИ НА ТЕРРИТОРИИ ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ В МЕЖВОЕННЫЙ ПЕРИОД**

**Самосюк Надежда Викторовна,**

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

*В статье рассматриваются направления и особенности взаимодействия русской общественности и Православной церкви на территории Западной*

*Беларуси, направленные на сохранение русской культурной идентичности в межвоенный период.*

Русская общественность, оказавшаяся в пределах возрожденного польского государства, была неоднородной по своему социальному составу, имущественному положению, однако для сохранения себя как национально-культурной целостности необходимо было искать ориентиры, которые помогли бы объединению. Таким образом, в статье будет предпринята попытка раскрыть роль религиозного фактора в сохранении культурной идентичности русской общности, проживавшей в пределах Второй Речи Посполитой в межвоенный период. Под культурной идентичностью мы будем понимать осознанное принятие личностью языка, а также норм, традиций и ценностей. Сложности ситуации, в которой находилась русская общественность, добавляло то обстоятельство, что административные власти видели в русской общественности, преследовавшей исключительно благотворительные и культурно-просветительские цели, потенциальную опасность для своей государственности. Однако все препятствия возможно было преодолеть, если выбрать правильные ориентиры. Одним из таких объединительных центров для русской общественности явилась Православная церковь.

Наиболее активной и результативной организацией, действовавшей на территории Западной Беларуси, являлось Русское благотворительное общество (РБО). В его уставе напрямую сотрудничество с Православной церковью не прописывалось, и даже не упоминалось, но подразумевалось: «...содействовать оказанию религиозной помощи при крещении и последнем напутствии умирающим...» [1, л. 3]. В этот период происходила трансформация самой Православной церкви в Западной Беларуси. Из части Русской православной церкви она стала частью Польской автокефальной православной церкви. Кроме того, митрополит Дионисий признал права православных белорусов и украинцев использовать родной язык в церковной жизни. Представители же национально-церковных движений добивались возрождения традиций существовавших в церковной среде до присоединения к Российской империи, и, соответственно, к Православной церкви. Таким образом, церковное руководство на епархиальном уровне получило возможность выбора с кем сотрудничать. В этом отношении отдели РБО пользовались постоянной материальной поддержкой Православной церкви, так как регулярно проводились сборы средств в храмах в день Воздвижения Креста Господня [1, л. 19].

В сохранении культурной идентичности очень важна преемственность, так как от воспитания нового поколения зависело, сохранит ли себя русская общественность в польском государстве. Вместе с тем, по мнению представителей русской общности, православие и русская культурная идентичность были неразрывно связаны: «...воспитание в национальном духе, в любви и преданности своей вере, своей культуре, может дать только школа на родном языке и русское подрастающее поколение может сохранить свой национальный облик...» [2, л. 74]. В этой связи, приоритетной задачей для общественности являлось сохранение русских учебных заведений. В ситуации, когда эти заведения совершенно не имели государственной материальной помощи, а требования к ним предъявлялись очень высокие, часто приходилось проводить компании по

сбору средств для решения, на первый взгляд, не очень значительных проблем, например, издания новых комплектов учебников. Примечательно, что первыми и самыми активными жертвователями являлись именно православные священнослужители [2, л. 16]. Кроме того, наиболее важные сборы средств приурочивались к важнейшим православным праздникам, Пасхе и Рождеству Христову. Так как сбор средств осуществлялся по специальным подписным листам, то выпускались специальные пасхальные и рождественские листы [2, л. 43].

В русских учебных православные священники не просто преподавали Закон Божий, но и активно участвовали в различных направлениях школьной жизни. Так, скаутское движение активно развивалось в русских учебных заведениях на протяжении всего рассматриваемого периода. Отдельные скаутские отряды обязательно имели своего небесного покровителя, знамя, так называемого «капеллана», то есть священнослужителя опекавшего свой отряд. Торжественные парады отрядов обязательно сопровождались молебнами, в которых участвовали широкие круги русской общественности [2, л. 89]. Например, еще более тесная связь брестского Свято-Никольского прихода выражалась в том, что здание гимназии и начальной школы непосредственно размещались на церковной земле [л. 20]. При создании русского дома в Бресте, в котором в последующем размещалась гимназия, русская общественность обратилась к церковному руководству. Ответ митрополит Дионисия содержал следующее: «...призываю благословение Божие на труды Ваши на культурно-просветительской ниве» [л. 147].

Организуемые русской общественностью сборы средств в помощь наиболее незащищенным категориям населения активно поддерживала Православная церковь. Нередко именно церковные сборы позволяли помочь нуждающимся людям. Так, например, получив воззвание комитета по устройству 9 (22 мая) в день святого Николая «Дня русского инвалида» в Польше, правление брестского отдела приняло решение организовать с разрешения Синода сбор средств в братской Свято-Никольской церкви и соборе. Материальное положение большинства русских инвалидов в Польше было действительно сложным. В тексте послания их положение характеризовалось следующим образом: «...отдавших свои силы и здоровье Родине и теперь в изгнании, терпящих великую нужду» [л. 132]. Всего отдел собрал и выслал июле 1926 г. средства в размере 78 золотых и 80 грошей. Эта небольшая сумма была собрана благодаря церковному сбору в братской церкви (58 золотых и 62 гроша) и от самодеятельных спектаклей, организованных 22 мая 1926 г. (22 золотых и 18 грошей) [л. 131].

Таким образом, можно сделать вывод, что Православная церковь, вопреки всем сложностям, в которых она существовала, русской общественностью воспринималась как важный духовный центр и ориентир, помогающий сохранить свою культурную тождественность. В русских учебных заведениях в воспитании подрастающего поколения, от которого и зависело будущее, воспитывали в православных традициях, таким образом, что православные священнослужители участвовали во всех важных школьных делах. Православная церковь, как на митрополитальном и епархиальном уровнях, так и на уровне отдельного прихода, активно взаимодействовала с русской общественностью и оказывала посильную материальную помощь для реализации проектов последней.

## Литература

1. Государственный архив Брестской области (ГАБО). – Фонд 114. – Описание 1. – Дело 1. Устав Русского Благотворительного общества; переписка с библиотеками о приобретении книг; список учеников русских школ.
2. ГАБО. – Фонд 114. – Описание 1. – Дело 2. Отчет о деятельности Холмского отдела Русского благотворительного общества; протоколы заседаний русских общественных организаций.
3. ГАБО. – Фонд 114. – Описание 1. – Дело 3. Страховые свидетельства на движимое имущество. Бухгалтерские денежные документы с приложением к ним списков учеников-эмигрантов русских школ и гимназий, освободившихся от платы за обучение.
4. ГАБО. – Фонд 114. – Описание 1. – Дело 10. Отчет о деятельности отдела и переписка с представителями русского духовенства об организации комитета по созданию «Русского дома».

УДК 2

### **ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ ШКОЛЕ: ОПЫТ ВОЛОГОДСКОЙ ОБЛАСТИ ПО РЕАЛИЗАЦИИ ПРОГРАММЫ «СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ИСТОКИ»**

**Ульянова Елена Софична,**  
Вологодский институт развития образования  
(г. Вологда, Россия)

*В общеобразовательных организациях Вологодской области с 1995 года реализуется программа «Социокультурные истоки» (авторы: А.В. Камкин, д.и.н., профессор; И.А. Кузьмин). Программа «Социокультурные истоки» является комплексной программой духовно-нравственного воспитания и включает в себя учебный курс «Истоки», программу для внеурочной деятельности «Воспитание на социокультурном опыте», различные дополнительные общеобразовательные программы. В статье представлено краткое описание программы и опыт её реализации в образовательных организациях Вологодской области.*

Одной из важнейших задач современной государственной политики в области образования является духовно-нравственное воспитание личности. Приоритетность задач духовно-нравственного развития и воспитания, а также особая роль образования в решении проблем духовной консолидации общества неоднократно подчёркивалась Президентом в ежегодных Посланиях Федеральному Собранию.

«Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года» в качестве одного из приоритетов государственной политики в области воспитания называет формирование у детей высокого уровня духовно-нравственного развития, чувства причастности к историко-культурной общности российского народа и судьбе России.

Большое внимание духовно-нравственному развитию и воспитанию обучающихся уделяют Федеральные государственные образовательные стандарты начального общего образования (далее – ФГОС НОО), основного общего образования (далее – ФГОС ООО), среднего общего образования (далее – ФГОС СОО).

В соответствии с ФГОС общего образования основные образовательные программы начального, основного и среднего общего образования общеобразовательных организаций включают программы воспитательной направленности, а

также обязательные предметные области, направленные на получение обучающимися знаний об основах духовно-нравственной культуры народов Российской Федерации: на уровне начального общего образования это предметная область «Основы религиозных культур и светская этика», на уровне основного общего образования – «Основы духовно-нравственной культуры народов России».

Реализация предметной области «Основы духовно-нравственной культуры народов России» предполагает, что общеобразовательные организации могут включать в основные образовательные программы учебные предметы, курсы, дисциплины (модули), направленные на получение обучающимися знаний об основах духовно-нравственной культуры народов Российской Федерации, о нравственных принципах, об исторических и культурных традициях мировой религии (мировых религий).

Одной из наиболее широко используемых на территории Вологодской области является комплексная программа «Социокультурные истоки». Программа «Социокультурные истоки» (авторы – д.и.н., профессор Александр Васильевич Камкин, Игорь Алексеевич Кузьмин) начала своё развитие на Вологодской земле в 1996 году.

Программа исходит из признания приоритета устойчивых духовно-нравственных ценностей в качестве важнейшей отечественной традиции, лежащей в основе преемственности поколений. Концептуальной основой является социокультурный подход к истокам в образовании, направленный на развитие личности школьников и становление, прежде всего, духовно-нравственного стержня, на укрепление семьи, на развитие системы духовно-нравственных ценностей, на применение методик и технологий, устраняющих разрыв между обучением и воспитанием.

Говоря о духовно-нравственном воспитании, авторы программы исходили из того, что понятия «духовность» и «духовное» заимствованы из религиозной практики. Неизменные культурные и духовно-нравственные идеалы русского народа выросли из православного миропонимания. Система ценностей, представленная в программе «Социокультурные истоки», раскрывается с православных позиций.

Обращение авторов программы к традициям православной культуры не является нарушением принципа светскости российского образования. Государственная школа является запретной территорией для прозелитизма любой религии или конфессии. Вместе с тем светский характер образования не означает ограничения возможности и необходимости широкого ознакомления обучающихся с многообразием религиозных феноменов, их ролью в истории и культуре Российского государства. Образованность в вопросах традиционных религий является не только необходимым условием для формирования толерантности крайне необходимой в современном полиэтническом и поликультурном социуме, но и становится одним из действенных механизмов религиозной безопасности государства в условиях возможных угроз со стороны деструктивных и тоталитарных религиозных организаций.

Центральное место в программе занимает учебный курс «Истоки». Учебные пособия для курса «Истоки» (со 2 по 9 класс) были написаны доктором исторических наук, профессором Александром Васильевичем Камкиным (1950-2017).

Курс «Истоки», безусловно, невозможно отнести к традиционным школьным предметам: это не классический урок, на котором учитель даёт знания, а дети их усваивают, содержание курса не подразумевает заучивания. На «Истоках» идёт процесс вхождения в национальную культурную и духовную традицию. Поэтому и учебные пособия «Истоки» являются скорее книгами для размышления, которые задают вектор для рассуждения, обдумывания, беседы. Курс направлен на осознание школьниками традиционных ценностей русской культуры. Приобщение к ним происходит постепенно, из года в год они размышляют о традициях семьи и рода, служения ближнему и Отечеству, учатся понимать языки родной природы и смыслы выдающихся памятников культуры, приближаются к нравственным урокам предыдущих поколений.

Программа курса «Истоки» (со 2 по 9 класс) предполагает проведение занятий 1 раз в неделю в течение учебного года и рассчитана на 34 часа для каждого класса. Универсальность курса «Истоки» состоит в том, что программа курса может быть реализуема как в урочной (курс «Истоки» может быть включён в часть учебного плана, формируемой участниками образовательных отношений), так и во внеурочной деятельности.

По результатам мониторинга, проведённого АОУ ВО ДПО «Вологодский институт развития образования» в 2017-2018 учебном году, учебный курс «Истоки» осваивают:

на уровне начального общего образования - 67 % обучающихся (из которых 25% – в рамках урочной деятельности (в части основной образовательной программы, формируемой участниками образовательного процесса), 42% – в рамках внеурочной деятельности);

на уровне основного общего образования – 64 % (49 % – в рамках урочной деятельности (в части основной образовательной программы, формируемой участниками образовательного процесса), 15% – в рамках внеурочной деятельности) обучающихся общеобразовательных организаций области.

В реализации программы «Истоки» участвуют более 1000 учителей общеобразовательных организаций области.

Показателем успешности и востребованности курса «Истоки» является то, что зародившись более двадцати лет тому назад в Вологодской области, ныне он используется в более, чем 60 регионах России – от Калининграда до Камчатки, от Архангельска до Ставрополя.

УДК 27-47

## **ОСОБЕННОСТИ ОРГАНИЗАЦИИ ОБУЧЕНИЯ ШАКИРДОВ И МУСУЛЬМАНОВ В ИСЛАМСКИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ ТАТАРСТАНА**

**Фазлиев Айваз Миннегосманович, Саттарова Аделя Ильхамовна**

Казанский (Приволжский) федеральный университет

(г. Казань, Россия)

*Образование всегда играло огромную роль в Исламе, так как выходцы из духовных учреждений становились опорой мусульманского вероучения, что в принципе характерно для всех конфессий. В связи с этим возникла потреб-*

*ность в подобных учебных заведениях, поскольку в Советском Союзе возможность получить религиозное образование была минимальной. На наш взгляд, на мусульманские учебные заведения современного этапа развития в первую очередь должны возлагаться задачи улучшения нравственного и морального облика народа и распространения религиозных знаний среди населения, повышения его образовательного, духовного и культурного уровня, а также подготовка духовенства различной квалификации, ибо преподавание светских дисциплин достаточно хорошо поставлено в государственных учебных учреждениях.*

В условиях социально-политической трансформации российского общества в конце прошлого столетия произошли заметные сдвиги в сфере духовного развития российских граждан. Люди, принадлежащие к различным этнокультурным и религиозным традициям, получили возможность вернуться к своим истокам, определять свою национально-религиозную идентичность. Результатом этого процесса явилось заметная духовно-религиозная переориентация основной массы населения. Активно восстановились культовые сооружения, строились новые, произошла структуризация в сфере мусульманской уммы, появились социальные институты религии, в том числе у мусульман. В настоящее время имеются около 1400 мусульманских общин, 45 мухтасибатов, 10 профессиональных учебных заведений, кроме того, в Республике Татарстан с 1998 г. действует Российский исламский университет, а с 2017 г. Болгарская исламская академия, призванные готовить высокоинтеллектуальных религиозных деятелей и улемов. В реализации всего этого процесса способствовали соответствующие конституционные принципы в сфере свободы совести, правовые и общественно-политические действия органов государственной власти, изменения отношения к религии в обществе в целом.

Женщина в исламе в силу мусульманских канонов и ее социально-семейного положения занимает центральное место в сохранении и развитии религиозно-культурных традиций [1]. Поэтому активизация мусульманок в сфере образования явление закономерное. В 1990-е все религиозные конфессии Татарстана, в т.ч. мусульманские, активизировали свою деятельность, где мусульманки проявляли неизменный интерес к организации всевозможных мероприятий. Начали появляться различные мусульманские организации как молодежные, так и женские. Проблема возрождения мусульманских традиций, основанных на джадидистских началах в Татарстане, стала активно пропагандироваться. Женские организации добились права фотографироваться на паспорта в платках, носить хиджаб как в учебных заведениях, так и в рабочее время, а также в общественных местах. Теперь редко где не разрешают дресс-коды разных корпораций ходить в мусульманской одежде. Стали выходить книги по исламской истории и культуре, по вопросам мусульманского образования и просвещения, не говоря об Интернет-ресурсах, проводятся конкурсы по мусульманской одежде, выставки по халяльной пище и т.п.

Для организации обучения мусульманок в профессиональных учебных заведениях существовали общие правила создания учебных заведений. Профессиональная форма обучения осуществляется в учебных заведениях, которые проходят государственную регистрацию в качестве религиозной организации,



затем учебные заведения получают лицензию на образовательную деятельность в Министерстве образования и науки Республики Татарстан. Что касается начальных учебных заведений при мечетях, то здесь не требуется регистрации и получения лицензии на образовательную деятельность. В начальный период организации мусульманского образования в учебных заведениях женщины и мужчины обучались отдельно. Даже в РИУ, который получал, в качестве исключения, лицензию на образовательную деятельность в сфере религии в Минобрнауки РФ, и то было организовано отдельное обучение мусульман и мусульманок. Такой подход был реализован в медресах «Мухаммадия», «Йолдыз», Исламском колледже при «Голубой мечети», а также самостоятельно существующем женском медресе «Фанис». Это требование шариата, которое реализуется в рамках образовательной деятельности. Другое дело, когда по причине отсутствия условий или при малочисленности одной из групп по внутренним установлениям могут создаваться совместные классы, конечно, соблюдая правило, когда мужчины сидят впереди. Что касается начальных школ (ибтадийа) при мечетях, то здесь часто допускается совместное обучение, соблюдая шариатские правила.

Чтению Корана учат не только на исламском университете и медресе, но и проводят бесплатные курсы в мечетях. На курсах преподаются фикх, и акыйда, так же могут дополнительно преподавать турецкий язык (как бывает в мечети «Марджани»), так как там еще желающих отправляли бесплатно в Турцию для изучения арабского языка. В отличие от института и медресе, на курсах в мечети женщинам преподают только женщины, как правило, это абыстаи. Институт абыстаев успешно существовал и дореволюционной России, когда система образования татар оказалась самой передовой и продуктивной. К примеру, в 1912–1916 гг. девушки-татарки из богатых и родовитых семейств учились в университетах Женевы, Парижа, Стамбула, Москвы, Петербурга. Обучать своих дочерей в престижных учебных заведениях могли только богатые семьи, но зато, получив образование, эти девушки возвращались в родные места и начинали работать по своей специальности. Самое удивительное, что среди девушек-татарок, которые стремились к светскому образованию, сами организовывали школы, гимназии, финансировали обучение малоимущих девочек, на свои средства основывали учебные заведения, было очень много дочерей и жен мусульманского духовенства [2]. В советский период, естественно, были большие ограничения по организации мусульманской учебы, в стране не оставалось ни одного профессионального учебного заведения, кроме медресе «Мир-Араб» в Бухаре, не говоря уже о возможностях организации профессиональной учебы для женщин.

В 1990 году мусульмане в Татарстане создали свое Духовное Управление, которое призвано решать проблемы мусульманских общин, координировать их деятельность, регулировать государственно-исламские отношения. Одной из приоритетных направлений ДУМ РТ является подготовка религиозных кадров. Исходя из возможностей обучения, материально-технического обеспечения, учебные заведения разделены на четыре категории:

- Примечательные курсы и медресе (школы) начального религиозного образования;
- Средние и высшие медресе, дающие среднее и высшее религиозное образование;

- Исламский университет, дающее высшее религиозное образование (с возможностью получить диплом по отдельным светским специальностям);

- Болгарская исламская академия, готовящая специалистов наивысшей религиозной квалификации и ученых-богословов, толкователей ислама.

В Татарстане под эгидой ДУМ РТ действует также уникальное учебное заведение Центр подготовки Хафизов Корана, которое располагается в РИУ. Это учебное заведение призвано решить одну из острых проблем современного мусульманского сообщества России – подготовки людей, знающих Коран наизусть. В течение трех лет студенты Центра заучивают весь Коран на арабском языке. Отличившиеся чтецы ежегодно представляют Россию и Татарстан на Международных конкурсах чтецов Корана. Центр работает с 2003 года и уже подготовил около 20 хафизов Корана.

Ежегодно, ДУМ РТ совместно с этим Центром, проводит республиканские конкурсы чтецов Корана. В 2004 году был проведен Первый общероссийский конкурс чтецов и Хафизов Корана, а в 2005 – уже Международный, где приняли участие около 60 конкурсантов из стран СНГ и который был приурочен к открытию мечети Кул Шариф.

Также в республике в г.Набережные Челны функционирует Институт повышения Квалификации имамов и проповедников, где ежегодно стажировются около 250 имамов с разных уголков Татарстана. Обучение ведется неделю, после чего выдается специальный диплом. В течение недели имамам бесплатно обеспечивается проживание и питание.

Задачи, стоящие перед религиозными учебными заведениями, не сводятся только к подготовке специалистов, способных удовлетворить духовные потребности прихожан. Главная цель – подготовка нового поколения мусульманской интеллигенции, способного активно участвовать в формировании высоконравственного общества.

ДУМ и руководство Республики Татарстан придают важное значение развитию научных контактов с учеными вузов республики и Академии наук РТ, которые занимаются исламоведческими проблемами, проводят совместные конференции, готовят к изданию произведения известных татарстанских мыслителей. Женщины-мусульманки также принимают активное участие в этих мероприятиях.

### **Литература**

1. Сатарова А.И., Фазлиев А.М. Образ татарской женщины-мусульманки и развитие женского движения в контексте исторической памяти: возрождающиеся и новые традиции // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. – 2015. – № 4, ч. 2. – С. 29-34.

2. Балтанова, Г.Р. Мусульманка. – М.: Логос, 2005. – С. 318.

УДК 2(075)

## **ГДЕ ГРАНИЦЫ СОТРУДНИЧЕСТВА ШКОЛЫ И ЦЕРКВИ?**

**Шрейбер Виктор Константинович,**

Челябинский государственный университет (г. Челябинск, Россия)

*На основе выделения трех аспектов рациональности рассматриваются перспективы взаимодействия религиозного и светского образования, а также мировоззренческие возможности деизма и протестантской этики.*

Когда речь заходит об отношениях между светским и религиозным образованием, быстро обнаруживается, что практические работники образовательной сферы вынуждены действовать в весьма противоречивых (или, по крайней мере, неопределенных) условиях. Не требуется особых усилий, чтобы увидеть рост влияния церковных структур на политические и социально-экономические процессы современного общества. Вместе с тем не может не пугать то обстоятельство, что воспитательные технологии церкви традиционно были заточены на формирование фанатической преданности прокламируемым догматам. Тем не менее, как полагает одна из участниц прошлогодней конференции, взаимодействие школы и церкви все-таки «возможно, но в разумных пределах» [1, с. 344]. Это заключение учительницы из Могилева определило направление дальнейших размышлений. Что же представляют собой эти самые «разумные пределы»? Как их определить? Где место объединения усилий религиозных и светских образовательных институтов?

В категориальном плане понятие разумного (разумности) коррелятивно «рациональному» и «рациональности». Рациональность как понятие охватывает три взаимно связанных аспекта человеческого действия. Во-первых, рациональное характеризует действие с точки зрения соответствия используемых средств поставленной цели. В этом смысле рациональное близко эффективному. Средства могут быть правильными, и цель будет достигнута, но она может оказаться ложной или чуждой субъекту; она может не соответствовать его потребностям. Отсюда второй аспект связан с оценкой отношения между целью и потребностью. Рациональное отвечает действительным потребностям субъекта. Третий аспект возникает, когда мы обращаемся к отношению цели с общими условиями человеческого существования и её осуществимости. В этом смысле «рациональное» противостоит «утопическому» и близко идее того, что отвечает объективным повторяющимся зависимостям. Построение коммунизма – красивая и бесспорно благородная цель, но пока в материальном строе общества нет условий для развития способностей каждого индивида безотносительно к заранее заданному масштабу, попытки реализации этой цели оборачивались ростом скептицизма и коррупцией человеческих связей. Так возникает три (хотя третий план можно дифференцировать) аспекта истолкования разумности: оптимальность средств, субъективная оправданность целей и соответствие действия общему порядку бытия / человеческого существования. Первый и третий аспекты толкования разумности могут пересекаться и в своем общем содержании охватываются спорами о научной рациональности.

Более близкое знакомство с литературой, возможно, позволит увидеть новые детали и даже аспекты рациональности, но указанного достаточно, чтобы двинуться дальше.

Человеческие действия в норме не только целесообразны (что характерно для всех существ, обладающих психикой), но целеполагательны. И в этом плане цель можно определить как модель потребного будущего. Она идеальна, фиксирует те или иные особенности внешней реальности и в своей реализации предстает как нечто овеществленное. Определенные действия обеспечиваются средствами и, если они выбраны и применяются правильно, результат усилий, действительно, будет совпадать с поставленной целью. Средства принадлежат внешнему

миру, и отсюда отношение средства и продукта оказывается внешним для субъекта. Это отношение можно интерпретировать в антропоморфных терминах, как это наблюдается в мифологизированных контекстах, или натуралистически (к чему склонны здравый смысл и наука). Религиозное сознание разводит сотворенный и трансцендентный миры и тем самым создает предпосылку для сближения своего понимания эффективности с научной рациональностью. Самыми оптимальными вариантами религиозного сознания в этом плане оказываются деизм и протестантская этика.

Бог эпохи Просвещения похож на часовых дел мастера; мастер создает механизм и после отладки запускает его в действие. Пользователю остается только время от времени заводить пружину. Эту же стратегию избирает Бог. Конечно, мир по устройству своему сложнее часов; однако и Бог превосходит человека своим могуществом и познаниями. Поэтому современные деисты в принципе могут признавать «тонкую» материю, естественное возникновение жизни на Земле, «интернет вещей» и прочие новации и тонкости современной науки и техники. К слову, на встрече с педагогами Тамбова (2014) нынешний патриарх высказался в духе недопустимости искажения научной картины мира в средней школе.

Дополнительные нюансы в понимании религиозной рационализации внесла протестантская этика. Суть церковной реформы XVI века заключалась в том, что во главу религиозного отношения к миру было поставлено понятие «призвания». Многие скептически настроенные современники Лютера предпочитали не ссориться с церковью и жертвовали ей деньги ввиду полной неизвестности того, что ждет человека после смерти [2, с. 93]. И в христианской традиции на протяжении веков самой правильной жизнью считались пост и молитва. Лютер стал учить, что для Бога все сословия и занятия равноценны, и, кроме того, указал новый индикатор богоизбранности, а именно – профессиональный успех. Установка на успех стимулировала поиск самых эффективных средств осуществления жизненных целей. Она предопределила ориентацию выходцев из протестантских семей на техническую и торгово-промышленную подготовку, тогда как католики предпочитали гуманитарное образование [2, с. 63]. Таким образом, отношение рационализации растянулось, узаконив как богоугодное любое знание о мире.

Протестантизм дополнил идею рациональности новым аспектом, а именно отношением между целями и способностями/потребностями. Ведь для успеха того или иного предприятия мало подобрать правильные средства. Важно, чтобы избранное дело соответствовало способностям деятеля и отвечало потребностям людей. Но как это определить? Английские последователи Кальвина, пуритане, предлагают здесь руководствоваться, во-первых, моральными соображениями, затем значимостью производимых благ для общества и, наконец, «доходностью» [2, с. 191].

Приоритет моральных соображений не случаен. Человек – не только деятельное, но и социальное существо; он живет с другими людьми. Это обстоятельство ставит проблему отношения его действий с общим порядком не только бытия, но и человеческого общежития. Так возникает третий план рациональности; он связан с основаниями моральных обязательств. Хотя представления о правильном и неправильном исторически менялись – и в очень широких рам-

ках, – осознание того, что такое различие *существует*, оставалось постоянным и всеобщим. Тем не менее, здесь поиск общих моментов между светским и религиозным образованием является самым дискуссионным. Во-первых, несмотря на все достижения когнитивных и биологических наук, проблематичность натуралистического обоснования социальных нормативов сохраняется. Апелляция к генам, «языку мысли» и т.п. не объясняет именно различий, – исторических и социальных – в понимании того, «что такое хорошо и что такое плохо». Тут придётся согласиться ещё с одним замечанием предстоятеля. На круглом столе в Саровской пустыни, посвященном взаимоотношениям веры и науки, Кирилл подчеркнул, что многие прошлые и нынешние ошибки в интерпретации этого вопроса «имеют своим истоком именно стремление обобщить... без специального исследования всего наличного материала, без попытки сделать вдумчивые критические выводы» [3].

Но и вера проблематична. Ведь религии как таковой не существует. Есть конкретные конфессии. Каждая конфессия говорит со своими приверженцами на своём языке и претендует на адекватное изложение *откровения*. Конфессии оказываются в языковой ловушке, ибо допущение своей исключительности в плане толкования *Слова* даёт санкцию на борьбу с иноверцами, еретиками и вообще инакомыслящими. А поскольку переход к монотеизму коррелировал с формированием устойчивых этнических общностей (как минимум, народностей), одной из тенденций исторического развития явилось сближение религиозной принадлежности с национальной. Европа переболела этим вирусом на заре Нового времени. Сегодня эта инфекция распространилась на Ближнем Востоке. В условиях усиления межнационального, межконфессионального и прочих форм общения самым рациональным становится государственный (светский) контроль за деятельностью религиозных образовательных структур.

### Литература

1. Макарова, А.Н. Школа и церковь: возможность сотрудничества? / А.Н. Макарова // Религия и общество – 11: сборник научных статей. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 342–344.
2. Вебер, М. Протестантская этика и дух капитализма. Избранные произведения / М. Вебер. – М.: Прогресс, 1990.
3. Слово Святейшего Патриарха Кирилла на встрече с учеными в Сарове // Московский Патриархат [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [hatriarchia.ru, db/text/4579909.html](http://hatriarchia.ru, db/text/4579909.html). – Дата доступа: 29.01.2019.

## ВОПРОСЫ ИСТОРИОГРАФИИ

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

### **ИССЛЕДОВАНИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИИ И ОБРАЗОВАНИЯ И НАУЧНО-МЕТОДИЧЕСКАЯ ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МОГИЛЕВСКОГО РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ЦЕНТРА В 2008–2018 гг.**

**Визгунов Глеб Анатольевич,**

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

*Рассматривается историографический аспект осуществления Могилевским религиоведческим центром МГУ имени А.А. Кулешова исследований в области взаимоотношения образования и религии в контексте светского характера национальной системы образования в Республике Беларусь, и научно-методической деятельности в области религиоведческого образования.*

Религиоведческую образовательную деятельность в Республике Беларусь развивают главным образом университетские кафедры философии и истории, профильные отделы и центры институтов НАНБ, а также специализированные научные центры [1; 2; 3], среди которых – Могилевский религиоведческий центр (МРЦ) МГУ имени А.А. Кулешова. Предметом изучения МРЦ в области фундаментальных исследований являлись, в частности, вопросы религиоведческого образования [4; 5; 6; 7; 8; 9], взаимоотношения национальной системы образования и религии, рассматриваемые в контексте реализации прав граждан на свободу совести [10; 11; 12; 13; 14; 15; 16, с. 178-190; 17; и др.]. Также при реализации проекта «Религия и общество» материалы проводимых научных конференций с 2006 г. издаются в виде специализированных сборников.

Значительное внимание МРЦ уделялось учебному и методическому обеспечению религиоведческих дисциплин на различных уровнях образовательной системы. Учебные издания, разработанные членами МРЦ, ориентированы на учреждения как высшего, так и среднего образования, а также учреждения дополнительного образования взрослых – для использования в рамках курсов повышения квалификации и переподготовки кадров учителей истории и обществоведения.

В целях методического обеспечения религиоведения в образовательных учреждениях членами МРЦ подготовлены типовая учебная программа «Религиоведение» для вузов (2011; авторы: О. В. Дьяченко, Т. П. Короткая, А. Л. Куиш, В. В. Старостенко) с грифом Министерства образования [18] и программа факультативных занятий для школ «Основы религиоведения» (2009) с грифом НИО Министерства образования [19], ряд учебно-методических материалов по общему религиоведению [20; 21; и др.] и отдельным его направлениям – теории [22; 23; 24; 25; и др.] и истории религии [26; 27; и др.], включая новые религиозные движения [28; и др.] и конфессиональную историю Беларуси [29; и др.]. Материалы о религии включены в пособие для подготовки к централизованному тестированию по обществоведению [30].

Издан учебник с грифом Министерства образования [31] и грифами УМО вузов Республики Беларусь по гуманитарному и педагогическому образованию [32; 33; 34; 35; 36; 37], а также цикл пособий с изложением материала о религиях исторического прошлого и современного мира [38; 39; и др.]. Особое внимание уделялось специфике неокультов [40; 41; 42; и др.] и религиозной ситуации в Беларуси [43; 44; 45; 46; 47; 48; 49; и др.], с учетом противоречивости вероисповедных процессов на современном этапе [50; 51; 52; 53; и др.]. Ряд публикаций посвящен тематике мировоззренческой альтернативы религии – свободомыслию [54; и др.], а также проблеме становления свободы совести [55; и др.] и истории государственно-конфессиональных отношений [56; 57; 58; 59; 60; 61; 62; 63; 64; и др.], в том числе положению христианских конфессий на белорусских землях в конце XIX – начале XX в., [65; 66; 67; 68; и др.] законодательному закреплению свободы совести в современном мире [69; и др.] и Республике Беларусь [70; 71; 72; 73; 74; и др.].

### Литература

1. Карасева, С. Г. Институционализация религиоведения в Беларуси / С.Г. Карасева *Философия и социальные науки: научный журнал.* – 2011. – № ¼. – С. 29-36.
2. Карасева, С. Г. Религиоведение в Беларуси: институциональное оформление и предметное поле // С.Г.Карасева, Т.П.Короткая, Н.А.Кутузова // *Евразия: Духовные традиции народов.* – 2012. – № 1. – С. 88-102.
3. Карасева, С. Г. Религиоведение в Беларуси: институциональное оформление и предметное поле / С. Г. Карасева, Т. П. Короткая, Н. А. Кутузова // *Философские исследования: сборник научных трудов.* – Минск: Белорусская наука, 2017. – Выпуск 4. – С. 277-292.
4. Дзячэнка, Алег. Рэлігіязнаўчы кампанент у адукацыйных праграмах установаў агульнай сярэдняй адукацыі Рэспублікі Беларусь / А. Дзячэнка // «Глобалізаваны свет: выпрабаванні людзькога буття»: Міжнародна навукова-теарэтычна конференцыя, 6-7 жовтня 2017 року: [матэрыялы докладаў та выступілі]. – Житомир: Вид-во Євенок О. О., 2017. – С. 284-287.
5. Дьяченко, О. В. Религиоведческие компетенции педагогических работников / О. В. Дьяченко // *Современное образование: мировые тенденции и региональные аспекты: сборник статей II Международной научно-практической конференции, 2 декабря 2016 года, г. Могилев / редкол.: М. М. Жудро [и др.]; под общ. ред. Т. И. Когаческой.* – Могилев: УО «МГОИРО», 2017. – С. 69-71. [3 с.]
6. Дьяченко, О. В. Религиозное образование взрослых в условиях конфессионального развития Могилевской области / О.В. Дьяченко // *Научно-методическое сопровождение повышения квалификации педагогов: опыт, проблемы, перспективы: сборник материалов II Республиканской научно-практической конференции / редкол.: И.А. Старовойтова [и др.]; под общ. ред. М.В. Ладутько, В.Н. Гириной.* – Могилев: УО «МГОИРО», 2016. – С. 38-41.
7. Дьяченко, О. В. Религиозно-нравственная социализация учащихся учреждений общего среднего образования / О. В. Дьяченко // *Образование – стратегический ресурс устойчивого развития региона: сборник докладов областной августовской конференции педагогических работников Могилевской области / редкол.: В.В. Рыжков [и др.].* – Могилев: УО «МГОИРО», 2016. – С. 69-71.
8. Дьяченко, О. В. Религиозный компонент в системе образования / О. В. Дьяченко // *Философия в Беларуси и перспективы мировой интеллектуальной культуры: материалы Международной научной конференции к 80-летию Института философии НАН Беларуси, г. Минск, 14–15 апреля 2011 г. / научн. ред. совет: А. А. Лазаревич [и др.]; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии.* – Минск: право и экономика, 2011. – С. 114-116.
9. Дьяченко, О. В. Философско-методологические основы религиоведческой образовательной парадигмы / О. В. Дьяченко // *Современное образование: мировые тенденции и региональные аспекты: сборник статей международной научно-практической конференции / редкол.: И. А. Старовойтова [и др.]; под общ. ред. В. Н. Гириной, М. В. Ладутько.* – Могилев: УО «МГОИРО», 2016. – С. 197-198.
10. Дьяченко, О. В. Религия, образование и проблемы межконфессионального взаимодействия в современном белорусском обществе / О. В. Дьяченко // *Свобода совести в российском и международном измерении: Материалы Международной научно-практической конференции*

(Пенза, 23–24 октября 2012 г.) / Отв. ред. д-р ист. наук И. И. Маслова, канд. ист. наук Б. В. Николаев. – Пенза : Изд-во «ПГУАС», 2012. – С. 272-277.

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

12. Старостенко, В. В. Религия в светских учреждениях образования: религиоведческо-правовые аспекты проблемы / В.В. Старостенко // Религия и образование в светских обществах: опыт, проблемы, перспективы : мат. межд. науч. конф., Республика Беларусь, г. Минск, 27–28 мая 2014 г. / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск : Право и экономика, 2014. – С. 254-257.

13. Старостенко, В. В. Религия и образование в Республике Беларусь в контексте национального законодательства о свободе совести / В. В. Старостенко // Веснік МДУ імя А. А. Куляшова. Сeryя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія). – 2010. – № 2 (36). – С. 32-41.

14. Старостенко, В. В. Религия и образование: правовые основы и практика взаимоотношений в Республике Беларусь / В. В. Старостенко // Религия как социальный институт: сборник / редкол. : И. Я. Кантеров, М. Н. Ситников, Е. С. Элбакян (отв. ред.). – М. : ИД «АТИСО», 2011. – С. 312-323.

15. Старостенко, В. В. Религия и права человека в контексте международных актов о свободе религии и убеждений / В.В. Старостенко // Государство и право: актуальные проблемы формирования правового сознания: сборник статей Международной научно-практической конференции, 27 октября 2017 г., Могилев. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – С. 226-229.

16. Старостенко, В. В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории / В. В. Старостенко. – Могилев : УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2011. – 272 с.: ил.

17. Старостенко, В. В. Теология в образовательном пространстве Республики Беларусь и обеспечение свободы совести / В.В. Старостенко // Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы: сб. материалов Третьего конгр. рос. исследователей религии (7-9.10.2016, Владимир, ВлГУ). В 6 т. Т. 4 / Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир, 2016. – С. 312-326.

18. Религиоведение: типовая учеб. программа для высш. учеб. заведений / сост.: В. В. Старостенко [и др.]. – Минск : РИВШ, 2011. – 40 с.

19. Основы религиоведения. Программа факультативных занятий для 11 класса общеобразовательных учреждений / автор-сост. В. В. Старостенко. – Могилев : УО «МГОИРО», 2009. – 18 с.

20. Старостенко, В. В. Религиоведение : учебно-методические материалы / В. В. Старостенко. – Могилев : УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2011. – 72 с.

21. Старостенко, В. В. Тестовые задания по религиоведению / В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А.А.Кулешова, 2016. – 32 с.

22. Аленькова, Ю. В. Религиозная антропология: программа. Метод. рекомендации / Ю. В. Аленькова. – Могилев : МГУ им. А. А. Кулешова, 2010. – 48 с.

23. Дьяченко, О. В. Психология религии: метод. указания / О. В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2010. – 24 с.

24. Дьяченко, О. В. Философия религии: программа. Метод. рекомендации / О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ им. А. А. Кулешова, 2008. – 60 с.

25. Старостенко, В. В. Свобода совести : программа и методические рекомендации / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ им. А. А. Кулешова, 2009. – 44 с.

26. Дьяченко, О. В. Библия и культура : метод. рекомендации / О. В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2010. – 24 с.

27. Шилко, М. К. История религий родоплеменного общества и древних цивилизаций. Методические указания / М. К. Шилко. – Могилев : МГУ им. А. А. Кулешова, 2009. – 92 с.

28. Дьяченко, О. В. Новые религиозные движения и современные оккультно-мистические объединения : программа и методические рекомендации / О. В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2009. – 44 с.

29. Старостенко, В. В. Религии в современной Беларуси : учебно-методические материалы / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2013. – 60 с.

30. Старостенко, В. В. Религия / В. В. Старостенко // Обществоведение : пособие для подготовки к централизованному тестированию / М. И. Вишневский [и др.]; под ред. М. И. Вишневского. – Минск : Аверсэв, 2011. – С. 156-165.



31. Старостенко, В. В. Религиоведение: учебник / В. В. Старостенко. – Минск : ИВЦ Минфина, 2008. – 288 с.: ил.
32. История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах : пособие : в 4 ч. – Ч. 1: От Древней Руси до конца XVI в. / авт.-сост. В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ им. А. А. Кулешова, 2014. – 300 с.
33. История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах : пособие : в 4 ч. – Ч. 2: От Брестской церковной унии до второй половины XVIII в. / авт.-сост. В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова», 2015. – 264 с.
34. История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах : пособие : в 4 ч. – Ч. 3: Со второй половины XVIII в. до октября 1917 г. / авт.-сост. В. В. Старостенко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова», 2015. – 260 с.
35. История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах: пособие: в 4 ч. / авт.-сост. В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова», 2016. – Ч. 4: в 2 кн. – Кн. 1: С 1917 г. до 1941 г. – 216 с.
36. История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах: пособие: в 4 ч. / авт.-сост. В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова», 2017. – Ч. 4: в 2 кн. – Кн. 2: С 1941 г. до 1991 г. – 236 с.
37. Старостенко, В. В. Религии в современной Беларуси: пособие / В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2012. – 192 с.
38. Лисичкин, В. М. Православная теология на рубеже тысячелетий : пособие / В. М. Лисичкин. – Могилев : УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2009. – 72 с.
39. Старостенко, В. В. Введение в буддизм : курс лекций; хрестоматия / В. В. Старостенко. – Могилев : УО «МГОИРО», 2010. – 46 с.
40. Дьяченко, О. В. Неокульты в Беларуси : пособие для педагогов, руководителей учреждений образования / О. В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГОИРО», 2009. – 104 с.
41. Дьяченко, О. В. Новые религиозные движения в Беларуси : пособие / О. В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2011. – 136 с.
42. Дьяченко, О. В. Религиозные организации «деструктивной» направленности в современной Беларуси : пособие / О. В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2008. – 72 с.
43. Православие в современном белорусском обществе : пособие для педагогов, воспитателей, руководителей учреждений образования / В. М. Лисичкин, О. В. Дьяченко, В. В. Старостенко; под ред. В. М. Лисичкина. – Могилев : УО «МГОИРО», 2012. – 100 с.
44. Старостенко, В. В. Религии в Беларуси в начале XXI века : пособие для педагогов, воспитателей, руководителей учреждений образования / В. В. Старостенко. – Могилев : УО «МГОИРО», 2009. – 92 с.
45. Старостенко, В. В. Религиозность в современной Беларуси / В. В. Старостенко. – Могилев : УО «МГОИРО», 2012. – 60 с.
46. Старостенко, В. В. Современная религиозная ситуация и конфессии в Республике Беларусь : пособие / В. В. Старостенко. – Могилев : УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2008. – 88 с.
47. Старостенко, В. В. Католицизм на современном этапе развития белорусского общества (религиоведческий анализ) / В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – 168 с.: ил.
48. Старостенко, В. В. Конфессиональная ситуация в Могилевской области: региональные особенности и тенденции развития / В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2014. – 172 с.: ил.
49. Старостенко, В. В. Могилевская область в конфессиональном измерении / В.В. Старостенко. – Могилев: Могилевский облсполком, 2014. – 48 с.: ил.
50. Старостенко В. В. Религия и тенденции мировоззренческого самоопределения студенчества Могилевщины / В.В. Старостенко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць: зборнік навуковых прац удзельнікаў IX Міжнар. навук. канф., 25 – 26 чэрвеня 2015 г., г. Магілёў / уклад. А.М. Бацкоў, І.А. Пушкін. – Магілёў: МДУХ, 2015. – С. 435-441.
51. Старостенко, В. В. Вероисповедные ориентации населения Могилевской области / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 10, посвященные 80-летию со дня основания исторического факультета: сб. статей Международной науч. конференции / под общ. ред. И.В. Шардыко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2015. – С. 220-221.
52. Старостенко, В. В. Особенности самоопределения в отношении религии в современной молодежной среде (на примере студенчества Могилевщины) / В. В. Старостенко // Веснік МДУ

імя А. А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія). – 2016. – № 1 (47). – С. 70-73.

53. Старостенко, В. В. Религиозность в современной Беларуси: мифы и действительность / В. В. Старостенко // Проблемы и перспективы становления гражданского общества: материалы Междунар. науч.-практ. конф., 20-21 мая 2010 г., Могилев / УО «Могилевский государственный университет продовольствия»; редкол. Ю. М. Бубнов (отв. ред.) [и др.]: В 2 ч. – Могилев: УО «МГУП», 2010. – Ч. 1. – С. 334-337.

54. Лисичкин, В. М. История свободомыслия и атеизма: программа и метод. указания / В. М. Лисичкин. – Могилев: УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2010. – 20 с.

55. Старостенко, В. В. Проблема свободы совести в законодательстве и общественно-политической мысли в Российской империи начала XX в. / В. В. Старостенко // Веснік МДУ імя А. А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2017. – № 1 (49). – С. 60-64.

56. Старостенко, Э. В. Всероссийский съезд военного и морского духовенства 1917 года в городе Могилеве / Э. В. Старостенко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць : зб. навук. пр. удзельнікаў X Міжнар. навук. канф., Магілёў, 25–26 мая 2017 г. / Музей гісторыі Магілёва; уклад.: А. М. Баццоку, І. А. Пушкін. – Магілёў, 2017. – С. 197–201.

57. Старостенко, Э. В. Изменение положения православного военного духовенства Западного фронта после Февральской революции 1917 г. / Э. В. Старостенко // Первая мировая война, Версальская система и современность : сб. ст. Междунар. науч. конф., СПб., 20 окт. 2017 г. / С.-Петербург. гос. ун-т; отв. ред. И. Н. Новикова, А. Ю. Павлов [и др.] – СПб., 2017. – Вып. 4. – С. 117–130.

58. Старостенко, Э. В. Изучение деятельности православного военного духовенства в годы Первой мировой войны на основе источников личного происхождения / Э. В. Старостенко // Весн. Магілёўс. дзярж. ун-та. Сер. А, Гуманітар. навукі (гісторыя, філасофія, філалогія). – 2016. – № 1. – С. 86–90.

59. Старостенко, Э. В. К вопросу о ведомстве военного и морского духовенства Российской империи к началу Первой мировой войны / Э. В. Старостенко // Религия и общество – 8 : сб. науч. ст. Междунар. науч.-практ. конф., Могилев, 13–15 мая 2014 г. / Могилев. гос. ун-т, Могилев. гос. обл. ин-т развития образования; под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев, 2014. – С. 71–73.

60. Старостенко, Э. В. Особенности религиозности военнослужащих российской армии в годы Первой мировой войны (на примере отношения к военному духовенству) / Э. В. Старостенко // Романовские чтения – 12 : сб. ст. Междунар. науч. конф., Могилев, 23–24 нояб. 2016 г. / Могилев. гос. ун-т; редкол.: А. С. Мельникова [и др.]. – Могилев, 2017. – С. 176–178.

61. Старостенко, Э. В. Отношение к православному военному духовенству военнослужащих Западного фронта после Февральской революции 1917 г. / Э. В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А. А. Кулешова, 2016 г. : материалы науч.-метод. конф., Могилев, 25 янв. – 1 февр. 2017 г. / Могилев. гос. ун-т; под ред. Е. К. Сычовой. – Могилев, 2017. – С. 68–70.

62. Старостенко, Э. В. Попытки реорганизации ведомства протопресвитера военного и морского духовенства в 1917 г. в России / Э. В. Старостенко // 1917 год в исторических судьбах народов Беларуси : материалы Междунар. науч.-теорет. конф., Минск, 22 дек. 2017 г. / Белорус. гос. пед. ун-т, Ин-т истории НАН Беларуси; редкол.: А. В. Касович (отв. ред.), С. П. Шупляк, А. А. Корзюк. – Минск, 2017. – С. 83–86.

63. Старостенко, Э. В. Православное военное духовенство в годы Первой мировой войны (по материалам епархиальных ведомостей белорусских губерний) / Э. В. Старостенко // Романовские чтения – 10, посвященные 80-летию со дня основания исторического факультета : сб. ст. Междунар. науч. конф., Могилев, 27–28 нояб. 2014 г. / Могилев. гос. ун-т; под общ. ред. И. В. Шардыко. – Могилев, 2015. – С. 221–222.

64. Старостенко, Э. В. Православное военное духовенство Западного фронта в период революционных преобразований 1917 г. в России / Э. В. Старостенко // Весн. Магілёўс. дзярж. ун-та. Сер. А, Гуманітар. навукі (гісторыя, філасофія, філалогія). – 2017. – № 2. – С. 19–24.

65. Табунов, В. В. Положение христианских конфессий на белорусских землях в конце XIX – начале XX вв. / В. В. Табунов // Деятельность общероссийских политических партий на белорусских землях в конце XIX – начале XX в.: учебное пособие / Д. С. Лавринович [и др.]. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2018. – С. 146–170.

66. Табунов, В. В. Позиция христианских конфессий белорусских земель по отношению к революционным событиям 1917 г. / В. В. Табунов // Первая Мировая война и становление Версальско-

Вашингтонской системы международных отношений: материалы Междунар. науч.-практ. конф. к 100-летию Великой войны 1914 – 1918 гг., Витебск, 18-20 окт. 2018 г. / Витебский гос. ун-т; редкол.: В.А. Космач (гл. ред.) [и др.]. – Витебск: ВГУ имени П.М. Машерова, 2018. – С. 84–85.

67. Табунов, В.В. Административное устройство христианских конфессий на белорусских землях в конце XIX – начале XX веков / В.В. Табунов // Романовские чтения – XIII: сб. статей Междунар. науч. конф. посвящ. 105-летию МГУ имени А.А. Кулешова, Могилев, 25-26 окт. 2018 г. / под общ. ред. А.С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2019. – С. 59–60.

68. Табунов, В.В. Общее и особенное в реформировании института православной церкви в Российской империи и на белорусских землях в конце XIX – начале XX вв. / В.В. Табунов // Проблемы истории и культуры пограничья (II Верхнедвинские историко-краеведческие чтения): сб. статей Междунар. науч. конф., Верхнедвинск, 24 мая 2019 г. / гл. ред. В.А. Ганский. – Даугавпилс: Daugava print, 2019. – С. 71–75.

69. Свобода совести в международном и зарубежном праве : сборник документов / авт.-сост. В. В. Старостенко. – Могилев : УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2012. – 240 с.

70. Свобода совести в Республике Беларусь: нормативно-правовое обеспечение: сборник документов / авт.-сост. В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова», 2015. – 284 с.

71. Старостенко, В. В. Правовое обеспечение государственно-конфессиональных отношений в Республике Беларусь и международные отношения / В.В. Старостенко // Religia у глобальному світі: Міжнародний Форум, 29-30 вересня 2016 року: [матеріали доповідей та виступів] / редкол. П.Ю. Саух [та ін.]. – Житомир: Видавець О.О. Євенок, 2016. – С. 125-128.

72. Старостенко, В. В. Светское государство и законодательное обеспечение свободы совести в Республике Беларусь / В.В. Старостенко // Актуальные проблемы права и правоприменительной деятельности : материалы Междунар. науч.-практ. конф., 22–23 сентября 2016 г. / М-во внутр. дел РФ, Краснодар. ун-т МВД России, Новорос. фил. Краснодар. ун-та МВД России; [под общ. ред. канд. соц. наук В.А. Сосова]. – Краснодар : Издательский Дом – Юг, 2017. – С. 470-475.

73. Старостенко, В. В. Свобода совести и светское государство / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2018. – № 1 (51). – С. 37-41.

74. Старостенко, Виктор. Светскость государства и обеспечение прав человека в области свободы совести в Республике Беларусь / Виктор Старостенко // «Глобалізованы свет : випробування людського буття» : Міжнародна науково-теоретична конференція, 6-7 жовтня 2017 року : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. М. А. Козловець [та ін.]. – Житомир : Вид-во Євенок О. О., 2017. – С. 42-45.

УДК 1 (476) (091) + 2 (476)

## **КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ НА ГОМЕЛЬЩИНЕ В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ В ИССЛЕДОВАНИЯХ МОГИЛЕВСКОГО РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ЦЕНТРА 2000-х гг.**

**Шамраев Александр Михайлович,**

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

*Формулируются основные направления исследования Могилевским религиоведческим центром в 2005-2018 гг. особенностей религиозной структуры и конфессиональных процессов на Гомельщине в контексте религиозной жизни Республики Беларусь и ее восточного региона.*

Среди объектов исследовательской работы Могилевского религиоведческого центра особое место занимали конфессиональные процессы на Гомельщине в контексте религиозной жизни восточной Беларуси.

Исследовались состояние и динамика конфессиональной ситуации, направленность конфессиональных процессов в Гомельской области и сопредельных

областях Восточной Беларуси [1; 2; 17; 19; 21; 22; 30; 31; 34; 35; др.], в восточно-белорусском регионе в целом [23; 29; 33; др.]. Показано, что область отличается сравнительно меньшей конфессиональной активностью [3, с. 331; 28, с. 10; др.], но в то же время, в динамике 1990-х – 2000-х гг., – большей динамикой создания новых общин по сравнению с западной Беларусью. При этом абсолютное увеличение числа общин сопровождается в данный период существенным снижением динамики их ежегодного прироста. Одновременно сохраняются высокая степень стабильности конфессиональной структуры, традиционные особенности религиозной географии региона, что свойственное и восточной Беларуси в целом. Показано, что религиозная структура региона носит ярко выраженный поликонфессиональный характер преимущественно христианского типа, но отсутствует абсолютное доминирование какой-либо одной конфессии [31; 34; 35; др.]. Применительно к Гомельской области как мифологему можно рассматривать стереотип о «православной восточной Беларуси» [26, с. 63].

Изучались состояние и различные аспекты развития отдельных конфессий – православия, католицизма, протестантизма [7; 8; 12; 15; 16; 18; 24; 32; др.], особое внимание уделено выявлению специфики возникновения и деятельности, вероучения позднепротестантских общин региона [4; 5; 6; 10; 13; др.]. Подчеркивалась значимость конфессиональной стабильности общества, обеспечения свободы совести и религиозной составляющей национальной безопасности, противодействия религиозному экстремизму [3, с. 346-383; 9; 11; 14; 20; 25; 27; др.].

## Литература

1. Визунов, Г.А. Специфика конфессиональных процессов на территории Витебской области Республики Беларусь / Г.А. Визунов // Молодая наука – 2018. Региональная научно-практическая конференция студентов и аспирантов вузов Могилевской области : материалы конференции / под ред. Н.П. Шутковой. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – С. 36-37.
2. Визунов, Г.А. Типология религиозных организаций в Витебской области / Г.А. Визунов // Религия и общество – 12: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – С. 154-156.
3. Духовно-нравственные ценности в формировании современного человека / О.А. Павловская [и др.]; под ред. О.А. Павловской; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск: Беларусь, 2011. – 451 с. (в соавторстве)
4. Дьяченко, О.В. Иеговизм и иеговисты в Могилевской области в 1988-2018 гг. / О.В. Дьяченко // Романовские чтения – 13: сборник статей Международной научной конференции, посвященной 105-летию МГУ имени А.А. Кулешова, Могилев, 25-26 октября 2018 г. / под общ. ред. А.С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2019. – С. 84-86.
5. Дьяченко, О.В. Из истории возникновения и деятельности гомельской религиозной общины Христиан полного евангелия «Живая вера» / О.В. Дьяченко // Романовские чтения – 12: сборник статей Международной научной конференции / под общ. ред. А.С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 171-172.
6. Дьяченко, О.В. Пятидесятники «воронаевцы» восточной Беларуси: эволюция религиозной теории и практики / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 10: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2016. – С. 122-125.
7. Дьяченко, О.В. Расколы в евангелическо-лютеранской церкви Беларуси / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 11: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 164-166.
8. Дьяченко, О.В. Региональный аспект развития новых религиозных движений в условиях конфессиональной стабилизации общества / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 12: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – С. 166-169.

9. Дьяченко, О.В. Религиозное образование в католических общинах восточной Беларуси / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 8: Сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2014. – С. 86-88.

10. Дьяченко, О.В. Религиозные миссии евангельских христиан-баптистов в Могилевской области: возникновение и основные направления деятельности / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 11: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 160-164.

11. Дьяченко, О.В. Религиозный экстремизм в позднем протестантизме Беларуси: причины возникновения и тенденции развития / О.В. Дьяченко // Государство и право: актуальные проблемы формирования правового сознания: сборник статей Международной научно-практической конференции, 27 октября 2017 г., Могилев. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – С. 244-249.

12. Дьяченко, О.В. Римско-католическая миссия в восточном регионе Беларуси (1989-2014 гг.) / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 9: сборник научных статей / под общ. ред.: В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2015. – С. 98-99.

13. Дьяченко, О.В. Сущность и тенденции развития иеговизма в современной Беларуси / О. В. Дьяченко // Веснік МДУ імя А. А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія). – 2018. – № 2 (52). – С. 76-81.

14. Дьяченко, О. Угрозы безопасности в конфессиональном пространстве Восточной Беларуси / О. Дьяченко // «Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності»: Міжнародна науково-теоретична конференція, 1–2 жовтня 2015 року: [матеріали доповідей та виступів] / редкол. П. Ю. Саух [та ін.]. – Житомир: Вид-во Євенок О. О., 2015. – 340 с. С. 86-89.

15. Православная церковь в белорусском обществе в конце XX – начале XXI в.: монография / О.В. Дьяченко [и др.]; под ред. О.В. Дьяченко. – Могилев: УО «МГУ имени А. А. Кулешова», 2012. – 224 с.: ил.

16. Старостенко, В.В. Динамика католицизма в Республике Беларусь и ее восточном регионе в статистическом измерении / В.В. Старостенко // Религия и общество – 10: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2016. – С. 165-167.

17. Старостенко, В.В. К вопросу о специфике конфессиональной структуры Могилевской области в контексте религиозной жизни Беларуси (2000-е гг.) / В.В. Старостенко // Религия и общество – 11: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 172-174.

18. Старостенко, В.В. Католицизм на современном этапе развития белорусского общества (религиоведческий анализ): монография / В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – 168 с.: ил.

19. Старостенко, В.В. Конфессиональная ситуация в Могилевской области: региональные особенности и тенденции развития: монография / В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2014. – 172 с.: ил.

20. Старостенко, В.В. Национальная безопасность и конфессиональная сфера Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Проблемы обеспечения национальной и региональной безопасности: правовые и информационные аспекты: материалы Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 2 ноября 2017 года: в 2 т. / Ин-т нац. безопасности Респ. Беларусь; редкол.: А. Л. Лычагин (гл. ред.) [и др.]. – Минск, 2018. – Т. 1. – С. 296-299.

21. Старостенко, В.В. Могилевская область в динамике конфессиональных процессов: 1990-е – 2017 гг. / В.В. Старостенко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць: зборнік навуковых прац удзельнікаў X Міжнар. навук. канф., 25-26 мая 2017 г., г. Магілёў / уклад. А. М. Бацкоў, І. А. Пушкін. – Магілёў: МДУХ, 2017. – С. 281-286.

22. Старостенко, В.В. Могилевская область в конфессиональном измерении / В.В. Старостенко. – Могилев: Могилевский облсполком, 2014. – 48 с.: ил.

23. Старостенко, В.В. О тенденциях конфессиональных процессов 2000-х гг. в восточном регионе Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Раманаўскія чытанні – XI: зборнік артыкулаў Міжнароднай навуковай канферэнцыі. – Магілёў: МДУ імя А.А. Куляшова, 2016. – С. 176-177.

24. Старостенко, В.В. Православие и римо-католицизм: структурирование в современной Беларуси / В.В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А. А. Кулешова 2017 г.: материалы научно-методической конференции, 25 января – 8 февраля 2018 г. / под ред. Е.К. Сычовой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – С. 45-46.

25. Старостенко, В.В. Религия и образование в Республике Беларусь в контексте национального законодательства о свободе совести / В.В. Старостенко // *Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія)* – 2010. – № 2 (36). – С. 32–41.
26. Старостенко, В.В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография / В.В. Старостенко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2011. – 272 с.: ил.
27. Старостенко, В.В. Свобода совести и светское государство / В.В. Старостенко // *Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія)* – 2018. – № 1 (51). – С. 37-41.
28. Старостенко, В.В. Современная религиозная ситуация и конфессии в Республике Беларусь: пособие / В.В. Старостенко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2008. – 88 с.
29. Старостенко, В.В. Специфика конфессионального пространства восточного региона Республики Беларусь / В.В. Старостенко // *Романовские чтения – 13: сборник статей Международной научной конференции / под общ. ред. А.С. Мельниковой.* – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2019. – С. 90-91.
30. Старостенко, В.В. Специфика конфессиональной структуры Витебской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В.В. Старостенко // *Романовские чтения – 12: сборник статей Международной научной конференции / под общ. ред. А.С. Мельниковой.* – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 175-176.
31. Старостенко, В.В. Специфика конфессиональной структуры Гомельской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В.В. Старостенко // *Итоги научных исследований ученых МГУ имени А.А. Кулешова 2016 г.: материалы научно-методической конференции, 25 января – 1 февраля 2017 г. / под ред. Е.К. Сычовой.* – Могилев: МГУ имени А.А.Кулешова, 2017. – С. 65-67.
32. Старостенко, В.В. Структура протестантизма в восточном регионе современной Беларуси / В.В. Старостенко // *Религия и общество – 12: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко.* – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – С. 176-179.
33. Старостенко, В.В. Тенденции и особенности современной конфессиональной ситуации в Республике Беларусь / В.В. Старостенко // *Веснік МДУ імя А.А.Куляшова.* – 2005. – № 1. – С. 26-34.
34. Шамраев, А.М. Особенности конфессиональной ситуации в Гомельской области Республики Беларусь / А.М. Шамраев // *Молодая наука – 2018. Региональная научно-практическая конференция студентов и аспирантов вузов Могилевской области : материалы конференции / под ред. Н.П. Шутковой.* – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – С. 45-46.
35. Шамраев, А.М. Типология религиозных организаций в Гомельской области / А.М. Шамраев // *Религия и общество – 12: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко.* – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2018. – С. 179-181.

# ВОПРОСЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В ТЕОЛОГИИ

УДК 2

## DYNAMIKA KWESTII EKOLOGICZNYCH

**Dziuba Andrzej Franciszek**

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

*Współcześnie już nie ulega wątpliwości, że podstawową perspektywą każdego spojrzenia na problematykę ekologiczną jest jej wymiar antropologiczny. Zatem zawsze winna być odniesiona do człowieka, widzianego tak indywidualnie, jak i społecznie. Zresztą, jak przypomina Jan Paweł II, „wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka”[1], który jest „na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na niego samego”[2].*

Ostatecznie zasadnicze źródło, czy przyczyna kryzysu ekologicznego tkwi w człowieku, on sam w swych decyzjach i wyborach jest jego konsekwencją[3]. Generalnie chodzi tutaj o wypaczenie właściwej relacji między ludźmi a środowiskiem. W sferze etyczno-moralnej szeroko pojęta kwestia ekologiczna nie jest, więc, jedynie pochodną samego rozwoju i jego konsekwencji. Po prostu nie chodzi tutaj o tzw. „zły rozwój”, co wielu tak chętnie powtarza ku pewnej osobistej satysfakcji.

Refleksja etyczno-moralna wokół kwestii ekologicznych zawsze ma odniesienie do konkretnego człowieka oraz konkretnych społeczności czy wspólnot. Tylko on pełni, jako istota rozumna, wyjątkowe miejsce w całości życia społecznego. Ukazuje się to dobitnie w świadomości, iż środowisko także wymaga ochrony i troski człowieka. To swoiście pojęta kontynuacja dzieła stworzenia. Takie oczekiwania mają swe podstawy w fakcie, iż jest ono środowiskiem ziemskiego życia człowieka, jego pielgrzymowania oraz ma służyć jego osobowej godności jak i jego życiu oraz integralnemu rozwojowi.

Nauczanie Kościoła dalekie jest od stawiania ekologii, jako zagadnienia ideologicznego, co niestety jest współcześnie dość częstym zjawiskiem, zwłaszcza w polityce. Myślenie, a często i działania tego typu bliskie są niektórym ruchom ekologicznym. Dlatego wręcz oczekiwane są działania, aby przeciwstawić się ich ideologizacji. W praktyce odrzuca się, zatem, wszelkiego rodzaju radykalne metody, spektakularne w swych formach, lecz nie zawsze równie skuteczne, a nawet szkodliwe i bałamatne w kategoriach wartości[4].

Warto zwrócić uwagę na niekonsekwencje niektórych ruchów ekologicznych, które – broniąc przyrody – nie zawsze stają w obronie życia ludzkiego: „Jak można skutecznie stawać w obronie przyrody, - pyta Jan Paweł II - jeśli usprawiedliwane są działania bezpośrednio godzące w samo serce stworzenia, jakim jest istnienie człowieka? Czy można przeciwstawić się niszczeniu świata, jeśli w imię dobrobytu i wygody dopuszcza się zagładę nienarodzonych, prowokowaną śmierć starych i chorych, a w imię postępu prowadzone są niedopuszczalne zabiegi i manipulacje już u początków życia ludzkiego? Gdy dobro nauki albo interesy ekonomiczne biorą górę nad dobrem osoby, a nawet całych społeczności, wówczas zniszczenia powodowane w środowisku są znakiem prawdziwej pogardy dla człowieka”[5].

Stawiając, zatem w centrum tej problematyki człowieka, należy go widzieć, jako najwyższą wartość, ale jednocześnie także, jako odpowiedzialny podmiot działania

ekologicznego[6]. Chodzi, zatem, o wypracowanie pewnych ogólnych i szczegółowych zasad regulujących ludzkie zachowania wobec naturalnego środowiska, które winny jednak odwoływać się zawsze do ich najbardziej podstawowych i akceptowanych przez ludzkość. Zatem nie można tutaj pominąć potrzeby znalezienia jakiegoś stałego prawa moralnego w tej dziedzinie. „Bóg – przypomina Sobór Watykański II - przeznaczył ziemię wraz ze wszystkim, co się na niej znajduje, na użytek wszystkich ludzi i narodów, dlatego też dobra stworzone powinny w słusznej mierze docierać do wszystkich; przewodniczy temu sprawiedliwość, a miłość jej towarzyszy”[7].

Stając wobec sytuacji zagrożenia, występującej współcześnie w wielu miejscach świata[8], człowiek nie może ograniczać się tylko do sfery własnego sumienia. Możliwe są tutaj błędne postawy i zgubne zaniedbania względem środowiska. W tym kontekście ważnym jest dostrzeganie negatywnych modeli zachowań i ideologii, które leżą u podstaw zaistniałej sytuacji. Tylko taka kompleksowa wizja, uświadamiająca zło i braki daje nadzieję na prawdziwe nawrócenie i społeczną odnowę[9].

Dziwne są współczesne krytyczne głosy wobec chrześcijaństwa, wskazujące jakoby na jego postawy negacji względem natury. To wiąże się ze swoistym zbyt jednostronnie akcentowanym antropocentryzmem. To, dla niektórych mają być czynniki, które stwarzają podstawy pod współczesny kryzys w relacji człowieka – środowisko naturalne.

Wskazuje się także, że chrześcijaństwo, w przeciwieństwie do wielu religii pogańskich, utrwalając dualizm człowieka i niszcząc animizm, miało przyczynić się do obojętnego wykorzystywania przyrody. Co więcej, niekiedy wpisywano to w spełnianie woli Bożej. Poglądy te jednak pochodzą z niezrozumienia orędzia biblijnego, zwłaszcza w sferze „panowania” człowieka nad przyrodą[10]. „Zamiast – zdaniem Jana Pawła II - pełnić rolę współpracownika Boga w dziele stworzenia, człowiek zajmuje Jego miejsce i w końcu prowokuje bunt natury, raczej przez niego tyranizowanej, niż rządzonej”[11].

Katechizm Kościoła Katolickiego wskazuje: „Siódme przykazanie domaga się poszanowania integralności stworzenia. Zwierzęta, jak również rośliny i byty nieożywione, są z natury przeznaczone dla dobra wspólnego ludzkości w przeszłości, obecnie i w przyszłości. Korzystanie z bogactw naturalnych, roślinnych i zwierzęcych świata nie może być oderwane od poszanowania wymagań moralnych. Panowanie nad bytami nieożywionymi i istotami żywymi, jakiego Bóg udzielił człowiekowi, nie jest absolutne; określa je troska o jakość życia bliźniego, także przyszłych pokoleń; domaga się ono religijnego szacunku dla integralności stworzenia”[12].

Poprawnie rozumiana teologia stworzenia daleka jest od pogardy natury oraz od destrukcyjnego antropocentryzmu. Cała stworzona rzeczywistość, w tym środowisko naturalne, jest jednocześnie przedmiotem użycia człowieka, ale jednocześnie staje także, jako codzienny partner w historii zbawienia. „Nie należy, jak wskazuje Benedykt XVI, wreszcie zapominać o wielce znaczącym fakcie, że wiele osób znajduje uspokojenie i pokój, czują się one odnowione i umocnione, gdy są w bliskim kontakcie z pięknem i harmonią przyrody. Istnieje, zatem swego rodzaju wzajemność: gdy opiekujemy się światem stworzonym, stwierdzamy, że Bóg, poprzez stworzenie, bierze nas w opiekę”[13]. Naturalna dobroć stworzenia, daleka od manicheizmu, jest dopełniona chrystocentrycznym wymiarem świata oraz uzyskuje eschatologiczne ukierunkowanie, jako swoje finalne dopełnienie[14].

Refleksja wokół moralnych i społecznych aspektów kwestii ekologicznej pozwala zauważyć, iż rozwój gospodarczy winien być budowany na poczuciu osobowej oraz społecznej odpowiedzialności. Natomiast odniesienie etyczno-moralne jest



ważnym spojrzeniem oraz rozwiązaniem, czy przynajmniej jego poszukiwaniem w szczegółowych problemach ekologicznych. Jest to ważna droga osoby ludzkiej w jej odniesieniach relacyjnych, gdyż ma powiązanie z kategorią antropologiczną[15].

Znacznym osiągnięciem współczesnej refleksji filozoficznej oraz teologicznej jest wyjście poza sferę czysto techniczną czy strukturalną kryzysu ekologicznego. Pozwala to zauważyć perspektywy antropologiczne i społeczne. Nie są one, bowiem obojętne. Wydaje się, że moralne rozwiązanie kwestii ekologicznej znajdzie swój ostateczny kształt dopiero w rozwiązaniu całej kwestii antropologicznej i społecznej, a to wymaga pogłębionej świadomości osobowej i wspólnotowej.

Chrześcijański humanizm połączył w sobie ontyczną ideę prymatu osoby ludzkiej z moralnym obowiązkiem utrwalenia i rozwijania dobra wspólnego, m.in. także w postaci natury. To trudne oczekiwanie. Pełna eksplikacja wartości środowiska naturalnego, dopełniona wyprowadzeniem z niej wszystkich konsekwencji deontologicznych, jest jednym z najistotniejszych elementów strukturalnych współczesnej moralności ekologicznej. Jak zauważa papież Franciszek: „kwestie te nigdy nie będą zamknięte i zaniechane, ale wręcz nieustannie podejmowane i ubogacane”[16].

### Literatura

1. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Citta del Vaticano 1979, nr 14.
2. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, nr 24.
3. Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Citta del Vaticano 2009, nr 51.
4. Por. Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, Citta del Vaticano 2015, nr 60-61.
5. Jan Paweł II, *Piękno tej ziemi woła o zachowanie jej dla przyszłych pokoleń. Homilia podczas Liturgii Słowa*. Zamość. 12.06.1999. „L'Osservatore Romano” 20:1999, nr 8, nr 3.
6. Por. J. Ratzinger, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*. Z Kardynałem rozmawia P. Seewald, Kraków 2001, s. 71; Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Verbum Domini”*, Citta del Vaticano 2010, nr 9.
7. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, dz. cyt., nr 69. Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 2402-2405.
8. Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, dz. cyt., nr 15.
9. Por. Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, nr 216-221.
10. Por. tamże, nr 65-75.
11. Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Citta del Vaticano 1991, nr 37.
12. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., nr 2415. Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, dz. cyt., nr 37-38.
13. Benedykt XVI, *Jeśli chcesz krzewić pokój, strzeż dzieła stworzenia. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2010*. „L'Osservatore Romano” 31:2010, nr 1, nr 13.
14. Por. Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, Citta del Vaticano 2007, nr 92.
15. Por. Franciszek, *Bądźcie mężni, nie bójcie się płakać!* Spotkanie z młodzieżą w Manili, 18.01.2015, „L'Osservatore Romano” 36:2015, nr 2, s. 27-28 (przemówienie nie wygłoszone).
16. Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, dz. cyt., nr 16.

УДК 2

## NEW AGE JAKO WSPÓŁCZESNE ZAGROŻENIA DUCHOWE

Folaron Małgorzata,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

*Nowe ruchy religijne są zagrożeniem dla człowieka, jego wiary, nadziei i miłości.  
Dla teologii wynika z tego konieczność odpowiedzi na te zagrożenia.*

W wielorakiej tradycji Kościoła często spotykał się z wyzwaniem współczesnej nauki, kultury, prądów myślowych. Pojawiające się schizmy, herezje zmuszały do ścisłego ujmowania prawd doktrynalnych, proklamowania sformułowań dogmatycznych, chroniących wiarę chrześcijańską przed kolejnymi błędami. Obecnie jednym z poważnych wyzwań są nowe ruchy religijne. Chodzi o poważne dokonanie refleksji nad prawdami wiary i moralności. Jest to obowiązek całego Kościoła, o którym przypomina Sobór Watykański II. „Sprawą całego Ludu Bożego, zwłaszcza duszpasterzy i teologów, jest wsłuchiwać się z pomocą Ducha św. w różne głosy współczesności i tłumaczyć oraz osadzać w świetle Słowa Bożego, aby prawda objawiona mogła być ciągle coraz głębiej odczuwana, lepiej rozumiana i stosownie przedstawiana” [1].

Cała doktryna New Age, a szczególnie obraz Boga i Chrystusa wymusza niejako przejście ponad tradycyjne ujmowanie lub tradycyjną interpretację. Może jednak pojawić się zagrożenie przez niewłaściwe rozumienie nowej reinterpretacji dogmatu. Ułatwia to sektom wejście ze swoim nauczaniem. Nie zwalnia to jednak od podejmowania tych zadań. Wielu chrześcijan wstępuje w różne kręgi, ruchy ponieważ fascynuje ich sposób nauczania i podawania „prawd”. Powinniśmy krytycznie spojrzeć na dany ruch, wystrzegając się opinii, że wszystko należy odrzucić a jego członków i przedstawicieli uznać za opętanych. Na płaszczyźnie doktrynalnej New Age stawia z całą pewnością Kościołowi wyzwania dotyczące Trójcy Świętej, a szczególnie obrazu Boga Stworzyciela. Uważa Boga za nieokreśloną energię, czy też świadomość kosmiczną, w której każdy ma swój udział, posiadając Jego świadomość. Prawd zawartych w orzeczeniach dogmatycznych Kościoła, które zawierają w sobie określoną prawdę, nie można zamknąć w granicach czasu. Przekazując te prawdy, trzeba nie tylko ukazywać ściśle chrześcijański obraz Boga, ale również odwoływać się do doświadczenia Boga. Gdy zaniedba się mistykę, tworzy się negatywny obraz katolicyzmu, jako instytucji prawniczej, przyziemnej i nudnej. Całe bogactwo chrześcijańskiej duchowości zepchnięte jest na bok, co umiejętnie wykorzystują różne ruchy. Istnieje bowiem przekonanie, że pogoń za religijnym przeżyciem, może stanowić zagrożenie dla zdrowego życia religijnego. Mimo tych uprzedzeń, teologia nie tylko ma uczyć o Bogu, ale prowadzić również do mówienia do Niego. Kościół zwywany jest do właściwego przekazywania prawd doktrynalnych związanych z osobą Jezusa, Jego życiem i działaniem. Ale to nie wystarczy. Przecież sekty uznają również Jezusa, ale jako jednego z wielu nauczycieli, jako filantropa, rewolucjonistę, najdoskonalszego człowieka, guru, wtajemniczonego. New Age stawia pytanie o sposób w jaki człowiek zostaje zbawiony, w jaki sposób zostaje usprawiedliwiony? Uważa bowiem, że dla współczesnej nauki, życie wieczne jest czymś niepewnym i dlatego w dużej mierze nie włącza go ona do swoich refleksji.

Choć z drugiej strony nie może pominąć pytania, w jaki sposób uporać się ze śmiercią. Stąd ruch ten wychodzi z reinkarnacją. Współczesna teologia zbyt mało uwagi poświęca rzeczywistości, jaką jest piekło, odrzucane przez sekty na rzecz unicestwienia lub reinkarnacji. Przed teologią stoi zadanie pogłębienia nauki o piekło i oczyszczenia jej z dewocyjnych wyobrażeń. Należy podkreślić wolę Boga, który pragnie zbawienia wszystkich, jednocześnie szanując wolność każdego stworzenia. Darząc człowieka wolnością szanuje jego dobrowolny wybór potępienia, mimo że tego nie chce. Nie tylko sekty, ale także wielu chrześcijan, m. in. katolików

odrzuca naukę o czyszceniu. Trzeba ukazać rzeczywistość czyszczenia jako oczyszczającą miłość. Stąd teologia katolicka powinna na nowo wydobyć i wyłożyć te prawdy wiary, których poszukuje wielu ludzi w sektach. Powinna bardziej wychodzić ku współczesnemu człowiekowi i dawać mu odpowiedzi na pytanie o sens życia. Sekty bowiem jak się wydaje, pozwalają mu na szybsze odnalezienie i doświadczenie sensu własnej egzystencji. Jako istota cielesna człowiek podąża szybko za tym, co przynosi natychmiastową przyjemność, zadowolenie, rozkosz i emocję, odrzucając jakiegokolwiek cierpliwe oczekiwanie. To sprzyja rozwojowi atrakcyjnej eschatologii sekt. Obiecują szybkie spełnienie wizji szczęśliwej przyszłości i doświadczenie sensu. Toteż katolicka teologia nie może obojętnie przechodzić obok człowieka pytającego o sens życia. Moralność proponowana przez New Age cechuje relatywizm przyciągający coraz szersze kręgi chrześcijańskie. Pozwala im bowiem m. in. na opowiedzenie się i praktykowanie aborcji, na opowiedzenie się za niesprawiedliwością. Prowadzi do manipulacji psychicznych, do utraty właściwej orientacji moralnej, do zagubienia idei uniwersalnej prawdy o dobru, która jest dostępna ludzkiemu intelektowi.

Kościół nie może zajmować stanowiska obojętnego wobec relatywizmu moralnego głoszonego przez sekty, ruchy. Jego zadaniem jest ukazywanie obiektywnych zasad postępowania moralnego i podawanie ich racji w sposób zrozumiały i przekonujący. Aby to mogło się stać, Kościół powinien w sposób bardziej konsekwentny niż dotąd, ukazywać Chrystusa jako fundament życia i działania, który swą Osobą i nauczaniem wskazuje jakie działania należy podejmować dla osiągnięcia życia wewnętrznego. On też wskazuje nie tylko na dobro, ale i na grzech, jako na barierę stawianą człowiekowi w osiągnięciu dobra. Konieczną rzeczą jest obecnie przypomnienie za Soborem Watykańskim II, że „sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam na sam z Bogiem. Przez wierność sumienia człowiek łączy się z innymi ludźmi w poszukiwaniu prawdy i w rozwiązywaniu prawdziwie problemów moralnych, które to narzucają się tak w życiu jednostek, jak i we współżyciu społecznym” [2]. Bez wątplenia istnieje potrzeba podawania ze strony Kościoła prawdy, że sumienie prawe chroni człowieka i społeczności przed samowolą i pozwala na dostosowanie się do obiektywnych norm moralności. Konieczny jest apel o kierowanie sumieniem a nie zagłuszanie go, głoszenie słowem, a przede wszystkim dawanym świadectwem, zwłaszcza sprawiedliwości i miłości. Paweł VI podkreśla wyraźnie, że sprawiedliwość społeczna, która rodzi się z wizji wiary opierającej się na Ewangelii jest jedną z najważniejszych treści nauczania Kościelnego. Posiada ona właściwe sobie miejsce w moralnym nauczaniu Kościoła dla świata współczesnego i dla sympatyków New Age. Dzieje się tak dlatego, że miłość nie może się jawić inaczej jak poprzez formację pokoju i sprawiedliwości. Każdy wysiłek dla realizacji sprawiedliwości w społeczeństwie ludzkim uczestniczy w pewnym wyzwoleniu Chrystusa, który udoskonala i przekracza zarazem pracę ludzką, jej cele i aspiracje. Głoszenie Ewangelii, a z drugiej strony życie w niesprawiedliwości jest zarówno skandalem, jak i sprzecznością [3]. Toteż wiele sekt, ma swe usprawiedliwienie w takiej właśnie sytuacji. Właśnie dlatego ludzie odchodzą do sekt. Skandal prowadzący ku sektom, a szczególnie ku New Age rodzi się nie tylko z samego grzechu niesprawiedliwości, ale przede wszystkim z jego odrzucenia. Wtedy bowiem niesprawiedliwość zostaje zinstytucjonalizowana przepajając sobą nawet prawa i normy współżycia. Tu wpisuje się jej grzeszność. Niesprawiedliwość niszczy autentyczny obraz Boga jako Pana

i Ojca wszystkich. A ponieważ współczesny człowiek, zwłaszcza młody, szuka prawdziwego Boga, zwraca się ku tym, którzy jak mu się wydaje, ukazują Go jako sprawiedliwego dla wszystkich, miłującego wszystkich. Swoje serce lokują w New Age. Wezwaniem kierowanym przez sekty do Kościoła jest konieczność oparcia swego życia na cnotę wiary, nadziei i miłości. Nie zawsze są one jednak właściwie rozumiane. Zakorzeniający się w społecznościach New Age domaga się od Kościoła nauczania właściwego rozumienia wiary, która oznacza nie tylko przyjęcie prawdy Objawionej przez Boga, ale także zajęcia wobec niej określonej postawy [4]. Nie chodzi o odpowiedź czysto teoretyczną, ale o egzystencjalną. Gdy takiego rozumienia wiary brak, o co trzeba winić nie tyle wierzących, ale przede wszystkim nauczających, powstaje pustka, w którą wkraczają nowe ruchy religijne, dynamicznie przyciągając do siebie. Ponieważ przedmiot wiary przekazywany przez ruchy i sekty jest niejasny i właściwie do niczego niezobowiązujący, Kościół nie może pomijać w swoim nauczaniu odpowiedzi na pytanie, w jakie prawdy wiary chrześcijańskiej obowiązany jest każdy wierzyć, a co stanowi jedynie wymysł założycieli ruchu czy innych sekt [5]. Nie powinno zabraknąć ostrzeżeń przed różnymi doświadczeniami mistycznymi, przed okultyzmem, wróżbiarstwem, przed jasnowidzami, czarami. Wpisuje się to w obowiązek ochrony przed niebezpieczeństwami [6].

W życiu codziennym człowieka wierzącego istotną rolę odgrywa miłość. Ona czyni człowieka sposobnym i gotowym do czynności heroicznych uzdalniających do realizacji dobra i do walki ze złem. Jej działanie płynie ze ścisłego zjednoczenia z Chrystusem. Znaczenie miłości w życiu chrześcijańskim jest niezastąpione. Ona ma być dynamiczną jednością skierowaną ku doskonałości moralnej [7]. Ona uwalnia od egoizmu, skłania do działania bezinteresownego. Jej praktyka polega na przyciąganiu a nie na odpychaniu. Właściwe jej rozumienie, pociąga za sobą praktykę, która pozwala na stawianie bariery rozprzestrzeniania się sektom, zarzucającym m. in. chrześcijanom odejście od praktyki miłości.

### Literatura

1. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Poznań 1967, p. 92.
2. Tamże, p. 26.
3. Zob. Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
4. Zob. Jan Paweł II, Encyklika Fides et Ratio, O relacjach między wiarą i rozumem, Watykan 1998, p. 36.
5. Zob. Ferdek B., Sekty i nowe ruchy religijne, Wrocław 1998.
6. Zob. Kowalski J., Wyzwania stawiane chrześcijaństwu przez New Age, w: Złudzenia nowej ery, red. I. Dec, Oleśnica 1993, s. 129-147.
7. Zob. Olejnik S., Teologia moralna życia osobistego, Włocławek 1999.

УДК 2

## **PAPIEŻ FRANCISZEK: MIŁOŚĆ „UBOGICH” STAŁYM WYZWANIEM DLA CHRZEŚCIJAN**

**Morciniak Piotr,**  
Uniwersytet Opolski (Opole, Polska)

*Kiedy kard. Mario Bergoglio SJ wybrany został papieżem, od razu nadano mu przydomek „Papież ubogich” [1], trafnie charakteryzując zarówno jego pontyfikat, jak*

*i nadrzędne zadanie Kościoła w zakresie świadczenia miłosierdzia wobec bliźnich. Wystarczy wspomnieć „wędrówkę ludów” z ostatnich lat, czy tzw. problem uchodźców, aby zrozumieć, że nie wystarczą doraźne akcje, czy jednorazowa pomoc, lecz konieczne jest szukanie rozwiązań, które potwierdzą prawdę wiary o miłości Boga do każdego człowieka i o wezwaniu każdego chrześcijanina do bezkompromisowej miłości bliźniego.*

Szczególna wrażliwość papieża Franciszka na ludzką biedę i praktykowana solidarność z ubogimi wydają się czytelnym znakiem działania Ducha Świętego we współczesnym Kościele i wezwaniem dla wszystkich wierzących [2]. Nie dziwi w związku z tym wyznanie Franciszka w nawiązaniu do wyboru imienia: „w nawiązaniu do ubogich pomyślałem natychmiast o św. Franciszku z Asyżu, [...] który jest dla mnie człowiekiem ubóstwa, pokoju, kochającym i strzegącym stworzenia” [3]. Jak wołanie samego Jezusa brzmiały też programowe słowa, wypowiedziane zaraz po wyborze: „Chciałbym Kościoła ubogiego i dla ubogich” [4]. Co zwierzchnik Kościoła rzymskokatolickiego rozumie przez tę miłość, powiedział w mszy św. rozpoczynającej pontyfikat, wskazując na Ewangelię: pragnę „objąć z miłością i czułością całą ludzkość, zwłaszcza najuboższych, najsłabszych, najmniejszych, tych, których św. Mateusz opisuje w sądzie ostatecznym z miłości: głodnych, spragnionych, przybyszów, nagich, chorych, w więzieniu” [5].

Zapytajmy więc jako chrześcijanie: kto jest tym „ubogim”, czy tak radykalne „zaopiekowanie się” nim jest rzeczywiście istotą chrześcijaństwa i wreszcie: w czym powinna wyrażać się miłość do wykluczonych i zmarginalizowanych, jeżeli nie ma być pustym sentymentalizmem, ale systemowym rozwiązaniem losu uchodźców i wszystkich „ubogich”.

Istotę dramatu „Kościoła wykluczonych”, jak to nazywa jeden z autorów [6], papież Franciszek przejmująco wyraził w programowej adhortacji *Evangelii gaudium* [7], gdzie znalazł się zarówno pogłębiony „traktat o ubogich”(nr 186-216), jak i przejmujące wołanie: „«NIE! dla ekonomii wykluczenia i nierówności społecznej». Ta ekonomia zabija. Nie może tak być, że nie staje się wiadomością dnia fakt, iż z wyziębienia umiera starzec zmuszony, by żyć na ulicy, natomiast staje się nią spadek na giełdzie o dwa punkty. To jest wykluczenie. Nie można dłużej tolerować faktu, że wyrzuca się żywność, podczas gdy są ludzie cierpiący głód. To jest nierówność społeczna. Dzisiaj wszystko poddane jest prawom rywalizacji i prawu silniejszego, gdzie można pożera słabszego. W następstwie tej sytuacji wielkie masy ludności są wykluczone i marginalizowane: bez pracy, bez perspektyw, bez dróg wyjścia. Samego człowieka uważa się za dobro konsumpcyjne, które można użyć, a potem wyrzucić. Daliśmy początek kulturze «odrzucenia», którą wręcz się promuje. Nie chodzi już tylko o zjawisko wycisku i ucisku, ale o coś nowego: przez wykluczenie zraniona jest w samej swej istocie przynależność do społeczeństwa, w którym człowiek żyje, ponieważ nie jesteśmy w nim nawet na samym dole, na peryferiach czy pozbawieni władzy, ale poza nim. Wykluczeni nie są «wyzyskiwani», ale są odrzućeni, są «niepotrzebnymi resztkami»” [8].

Chcąc dobrze zrozumieć pojęcie „ubogi”, które jest w Biblii i nauce Kościoła synonimem wszystkich ludzi zepchniętych na marginesy społeczeństwa, sięgnijmy do Franciszkowego „alfabetu ubóstwa”, z Orędzia na Wielki Post 2014 „Stań się ubogim, aby wzbogacić nas swoim ubóstwem (por. 2 Kor 8,9)”. Warto podkreślić, że już tam Franciszek nazywa troskę o ludzi w nędzy „powołaniem”, na które składa się: „dotrzeć,

dotknąć, nieść, łagodzić”, bo do rozpaczy prowadzi „ubóstwo bez wiary w przyszłość, bez solidarności, bez nadziei” [9]. Papież widzi „nędzę materialną, nędzę moralną i nędzę duchową” [10]. Pierwszy oznacza brak podstawowych praw i dóbr pierwszej potrzeby, takich jak żywność, woda, higiena, praca, szanse na rozwój i postęp kulturowy. Mogłoby się wydawać, że z takim ubóstwa najłatwiej można sobie poradzić, wystarczy jednak przywołać dramat setek tysięcy uchodźców, wobec którego zjednoczona Europa ujawnia swoją tragiczną bezradność, aby zrozumieć ogrom zadań wynikających z przewyciężenia nędzy materialnej. Franciszek rozumie doskonale zarówno lęki krajów docelowych uchodźstwa, jak i podstawowe zadanie asymilacji uciekinierów, a nie jedynie ich czasowe „przechowanie”. Drugi rodzaj stanowi „nędza moralna, która czyni człowieka niewolnikiem nałogu i grzechu”. Nędza duchowa sprawia, że człowiek oddala się od Boga i odrzuca Jego miłość, ulegając „pokusie samowystarczalności”: sam mogą siebie zbawić [11].

Mimo iż wydawać by się mogło, że papież Franciszek realizuje „swoją” drogę w podejściu do ubogich, należy podkreślić, iż postępuje on jedynie drogą Ewangelii. Ta droga należy do istoty chrześcijaństwa, bo wynika z nauczania Pisma Świętego i z przykładu samego Jezusa. Przypomnijmy choćby postanowienie Soboru Jerozolimskiego z 49 roku n.e., który jako kryterium autentyczności wspólnoty chrześcijańskiej wskazał troskę o ubogich (por. Ga 2, 10). W doktrynie chrześcijaństwa „opcja preferencyjna na rzecz ubogich” jest ugruntowaną prawdą teologiczną [12]. Papież w adhortacji *Evangeli gaudium* opowiada życiorys ubogiego Jezusa, zaznaczając, że droga Odkupienia „naznaczona jest ubogimi”, a Chrystus utożsamienie się z najsłabszymi [13]. Wyrazem przekonania o konieczności stałej troski o ubogich jest Światowy Dzień Ubogich w Kościele rzymskokatolickim ustanowiony w listopadzie 2016 roku [14]. Teologicznie patrząc, Franciszek przywołuje „Ewangelię miłosierdzia”, którą oddaje słowami Chrystusa skierowanymi do uczniów: „Wy dajcie im jeść!” (Mk 6, 37). Papież wyjaśnia je dwutorowo: konieczna jest współpraca w rozwiązywaniu strukturalnych przyczyn ubóstwa i wspierania integralnego rozwoju ubogich, a do tego należy dodać codzienne gesty solidarności wobec bardzo konkretnych form nędzy, z jaką się spotykamy. Zmiana naszych postaw jest przy tym pierwotniejsza i dopiero praktykowana solidarność prowadzi do skutecznych zmian struktur społeczeństwa [15]. Zarządzenie potrzebom do jednak dopiero pierwszy krok. „Prawo do żywności może być zapewnione tylko wtedy, gdy zajmiemy się rzeczywistym podmiotem, to znaczy osobą, która cierpi skutki głodu i niedożywienia”. Nic więc dziwnego, że z całym Kościołem Franciszek domaga się dla ubogich edukacji, dostępu do opieki zdrowotnej, pracy, sprawiedliwych zarobków i poczucia bezpieczeństwa socjalnego, które powiększają poczucie godności własnego życia. Skoro istotą chrześcijaństwa jest miłość do „ubogich”, to należy zrobić wszystko, aby „rewolucja miłości” wobec najsłabszych wciąż przybierała na sile, bo w ten sposób mniej będzie osób zmarginalizowanych. Bo „cierpiącemu człowiekowi Bóg nie daje wyjaśniającej wszystko argumentacji, ale swoją odpowiedź ofiaruje w formie obecności, która towarzyszy historii dobra, łączącej się z każdą historią cierpienia, by rozjaśnił ją promień światła” [16].

### Literatura

1. Zob. H. Waldenfels, *Na imię mu Franciszek, Papież ubogich*, Poznań 2013.
2. Szerzej zob.: P. Morciniec, 125. *Papież Franciszek i ludzie z marginesu społeczeństwa*, w: *Človek na periférii spoločnosti*, red. Občianske Združenie „Maják nádeje”, Košice 2015, s. 57-80.

3. Franciszek, Przemówienie „*Chciałbym Kościoła ubogiego i dla ubogich*” z dn. 16.03.2013.
4. Rozwinięcie: Papież Franciszek, *Chciałbym Kościoła ubogiego dla ubogich*, Kraków 2013.
5. Homilia Ojca Świętego Franciszka w czasie Mszy św. na rozpoczęcie pontyfikatu, 19.03.2013, [https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2013/documents/papa-francesco\\_20130319\\_omelia-inizio-pontificato.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-inizio-pontificato.html), 5.02.2019.
6. Por. V. Codina SJ, *Kościół wykluczonych. Teologia z perspektywy Nazaretu*, WAM, Kraków 2018.
7. Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie, Watykan 2013.
8. Tamże, nr 53.
9. Franciszek, *Orędzie na Wielki Post 2014 roku*, Watykan 2013, nr 2, [2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/-lent/documents/papa-francesco\\_20131226\\_messaggio-quaresima2014.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/-lent/documents/papa-francesco_20131226_messaggio-quaresima2014.html), 10.01.2015.
10. Tamże.
11. Franciszek, *Orędzie na Wielki Post 2019 roku*, Watykan 2019, nr 3, <https://episkopat.pl/oredzie-ojca-swietego-franciszka-na-wielki-post-2/>, 7.03.2019.
12. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Watykan 1987, nr 42.
13. Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie, Watykan 2013, nr 197.
14. Franciszek, List apostolski *Misericordia et Misera*, Watykan 2016.
15. Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie, Watykan 2013, nr 188-189.
16. Papież w FAO: *głodny prosi nas o godność, nie o jałmużnę*, „Niedziela” z dn. 20.11.2014.
17. Franciszek, Encyklika *Lumen fidei* o wierze, Watykan 2013, nr 57.

УДК 2

## **DYNAMIKA MAŁŻEŃSKIEGO OBDAROWANIA**

**Necel Wojciech,**

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

*Początek miłości małżonków, to początek obdarowywania sobą. W ten sposób u każdej ze stron w okresie przedmałżeńskim środek ciężkości myślenia i działania w pewnym momencie zaczyna się przesuwać z siebie na drugiego/drugą, a w centrum ożywia się potrzeba rozumienia rodzących się relacji jako oblubieńczej agape.*

Rozpoznającym swoje powołanie do małżeństwa pozostaje tylko jedno: wziąć udział w tym procesie i rozpocząć budowę odpowiednich relacji. Ruch ten wypełnia istotę bytu przyszłych małżonków. Wymierzany jest rytmem obdarowywania, w którym stopniowo każde z nich daje siebie jako osobę drugiej stronie i przyjmuje drugą osobę jako dar. Nie chodzi o to, by wyprowadzać miłość małżonków z filozoficznego fenomenu miłości lub by wtłoczyć ją w psychologiczny aspekt tego fenomenu. Zjawiskowość tego wszystkiego co tworzy wieloaspektowe relacje przedmałżeńskie koniecznie trzeba odczytywać w sposób możliwie wyczerpujący, w kontekście sakramentu małżeństwa jako skutecznego znaku miłości Chrystusa do Kościoła, a także w kontekście powołania do małżeństwa i wreszcie w kontekście rodziny.

Dla kobiety i mężczyzny rozpoczynać od miłości jako zdolności do obdarowywania sobą oznacza rozpoczynać od wychodzenia od siebie ku partnerowi/partnerce. W procesie tym kolejne decyzje coraz dynamiczniej ukierunkowują przyszłych małżonków na dalsze wspólne życie. Harmonizowanie się mężczyzny i kobiety do małżeństwa następuje w relacji i poprzez relację, która w okresie przedślubnym wypełnia życie indywidualne każdego z nich.

Życie małżeńskie jest odradzającą się w miłości siłą, która nie miałaby miejsca bez funktorów: „wzajemnie do siebie”, „wzajemnie sobie”, „wzajemnie z siebie”. Małżonkowie we wspólnocie życia i miłości nie są poza tą relacją, ale należą do niej, wypełniają ją i ją dynamizują. Proces, którym są wzajemnie powiązani i jednocześnie różnią się pomiędzy sobą, nie niweluje ich osobowości. Przygotowujący się do małżeństwa, tak jak i sami małżonkowie, jako dwa bieguny tej relacji, nie posiadają jakiegось odrębnego narzędzia poza byciem dla siebie i działaniem dla wspólnego dobra. Sami są dla siebie wydarzeniem zbawczym. Są udzielaniem się sobie nawzajem, odnoszeniem się do siebie nawzajem i wreszcie oddawaniem się sobie nawzajem. Małżonkowie w swojej oblubieńczej wspólnocie pozwalają istnieć tak określany relacjom i poprzez nie wciąż na nowo doświadczają ożywiania swoją wspólnotę losu.

Odczytujący powołanie do małżeństwa partnerzy mocą swojej miłości codziennie dokonują przejścia od technologicznego czy anatomicznego wymiaru miłości małżeńskiej do jej wymiaru immanentnego, który nie jest tylko jakimś trzeciorzędnym dodatkiem. Wymiar immanentny miłości małżonków jest tym, co w najbardziej intymnych wymiarach struktury małżeństwa ją wypełnia, ożywia i czyni sakramentem. Mocą swojego powołania do małżeńskiej komunii małżonkowie wchodzą w Trinitarne wydarzenie bycia obdarowanym/obdarowaną i podarowanym/podarowaną. Małżeńskie bycie w Chrystusie jest dla małżonków nowym sposobem bycia, w który wchodzą i z którego wprowadzają swoją jedyną małżeńską i rodzinną rzeczywistość.

Wolność obdarowywania sobą Osób w Trójcy Świętej jako rzeczywistość wewnątrztrinitarna jest dynamizowaną konieczną jednością w samej Trójcy i jednocześnie jest wolnością wychodzenia „ku drugiej Osobie”. Trinitarne prą tajemnicie obdarowywania siebie przekazane zostają małżonkom w akcie stworzenia kobiety i mężczyzny oraz w akcie powołania ich do tworzenia komunii małżeńskiej. Funktory „z siebie”, „ku sobie”, „od siebie” i „dla siebie” ukazują się nie w jakiejś rzeczownikowej czy przymiotnikowej izolacji, ale w czasownikowej relacyjności. Małżeńskie obdarowanie siebie sobą nawzajem jest codziennym dynamicznym odchodzeniem od siebie do małżonka/małżonki. Paradoksalnie w tym ciągłym dawaniu siebie obdarowującej/obdarowująca odnajdują swoją tożsamość, a przez to zostaje ona nie tylko zachowana, ale i ubogacana oraz pogłębianą.

Zdolność osobowego obdarowania sobą siebie nawzajem stanowi najistotniejszą cechę miłości małżeńskiej. Miłość małżeńska to wieloaspektowe działanie, a nie bierne doznawanie. Czynny jej charakter można określić stwierdzeniem, że „kochać to przede wszystkim dawać i obdarowywać, a nie wyrzekać się czegoś i poświęcać się dla kogoś. To wyjście ponad komercyjny charakter dawania. Tu nie ma obawy o zubożenie. Obdarowanie to nie czynienie ofiary z siebie lub znośenie ofiary. Wspólnota małżeńska nie jest wspólnotą konsumpcji i roszczeń, lecz jest wspólnotą wieloaspektowej służby” [1].

Realizowanie powołania w małżeńskiej wspólnocie życia i miłości stwarza przestrzeń, w której przebywa Pan, a jednocześnie staje się miejscem stwórczego powołania nowego człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Tu ukazuje się misterium każdej wspólnoty małżeńskiej, w którym życie żyje „dla życia” i „z drugiego życia”. Największym prawem i obowiązkiem każdego z małżonków w ich wzajemnej nie zastępowalności jest kochać jako pierwszy i jako pierwszy służyć. Komunia



małżeńska nie jest stowarzyszeniem osób złączonych jakimś wspólnym celem, lecz jest życiem, w którym każda strata na rzecz drugiej strony staje się zyskiem, a każde opuszczenie siebie na rzecz drugiej osoby staje się odnalezieniem siebie w krzyżu Chrystusa. Realizując prawa i obowiązki wynikające dla małżonków z ich małżeńskiej konsekracji sakramentalnej przełamuje potrzebę konkurencyjności.

### Literatura

1. F. Hadjadi, *Kobieta i mężczyzna. O mistyce ciała*, Poznań 2013, s. 134.

УДК 2

## AKSJOLOGIA CZŁOWIEKA W UJĘCIU KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ

**Skorowski Henryk,**

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
(Warszawa, Polska)

Pytanie o prawdę dotyczącą człowieka jest tak stare jak ludzkie myślenie. Tyle systemów filozoficznych i tyle nauk empirycznych rozprawiało i rozprawia o człowieku proponując ciągle nowe jego koncepcję: człowiek istota ekonomiczna, istota egzystencjalna, istota płciowa, człowiek byt ku śmierci. Żyjemy zatem w świetle wielu prawd o człowieku. W wielką współczesną dyskusję o człowieku wpisuje się także myśl społeczna Kościoła, podkreślając jego wyjątkową wartość czyli godność.

Człowiek w wizji chrześcijańskiej jest dwu jednią elementu cielesnego i duchowego. Przy tym podkreślić należy, że element materialny i duchowy są ze sobą tak ściśle związane, że nie można ich w pełni podzielić, nie niszcząc jednocześnie bytu ludzkiego [1]. Podkreślić także należy, że ów element duchowy jest elementem stanowiącym o jedności bytu ludzkiego i określającym człowieka jako człowieka. Na tej też płaszczyźnie duchowej owej dwu jedni dochodzi do głosu jednoczące wszystko „ja” człowieka, które sprawia, że człowiek jest sobą, to znaczy osobą będącą czynną w sposób świadomy i wolny. Pojęcie osoby oznacza zatem: samoistość w istnieniu, substancjalną całość cielesno–duchowej natury, wolność i odpowiedzialność [2]. Pierwszym zatem istotnym elementem chrześcijańskiej wizji człowieka jest odniesienie do niego pojęcie osoby.

Tak rozumiany człowiek – osoba przerasta sobą całą otaczającą go rzeczywistość. Jako osoba charakteryzuje się on bowiem posiadaniem siebie, przynależnością do samego siebie, dysponowaniem sobą, nieprzekazywalną odpowiedzialnością za samego siebie, co w praktyce oznacza, że nie może on być zawłaszczony przez żadną instytucję, lecz należy do samego siebie; nie może być przez żadną inną osobę wykorzystywany, ponieważ sam dla siebie jest celem zasadniczym; nie może być przez nikogo reprezentowany, lecz odpowiada sam za siebie.

Biorąc to pod uwagę należy w odniesieniu do człowieka mówić o jego niepowtarzalnej wartości. Z pojęciem osoby w ścisłej relacji stoi zatem kolejna prawda, którą jest przekonanie o najwyższej i niepowtarzalnej wartości osoby określanej terminem „godność osobowa”. Tylko w odniesieniu do człowieka jako osoby możemy mówić o godności. Pojęcie to zawiera w sobie treść aksjologiczną. Wyraża kwalifikacje i ocenę, to znaczy przypisywanie wyjątkowej wartości człowieka ze względu na doniosłość stanowiącego go tworzywa ontycznego [3]. Uzasadnienie godności osoby w antropologii

chrześcijańskiej przebiega nie tylko w płaszczyźnie przyrodzonej, co oznacza, że wartość człowieka określana jest takimi elementami jak: wolność, świadomość i odpowiedzialność, ale przebiega ona przede wszystkim w płaszczyźnie nadprzyrodzonej. W takim ujęciu wartość osoby określana jest jej pochodzeniem od Boga, podobieństwem do niego, a także analizowana w sferze faktów Wcielenia i Odkupienia dokonanych przez Jezusa Chrystusa. Istotnymi zatem składnikami pełnej wartości osoby są, jak twierdzi J. Kondziela: „prawda o Bożym podobieństwie człowieka i o wynikającym z faktu odkupienia Bożym usynowieniu człowieka. Z tych faktów wynika, z jednej strony, transcendentna godność człowieka, której nikt nie może go pozbawić, ani on sam nie może się jej zrzec. Z drugiej strony, zarówno z faktu stworzenia, jak i z faktu odkupienia wynika równość wszystkich ludzi w ich godności” [4].

Dopiero w tej płaszczyźnie podobieństwa i usynowienia można w pełni odczytać niepowtarzalną wartość osoby, którą określa się pojęciem godności, a która funkcjonuje jako fundamentalna prawda antropologii chrześcijańskiej. Jest to już nie tylko wartość osoby odczytywana w sferze przyrodzonej, ale także nadprzyrodzonej określana jako nadprzyrodzona godność człowieka.

W świetle tych tez w pełni zasadnie można stwierdzić, iż człowiek w świetle nauczania społecznego Kościoła jest wartością najwyższą w świecie. Jest istotą mocno tkwiącą w świecie, ale nie jest sprowadzalny ani redukowalny do świata. Jest niejako ponad światem. Ta wizja i koncepcja człowieka jest o tyle ważna, iż od niej zależy rozwiązywanie wszystkich podstawowych spraw świata współczesnego, w tym także całej sfery moralnych zachowań człowieka. Stąd pytanie o prawdę o człowieku jest fundamentem dla wszystkich rozstrzygnięć, w tym przede wszystkim dla rozstrzygnięć moralnych.

### Literatura

1. Por. S. Witek, *Teologia moralna fundamentalna*, cz. I, Antropologia moralna, Lublin 1974, s. 41.
2. Por. Tamże, s. 42.
3. Por. H. Skorowski, *Moralność społeczna*, Warszawa 1996, s. 18.
4. J. Kondziela, *Chrześcijańskie ujęcie praw człowieka na tle dyskusji międzynarodowej*, w: czasopiśmie „Chrześcijanin w świecie”, nr 63-64 /1978/, s. 54-55.

УДК 2

## WPLYW RELIGII NA ORGANIZACJĘ ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Sztek Włodzimierz

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

(Warszawa, Polska)

*Celem artykułu jest przedstawienie wpływu religii, a w szczególności chrześcijaństwa i Kościoła powszechnego na rozwój kulturowy zrzeseń społecznych, w których ta religia występuje. W przedstawianych rozważaniach oprzemy się na badaniach twórcy nauki porównawczej o cywilizacjach – Feliksa Konecznego a także kontynuatorów jego dzieła, którzy rozwijali jego prace w tym zakresie. W pierwszej części omówimy ogólnie znaczenie czynnika religii w powstawaniu kultur sprzyjających rozwojowi cywilizacyjnemu a następnie skupimy się na znaczeniu chrześcijaństwa w budowaniu cywilizacji zachodniej.*

**Wstęp.** W naszych rozważaniach religię będziemy definiować jako „system ujmujący stosunek świata przyrodzonego do świata nadprzyrodzonego” [1], zaś cywilizację jako „metodę ustroju życia zbiorowego” [2]. Kultura jest sposobem w jaki adoptowana jest cywilizacja w określonym społeczeństwie [3]. Np. w cywilizacji łaćnińskiej mamy kulturę angielską, francuską, węgierską, a w cywilizacji arabskiej mauretańską i inne. Według Konecznego o przynależności do danej cywilizacji decyduje pięć zasadniczych wartości (tzw. kategorii), określanych mianem *quincunx* człowieczy [4]. Kategorie te to prawda, dobro, piękno, zdrowie i dobrobyt materialny. Pierwsze dwie należą do wartości duchowych, ostatnie dwie są materialne, zaś piękno należy do obu rodzajów jednocześnie.

**Zależność religii i cywilizacji.** Nasuwa się tutaj podstawowe pytanie: Czy różnice pomiędzy cywilizacjami wynikają z różnic religijnych w społecznościach, czy też może jest odwrotnie, tzn. religie są wytworem cywilizacji? Wyniki badań przedstawianych badaczy wskazały, że we wszystkich cywilizacjach gdzie występuje religia stanowi ona jeden z najważniejszych elementów cywilizacji. Dzieje się tak dlatego, że religia posiada ogromny wpływ na rozwój pojęć abstrakcyjnych, wynikający już choćby z samego faktu uznania niedostrzegalnego zmysłami świata nadprzyrodzonego. Przykładem może być tutaj, w zasadzie areligijna cywilizacja chińska, która opiera się raczej, nie na religii a na systemie etycznym, (np. Konfucjańskim) wykazuje brak uzdolnienia do abstrakcji, o czym świadczy chiński alfabet składający się z dziesięciu tysięcy znaków, zamiast tylko kilkudziesięciu jak np. alfabet łaćniński [5].

Nie ulega wątpliwości, że dwie wielkie cywilizacje żydowska i bramińska jako cywilizacje w pełni sakralne zbudowane są na religiach. W pierwszej z nich pełną i decydującą rolę w życiu społecznym odgrywa Tora czyli prawo religijne i Talmud, który jest zbiorem komentarzy do tego prawa. „Obejmują one zarówno prawo małżeńskie, spadkowe, majątkowe i w ogóle prawo cywilne, jak również prawo karne, państwowe, międzynarodowe, ponadto również etykę, wszelkie urządzenia społeczne, przepisy gospodarcze, higieniczne, a nawet określają stosunek do nauki i sztuki” [6]. Oznacza to, że religia warunkuje wszystkie pięć kategorii *quincunx'a*. Cywilizacja bramińska opiera się w całości na księgach Wed oraz prawodawstwie Manu, które obejmują prawo majątkowe i rodzinne, określają zasady regulujące relacje pomiędzy kastami, dotyczące zdrowia i bytu materialnego, czy sztuki. Nie mają zaś pozytywnego wpływu na wartości etyczne; nauka zaś rozwija się tylko w zakresie badań nad tymi świętymi księgami.

„Żydzi ocalili swą cywilizację dzięki diasporze, pozyskując materialną stronę cywilizacji od narodów wśród których żyli, twórczość własną przejawiali zazwyczaj tylko wtedy, gdy oddalili się od własnej cywilizacji. Hindusi natomiast przez wieki stanowili klasyczny przykład zastoju i nędzy, którą dopiero ostatnio starają się przezwyciężyć, pod wpływem zresztą wzorów cywilizacji łaćnińskiej, którą poznali w angielskim wydaniu” [7].

W buddyzmie, który jest przeciwieństwem wspomnianych wcześniej religii sakralnych, obojętność do wszystkiego co ziemskie powoduje, że nie wywiera on wpływu na cywilizację.

Islam, choć oparty na Koranie jednak zdominowany przez samowolę władców, którzy dyktują prawa i według własnego uznania interpretują Koran, stał się religią uniwersalną. „Chociaż islam zawiera przepisy dotyczące kategorii prawdy, piękna,

zdrowia i dobrobytu, to jednak nie stworzył jednej cywilizacji sakralnej, a tylko dostosował się do cywilizacji jaką zastał, sankcjonując nawet tak zacofane instytucje jak poligamię i niewolnictwo [8]. Kiedy zniesiono niewolnictwo wyzwolenicy nie mając środków utrzymania pozostali uzależnieni od swych uprzednich właścicieli, a gdy oficjalnie zniesiono poligamię (w praktyce nie wszędzie), kobiety traktuje się jak niewolnice mężczyzny. Islam więc, choć wywiera pewien wpływ na cywilizację, jednak jej nie tworzy dostosowując się do niej. Jest więc to cywilizacja pół-sakralna.

„Gdyby religia była zarazem cywilizacją, byłoby cywilizacji tyle, ile religii. Historia zaś wskazuje, jako pewna religia może rozciągać się na rozmaite cywilizacje, będąc uniwersalną – i przeciwnie, pewna cywilizacja może mieścić w sobie wyznawców rozmaitych religii. Wyrażenia: cywilizacja chrześcijańska, muzułmańska, buddyjska są prostymi zwrotami języka potocznego, lecz wobec nauki pozbawione są znaczenia; podobnie jak wyrażenia: cywilizacja europejska (jest ich w Europie cztery!)” [9].

**Chrześcijaństwo.** Skoro religie mają różny wpływ na cywilizację i ich rozwój to oznacza, że nie są sobie równe; chrześcijaństwo zaś, jeśli jest właściwie zaimplementowane w społeczeństwie, jest w stanie pobudzić do pełnego rozwoju wszystkie kategorie *quincunx*'a i ma zasadniczy wpływ na zachowanie równowagi pomiędzy wartościami duchowymi i materialnymi a także na to, aby we wszystkich tych kategoriach panowała jednolita metoda ustroju życia zbiorowego, czyli na tzw. warunek współmierności cywilizacji [10].

Chrześcijaństwo wschodnie podporządkowuje się cywilizacjom, w których występuje; np. ze względu na prawodawstwo cywilne (władcy) uznało dopuszczalność powtórnego małżeństwa, choć nie traktuje go jako sakramentalne. Katolicyzm przeciwnie „próbje modyfikować cywilizację w której funkcjonuje” [11]. Widać to szczególnie w niezależności od państwa a nawet w częstym konflikcie z władzą, która nie spełnia wymagań społeczno-moralnych wobec swoich obywateli. „W stosunku do wszystkich cywilizacji zachowuje się Kościół jednakowo – od katolików nie żąda nigdy porzucenia własnej cywilizacji, sam dostosowuje się do wszystkich cywilizacji, godząc się zachować w nich wszystko to, co da się pogodzić z etyką katolicką. Szczególnie dobitnie to zostało podkreślone na II Soborze Watykańskim i w encyklikach papieży Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła II” [12]. Kościół, bez względu na cywilizację w jakiej się znajduje, stawiał zawsze cztery wymagania, z których nigdy nie rezygnuje: „Czterema klinami wbija się w każdą cywilizację, a są to: małżeństwo monogamiczne dożywotnie, dążenie do zniesienia niewolnictwa, zniesienie zemsty i przekazanie jej sądownictwu publicznemu, wreszcie niezawisłość Kościoła od władzy państwowej w imię niezawisłości czynnika duchowego od siły fizycznej” [13]. Postulat drugi wiąże się nierozdzielnie z szacunkiem dla pracy, jako że praca już nie hańbi „dobrze urodzonych” w myśl słów św. Pawła: Kto nie pracuje, niech nie je! Zważmy, że rzemiosło i technika oraz wynalazczość rozwinęła się dzięki tej rehabilitacji pracy. Małżeństwo monogamiczne pozwoliło dowartościować kobietę i uznać jej równe prawa, a poprzez pracę dla przyszłości własnych dzieci, eliminując rywalizację pomiędzy kilku żonami dbającymi o swoje potomstwo, pobudziło zaangażowanie kobiety i skłoniło małżonka do współdziałania w tym celu. Przyczyniło się to znacznie do intensywniejszego rozwoju społecznego. „Warto zaznaczyć, że znoszenie zemsty rodowej przyspieszyło również proces emancypacji rodziny spod władzy rodu, a powstanie państwa dynamizowało proces wiodący do powstania narodu” [14].

## Literatura

1. J. Kossecki, *Podstawy nauki porównawczej o cywilizacjach*, Kielce 1996, s. 57.
2. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Warszawa 2015, s. 205.
3. Zob. M. Giertych, *Wojna cywilizacji w Europie*, Warszawa 2007, s. 2 oraz J. Kossecki, *Podstawy nauki porównawczej o cywilizacjach*, Kielce 1996, s. 14.
4. Zob. F. Koneczny, *O ład w historii*, s. 10.
5. Zob. J. Kossecki, dz. cyt., s. 58.
6. Tamże.
7. Tamże, s. 59.
8. Tamże, s. 61.
9. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, dz. cyt., s. 352.
10. Zob. J. Kossecki, dz. cyt., s. 46.
11. M. Giertych, *Wojna cywilizacji w Europie*, Warszawa 2007, s. 7.
12. J. Kossecki, dz. cyt., s. 64-65.
13. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, dz. cyt., s. 348.
14. J. Kossecki, dz. cyt., s. 67.

УДК 2

## MIŁOSIĘRDZIE BOŻE JAKO WEZWANIE DO NAWRÓCENIA I POKUTY

Zabielski Józef,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
(Warszawa, Polska)

Odpowiedzialny charakter ludzkiej natury wyraża się w moralnej świadomości swojej winy – grzechu i poszukiwaniu drogi wyjścia. Ten głos ludzkiego sumienia uaktywnia się szczególnie w zestawieniu stanu ludzkiego ducha z Bogiem. Bł. ks. M. Sopoćko wyraża to w słowach: „Jest Pan, a ja Go obraziłem; moja wola zbuntowała się przeciwko Jego woli, w tym zło i męka” [1]. Ten wewnętrzny ból pogłębia świadomość, że człowiek sam siebie nie może wyzwolić z tego stanu. „Nie potrafi tego ani nauka, ani sztuka, ani potęga, ani wszystkie skarby na świecie. W tym punkcie ludzkość sobie nie wystarczy” [2]. Dramatyczne doświadczenie grzechu kieruje człowieka ku Bogu: „Dusza obarczona winą silniej odczuwa Boga, niż serce spokojne” [3]. Ten dramat grzechu domaga się nawrócenia człowieka do Miłosiernego Boga i podjęcia pokuty.

Zobowiązującym motywem nawrócenia i pokuty jest Boże Miłosierdzie. Ludzkie nawrócenie bierze początek w akcie wolnej woli: „Dobra wola dla grzeszników stanowi pokutę...” [4]. W akcie i postawie pokuty szczególne znaczenie posiada skrucha, czyli żal za grzechy. Idąc za nauczaniem Soboru Trydenckiego, skruchę określa się jako „obrzydzenie zła”, które człowiek popełnił oraz postanowienie nie czynienie tego w przyszłości. Jest to istotny warunek naszego pojednania z Bogiem. Jest to jakby „dusza pokuty”. Bez skruchy – wewnętrznego żalu, nie ma szczerego nawrócenia i możliwości uzyskania łaski przebaczenia [5]. Wewnętrzny żal jest warunkiem Bożego Miłosierdzia, gdyż „nie może Bóg przebaczyć dopóki grzesznik za grzech nie żałuje, gdyż nie może przestać być Bogiem świętości” [6]. Skrucha jest wyłącznym aktem człowieka – grzesznika i nie może być przez nikogo innego zastąpiona, nawet przez świętych, Matkę Bożą, czy samego Chrystusa. Wzór poprawnej postawy skruchy znajdujemy na kartach Biblii, np. Magdalena, marnotrawny syn, Piotr Apostoł, Iotr na krzyżu [7].

W naturze ludzkiej skruchy i jej oddziaływaniu na postępowanie naczelną rolę

pełni „silna wola”. Choć w przeżywaniu swojej winy jest ludzkie doświadczenie różnych stanów osobowości, to jednak „wszyscy przy łasce Bożej mogą zdobyć się na skrucą woli, wyboru, postanowienia, potępiającego nieprawość i przekładającego życie z Bogiem, wierność Bogu ponad wszystko”[8]. Wprawdzie w tym akcie „skruszonej woli” człowiek nie ma pewności, że już nigdy nie popełni grzechu, to jednak przeżywa wewnętrzne potępienie popełnionego zła i odrzuca potrzebę czynienia tego w przyszłości. W głosie sumienia grzesznik doświadcza wiary w Boże Miłosierdzie, umacniające człowieka w postanowieniu wytrwania w dobru. Najwyższym wyrazem skruchy jest: „Silna wola i zmiana obyczajów. (...) Grzech jest w woli i w woli winna być skrucha; serce oddala się od Boga i ono do Niego się musi znów zwrócić. (...) Jeżeli skrucha płynie z serca, wszystko człowiek gotów jest przełamać, przewyciężyć i dla takiego żadne poświęcenie nie jest zbyt wielkie”[9]. Świadomość natury i znaczenia skruchy mobilizuje osobę ludzką do kształtowania w sobie potrzeby żalu za grzechy i poprawy życia. Ten normatyw zobowiązuje człowieka do stałego kształtowania odpowiedzialności za swoje czyny. „W skrusze serca trzeba się ćwiczyć za życia, byśmy potrafili żałować przy jego zgonie. (...) Bóg pierwszy do nas wyciąga rękę, a my podajemy Mu swoje skruszone serce. Ojciec Miłosierdzia nie wzgardzi i zawrze za nami znów stałe przymierze pokoju”[10]. Zaniedbanie wysiłku nawrócenia i skorzystania z Bożego Miłosierdzia może skończyć się klęską ludzkiej egzystencji. Świadome trwanie w grzechu z nadzieją, że „Bóg i tak przebaczy” jest dziełem przeciw Duchowi Świętemu. „Pamiętajmy, że śmierć, jest oddźwiękiem życia: umieramy jakoś my żyli. Bóg obiecał przebaczenie dla pokuty. Może dziś kończy się czas miłosierdzia, a rozpoczyna się czas wymiaru sprawiedliwości Bożej”[11]. W pokucie wyraża się postawa odpowiedzialności za życie. Idąc za głosem Psalmisty (zob. Ps. 94,8), bł. ks. M. Sopoćko wzywa, aby nie zamykać „przemocą dostępu dla łaski, która tak silnie kołatce, nie odpychajcie ręki Ojca Miłosierdzia, która nas chce wydzwignąć z toni rozpacz”[12].

Zobowiązujący charakter pokuty zakotwiczony jest w Biblii. Św. Piotr wzywa: „Pokutujcie więc i nawróćcie się, aby grzechy wasze zostały zglądzone” (Dz. 3,19). To wezwanie jest ciągle aktualne i dotyczy każdego człowieka, gdyż: „Do popełnienia grzechu zdolni są wszyscy ludzie, dlatego wszyscy mogą pokutę czynić”[13]. Konieczność pokuty ma też swe uzasadnienie w teologicznej interpretacji. Sprawiedliwość bowiem wobec Boga domaga się, aby zło grzechu zostało naprawione, gdyż uniemożliwia osiągnięcie celu ostatecznego, „jakim jest Bóg – najwyższe dobro nasze”[14]. Świadomość normatywu pokuty prowadzi do wniosku, że ona jest „dziełem, w którym jak najbardziej ujawnia się nieskończone Miłosierdzie Boże i siła zasług męki bolesnej i haniebnej śmierci Chrystusa”[15].

Realizacja zobowiązań wobec pokuty utwierdza grzesznika w wierze i ufności w Miłosierdzie Boga, gdyż tylko On może człowieka wyzwolić z grzechu. „Otóż Chrystus z Miłosierdzia Bożego ustanowił łatwy środek odnalezienia utraconej łaski, podnosząc cnotę pokuty do godności sakramentu, harmonizując w ten sposób chwałę Bożą z przebaczeniem grzechów – nieskończone Miłosierdzie z przepaścią nędzy”[16]. Uświadomienie tej prawdy winno człowieka jednoczyć z Bogiem, który czeka na każdego grzesznika. Ważne jest, aby człowiek poprawnie rozpoznał owe „znaki czasu” i wykorzystał je jako kroki do zjednoczenia z Bogiem. Doświadczenie „prawdy i dobra” o sobie samym kieruje nas ku Bogu Miłosierdzia, co mobilizuje do nawrócenia i pokuty.

## Literatura

1. M. Sopoćko, Pokuta a Miłosierdzie Boże, s. 1, w: „Archiwum Archidiecezji Białostockiej”.
2. Tamże. Por. A. Ziegenaus, Ohne Beichte keine Erneuerung, „Forum Katholische Theologie”, 29(2013), H. 3, s. 202-205.
3. M. Sopoćko, Pokuta a Miłosierdzie Boże, s. 1. Por. Jan Paweł II, Encyklika Dives in misericordia, nr 8.
4. M. Sopoćko, Pokuta a Miłosierdzie Boże, s. 11.
5. Por. tamże. Zob. także, J. Zabielski, Ludzkie sumienie – problem i wezwanie współczesności, „Collectanea Theologica”, 62(1997), nr 3, s. 148-161.
6. M. Sopoćko, Pokuta a Miłosierdzie Boże, s. 11. Por. J. Zabielski, Największy dramat człowieka, „Głos Katolicki. Voix Catholique”, 36(1994), nr 14(1638), s. 1-2.
7. Zob. A. Jankowski, Przypowieść o synu marnotrawnym w interpretacji encykliki Dives in misericordia, w: „Dives in misericordia. Tekst i komentarz”, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Kraków 1981, s. 110-116.
8. M. Sopoćko, Pokuta a Miłosierdzie Boże, s. 12.
9. Tamże, s. 12-13. Por. J. Zabielski, Nawrócenie i pokuta w świadomości współczesnego człowieka, „Czas Miłosierdzia”, 3(1995), nr 2(70), s. 9 i 16.
10. M. Sopoćko, Pokuta a Miłosierdzie Boże, s. 14.
11. Tamże.
12. M. Sopoćko, Pokuta a Miłosierdzie Boże, s. 14. Por. A. Ziegenaus, Ohne Beichte keine Erneuerung, s. 206-209.
13. M. Sopoćko, Pokuta a Miłosierdzie Boże, s. 27.
14. Tamże, s. 30.
15. Tamże, s. 34. Por. J. Zabielski, Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia, Białystok 2006, s. 37-42.
16. M. Sopoćko, Pokuta a Miłosierdzie Boże, s. 35. Por. M. Sopoćko, Miłosierdzie Boga w dziełach Jęgo, t. 1, Białystok 2008, s. 268-272.

## УДК 2

### **ЕВАНГЕЛИЧЕСКО-МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РИМА-КАТОЛИЧЕСКОГО КОСТЁЛА НА ЛИТВЕ ВО ВРЕМЕНА ПРАВЛЕНИЯ КНЯЗЕЙ ГЕДИМИНАСА И ОЛЬГЕРДА**

**Лясота Георгий Павлович,**

Университет кардинала Стефана Вышинского (г. Варшава, Польша)

Во времена правления князя Гедиминаса (1316-1341) территория Великого Княжества Литовского (ВКЛ) значительно увеличилась в результате присоединения южных земель, а во времена правления князя Ольгерда (1345-1377) это государство достигло наибольшей могущественности: территория государства распространилась от Балтийского моря и до Чёрного, от реки Буг и до верховья реки Оки. В границах этого государства жили поляки, русины и жимойты. В этот период католическое вероисповедование вместе с западной культурой вопреки набегам ордена крестоносцев мирным путём проникало в языческую Литву и несло христианские ценности населению края.

Во времена правления князя Гедиминаса (1316-1341) территория Великого Княжества Литовского (ВКЛ) значительно увеличилась в результате присоединения южных земель. В границах этого государства жили поляки, русины (так в те времена называли белорусов) и жимойты (предки современных литовцев и латышей). Однако со стороны Пруссии и края Инфлянты земли ВКЛ часто подвергались набегам ордена крестоносцев, который стремился захватить жимой-

тийские земли (северная часть территории современной Литвы со столицей в Ковно), оправдывая свою захватническую деятельность стремлением христианизации Литвы. Это угрожало литовскому государству потерей своей политической независимости. В связи с этим князь Гедиминас решил сблизиться с Западной Европой, которая была в основном католического вероисповедования.

В 1317 году Папа Иоанн XXII обратился к князю Гедиминасу и литовским князьям с предложением восстановить ранее принятую католическую веру как государственную. В ответ на это предложение Великий Князь Литовский Гедиминас при посредничестве архиепископа Риги в 1322 – 1323 годах высылал папе письма, в которых сообщал, что Литва готова восстановить и принять католическую веру, при условии независимости религиозно-политической от ордена крестоносцев. Кроме того, князь Гедиминас обращался к немецким францисканцам и доминиканцам с предложением поселиться на территории ВКЛ. С похожим предложением князь Гедиминас также обращался и к христианам ганзейских городов, обещая им обеспечение свободы их религиозных потребностей, а также других свобод. Известно достоверно, что: „Великий князь Гедиминас писал 26 мая 1323 года до францисканцев саксонкой провинции прося их о направлении в Вильно и в Новгородок четырёх священников, умеющих по-польски, по-семигольски (диалект латышский) и по-русски, таких какие теперь присутствуют и ранее были” [1, с. 17].

Однако развитие событий в направлении мирной христианизации литовского государства не отвечало захватническим интересам ордена крестоносцев. В связи с этими намерениями мирной христианизации ВКЛ крестоносцы декларировали свою радость, а на самом деле тайно способствовали фанатической привязанности населения Литвы и Жимойты к языческому культу. Одновременно легаты ордена крестоносцев очерняли князя Гедиминаса перед папой и правящими династиями Западной Европы. Под угрозой внутреннего бунта на территориях Жимойты и отсутствии необходимой помощи со стороны немцев князь Гедиминас в присутствии папских легатов отказался от ранее выраженного желания принятия католического вероисповедования. Однако князь Гедиминас не преследовал христиан, не запрещал миссионерскую деятельность на землях ВКЛ и разрешал строить католические храмы, а также в Вильно во время его правления были основаны два католические монашеские ордена. Более того, в государственном совете ВКЛ принимал участие, как минимум, один католический монах [2, с. 2].

В деле распространения католической веры на территории Великого Княжества Литовского важную роль сыграла часть проживающего там населения: десятки тысяч поляков, католические священники, женщины и мужчины, которые проживали на этих землях в качестве военнопленных. Вот как был охарактеризован состав населения того периода: „Особенно многочисленные христиане, а среди них поляки, заселяли литовские города. Например, в Вильно к концу языческого периода почти половина населения была христианами” [3, с. 591]. Эта часть населения в качестве мирских апостолов распространяла католическую веру, вносила определённый вклад в распространение культуры, а также способствовала развитию земледелия среди местного населения: „Потомки польских пленных были вроде первых миссионеров в Литве и бесспорно усиливали также духовенство ново возникающего Костёла в Литве” [4, с. 18].



С другой стороны, дочери литовских князей, выходя замуж за польских королей и магнатов принимали католическое вероисповедование и тоже способствовали распространению западно-католического христианства. К примеру, дочь князя Гедиминаса Альдонса, вышла замуж за Казимира, сына польского короля Владислава Локотка, приняла католическое вероисповедование и при крещении получила имя Анна. При этом в качестве приданного дочери князь Гедиминас дал более 20 000 военнопленных и их потомков. Этот брак дочери князя и сына польского короля был порукой заключенного в 1325 году политического договора между польским королем Владиславом Локотком и Великим Князем Литовским Гедиминасом [5, с. 591].

### **Деятельность Рима-католического Костёла во времена правления князя Ольгерда.**

Во времена правления князя Ольгерда (1345-1377) Великое Княжество Литовское достигло наибольшей могущественности: территория государства простиралась от Балтийского моря и до Чёрного, от реки Буг и до верховья реки Оки. В границах этого государства жили жимойты, поляки и русины (т.е. белорусы). Ситуация с вероисповеданием была стабильной и почти без изменений: на территории государства действовали восточно-византийское и западно-католическое христианство, а язычество было ещё господствующей религией. По-прежнему земли ВКЛ часто подвергались набегам ордена крестоносцев. Особенно тяжёлые потери орден крестоносцев нанёс ВКЛ в 1357 году во время нападения на Жимойты. В связи с этим для литовских князей введение католического вероисповедования в качестве религии государственной стало острой жизненной необходимостью, поэтому они обратились к польскому королю Казимиру, который сумел заинтересовать этой проблемой императора Карла IV и короля Людовика Венгерского. Тогда король Казимир обратился к папе с просьбой о присоединении будущих литовских епархий к метрополии с кафедрой в Гнезно. Однако такое частичное решение не вполне устраивало литовских князей, которые подтверждали готовность принять крещение и католическую веру при условии возвращения захваченных земель крестоносцами Литве и переселения ордена крестоносцев на границу с татарами с целью охраны территории, заселённых христианами. Эти требования польскому королю Казимиру без вмешательства папы и императора Карла IV при негативном отношении к этому предложению самого ордена крестоносцев выполнить было невозможно. Тогда: „... литовские князья, которые должны были прибыть во Вроцлав не появились там в назначенный срок, однако прислали ответ, что готовы принять крещение тогда, когда земли захваченные крестоносцами будут возвращены Литве, а орден крестоносцев будет переселён на границу с татарами с целью защиты христианства” [6, с. 301]. Хотя очередная попытка мирного решения проблемы введения католического вероисповедования в Литве в качестве государственной религии сорвалась, однако во времена правления князя Ольгерда в государстве свобода миссионерской деятельности Костёла католического не была ограничена. Это давало возможность францисканцам, поселившимся в Новгородке и Вильно при содействии обращенного в католичество подольского воеводы Гаштольда терпеливо и упорно готовить почву для мирного обращения в католичество населения Великого Княжества Литовского [6, с. 301].

Таким образом, католическое вероисповедование вместе с западной культурой при поддержке Польши и плодотворной миссионерской деятельности католического Костёла мирным путём проникало в языческую Литву, вытесняя язычество с её территории и начало доминировать над восточно-византийским христианством, постепенно восстанавливая своё изначальное доминирование в области духовного влияния на население края, приобретённое в результате принятия христианства как государственной религии ещё во времена правления князя (вернее Когана) Аскольда-Николая в 860 году и длившееся до 1274 года.

### Литература

1. T. Wasilewski, Zarys dziejów Kościoła katolickiego na Litwie w XIII – XVI wieku, в: miesięczniku „Chrześcijanin w świecie”, nr 12/171 red. R. Bender, Warszawa 1987.
2. Г. Штыхов и др., История Беларуси, Минск 2009.
3. J. Umiński, Historia Kościoła, Т. 1, Opole 1959.
4. T. Wasilewski, Zarys dziejów Kościoła katolickiego na Litwie w XIII – XVI wieku, в: miesięczniku „Chrześcijanin w świecie”, nr 12/171 red. R. Bender, Warszawa 1987.
5. J. Umiński, Historia Kościoła, Т. 1, Opole 1959.
6. S. Gawryło, Historia Kościoła w Polsce, Т. I, Poznań – Warszawa 1974.

УДК 2–428.2

## СВОБОДА ЛИЧНОСТИ В ПРАВОСЛАВНОМ КОНТЕКСТЕ

**Камаева Ирина Анатольевна,**

Кемеровский государственный институт культуры (г. Кемерово, Россия)

*Проблемы внешние могут разрешаться только в свете понимания внутренней христианской свободы. Священное Писание свидетельствует о глубокой связи между религией и человеческой свободой, как онтологической связи с Богом. Любовь – отражение любви Божией. Подражание Богу, исполнение Его заповедей – путь к свободе личности, характеризующийся словами «да будет воля Твоя». Это путь духовного совершенствования не только человека, но и всего окружающего мира. Поскольку в проявлении свободной воли человека участвуют Божественные «составляющие» – энергия – то есть Сам Бог.*

Свобода личности – это философская и правовая категория. В данном контексте, свобода выступает, как личностная ценность. И в то же время, как определенное обязательство по отношению к государству, обществу и другим личностям.

Либерализм–гуманизм представляет человека в виде продукта эволюции, человек выступает с набором потребностей. Потребности берут на себя главенствующую роль, становятся выражением сущности личности. Соответственно, любые ограничения потребностей человека религиозного, признаются противоестественными. Либерализму свойственно «охранять» личность по принципу «свобода внешнего поведения одного человека не должна ограничивать свободу другого» [4]. Реальность современного мира превращает вышеназванный принцип в утопию. Возведение свободы личности в понимании либерализма–гуманизма способно привести личность к беспорядку и толерантности со стороны окружающих. Свобода сама является непреложной ценностью. Но если она ставит себя превыше всех ценностей, она начинает терять свою творческую, созидательную энергию. Таким образом, свобода личности не может быть катего-

рией абсолютной. Она должна быть использована ради того, что превосходит ее по значительности. Становится все более очевидным, что индивидуальная свобода, мыслимая абсолютной категорией, оборачивается ложью поскольку для позитивного самоопределения в плюралистическом обществе нет объективных критериев добра и зла. Человек мнит себя свободным, будучи зависимым. Безусловно манипулировать зависимой личностью не представляет труда.

Если мы говорим о подлинной свободе человека, приходится обращаться к проблеме свободы человеческого духа. Новоевропейская философия показала нам, что попытки разрешить эту проблему вне контекста Божественного Откровения, невозможно. Виндельбанд отмечает: «При рассмотрении проблемы свободы, мы повсюду встречаемся с попыткой соединить при помощи диалектических тонкостей вещи, по существу не соединимые...» [1, с. 4]. Между тем, Писание свидетельствует о глубокой связи между верой и христианской нравственностью, как онтологической связи с Богом: «Если пребудете в Слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин.8, 31-32). Последовательное и систематизированное учение о свободе содержит именно Церковное Предание. Познавание Божественной истины освобождает личность от власти греха – зависимостей. Свобода личности в понимании православного человека состоит в том, чтобы вручить свою свободную волю Богу – «достичь... совершенной свободы, то есть свободы от самого себя» [3, с. 286]. В контексте понимания заповедей Божиих лежит призыв человека к совершенству жизни в свободном сотворчестве с Богом по отношению к миру и себе. Бог есть Благо и соответственно исполнение заповедей ведет человека к обретению абсолютных ценностей. Напротив, сознательное уклонение от исполнения «ограничений» приводит к противоположному результату – к ложному пониманию свободы личности. Итак, свобода в понимании православного человека состоит в духовно–нравственном состоянии. Божественное Откровение говорит нам о том, что человек создан по образу Божию. Происхождение человека предваряется волеизъявлением. Григорий Богослов толкует слова Священного Писания о творении человека и родства его к Творцу: «Слово, взяв часть новосозданной земли, бессмертными руками составило мой образ и уделило ему Своей жизни, потому что послало в него дух, который есть струя неведомого Божества. Так из персти и дыхания создан человек – образ Бессмертного...как земля, привязан я к здешней жизни и, как частица Божественного, ношу в груди любовь к жизни будущей» [6, с. 199–200]. Речь, естественным образом касается онтологической связи. Благодаря этой существенной опоре и проистекает свойственная человеку свобода – самоопределение, в силу которой человек является началом своих действий. Святой Антоний Великий говорит: «Бог создал душу свободною и самовластною, и она вольна поступать как хочет – хорошо или худо» [2, с. 61]. Таким образом, первая заповедь: «от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него...» (Быт 2:16–17) не есть произвол – ею подтверждается свобода.

Господь обращается с повелением: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22:37-40).

Любовь в христианском понимании – отражение любви Божией, подражание Богу. Исполнение Его заповедей, означает усилие над собой. «Поступать по любви» для человека церковного и светского будет означать вещи противоположные. «Заповеди Божии» и «общечеловеческая мораль» – это не одно и то же. Они имеют разные основания. Итак, любовь ко Христу предполагает соблюдение ряда «условий». Мы коснулись понимания свободы личности, как наследственного дара от Бога. Человек в христианской антропологии через «Божественное дыхание» тесно связан с благодатью (нетварной Божественной энергией) и ею же произведен. Преподобный Макарий Египетский: «Воля человеческая есть как бы существенное условие. Если нет воли, сам Бог ничего не делает, хотя и может по свободе Своей» [5, с. 362]. Православие всегда утверждало «взаимопроникновение» Божией благодати и человеческой воли, что называется «синергией». Свобода воли и личности – это путь духовного совершенствования не только человека, но и его окружающего мира. Поскольку в проявлении свободной воли человека участвуют Божественная энергия – Сам Бог. Однако, искаженная природа человека легко поддается искушениям, и свобода становится бременем. Господь говорит: «познайте истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32). Итак, понимание свободы и свобода личности открывается непосредственно в самой Истине – в Боге. Познание Господа приводит человека к любви Создателя, и соответственно, к желанию исполнения Его заповедей, что возможно в сочетании воли – синергии. Свобода личности в христианстве – это не «свобода от», а свобода во Христе, – «свобода для» – Христа ради. Это не выбор между тем «что я хочу», а проявление «да будет воля Твоя» (Мф. 6:10).

Человек, как индивидум может быть более или менее свободен в том смысле, что он может более или менее свободно распоряжаться устройством своей жизни. Однако, личность не может быть свободна «более или менее». Она либо ограничивается своими душевно–телесными стремлениями, либо обретает духовную свободу – власть над страстями. Как и две тысячи лет назад вновь звучит вопрос о том, что мы выбираем – свободу или рабство.

### Литература

1. Виндельбанд, В. О свободе воли. – М., 1905.
2. Добротолубие. Т. 1. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
3. Достоевский Ф. Полное собрание сочинений: В 30 т. – Л., 1975. – Т. 14.
4. Бувен С. Православное понимание личности [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://azbyka.ru>. – Дата доступа: 9.02.2019.
5. Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. – М., 1880.
6. Св. Григорий Богослов. Сл. 7. «О душе» // Творения. Ч. 4. – М., 1889.

УДК 398.9

## ПРАВОСЛАВНОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ТЕМЫ ЕДИНСТВА В ПАРЕМИЯХ РУССКОГО И БЕЛОРУССКОГО НАРОДОВ

**Кучерявый Дмитрий Мирославович,**

Тульский государственный университет (г. Тула, Россия)

*Через призму диалектической и ментальной идентичности в статье рассматривается тема духовного единства русского и белорусского народов.*

Ментальная идентичность братских народов имеет древние корни. Она выражается как в культурном аспекте (обычаи, диалектические особенности, устное народное творчество и пр.), так и в духовном: и духовном (нравственные устои, религиозность).

Первая предпосылка появления белорусского наречия датируется XIII веком. Окончательно древнерусский язык разделился на русский, украинский и белорусский в XV в., однако духовное родство народов сохранилось.

Обратимся к филологическим исследованиям. Выдающиеся белорусские филологи-слависты М.Г. Булахов и Е.Ф. Карский указывали на то, что в основу белорусского языка легла западная ветвь среднерусских говоров [1, с. 193]. Другим несомненным достижением науки о белорусском языке является констатация факта, что непосредственными предшественниками белорусских славян были другие народы – балты [1, с. 199].

В этом контексте важно мнение языковеда, члена Российской Академии Наук, Олега Николаевича Трубочева. В этом исследовании он приходит к следующей мысли: «Этническая предыстория белорусов не хуже языковой показывает, насколько тесно их судьбы переплетены с великороссами и как порой при этом причудливо распоряжается исторический случай» [8, с. 76].

Продолжение этого размышления находим в труде лингвиста Федота Петровича Филина «Происхождение русского, украинского и белорусского языков. Историко-диалектологический очерк». Федот Петрович приходит к выводу, что «в белорусском языке имеется древнейший пласт северо-западного наречия (окончания -ый, -ий), и более новый пласт – результат вклада юго-восточных говоров («акание») и сопутствующие ему явления» [9, с. 36].

Тема соборности всегда мыслилась в православном вероучении как основообразующий принцип построения отношений внутри Вселенской Церкви. «Центральным пунктом учения о соборности является идея Бога и идея любви, которая выступает как объединяющее начало, что полностью соответствует духе и букве Священного Писания, согласно которому "Бог есть любовь" (1 Иоан. 4,8) и „где двое или трое собраны во Имя Мое, там Я посреди них“» (Мф. 18, 20) [5, с. 63]. Русская Церковь способствовала объединению княжеств и прекращению междоусобных войн между княжествами, что впоследствии позволило создать мощную державу. Имена равноапостольного Владимира, Преподобного Сергия Радонежского, великих князей Бориса и Глеба и многих других русских святых, созидавших Российскую государственность, благодаря их деятельности стали национальным достоянием.

Не случайны и логические параллели в Священном Писании и святоотеческой письменности относительно пословиц и поговорок русского и белорусского народов.

Для изучения данного предмета обратимся к словам Священного Писания. Господь Иисус Христос говорит: **«Если царство разделится само в себе, не может устоять»** (Мк 3:24). В «Толковом словаре живого великорусского языка» Владимира Ивановича Даля находим как русскую поговорку: «Царство разделится – скоро разорится» [3, с. 746], так и белорусские: «Мир строит, а война разрушает» [2], «Шепоты дом губят» [2].

Тема единения паствы находит свое отражение и в евангельской притче о добром пастыре. Господь Иисус Христос противопоставляет единение паствы

христовой разобщенности паствы наемника, которую расхищает волк. Подобную тему мы находим и в пословицах и поговорках как русского, так и белорусского народов: «В согласном стаде и волк не страшен» [3, с. 378], и второе «Упрямая коза – волку завтрак» [2].

Духовное осмысление темы единства развивается и в святоотеческой литературе. Святитель Тихон Задонский пишет: «Оскорбил ли ты ближнего словом – словом и примиришь. <...> Делом ближнего своего оскорбил ты – делом и примиришь» [4, с. 280]. Подтверждение находим в русской поговорке «Не будет добра, коли меж своими вражда» [3, с. 970] и в белорусской пословице «Умел ошибиться – умей и поправиться» [2].

Святой Исаак Сириин пишет: «Христианину должно не говорить ни о ком худо» [4, с. 197]. Подтверждением служат слова русской пословицы «Доброе братство лучше богатства» [3, с. 501], и белорусской пословицы «Не тот силен, кто лошадей сдерживает, а тот, кто сдерживает себя» [2].

Мы видим тесную связь основ христианского мировоззрения и народного сознания русского и белорусского народов. В связи с этим интересен взгляд Священноначалия Русской Православной Церкви.

24 мая 2008 года, на праздновании Дня славянской культуры и письменности, Святейший Патриарх Алексий II обратился к пастве с наставлением: «Не достаточно просто дорожить достижениями прошлого, необходимо ощущать ответственность и перед нашими предшественниками, и перед людьми грядущих поколений за то, чтобы не только сохранить, но и приумножить доверенное Богом богатство. В вере Православной, в любви к Родине, к своему языку и культуре будем черпать силы для будущих созидательных трудов. И да поможет нам Господь!» [6].

Преемник патриарха Алексия II, ныне правящий патриарх Кирилл, 24 мая 2012 года продолжил тему рассуждений своего предшественника и обратился со словом к пастве: «Наша православная солидарность многое значит. Она выражается в молитве, во взаимодействии, и дай нам Бог всегда сохранять единство духа в союзе мира, сохраняя при этом добрые братские отношения между православными странами и народами» [7].

Как мы видим, достижение единства в духовном и культурном плане является наиболее важной исторической задачей, которая была актуальна во все периоды развития славянской государственности.

## Литература

1. Булахов, М.Г. Жизнь, научная и общественная деятельность / М.Г. Булахов, Е.Ф. Карский. – Минск, 1981. – 304 с.
2. Белорусские пословицы и поговорки [Электронный ресурс] // Socratify : электронный журнал. – 2018. – Режим доступа: <https://socratify.net/quotes/beloruskie-poslovitsy-i-pogovorki>. – Дата доступа: 05.03.2018.
3. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка в 4 томах / Даль В. И. / под ред. Фокиной. – М.: АСТ, 2006. – 1408 с.
4. Дьяченко, Г.М. Полный годичный круг кратких поучений / Дьяченко Г.М. – М.: Сибирская Благовонница, 2004. – 680 с.
5. Пантелеев, И.В. Концепт Соборность и его отражение в традиционной культуре русского народа / И. В. Пантелеев // Актуальные концепты современности: христианско-православный подход: монография / под ред. С. Г. Зубановой. – М.: ИНФРА-М, 2015. – С. 61-75.
6. Приветствие участникам празднования Дня славянской письменности и культуры [Электронный ресурс] // Патриарх и народ : электронный журнал. – 2008// Режим доступа: <http://patriarh->

i-narod.ru/slovo-patriarha/dni-slavyanskoj-pismennosti-i-kultury , свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 05.03.2018).

7. Святейший Патриарх Кирилл обратился к участникам концерта на Красной площади, посвященного Дню славянской письменности и культуры [Электронный ресурс] // Патриархия : электронный журнал. – 2012 // Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4903834.html> , свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 05.03.2012).

8. Трубачев, О.Н. В поисках единства : взгляд филолога на проблему истоков Руси / О.Н.Трубачев – М.: Наука, 2005. – 290 с.

9.Филин, Ф.П. Происхождение русского, украинского и белорусского языков. Историко-диалектологический очерк. – М.: КомКнига, 2006. – 656 с.

УДК 23

## **ПРАВОСЛАВНОЕ ПОНИМАНИЕ МОЛЧАНИЯ КАК ТОЖДЕСТВА ГОВОРЯЩЕГО, СЛУШАЮЩЕГО И ТЕМЫ**

**Кушнер Андрей Васильевич,**

Минская Духовная Академия имени святителя Кирилла Туровского  
(г. Минск, Беларусь)

*В статье анализируется богословское понимание феномена молчания, которое является в коммуникативном аспекте тождеством говорящего, слушающего и темы. Данное тождество возникает благодаря существованию первоисточника, из которого рождаются все подлинные человеческие слова. Этот источник – сам Бог, который и есть животворящее Слово, изначальная первопричина всего сущего.*

Всякий коммуникативный акт в наивысшей форме своего проявления включает в себя стадии подлинного человеческого молчания. Данная подлинность достигается благодаря не просто единству, а тождественности говорящего, слушающего и темы. Речь идет о высшем тождестве, которое не является ни совпадением, ни одинаковостью, и даже не гегелевским единством противоположностей. Оно представляет собой процесс порожденности, укорененности говорящего, слушающего и темы в некоем общем, объединяющем начале, придающем им не просто жизнь, но и осмысленность.

Таким образом, для подлинного человеческого молчания общность темы – не просто нечто обуславливающее тождество говорящего и слушающего. Скорее наоборот, данное тождество с неизбежностью приведет людей к общей теме и в разговоре, и в молчании. Таким образом, если человеческое молчание является словом, то тождество частных слов говорящего, слушающего (то есть воспринимающего эти слова) и темы возможно лишь благодаря существованию единого и единственного первоначала, из которого и рождаются все подлинные человеческие слова. Того Источника, который Сам есть животворящее Слово, изначальная первопричина всего сущего.

В наибольшей степени это единство достигается между верующими людьми. Однако к подлинному человеческому молчанию, к пониманию друг друга без произнесенных вслух слов, способны все люди, а не только те, кто причастен к Христовой Церкви. Дело в том, что, как некогда точно высказался Тертуллиан, душа каждого человека от рождения – христианка и дар слова, а соответственно и дар молчания, изначально дан всем без исключения людям.

Именно на данном уровне молчание достигает наивысшей степени феноменологической подлинности и представляет собой обретшее глубинную сущность слово. Пусть даже и не совсем явно произнесенное, но от этого не потерявшее свою глубинную сущность. Именно такое молчание – золото, и именно оно является вершиной любого коммуникативного взаимодействия между людьми, а также одновременно его исходной точкой. Дело в том, что рассуждающий, рассчитывающий и планирующий человек не способен в это же время говорить и слушать осмысленные слова, а, следовательно, для перехода в процессе общения от рассудка к мысли, он нуждается в молчании. В том самом молчании, которое проявляет себя не просто во внешнем не-произнесении слов, а является тишиной рассудка. Только лишь эта тишина способна породить, и готова воспринять человеческие слова в их подлинной полноте.

Подчеркнем, что люди, не умеющие и не желающие мыслить, боятся такой тишины. Кстати, отмеченный страх является одной из отличительных черт нашего времени, так как тишина становится просто физически невыносимой в случае отсутствия общей темы для молчания. Конечно, нам тяжело вести беседу с человеком противоположных и чуждых взглядов. Однако еще тяжелее молчать, находясь рядом с ним, потому что молчать в данной ситуации нам не о чем, а умалчивать что-то – незачем. Говорить вслух все-таки легче, так как просто сотрясать воздух, болтать можно и «ни о чем». Вот каким образом отличает оптинский старец преподобный Антоний такую болтовню от человеческой речи: «Иногда и много говорится, а слушать нечего, а в другое время и одно услышишь слово. И оно остается на всю жизнь в памяти» [1, с. 171].

Кроме того, «понимание без слов, – как отмечала российский психолог Т. А. Флоренская в работе «Мир дома твоего, – возможно лишь при глубочайшей духовной близости людей. Им открыт внутренний опыт наполненности молчания. Такой опыт отличен от молчаливого взаимопонимания людей, достаточно хорошо знающих друг друга и ситуацию, чтобы без слов понимать происходящее и его последствия. Молчание отличается особым состоянием гармонии наполненности. Это состояние может быть выражено словами «Ты есть»; такова вершина субъект-субъектного общения – вершина диалога. Полнота общения возможна благодаря доминанте на другом, когда у собеседников замолкает их наличное Я» [2, с. 218].

Именно благодаря подлинному молчанию процесс коммуникативного взаимодействия между людьми достигает своей вершины. Дело в том, что люди проявляют себя различными способами, в зависимости от обстоятельств и внешнего окружения. Однако во всех житейских ситуациях они сохраняют некоторую степень своей одинаковости. Автор считает, что объяснить данный феномен можно тем, что каждый человек представляет собой сочетание нескольких социально обусловленных ролей, как бы «псевдоличностей», и одной единственной подлинной личности. Соответственно наше сознание становится со-знанием, в той степени, в которой мы освобождаемся от всего поддельного и воссоединяемся со Богом-Творцом, то есть обретаем свое собственное «я».

Отметим, что в бытии подлинного молчания предполагается особое временное исчисление коммуникативных актов, а, следовательно, и особое хронологическое измерение бытия слова. На первый взгляд может показаться, что это



молчание вообще лишено темпа жизни. На самом же деле это не так, однако в таком молчании действительно отсутствует то внеисторическое течение времени, которое столь характерно для современного человечества. Будучи непротиворечивым совершенством, оно проистекает уже не из сложности, а из некоей фундаментальной простоты бытия. Конечно, в нем все же существует движение, но лишь по направлению к вечности. Перед человеком открывается дорога, связывающая два хронологических модуса: время его конечного земного существования и безвременье вечности. На наш взгляд, подлинность (по смыслу «протяженность») как раз и является одним из онтологических проявлений вечности.

Подлинное человеческое молчание является предпосылкой для ожидания, чаяния слова. Человек, не верящий в чудодейственную силу слова, не способен к такому молчанию. В том случае, когда молчание представляет собой всего лишь ограниченно отношения между людьми – оно не порождает надежду на чудо, не инициирует ожидания чуда. Между участниками бессловесного коммуникативного акта может возникнуть даже понимание, как знание общего имени, радость от самой возможности общения без произнесенных слов, и еще многое другое, но не существует выхода за пределы коммуникативного треугольника: горящий-слушающий- тема.

Как же может человек вместить в себя Слово? То Слово, которое, как полагает евангелист Иоанн, будучи написанное в книгах, не мог бы вместить в себя весь мир (Ин. 21:25). Действительно, с точки зрения богословия здесь есть великая тайна, прикоснувшись к которой, человек в благоговейном состоянии замирает в особом молчании. Но не в том молчании, посредством которого он общается со своими близкими, с друзьями, с родственными ему по духу людьми. Такое молчание еще не требует отрешения, не требует полного выхода за пределы материального, земного контекста существования человека. А в том, через которое можно приблизиться к пониманию непостижимого, к Божественной истине.

### **Литература**

1. Преподобные старцы Оптинские. Жития и наставления. – Свято-Введенский монастырь Оптина пустынь, 2001. – 511 с.
2. Флоренская, Т. А. Мир дома твоего. Человек в решении жизненных проблем. – Москва: Русский хронограф, 2006. – 480 с.

УДК 378

## **ДУХОВНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР КАК МОДЕЛЬ СИСТЕМЫ ВОСПИТАНИЯ СТУДЕНЧЕСТВА**

**Пересыпкина Алла Владимировна,**

Белгородский государственный университет (г. Белгород, Россия)

*Современное российское общество характеризуется значительными изменениями в различных сферах жизнедеятельности, а воспитание гражданина является общей целью всей образовательной системы страны. Ни социально-политические, ни экономические преобразования не будут полноценными, если в основу процесса воспитания, образования, а в целом, социализации, не положить духовно-нравственные принципы.*

Одной из глобальных проблем, связанных с сохранением российского народа, российской государственности и восстановлением ценностей традиционной культуры, является духовно-нравственное воспитание всего молодого населения страны. Не вызывает сомнений, что немаловажно создать систему, способную формировать духовно-нравственные качества личности, которая будет способствовать противостоянию негативным факторам современного общества и возможности выстраивать свою жизнь на основе традиционных российских духовно-нравственных ценностей. В последнее время, в молодежной среде идет активная работа по воспитанию чувств патриотизма к малой родине и Отечеству, формированию гражданского долга и ответственности.

В Белгородском государственном национальном исследовательском университете создан духовно-просветительский центр им. митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова), деятельность которого направлена на формирование единого культурного пространства для студенческой молодежи, укрепление нравственных ценностей, приобщение к ценностям традиционной отечественной культуры и традиционной культуры Белгородской области. Являясь творческим объединением, Центр направляет свою деятельность на формирование целостного духовно-нравственного мировоззрения современной молодежи. Для эффективного функционирования были обозначены следующие *стратегические задачи*:

- возрождение у участников образовательных отношений православных ценностей и формирование бережного отношения к культурному наследию, истории и традициям России и Белгородского края;
- усвоение лучших моральных и нравственных принципов, выработанных человечеством на протяжении своей истории в молодежной среде и воплощение в жизнь нравственных традиций русского народа и своего этноса;
- сохранение и приумножение нравственных, культурных и научных ценностей общества;
- формирование национального самосознания, ответственного отношения и уважения к русскому языку как к государственному, как к средству межнационального общения, своему родному языку;
- достижение нового уровня социального партнерства в воспитании и социализации молодежи;
- пропаганда достижений русской православной культуры как государствообразующей и культуруобразующей.

Кроме того, достижение поставленной цели предполагает решение *тактических задач*:

- активизация совместной просветительской деятельности всех заинтересованных лиц, оказывающих влияние на систему духовно-нравственного воспитания молодежи БелГУ через разнообразные виды и формы деятельности;
- изучение, охрана и восстановление культурного наследия Белгородчины; приумножение культурных богатств родного края;
- организация миссионерских поездок по святым местам Святого Белогорья и России;
- взаимодействие преподавателей и студентов НИУ «БелГУ» в реализации программ оказания помощи, поддержки, защиты социально и психологически

незащищенных слоев и групп жителей Белгородской области, программ социальной адаптации и реабилитации личностей;

- внедрение методов и форм приобщения молодежи и граждан Белгородской области к ценностям христианской, русской и мировой, духовной культуры.

Образованию отводится ключевая роль духовно-нравственного воспитания молодежи в обществе, в укреплении солидарности, в повышении уровня доверия человека к обществу, государству, настоящему и будущему своей страны. Стоит отметить, что в университетской среде наблюдается системность, последовательность в создании и реализации системы духовно-нравственного воспитания и воспитания личности, чему способствует уклад студенческой жизни. Опираясь на принципы гуманизации и научной системности образовательной политики НИУ «БелГУ» на всех этапах обучения работа Центра сосредоточена на создании системы соборного воспитания молодежи.

Одним из приоритетных направлений в образовании является духовно-нравственное воспитание как основа консолидации российского общества, которая способствует укреплению солидарности, повышению уровня доверия человека к обществу, государству, настоящему и будущему своей страны. Считаем, что наиболее системно, последовательно и глубоко создать систему духовного оздоровления личности и общества предоставляется возможным в сфере высшего образования, где воспитание обеспечено всем укладом студенческой жизни.

В конце 90-х годов академик Д. Лихачев писал: «У нас есть планы экономического развития, планы выхода из экономического кризиса, но нет даже предложений создать план выхода из той культурной отсталости, в которой наша страна оказалась за последние 82 года. Нам грозит духовное одичание и ощущение своего одиночества в стране, обладавшей одной из самых великих культур мира».

Христианские принципы любви, гармонии и красоты в устройении человека и общества обладают неопределимыми образовательно-воспитательными возможностями. Именно на их основе возможно преодоление современного кризиса культуры и, в первую очередь, через преодоление кризиса внутреннего мира человека.

Возрождение духовности, обращение к национально-нравственным и культурно-эстетическим традициям является одной из важнейших задач современного общества. Все острее ощущается потребность в воспитании духовной, высоконравственной личности, ориентированной на традиционные ценности и культуру и направленной на процесс созидания, а не разрушения.

Дифференциация современного общества сигнализирует о социальной незащищенности людей, понижению духовно-нравственного уровня, усилению социальной и межнациональной напряженности в федеративном государстве, оказывает негативное влияние на молодежь, способствуя формированию у них неизменных, антипатриотических личностных качеств. Такие личностные качества как совесть, долг, честь, достоинство не могут пробудиться в человеке, если он станет богаче и стать социально защищенным. Их нужно воспитывать с рождения в любом обществе, при любых социально-экономических условиях.

Много веков назад, говоря о воспитании духовной личности, Иоанн Златоуст давал такие наставления: «Будем иметь большое попечение о наших де-

тях и всячески заботиться о спасении их души. Подражайте блаженному Иову, который, даже опасаясь прегрешений в помышлении, приносил за них жертвы и проявлял о них большую заботливость; подражайте Аврааму, который тоже хлопотал не о деньгах и имениях, но о божественных законах, – каким бы образом передать сохранение их невредимо потомкам. И когда Давид умирал, то он вместо великого наследства, призвал своего сына, внушал то же, и обстоятельно говорит, что если захочешь, дитя жить по законам Божиим, то ничего с тобою неожиданного не случится, все дела потекут у тебя по желанию и с большою будешь ты наслаждаться безопасностью... Воспитателей нужно более ценить и любить, чем отцов: от этих последних получается (просто) жизнь, а от тех жизнь хорошая».

Таким образом, духовно-нравственное образование и воспитание – это не только формирование нравственных ориентиров, гражданской позиции и патриотизма, но и стремление к достижению нравственного совершенства духовного опыта, решение проблем духовной безопасности молодежи и их приобщения к бережному отношению и сохранению ценностей истории и культуры своего народа. Создание модели духовного и нравственного воспитания в университете на примере духовно-просветительского центра, оказывает положительное воздействие на всех участников образовательных отношений, способствует объединению усилий для активной деятельности, способствующей росту уровня духовного и культурного сознания, повышению уровня нравственной воспитанности.

### Литература

1. Ельницкий, К.В. О воспитании: Золотой фонд педагогики / сост.-редактор А.П. Фурсов: – М.: Школьная пресса, 2004. – 192 с. («Воспитание школьников. Библиотека журнала». Вып. 48)
2. Маслов, Н.В. Православное воспитание как основа русской педагогики./ Н.В. Маслов. – М.: Самшит-изд., 2006. – 592 с.
3. Ушинский, К.Д. Избранные педагогические сочинения в 2 т., Т. 1 / под ред. А.И. Пискунова, Г.С. Костюка, Д.О. Лордкипанидзе, М.Ф. Шабаевой. – М.: Педагогика, 1974. – 528 с.
4. Флоровский, Г.В. Пути русского богословия / Г.В. Флоровский. – Вильнюс, 1991. – 125 с.

# КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ АКЦЕНТУАЦИЯ В ОБЩЕСТВОВЕДЕНИИ И ОБРАЗОВАНИИ

УДК 2

## ЦЕННОСТИ ХРИСТИАНСТВА – ВАЖНЕЙШИЙ КОМПОНЕНТ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ МОЛОДЁЖИ

Голик Елена Анатольевна,

Мостокский учебно-педагогический комплекс детский сад-средняя школа  
(Могилёвский р-н, Могилёвская обл., Беларусь)

*В докладе освещена актуальная проблема современности, связанная с важнейшими процессами, происходящими в жизни белорусского общества и государства, направленными на усиление роли и влияния религии в обществе и внедрение её в образовательном процессе учреждений образования. Проведён экскурс в историю становления и развития христианских ценностей и идеалов, показана определяющая роль христианства в формировании белорусского национального менталитета, в развитии нравственного сознания белорусов, художественной культуры, литературы и философии. Утверждается необходимость возвращения к христианскому идеалу обучения и воспитания молодёжи и на примере работы по этому направлению педагогического коллектива ГУО «Мостокский УПК ДС-СШ» рассказывает, как это можно осуществить на практике.*

Для каждого из нас Церковь имеет важное значение, ибо все люди когда-либо обращаются в Церковь: одни- за помощь, когда нуждаются в поддержке, другие ищут в ней духовный рост и духовное обогащение, третьи- когда чувствуют необходимость в объединении и сближении.

На протяжении веков христианская Церковь сформировала особое социокультурное пространство, в котором нашли воплощение её базовые ценности. Важнейшую роль в утверждении и укоренении христианских идеалов и ценностей в европейском культурном пространстве сыграли подвижники благочестия – эталонные личности, давние образцы духовной жизни и нравственного служения. Все европейские народы почитают эти идеальные фигуры, внёсшие определённый вклад в становление национального самосознания, развитие культуры и государственности своей страны. Для белорусского народа таковыми являются Кирилл Туровский, егумения Евфросиния Полоцкая, которые на протяжении нескольких столетий представляют собой идеал для подражания. Именно благодаря этим и многим другим колоритным личностям христианство сделало приоритетными духовные аспекты человеческой жизни, актуализировало особую форму персонализма, придало высшую значимость душе, индивидуально-личностной основе человека.

Христианство фактически создало европейскую личность, характеризующуюся активной внутренней жизнью, сложной нравственно-психологической динамикой, стремлением к духовному совершенствованию.

Многие черты национального характера белорусов сформировались под влиянием христианской системы ценностей: гуманность, мягкость, талант-

ность, стремление к согласию, мужество, жизнестойкость, уравновешенность, упорство в достижении целей, трудолюбие.

Христианство также оказало определяющее влияние на формирование белорусского национального менталитета, развитие нравственного сознания, художественной культуры, литературы и философии.

Поэтому актуальной задачей сегодняшнего времени в белорусском обществе является сохранение христианского наследия. Думаю, что значение христианских ценностей бесспорно не только для нашей страны, но и для всего современного мира. Сформированная христианство система указывает на значимость человеческой личности, развивает потребность в братской любви и единомыслии, и поэтому выступает в качестве важного фактора стабильности современного глобального мира, является одной из эффективных форм противостояния духовной деградации и человеконенавистничеству.

Человек в современном мире постиндустриализации находится в поиске обретения духовных основ, способных вернуть утраченную им веру в достижение общемировой гармонии, стабильности и согласия.

Важным полем этой работы является школа – место, где должен формироваться внутренний смысловой стержень личности. Школа – это не только учебно-воспитательное учреждение для обучения детей и молодёжи, но и то место, где людей связывает общность либо близость мировоззрения, идеалов, духовных устремлений.

В нашей стране православная (да и католическая) Церковь давно стремится к диалогу с государством в сфере образования, т.к. именно эта сфера может в дальнейшем дать значимые результаты. С православной точки зрения желательнее, чтобы вся система образования и воспитания была построена на религиозных началах и основана на христианских ценностях. Тем не менее, Церковь, следуя многовековой традиции, уважает светскую школу и готова строить свои взаимоотношения с ней, исходя из признания человеческой свободы [1, с. 109].

Необходимость вернуться к христианскому идеалу обучения и воспитания назрела уже давно. Ещё в начале 2000-х годов бывший министр образования В.И.Стражев указывал на то, что надо сменить ориентиры интеллектуального воспитания школьников: «Соотношение Веры и Разума – самая мучительная проблема для человека. Разум, интеллект даёт мнимое представление о всемогуществе человека. Вера же не даётся научными доказательствами. Если мы хотим, чтобы у нас было достойное будущее, необходимо вернуться к тому, чем жил наш народ более тысячи лет, усвоить душой высокие и светлые идеалы добра, красоты, любви к людям и к Отечеству» [2, с. 46-47].

В настоящее время взаимодействия школы и Церкви углубляются в достижении общей цели: воспитание зрелой и духовно развитой личности, любящей своё Отечество. Этой цели нельзя достичь, если не приобщать учащуюся молодёжь к духовно-нравственным, историко-культурным традициям белорусского народа. Поэтому раскрытие духовного потенциала православных традиций и ценностей является одной из важнейших задач, над реализацией которой трудится педагогический коллектив ГУО «Мостокский УПК ДС-СШ».

Духовно-нравственное воспитание в нашем учреждении осуществляется в ходе реализации инновационного проекта «Внедрение модели межпредметной интеграции общественно-гуманитарного цикла как методологической основы совершенствования функциональной грамотности учащихся».

Используя межпредметные связи таких дисциплин как история, русская и белорусская литература, обществоведение, музыка, мировая художественная культура, педагоги нашей школы знакомят учащихся с идеалами и ценностями христианства, традициями православной Церкви, стремятся построить школьную жизнь на христианских заветах добра и зла.

Посредством различных форм воспитательной работы, учитывая возрастные и индивидуальные особенности школьников, педагоги стараются воспитать в ребёнке сильную духовную личность, умеющую найти своё место в реальном мире.

Объединить усилия школы и Церкви для воспитания любящей личности, которая будет открыта для мира и обращена к Богу – это уже назревшая необходимость. Под благодатным воздействием христианских ценностей и идеалов возможно чудо – подлинное превращение «индустриального» и «постиндустриального» общества в общество по-настоящему нравственное и культурное, в котором во главу угла будут поставлены эти самые высшие религиозные и духовные ценности.

### **Литература**

1. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М.: Издательство Московской Патриархии, 2000. – 137 с.
2. Ступени. Студенческий альманах. – Минская Духовная Академия. – 2007. – 111 с.

УДК 2

## **ВОСПИТАНИЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЙ ЛИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ШКОЛЕ**

**Исаева Светлана Анатольевна,**

Средняя школа № 11 г. Бобруйска (Беларусь)

*Проблема духовно-нравственного воспитания – одна из важнейших проблем современного общества. Человек сейчас должен быть мобильным, уметь быстро приспосабливаться к новым условиям. Приходится сталкиваться с проявлениями разрушения моральных принципов и духовной деградации личности. И задача педагога – вернуть человека к истинным ценностям.*

Двадцать первый век. Жизненный ритм настолько ускорился, что порой становится страшно. Огромный выбор информации, которая обрушивается сплошной лавиной на наших детей, порой полностью заполняет все их мысленное пространство. Зачем мечтать, думать, искать пути решения каких-либо проблем, если существует Интернет? В этом потоке информации порой и взрослому человеку трудно разобраться, а как научить ребенка получать из него полезные знания, чтобы не очерствела душа маленького человека. Ведь он так нуждается в нашей помощи. Родителям нет времени из-за постоянной занятости. И наши дети пытаются адаптироваться и «выживать» в этом огромном мире. А вся ответственность за их воспитание ложится в основном на школу.

Мысленно пытаюсь представить портрет современного молодого человека. Успешный, самоуверенный, практичный, а посмотришь в глаза – пустота, безразличие... Таковыми ли мы хотим видеть своих детей? Как найти тот заветный родник человеческой души, чтобы возродить нравственность, духовность, любовь и уважение к ближнему? Думаю, что многие из моих коллег неоднократно задумывались над этими вопросами.

В современной педагогической практике существуют различные методики воспитания. Если вспомнить, что воспитание – это процесс создания нравственной и духовной основы, а образование – процесс развития мыслительных способностей ребенка, то очевидно, что здесь дело касается двух разных сторон душевной деятельности человека. Думать, что образование (развитие умственных способностей) дает ребенку и нравственное развитие, нет никаких оснований [1]. Образованный человек может быть невоспитанным и бездуховным. В то же время можно встретить малообразованных людей, которые могут быть образцами высокой нравственной культуры. Воспитание и образование, я считаю, должны идти в одном направлении. Основная их задача – это воспитание духовно-нравственного человека. Здесь лучше обратиться к религии, так как она является одним из факторов формирования духовного развития личности. Главная составляющая этой сферы – любовь к человеку. Здесь важно гармоническое взаимодействие всех сторон его духовной жизни [1].

Всякое оторванное от религии воспитание – семейное или школьное – преследует лишь временные житейские цели, связанные с нуждами семьи, общества или государства. Но согласитесь, что в том и в другом случае истинное воспитание отсутствует, так как здесь целью является не сам человек и его высшее благо, а интересы государства или общества. Политическая обстановка в государстве меняется, меняются педагогические принципы, а дети часто оказываются жертвами школьных экспериментов [1].

За долгие годы преподавания в школе я понимаю всю значимость религиозного аспекта воспитания, который направлен на духовное развитие души. Здесь цель христианского воспитания не меняется в зависимости от политических или философских трансформаций, а основывается на Божественном откровении, изучении священных Писаний [2].

Священные книги для детей – это прежде всего нравственные уроки. Знания о вере предков необходимы даже тем, в чьих семьях придерживаются атеистических взглядов. Поэтому в деле воспитания детей нужно обращаться к слову Божьему, которое «заставляет обратиться к духовному началу человека» [3].

Одной из основных задач русской литературы как учебного предмета является духовное и нравственное воспитание личности. Именно книги помогают детям более глубоко понять истинные ценности, открывают мир любви, доброты и благодарения. Изучая художественные произведения, мы часто обращаемся к притчам Евангелия, житиям святых, мудрым библейским высказываниям. Формированию истинных ценностей способствует и факультативный курс «Основы православной культуры», когда с первых шагов в школе ребенок соприкасается с самыми важными понятиями и принципами. Я бы предложила педагогам знакомить своих учеников с текстами замечательного писателя-современника Б.А. Ганаго, которые дают возможность «поучаствовать в переживании



и осмыслении наставления («Как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними»).

Церковь и школа все больше находят точки соприкосновения, ведь у нас одна задача – воспитание человека. В нашем городе для учащихся учреждений образования проводятся уроки нравственности совместно с сотрудниками Духовно – просветительского центра, организовываются паломнические поездки по святым местам Беларуси и России.

Мои ученики участвуют в различных творческих конкурсах религиозной направленности. В нашем городе в течение года проводятся мероприятия в рамках фестиваля Православной культуры «С Верой по жизни», где ребята могут проявить себя не только в поэтическом жанре, но и в сценическом мастерстве, продемонстрировать собственные фильмы на религиозную тематику, участвовать в конференциях, презентовать свое видение духовно-нравственного воспитания молодежи. Что делает их активными участниками общественной жизни города.

Уже на протяжении трех лет учащиеся нашего учреждения образования являются участниками Международного детско-юношеского литературного конкурса Ивана Шмелева «Лето Господне». В 2017 году, как финалисты, были приглашены в Москву. Поездка оставила незабываемые впечатления, и благодаря этому у ребят возросло желание продолжить работу в данном направлении. Несомненно, подбор материала к таким конкурсам отнимает много времени и сил, но я вижу заинтересованность моих учеников, их желание читать религиозную литературу, обращаться к Святому Писанию, изучать жизнь православных святых и новомучеников. Наше сотрудничество приносит свои результаты. Мировоззрение ребят меняется, они становятся более сдержанными, из их жизни исчезает суета и тревожность, которые характерны для подросткового возраста. Учащиеся начинают интересоваться окружающим миром, принимать участие в жизни других людей, стремиться соблюдать заповеди. И я верю: мои ученики научатся отличать истинные ценности от ложных. В будущем наши потомки будут жить в настоящем мире: мире добра и любви, мире милосердия и настоящих чувств.

Проблема духовно-нравственного воспитания – одна из важнейших проблем современного общества, которое требует от человека механизации, упрощения, умения быстро приспосабливаться к новым условиям. Мы всё чаще сталкиваемся с проявлениями разрушения моральных принципов и духовной деградации личности. И наша задача – вернуть человека к истинным ценностям. Века проходят, общественные условия меняются, а природа человеческой души остается той же. Здесь главное не ошибиться в выборе методов и средств в воспитании духовно-нравственного человека.

### Литература

1. Азбука воспитания [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/deti/religioznoe-vozpitanie-detej>. – Дата доступа: 01.03.2019.
2. Докинз, Р. Бог как иллюзия / Р. Докинз. – СПб: Азбука, 2013. – 540 с.
3. Албест [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://allbest.ru/otherreferats/pedagogics/00135651\\_0.html](https://allbest.ru/otherreferats/pedagogics/00135651_0.html). – Дата доступа: 28.02.2019.
4. Приход Георгия Победоносца [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://loza.prihod.ru/v\\_pomoshh\\_uchitelju\\_opk\\_razdel/view/id/10296](http://loza.prihod.ru/v_pomoshh_uchitelju_opk_razdel/view/id/10296)– Дата доступа: 01.03.2019.

## ПРОБЛЕМЫ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ ШКОЛЬНИКОВ

Ковалев Андрей Николаевич,

Гимназия г. Мстиславля (г. Мстиславль, Беларусь)

*В работе рассматривается важность и необходимость изменения подходов в формировании духовно-нравственного облика подрастающего поколения. Изучаются факторы, влияющие на этот процесс, и вносятся предложения по объединению усилий семьи, школы и Церкви в данном направлении.*

В настоящее время обострились проблемы в формировании духовно-нравственного облика подрастающего поколения. Об этом свидетельствуют участвовавшие случаи суицидов, необоснованной агрессии, преступлений и других отрицательных проявлений в молодёжной среде.

Среди причин, которые способствуют этому, можно назвать следующие:

- 1) разрушение ценностей и идеалов, основанных на культурно-исторических и религиозных традициях народа;
- 2) влияние западной культуры и идеологии в условиях глобализации;
- 3) распространение массовой культуры, в том числе не самых лучших её образцов;
- 4) усиление влияния электронных средств информации, которые выливают поток непроверенных «фейковых» фактов, суждений, взглядов;
- 5) погружение детей с самого раннего возраста в виртуальный мир и, в результате особенностей детской психики, стирание грани между реальностью и нереальностью;
- 6) снижение влияния семьи как главного фактора воспитания и социализации молодого поколения;
- 7) пробелы в системе образования и воспитания в сегменте духовно-нравственного формирования личности. Её направленность прежде всего на формирование знаний основ наук, приоритет внешних форм воспитательной работы над формированием внутреннего мира молодого поколения.

В этих условиях на первый план выходит задача формирования духовно-нравственного фундамента личности. Что же связывают подростки с понятием духовность? По итогам исследования проведенного среди старшеклассников, было установлено, что около 80% из них понимают духовность как религиозность. Около 65% детей связывают себя с христианством. Но, как и большинство членов нашего общества, они поддерживают лишь внешнюю атрибутику веры, отмечая религиозные праздники. «Духовность же определяется как то, что является направляющей силой, мотивом при совершении того или иного поступка» [3, с. 272].

Основные заповеди христианства ничего не значат для 32% школьников. Знают, но не соблюдают их 25%. Другими словами, можно сказать, что «сосуд души молодого человека наполовину пуст и его может заполнить любая мать». Чтобы предотвратить это, необходимы усилия всех субъектов: и семьи, и школы, и церкви. При этом, на мой взгляд, только школа может стать центральным звеном возрождения духовности. Ее роль обусловлена тем, что поколение дедушек и бабушек, родителей росло и воспитывалось в эпоху воплощения «морального кодекса строителя коммунизма» и его последующего развенчания. Многолетнее порицание Церкви

привело к тому, что публичное проявление религиозных чувств вызывает стеснение. Предпосылкой такого единения может стать то, что «за последние двадцать пять лет государство перешло от принципа отделения государства от церкви к принципу построения государственно-конфессиональных отношений с учетом влияния религиозной организации на формирование духовных, культурных и исторических традиций белорусского народа. Одной из областей взаимодействия государства и религиозных организаций признается сфера образования» [1, с. 121].

Каким же образом можно наладить это сотрудничество? В современных условиях, как признают и священнослужители, «совершенно невозможно обращаться Закон Божий в предмет преподавания...» [4, с. 153]. Более целесообразно пересмотреть содержание учебных предметов, дополнив их образцами высокой нравственности и духовности, этики и морали. Перейти от бездушного изложения фактов к анализу и оценке. Проводя ставшие ныне модными народные праздники: Масленица, Колядки и др., нужно прежде всего обратить внимание на их духовный смысл. Иначе они так и останутся красивым развлечением. И, конечно же, самое главное направление совместной деятельности-это работа с детьми, которые по той или иной причине оказались в трудной ситуации. «Надо тогда помочь ребенку «выскочить» из мертвой точки, духовно вывести его из тупика, вернуть ему духовную силу...» [4, с. 154].

Таким образом, главная задача, стоящая сейчас перед обществом- это возрождение духовности, основанное на патриотизме, гуманизме, христианских ценностях и народных традициях, ибо «духовность базируется на прошлом, соприкасается с настоящим, ориентируется на будущее [2, с. 110].

### **Литература**

1. Борецкая, В. К. Проблема религиозного воспитания и образования в Республике Беларусь // Историко-философские и социально-политические аспекты сохранения национальной идентичности белорусского общества (Дню Победы советского народа в Великой Отечественной войне посвящается) : материалы Республ. науч.-практ. конф., 17 апреля 2015 г., г. Барановичи, Респ. Беларусь. – Барановичи : БарГУ, 2015. – С. 121-123.
2. Гагарина, К. Е. Роль учителя в духовно-нравственном воспитании подрастающего поколения // Молодой ученый. – 2011. – №3. Т.2. – С. 110-115. – URL <https://moluch.ru/archive/26/2776/>.
3. Гуськова Е. А. Проблемы духовно-нравственного воспитания молодежи школьного возраста // Молодой ученый. – 2014. – №20. – С. 572-574. – URL <https://moluch.ru/archive/79/13730/>.
4. Зеньковский В., прот. Религиозное воспитание и преподавание // Педагогика // Фонд «Христианская жизнь». – Клин, 2002. – 153 с.

УДК 374.71

## **УПРАВЛЕНИЕ САМООБРАЗОВАНИЕМ ЛИЧНОСТИ В АТМОСФЕРЕ ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ НА ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ЗЕМЛЯХ В СРЕДНИЕ ВЕКА И ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ**

**Лаврентьева Наталья Леонидовна,**  
Шкловский районный учебно-методический кабинет  
(г. Шклов, Беларусь)

*В материале отражены особенности управления самообразованием на восточнославянских землях в период Средневековья и Возрождения, отме-*

*чена доминирующая роль православной церкви в сфере образования и культурного развития личности того времени.*

Идеи непрерывности образования как сферы социокультурной практики находят отражение в приоритетных направлениях развития современных образовательных систем во всём мире. Управляемое самообразование личности в данном контексте возможно рассматривать как механизм реализации этой ведущей тенденции развития цивилизации.

Современное общество видит в самообразовании средство совершенствования личности, повышения её образовательного и культурного уровня. Что же стояло у истоков данного феномена на восточнославянских землях и задало этот положительный импульс в педагогике? Стоит согласиться с мнением большинства исследователей о связи возникновения самообразования с появлением и распространением книг. Почтительное отношение к книге – глубокая духовная традиция.

Летописный источник «О письменах» (нач. X в.) свидетельствует, что ещё до прихода христианства на наши земли восточные славяне не уступали в образованности другим народам Европы. У славян существовала оригинальная письменность, которую впоследствии сменила глаголица – древний славянский алфавит. Факт письменности восточных славян в дохристианский период подтверждает и «Житие» Кирилла, создателя кириллицы (второй славянской азбуки) [1, с. 31].

В Древней Руси сфера управления образованием принадлежала Церкви. Книги Св. Писания тогда составляли наиболее ценный круг чтения. Так как сущность и цель истинного образования виделись людьми в познании истины православной христианской веры, то получали образование «не столько в училищах, которых притом было мало, сколько в церквах и монастырях и в нравственно-религиозных книгах, чтением которых они занимались на дому» [2, с. 2].

Авторитетных церковных деятелей, которые излагали основы христианского вероучения с целью обучения других людей называли «учителями», видели в них руководителей. «Духовные наставники нацеливали человека на эффективный поиск знаний, советовали внимательно и рационально читать священные книги, помогали человеку в постижении мира духовного и моральном становлении личности» [3, с. 29]. Благочестивые князья и епископы обеспечивали церкви книгами и основывали при них библиотеки и книгохранилища, начало которым, по мнению М. И. Демкова, положил Ярослав Мудрый собранием книг при церкви св. Софии [2, с. 7].

Центрами просвещения в Древней Руси были монастыри. В монастырях собирались многочисленные мастера книжного дела (переводчики, редакторы, писари, иллюстраторы и др.). Первоначально книги тиражировались посредством переписывания и хранились при монастырях и храмах. «Монастырь без библиотеки, что крепость без охраны,» – гласила народная мудрость тех времён. Так в XI ст. в Полоцке открылся Софийский собор, где находилась знаменитая в Средние века библиотека со множеством книг на разных языках, велось летописание. Устав Феодора Студита, который был введён Феодосием Печерским в Киево-Печерском монастыре (лавре) и позднее установился

в других монастырях Древней Руси, предусматривал религиозное самообразование и взаимное обучение монахов, что значительно повлияло на дальнейшее распространение христианского образования и письменности на землях восточных славян. Литературные произведения («Туравское евангелие», «Почучение князя Владимира Мономаха детям», «Слово о походе Игореве» и др.) подтверждают высокий уровень образованности многих представителей духовенства тех времён и их желание передать другим людям свои знания, полученные в Священном Писании [3, с. 29]. В истории сохранилось немало имен людей, которые в те давние времена внесли значительный вклад в приобщение простых людей к знаниям, духовному опыту человечества (Е. Полоцкая, К. Туровский, А. Смоленский и др.).

В период существования Великого княжества Литовского (II пол. XIII ст.–1569 г.) позитивным в развитии условий для самообразования личности явилось становление духовной белорусской культуры, что особенно выразительно проявилось в формировании белорусского языка. Он широко использовался в литературе, служебной и официальной письменности, стал общегосударственным [1, с. 32].

Культурная и просветительская жизнь в Беларуси в эпоху Возрождения имела ярко выраженные европейские черты гуманизма. На этот период приходится расцвет деятельности учёных-просветителей Е. Цемблока, М. Гусовского, Ф. Скорины и др. Многие выпускники церковных школ продолжали своё образование в университетах Европы, где приветствовалась свобода личности как ценность. Процесс самообразования был одним из основных способов получения университетских знаний.

Начало книгопечатания способствовало становлению нового этапа в развитии самообразования, который на восточнославянских землях связан с деятельностью Ф. Скорины и его последователей И. Фёдорова, П. Мстиславца, С. Будного, В. Тяпинского и др. Для предоставления возможности в самообразовании «людям простым посполитым к пожитку и ко размножению добрых обычаев» Ф. Скорина осуществил перевод «Библии» на родной язык; издал первую белорусскую печатную книгу «Псалтырь» (1517 г.) и более 20 других изданий. Первые печатные издания появляются в Москве и Львове [4, с. 22].

Представленный материал позволяет сделать вывод о доминирующей роли православной церкви в поддержке становления личности и управлении её самообразованием на восточнославянских землях в описанный период времени. Также можно сделать заключение о том, что система самостоятельного образования восточных славян происходит из синтеза исконного славянского письменного наследия и византийской христианской культурной традиции.

### Литература

1. Андрэева, Е. Г. Адукацыя і педагогічная думка Беларусі: старонкі гісторыі / Е. Г. Андрэева // Пачатковая школа. – 2001. – № 4. – С. 31–32.
2. Очерки по истории русской педагогики / сост. М. И. Демков. – Изд. 2-е. испр. - М : Типография Т-ва И. Д. Сытина, 1913. – 144 с.
3. Павільч, А. Педагагічная культура і духоўнае аблічча сярэднявечага настаўніка / А. Павільч // Пачатковая школа. – 2001. – № 12. – С. 29–30.
4. Старажава, А. Апосталы / А. Старажава // Пачатковая школа. – 1995. – № 3. – С. 22.

**РЕЛИГИЯ, ВОСПИТАНИЕ И ОБРАЗОВАНИЕ В СРЕДНЕЙ ШКОЛЕ****Садовская Елена Анатольевна,**

Семукачский УПК ДС-СШ

(аг. Семукачи, Могилевский район, Беларусь)

*Данный доклад содержит информацию о роли религии в формировании духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения, роли школы в современных условиях для становления гармонично развитой личности.*

Одна из главных проблем нашего времени – разобщенность, неумение общаться. Сегодня люди больше живут в виртуальном мире и общаются друг с другом через экран телефона, компьютера. Технологический прогресс, с одной стороны, будто бы сближает всех, но, с другой стороны, мы видим, что внутренне отдаляет даже самых близких людей. Сами этого не понимая, люди становятся эгоистами, себялюбивыми, ищут только своего, избегают трудностей, ждут уступок от других, ставят свои интересы превыше всего. Религия является связующим звеном в обществе, помогающем в решении многих проблем духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения. Ни у кого не вызывает опасения в настоящее время приобщение молодежи разных возрастов к православной церкви и православной христианской религии, воспитательное значение которой неоспоримо велико. Религия традиционна связана с образованием. В современную эпоху потребность в религиозном образовании возникла у самого общества. На то есть причины, главная из которых – необходимость преодоления бездуховности современной цивилизации. Духовность является одним из основных существенных видовых признаков человека. Вся жизнедеятельность человека, определяемая условиями социального бытия, морально-правовые установки несут печать индивидуальной духовности. Современное образование решает вопросы воспитания, но когда в семье не заложены элементарные основы морали и нравственности, это негативно сказывается на всем обществе, проявляясь, в частности, в стихийном формировании «вседозволенности», потребительского отношения к людям, к природе, жизни. Есть случаи девиантного поведения среди детей, подростков и молодежи – от ухода из дома до тяжких преступлений, наркомании. Идет процесс деградации ценностных ориентиров современных людей. История в очередной раз ставит перед обществом вопросы о добре и зле, о нравственном и безнравственном, и какой ответ будет на них дан, во многом зависит дальнейшая судьба как каждого человека, так и всего общества в целом. Духовно-нравственное воспитание предполагает мировоззренческое развитие личности, включающее освоение духовных ценностей. Религия относится к разряду социальных явлений, которые всегда будут нам сопутствовать. Церковь играла и играет огромную роль в политической и главное – духовной жизни общества. Православие поддерживало и поддерживает идею и практику дружной многодетной семьи. В библейских текстах описывается все то, что является нарушением христианских заповедей: обман, убийство, грабительство и т.д. Христианская традиция требует помогать всем, кому трудно, кто нуждается в помощи и поддержке.

Необходимо подчеркнуть, что воспитание с помощью религии способствует принятию учащимися духовно-нравственных ценностей, составляющих фундамент гармонического развития личности, духовность предполагает пробуждение души к духовному опыту, развитию чувства собственного достоинства и формирование качеств духовной личности – веры, добра, чести, совести, любви. Конечно, обращение к религии, как и избрание веры, дело сугубо личное. Закон Республики Беларусь гарантирует гражданам свободу выбора религии. Однако в школах, к сожалению, нет достаточно необходимого арсенала и разнообразия средств религиозного просвещения учащихся, недостаточно научно-методического обеспечения процесса религиозного обучения и воспитания. Надо отметить, что деятельность воскресных школ отчасти восполняет эти пробелы в формировании духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения. Средняя школа, несмотря на все трудности в этом направлении, должна знакомить учащихся с религией. Без этого учащиеся не смогут осуществить осознанный выбор мировоззрения. Предоставляется очевидным, что каждый культурный человек, вне зависимости от своих мировоззренческих ориентаций, должен обладать определенной суммой сведений о религии как важной форме общественного сознания. Вместе с тем, нельзя забывать, что согласно Конституции РБ государственное образование имеет светский характер. Так, что можно разработать и внедрить в практику образовательного процесса? Это диспуты, рисунки на библейские сюжеты, экскурсии в церковь, костел и пр, посещение воскресной школы, встречи со священнослужителями, знакомство детей с церковной музыкой, живописью. Школа должна формировать морально-психологический климат толерантности. Мировоззренческая нейтральность педагога – это и есть контроль над своей идеологичностью. Настоящий педагог отчетливо осознает направленность собственных убеждений, а главное – он понимает, что те положения религиозных дисциплин, которые не зависят от идеологических пристрастий, должны быть использованы предельно объективно, так, чтобы не были задеты чувства верующих или неверующих школьников. Для духовного обогащения учащихся гораздо более важны социально-нравственные аспекты, сведения о влиянии религии на культуру, мораль, быт, традиции, обычаи и духовность. Религиозное просвещение школьников помогает восполнить значительные пробелы в их знаниях относительно «вечных вопросов» жизни и стимулировать познавательную активность в осмыслении глобальных мировоззренческих проблем. Дети нового сознания имеют очень сильную волевую установку на осознанные действия. Они регулируют в своем сознании свои действия и действия окружающих взрослых. Если религия станет одной из форм, посредством которой удастся донести до сознания детей духовные ценности таким образом, чтобы их сознание оставалось целостным и здоровым, поддерживалась гармония в их развитии, то мы сможем сохранить и вырастить потенциал молодого поколения.

### **Литература**

1. Никандров, Н.Д. Светское образование и духовное просвещение: проблемы взаимодействия // Педагогика. – 2010. – №3. – С. 9-14.
2. Славянка // Православный Женский Журнал. –2017. – С. 52.
3. Языкович, В.Р. Религиоведение. – Минск: ТетраСистемс, 2008. – 243 с.

**РЕЛИГИЯ, ВОСПИТАНИЕ И ОБРАЗОВАНИЕ****Сазанович Инна Михайловна,**

Ходосовская средняя школа

(аг. Ходосы, Мстиславский р-н, Могилевская область, Беларусь)

*Описывается совместная деятельность настоятеля православной церкви в честь преподобного Максима Исповедника и волонтерского отряда «Добрый свет» ГУО «Ходосовская СШ».*

В отличие от всех живых существ, которые обретают свою природу с появлением на свет, человеком можно только стать. Человек не рождается богатым духовно. Каждое новое поколение постепенно обретает образ человеческий в процессе понимаемого образования, в котором участвует наряду со школой, семья, общество, государство, церковь и различные общественные организации.

Но кризис, поразивший важнейшие сферы духовной жизни человечества – образование, науку, религию привел к фактическому расколу единого материально-духовного пространства цивилизации. Породил все более углубившийся разрушительный по своим последствиям разрыв между знанием и историко-культурными традициями, самым неблагоприятным образом сказался и продолжает сказываться на состоянии и развитии образования. Во всем мире идет поиск способов расширения и углубления гуманитарной культуры подрастающих поколений, возрождения духовных сил.

Воспитание не просто должно помогать ребенку войти в жизнь, но, по возможности, в лучшую жизнь. Это будет возможно, если научить его употреблять силы духа и тела для служения высшим идеалам и ценностям, а не для угождения своим слабостям. Какие шаги предприняты в нашем учреждении образования?

Поиск повышения воспитательного потенциала нашего учреждения образования активизировал диалог с настоятелем местной православной церкви в честь преподобного Максима Исповедника. Иерей Михаил ведёт просветительскую разъяснительную работу среди родителей обучающихся ГУО «Ходосовская средняя школа», выступая на общешкольных родительских собраниях, участвуя в личных беседах. Встречаясь с детьми во время гостевых уроков, настоятель церкви в процессе бесед знакомит их с основами Закона Божьего, старается донести им, что совершая добрые дела, мы обретаем душевное удовлетворение. Заботясь о душах молодых людей, он стремится развивать в каждом вступающем в жизнь человеке лучшие начала. Осознавая то, что в настоящий момент в обществе существует острый дефицит на человеческое тепло и заботу о ближнем. Учить делать добро необходимо с детства. Может, поэтому еще в старой азбуке буквы обозначались самыми близкими к человеку словами: З – «земля», Л – «люди», М – «мысль», Д – «добро». Азбука как бы призывала: «Люди Земли, Мыслите, Думайте и творите Добро!».

Православная церковь в присущих ей формах участвует в деятельности общественных организаций детей и молодежи. Одна из таких форм – волонтерское движение. Ведь это движение начало развиваться со времён принятия христианства. Из истории известно о том, что как в мирное, так и в военное



время церковь вдохновляла свою паству на бескорыстное служение, помощь и поддержку ближнего.

Волонтерство в настоящее время становится одним из важных направлений деятельности в молодежных общественных объединениях. Оно преследует благотворительные цели и направлено на реализацию духовных потребностей детей и молодежи, а не на получение материального поощрения. На базе нашей школы действует волонтерский отряд «Добрый свет», основанный из числа членов общественных объединений «БРПО» и «БРСМ». Занимаясь волонтерской деятельностью, дети придерживаются заповедей:

быть внимательным к окружающим;

быть готовым прийти на помощь тем, кто в ней нуждается;

поступать так, чтобы люди уважали тебя за твои поступки;

не делать зла;

оценивать себя и своих товарищей не по словам, а по реальным отношениям и поступкам.

Совместно с иереем Михаилом волонтеры посещают отделение круглосуточного пребывания пожилых людей и инвалидов, расположенное в агрогородке Андраны Мстиславского района. Цель посещения этого учреждения – укрепление связи между поколениями и формирование у подростков доброго, уважительного отношения к старшему поколению, оказание посильной помощи, общение. Кроме этого, в период рождественских праздников ребята выступают перед прихожанами церкви преподобного Максима Исповедника. Юные артисты своими песнями, стихами стараются создать позитивное настроение у присутствующих.

Во время зимних каникул волонтеры посетили Пустынский Свято-Успенский монастырь, расположенный в урочище Пустынки в 12 км от города Мстиславля, где выступали с рождественскими песнями перед монахами. Путешествуя по святым местам, обучающиеся нашей школы знакомятся с историко-культурными ценностями нашей родины.

В течение года волонтеры организуют традиционные благотворительные акции: «Дом без одиночества», «В школу с добрым сердцем», «Чудеса на Рождество», «От сердца к сердцу» (сбор канцелярских принадлежностей, одежды, обуви, игрушек для детей, находящихся в тяжёлой жизненной ситуации). Они никогда не забывают о тех, кто по нелепому стечению обстоятельств родился не таким, как другие. Стараются помочь им почувствовать свою необходимость, потребность, заботу окружающих. Для ребят с ограниченными возможностями проводятся концертно-развлекательные программы «Лучезарный клен», «Согреем детские сердца». У них есть возможность принять участие со своими сверстниками в акции «От сердца к сердцу».

Стало традицией во время «Весенней недели Добра», которая обычно проходит в период пасхальной недели, проводить ряд добрых дел, воспитывающих чувства доброты и милосердия. Потребность быть полезным заложена в каждом человеке. Для людей это естественно. Поэтому акция «Пасхальный кулич», игра-путешествие «По океану Добра», час общения « В мире доброты» – хороший толчок к творению добра.

Всё сделанное – это маленькая толика того, в чём нуждается молодое поколение для полноценного служения обществу и человеку. Спектр наших совмест-

ных дел расширяется. В планах: благоустройство территории возле криницы, расположенной в живописном уголке нашей малой родины, паломнические поездки, проведение праздника Покрова Святой Богородицы, посвящённого Дню матери и многое другое. Совместная деятельность с настоятелем церкви отцом Михаилом приносит свои положительные плоды. Интерес к волонтёрскому движению среди обучающихся учреждения образования увеличивается. Дети, благодаря не утраченной ещё искренности, способны к различению духа доброго и светлого от злого и темного, вызывающего в душе смущение, тревогу и страх.

### **Литература**

1. Воспитание школьников / Теоретический и научно-методический журнал 2. – Школа-Пресс, 1999. – 63 с.
2. Воспитание школьников / Теоретический и научно-методический журнал 3. – Школа-Пресс, 1999. – 64 с.

УДК 2

## **ДУХОВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ РЕЛИГИИ В ФОРМИРОВАНИИ ЛИЧНОСТИ ШКОЛЬНИКА**

**Сулимова Елена Владимировна, Шилович Наталья Леонидовна,**  
Средняя школа № 27 (г. Могилев, Беларусь)

*В статье на основе опыта работы учителей истории раскрываются основные подходы к изучению вопросов религии на уроках и внеурочной деятельности.*

На всем протяжении человеческой истории религии играли и продолжают играть важную роль в определении своеобразного лица цивилизаций, стран и народов [3, с. 1]. Шло время, менялись общественно-экономические уклады, на место одних вождей приходили другие, но во все времена одним из важнейших факторов жизни людей оставалась религия. Молодое поколение, взрослея, сталкивается со множеством проблем, поиском ответов на вечные вопросы жизни: кто я, в чём смысл жизни, как возник и устроен мир, что будет со мной после смерти. Религии дают свой ответ на эти вопросы, отличающийся от научных теорий. Не обладая специфическими знаниями о религиях, наши ученики не разберутся в сути многих мировых и региональных политических процессов, в современных конфликтах и войнах. Без изучения религий учащимся будет трудно понять «скрытые пружины», во многом определявшие и продолжающие определять движение истории и историческую судьбу различных человеческих сообществ [3, с. 2]. Следовательно, изучение религий поможет каждому увидеть мир во всем многообразии и поможет его понять.

В религии заложен огромный воспитательный потенциал. Она является источником и хранительницей общечеловеческих ценностей, гуманизма, воспитывает нравственность и духовность человека. В народной педагогике содержание, методы и средства воспитания во многом складывались и определялись требованиями, основанными на религиозных канонах [1, с. 12]. Во всех религиях мира можно найти общие принципы духовного воспитания, нравственные ценности. Религии разных народов содержат мудрость многих людей и поколений, выдержали испытание временем.

Начиная с пятого класса, на уроках истории учащиеся знакомятся с причинами зарождения религии в древности. Акцент делается на то, что религиозные воззрения возникают одновременно с появлением «человека разумного». Уже в каменном веке религия оказывала большое влияние на действия и поступки людей. Особый интерес у ребят вызывает своеобразие и неповторимость религиозных представлений разных народов. В курсе истории Древнего мира ребята впервые узнают о мировых и национальных религиях. Ключевое место здесь занимает урок по теме «Христианство в Римской империи». Эта тема всегда вызывает у пятиклассников живой интерес, ведь какие-то представления о христианстве у них уже есть. В ходе изучения темы их знания конкретизируются, уточняются и систематизируются. Этот урок обладает большим воспитательным и мировоззренческим потенциалом, так как учащиеся знакомятся с историей зарождения и распространения христианства, основами вероучения, основными христианскими заповедями. Вопрос «Как христианские заповеди должны влиять на поведение человека?» заставляет задуматься каждого ребенка. В шестом классе в курсе истории Беларуси мы изучаем темы «Христианизация белорусских земель» и «Культура белорусских земель», где показывается неразрывная связь религии и культуры, роль религиозно-просветительских деятелей в истории Беларуси. Образы белорусских святых, просветителей, деятелей церкви показали обществу идеалы милосердия, преданности и любви к Отечеству, и, конечно же, они являются достойным примером для воспитания духовно-нравственных качеств школьников. При изучении истории Беларуси запланировано проведение уроков «Наш край». На таких уроках учащиеся знакомятся с историей города, с выдающимися людьми, а также с культурой, традициями, обычаями, бытом, духовной жизнью края. Примером может служить занятие в восьмом классе «Религиозная жизнь Могилева в XVII–XVIII веках», на котором ребята знакомятся с особенностями конфессиональной политики в этот период, наиболее известными культовыми сооружениями, чудотворными иконами Могилевщины, деятельностью Георгия Конисского.

Учащиеся старших классов изучают непростые и даже трагические страницы истории взаимоотношений государства и церкви в советский период. На уроках ребята узнают о гонениях на христианскую церковь в период воинствующего атеизма. Разрушенные храмы, уничтоженные и проданные за границу древние церковные ценности, тысячи распятных судеб верующих и священнослужителей – таков итог политики советской власти в отношении церкви. Важно показать ребятам, что несмотря ни на что, в этот тяжелый период церковь выстояла, не утратила своего духовного влияния на общество. В годы Великой Отечественной войны многие священники оказывали помощь подпольщикам и партизанам в борьбе с захватчиками. На пожертвования верующих по инициативе Московской патриархии была создана и передана в 1944 году войскам СССР танковая колонна «Димитрий Донской» и авиаэскадрилья «Александр Невский». В этот трагический период многие тысячи, сотни тысяч верующих людей своей жизнью и смертью засвидетельствовали верность своей Родине, своему народу и Святой Церкви. Этот период вызывает живой интерес учащихся. Исследовательская работа, посвященная роли Православной церкви в годы Великой Отечественной войны учащейся Моцной Светланы привлекла особое внимание к этой теме. В процессе работы ученица посетила храмы города, нашла документальные сви-

детельства патриотической деятельности православного духовенства. В результате она пришла к выводу, что благодаря подвигу простых людей, одержавших нравственную победу в неравной борьбе, наш народ вновь обрел себя, ощутил свое духовное и национальное единство.

Очень сложным и неоднозначным периодом для изучения являются конец XX века. С одной стороны – обретение независимости белорусского государства, возрождение христианской церкви, а с другой – «лихие девяностые», с девальвацией системы ценностей и ослаблением традиционных культурных пристрастий. Сегодня становится очевидным, что духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения должно опираться на христианские ценности и воспитательный потенциал религии. На наш взгляд, этому способствуют не только уроки, классные часы и школьные мероприятия, но и экскурсионные маршруты по родному городу, историческим местам Беларуси. Ребята с интересом посещают комплекс Свято-Никольского женского монастыря, церковь Параскевы Пятницы в Польшковичах, Свято-Успенский Жировичский монастырь, Полоцкий Софийский собор. Ведь в памятниках религиозной культуры заключена мудрость многих поколений людей, и дети имеют возможность к ней прикоснуться.

Современный педагог использует различные формы и методы в своей работе, но важно, чтобы каждый урок был не только информационно насыщенным, познавательным, ярким, но и затрагивал чувства каждого ребенка, находил отклик в его душе.

### Литература

1. Булатова, Н.Д. Религия как фактор духовно-нравственного воспитания и развития личности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.uspeh-centr.ru/narodnaya-pedagogika/>. – Дата доступа: 27.02.2019.
2. 1. Духовно-нравственное воспитание дошкольников и школьников на православных традициях белорусского народа: организация, содержание и формы. – Минск, 2007. – 55 с.
3. Кулаков, А.Е. Как знакомить школьников с религиями: курс лекций [Электронный ресурс]. – Режим доступа <http://his.1september.ru/article.php?id>. – Дата доступа: 03.03.2019.

УДК 2

## **РОЛЬ ПРАВОСЛАВНЫХ СООБЩЕСТВ СОЦИАЛЬНОЙ СЕТИ «ВКОНТАКТЕ» В РАСПРОСТРАНЕНИИ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ СРЕДИ МОЛОДЕЖИ**

**Фролова Алла Сергеевна,**

Средняя школа № 2 (г. Круглое, Беларусь)

*В статье рассматривается возможность использования православных сообществ социальной сети «ВКонтакте» для распространения духовно-нравственных ценностей среди молодежи; анализируется разнообразие православных сообществ; изучается деятельность сообществ «ПРАВОСЛАВИЕ, ВЕРА И ДЕЛО», «Батюшка Онлайн», «Православная молодежь» и их степень влияния на молодежь. Определяется, что действующие православные сообщества в социальной сети «ВКонтакте» по христианскому направлению успешно реализовывают работу с молодежью по духовно-нравственному воспитанию.*

Одна из важнейших черт нашего времени – это Интернет, который представляет собой не просто информационный канал, а является, по сути, коммуникационной средой и организационной структурой информационного общества. В современном мире возросла роль социальных сетей. Популярнейшие из них «ВКонтакте», «Одноклассники», Instagram уже стали частью нашей повседневной жизни. Благодаря им можно постоянно быть на связи с друзьями и близкими, делиться своими переживаниями и фото, всегда быть в курсе всего и всех событий. Посредством социальных сетей можно распространять свои идеи, делиться точкой зрения, даже иметь определенный виртуальный «статус».

На сегодняшний день можно говорить о православном присутствии в ведущих социальных сетях – Facebook, ВКонтакте, Twitter, Youtube, Instagram. Но особенно динамично православные сообщества развиваются в русскоязычной социальной сети «ВКонтакте», которая является одной из самых крупных и популярных социальных сетей в Республике Беларусь и на постсоветском пространстве [3, с. 117]. Среди них наибольшую популярность имеют «Православие.Ru», «Радио ВЕРА. Православие в звуке», «Православие и мир», «Православие». Один из основных критериев популярности является количество подписчиков этих групп. В общей сложности, при поиске «ВКонтакте» по ключевому слову «православие» дает результат более 2000 сообществ, а по ключевому слову «православная молодежь» можно найти около 800 сообществ.

Чем же полезны эти сообщества? Во-первых, в их ленте групп размещаются важные новости, интересные факты, исторические справки, отрывки из Священного писания, жизни и биографии святых и других источников. Они способствуют формированию информационной культуры и привитию духовно-нравственных и христианских ценностей у подписчиков групп. Во-вторых, у большинства групп существуют так же ссылки на другие православные сообщества не только «ВКонтакте», но в других социальных сетях, на Официальный сайт Русской Православной Церкви, «Православие.Ru» и другие информационные ресурсы. В-третьих, сообщества играют роль не только клуба по интересам, но это и место для общения, высказывания своих идей и обсуждения важных вопросов.

Используя статистические данные, предложенные в научной статье В. Г. Писаренко, сообщества «ВКонтакте» на православную тематику можно разделить на 4 группы [2, с. 48]. В первую можно отнести группы общеправославного контента. Они насчитывают несколько десятков тысяч человек, обсуждают различные православные темы. Яркие примеры – сообщества порталов «Православие.Ru» и «Православие и мир», связанные с действующими православными интернет-журналами.

Ко второй группе относятся сообщества краткого контента. В качестве основного наполнения они используют цитаты святых отцов и современных церковных деятелей, притчи, краткие поучительные истории. Представителями данной группы являются сообщества «Православие», «Верую. Православие».

Третья группа – это нишевые сообщества, или тематические сообщества. К ним относятся: «Батюшка онлайн», «Православие Вера и Дело», «Православная женщина», «Православная семья», «Православная молодежь».

К четвертой группе относятся сообщества территориального контента. В основном это сообщества отдельных епархий, благочиний, территориальных объединений православной молодежи, приходов. К ним относятся группы «Православная молодежь Беларуси», «Православная молодежь Москвы» и другие [2, с. 48].

Большую роль в работе с молодежью по духовно-нравственному воспитанию могут осуществлять «ВКонтакте»:

– группа Синодального отдела по делам молодежи «Православная молодежь», которая организывает работу по духовно-нравственному воспитанию молодежи;

– сообщество «Батюшка Онлайн» – в котором священники и архиереи Русской православной церкви отвечают на вопросы в режиме реального времени;

– «ПРАВОСЛАВИЕ ВЕРА И ДЕЛО» – крупнейшее сообщество православной молодежи, в котором координируется православно-ориентированная деятельность молодых людей по всему миру.

Необходимо подчеркнуть, что православная аудитория «ВКонтакте» во многом может рассматриваться как потенциальная аудитория православного рунета. К примеру, для возрастной категории пользователей 15–20 лет чрезвычайно мало православных сайтов, имеющих широкий охват данной аудитории. В то же время в каждой епархии есть сайты соответствующего епархиального молодежного отдела, различных православных молодежных групп. Но православная аудитория в возрасте до 15 лет на сегодняшний день практически не охвачена. Так как представители данной возрастной группы проводят много времени в социальных сетях, то целесообразным будет работа с ними именно через социальную сеть «ВКонтакте» [1, с. 90].

Таким образом, созданные и действующие сообщества в социальной сети «ВКонтакте» по христианскому направлению успешно реализовывают работу с молодежью по духовно-нравственному воспитанию. Такая работа будет способствовать привитию у молодых людей христианских ценностей, патриотизма, уважения к ближнему своему. Таким же можно действовать посредством и других социальных сетей. И если современный мир стал полностью информационным, необходимо использовать и эту сферу для привития у молодых людей духовно-нравственных ценностей.

## Литература

1. Писаревский, В. Г. Анализ православной интернет-аудитории на примере социальной сети «ВКонтакте» / В. Г. Писаревский // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион [Электронный ресурс]. – 2013. – № 3 (27). – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/analiz-pravoslavnoy-internet-auditorii-na-primere-sotsialnoy-seti-vkontakte>. – Дата доступа: 25.02.2019 г.

2. Писаревский, В. Г. Влияние православных интернет-сообществ на социальные сети / В. Г. Писаревский // Научный результат. Социология и управление [Электронный ресурс]. – 2016. – № 3. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/vliyanie-pravoslavnyh-internet-soobschestv-na-sotsialnye-seti>. – Дата доступа: 25.02.2019 г.

3. Писаревский, В. Г. Социологический анализ интернет-сообщества «Православие и мир» в социальной сети «ВКонтакте» / В. Г. Писаревский // Теория и практика общественного развития [Электронный ресурс]. – 2013 – № 8. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/sotsiologicheskiy-analiz-internet-soobschestva-pravoslavie-i-mir-v-sotsialnoy-seti-vkontakte>. – Дата доступа: 26.02.2019 г.

## РЕАЛИСТИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ РЕЛИГИИ, ОСНОВАННОЕ НА РЕЛИГИОЗНОМ ОПЫТЕ

Шилов Сергей Михайлович,

Тимоновская средняя школа Климовичского района  
(г. Климовичи, Беларусь)

*Рассматриваются основные модели философского осмысления религии, выделяются конституирующие характеристики религии, общие черты религиозного сознания, которые определяют ее специфику по отношению к иным формам человеческого существования. Автор выделяет способ понимания религии как отношение духа к Абсолютному духу; акцентирования особого характера религии, основанного на религиозном сознании и переживании. Автор показывает, что специфика религиозного мышления определена его причастностью – вере. Религиозное мышление осуществляется как встреча с тем, что мыслится, что раскрывает себя в мысли и тем самым определяет мысль.*

Религия – одна из важнейших составляющих духовной культуры – всегда была предметом интереса как исследователей, так и обывателей. Она рассматривается множеством специалистов с разных мировоззренческих, методологических и теоретических позиций.

В современной философии знаний особое место отводится философии религий, основанной на религиозном опыте. Вопрос о том, что представляет собой религия, основанная на религиозном опыте, остается открытым для многих в современном религиозном мире. Поэтому – наиболее полное и всестороннее определение религии может быть дано только на основе религиозного опыта, который является для верующего, как правило, тотальным, охватывает разум (рационально-познавательную функцию души), чувство (эмоциональную функцию) и волю (активно-деятельную функцию). Важнейшей и исходной составной частью религиозного опыта является восприятие и усвоение Откровения.

Но прежде чем перейти к вопросу реалистического определения религии, основанного на религиозном опыте, вспомним основные определения религии, данные известными мыслителями.

Так немецкий богослов Ф. Шлейермахер утверждал, что основа религии – созерцание бесконечного и «чувство зависимости» от него в нераздельном единстве. Религия возникает из стремления к бесконечному, к абсолютному единству: она есть непосредственное постижение мировой гармонии. Великий философ XVIII века И. Кант указывал на чувство нравственного долга как на основу религии. В объяснении своего понимания религии он говорит, что разумный человек может иметь религию, но никаких отношений к Богу иметь не должен, потому что о Его действительном существовании человеку ничего достоверного неизвестно. На место Бога в религии он ставит человека с присущим ему нравственным законом. Немецкий философ Ф. Гегель полагал, что в основе религии лежит существенное отношение конечного и бесконечного. Религия есть последняя и наивысшая сфера человеческого сознания, она есть абсолютный результат, область, в которую человек вступает как в область абсолютной истины. Не менее известный философ А. Шопенгауэр полагал, что в основе человеческого

взгляда на религию лежит его воля, которая не зависит от разума. Жизнь человека Шопенгауэр рассматривает в желаниях и удовлетворениях. А вот философ Ф. Паульсен писал, что в основе религии – внутреннее настроение, характеризующее «смирением и упованием». Почти наш современник Б. Рассел считал, что в основе религии – «страх перед неведомым».

Общая черта всех этих определений – исключительный акцент на психологическую сторону религиозного переживания и отсутствие упоминаний о его объекте, о его внешнем источнике, т.е. ничего не говорится о божестве (одном или многих). Между тем, как известно, именно «нечто божественное» (как бы его в разных религиях себе ни представляли), является объектом религиозной жизнедеятельности, ее источником.

Эти различные определения религии давались, так сказать, извне, людьми, придерживавшимися разных воззрений, но не имевшими подлинного религиозного опыта. Помня, то, что наше определение религии претендует на универсальность, попытаемся выделить наиболее общие черты, присущие всякому религиозному сознанию, независимо от специфики той или иной религии. Таких черт, или элементов религиозного сознания, по меньшей мере, пять:

1) Убеждение в существовании сверхъестественных или, по крайней мере, обладающих сверхъестественными свойствами существ или предметов, которые в сознании религиозного человека являются объектами его религиозного отношения.

2) Убежденность в возможности контакта, общения и даже взаимодействия с объектами религии со стороны человека – в форме молитвы, жертвоприношения, со стороны божества – предполагается знание человеческих действий, слов и даже мыслей, желание и возможность воздействовать на человеческие судьбы (положительно или отрицательно), наконец, возможность предъявления людям своих пожеланий и требований.

3) Сознание зависимости от объектов религии, основанное на отмеченной выше убежденности в их существовании как существ (или предметов), обладающих сверхъестественными свойствами, в частности – способностью влиять на человеческие судьбы.

4) Осознание определенных требований со стороны объектов религии и ответственности, связанной с выполнением или невыполнением этих требований.

5) Стремление к установлению добрых отношений с объектами религии, прежде всего их умиловивление исполнением их требований (заповедей), а в случае нарушений – соответствующей компенсацией, покаянием или жертвоприношением. Зная волю божества и его требования, обращенные к субъекту религии, последний, как это следует из предыдущего, видит себя поставленным перед дилеммой: принять эти требования к исполнению или их отвергнуть.

Теперь, проведя обзор элементов религиозной жизни, нам следует сформулировать общее определение религии, с учетом изученного материала, но исходя из присущего нам, как верующим людям, религиозного опыта. Мы обоснованно претендуем на возможность общего определения религии, реалистического, основанного на собственном опыте и на данных, предоставляемых нам религиоведением.

Религия как социальный феномен есть массовое, организованное и авторитетное искание и осуществление контакта со сверхчувственной, Высшей Реаль-



ностью. В истинных монотеистических религиях, в частности христианстве, иудаизме, имеет место реальный контакт с истинной, высшей реальностью – Богом.

### **Литература**

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Москва: Издательство Московской Патриархии, 1988. – 1376 с.
2. Лега, В. П. Основное богословие или христианская апологетика: курс лекций / В.П. Лега. – Москва: Свято-Тихоновский Богословский институт, 2004. – 134 с.
3. Мень, А. История религии: учебное пособие / Александр Мень. – Москва, 1982. – Том 2. – 462 с.
4. Мудьюгин, М. Введение в основное богословие / Михаил Мудьюгин. – М, 1995. – 226 с.
5. Осипов, А.И. Путь разума в поисках истины / А.И. Осипов. – М, 1999. – 432 с.

# ВОПРОСЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В КРАЕВЕДЕНИИ

УДК 2

## ИСТОРИЯ ЖИРОВИЧСКОГО СВЯТО-УСПЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ

Емельянова Людмила Владимировна,

Туголицкая средняя школа

(п. Туголица, Бобруйский район, Могилевская область, Беларусь)

*В данной статье рассматривается история Жировичского Свято-Успенского монастыря до наших дней.*

Согласно древнему сказанию, сложившемуся к началу XVII столетия, в 1470 (по другим данным в 1473, 1480, 1494) году близ имения Жировичи была «явлена» чудотворная икона Божией Матери на камне. Святой образ был обнаружен пастухами в кроне произраставшей в лесу над ручьем дикой груши. Сняв икону с дерева, они отнесли ее владельцу местности земскому подскарбию Великого княжества Литовского Александру Юрьевичу Солтану. Через непродолжительное время хозяин Жировичского имения захотел показать находку своим гостям. Однако, открыв ларец, иконы он там не обнаружил. Вскоре те же пастухи снова обрели чудотворный образ на месте первого явления и снова отнесли его Александру Солтану. Чудесное явление иконы сделали Жировичи местом паломничества [4]. В 1520 году в Жировичах случился пожар, во время которого сгорел храм Пресвятой Богородицы с хранившейся в нем иконой. Почитатели чудотворного образа надеялись обнаружить каменную икону на пепелище, но поиски не увенчались успехом. Однажды, крестьянские дети недалеко от сгоревшего храма увидели Деву необыкновенной красоты, которая сидела на камне в неземном сиянии. Подойдя к камню, они увидели на нем горящую свечу и Жировичскую чудотворную икону, почти не пострадавшую от пожара. В 1672 г. на месте второго обретения Жировичской иконы был построен храм [3].

В 1555 году владельцем имения Жировичи стал надворный маршалок Великого княжества Литовского Иван Александрович Солтан, который построил на месте сгоревшего храма новую каменную церковь. Во второй половине XVI века при этом храме возник православный мужской монастырь. В 1629 году в Жировичской обители началось строительство величественного Свято-Успенского собора, который неоднократно перестраивался и реконструировался. Современный вид он обрел во второй половине XIX века.

На протяжении всей своей многовековой истории Жировичская обитель неоднократно подвергалась разорениям. В 1710 году на территории современной Беларуси была отмечена вспышка моровой язвы и массовая гибель населения, Жировичи также пострадали. После трагедии 1710 года Жировичский монастырь снова возродился, а для его насельников был построен новый братский корпус, в котором ныне размещаются Минские духовные академия и семинария. К середине XVIII века Жировичская обитель стала весьма почитаемым местом паломничества в Речи Посполитой.

В 1839–1844 годы с учреждением Литовской и Виленской епархии в Жировичском монастыре находилась кафедра православного Литовского архиепи-

скопа. С 1845 году, в связи с переводом епархиального центра и духовной семинарии в Вильно, в Жировичах был оставлен мужской монастырь второго класса и духовное училище. В 1901 году Жировичский монастырь вошел в состав Гродненской и Брестской епархии [1]. В начале XX века в обители подвизался священномученик Александр (Петровский; впоследствии архиепископ Харьковский), в 1913-1914 годах на покое пребывал бывший епископ Саратовский священномученик Ермоген (Долганёв). В 1896-1906 годы смотрителем Жировичского духовного училища был П.Ф. Полянский (впоследствии священномученик Петр, митрополит Крутицкий). Выпускник Жировичского духовного училища священномученик диакон Иосиф Сченснович в 1937 году был расстрелян на полигоне Бутово.

В результате боевых действий Первой мировой войны в 1915 году Жировичский монастырь и его святыни были эвакуированы вглубь России, а сама Жировичская икона была перевезена в Москву. В период немецкой оккупации 1915-1918 годов здания обители подверглись разграблению и осквернению. С 1918 года началось восстановление монастырской жизни [2]. С началом второй мировой войны в 1939 году вся территория Западной Белоруссии вошла в состав СССР, а Жировичский монастырь вернулся из юрисдикции Православной Церкви в Польше в Русскую Православную Церковь. С первых дней Великой Отечественной войны Жировичский монастырь оказался на оккупированной территории. В 1941–1943 годы жировичские миссионеры восстановили значительное количество приходов. В 1944 году архимандрит Серафим был арестован органами НКВД по ложному обвинению в «пособничестве оккупантам» и скончался в лагере [2].

В 1945 году, уже после освобождения Белоруссии от немецко-фашистских захватчиков, часть зданий Жировичской обители занял сельскохозяйственный техникум. В том же году при монастыре были открыты богословско-пастырские курсы, в 1947 году преобразованные в Минскую духовную семинарию. Вплоть до закрытия духовной школы, произошедшего в 1964 году, ректоры семинарии, как правило, одновременно являлись наместниками Жировичского монастыря. В 1959 году в Жировичский монастырь поступил афонский постриженник иеромонах Иероним, впоследствии духовник и старец насельников и мирян. Могила его за алтарем кладбищенской Георгиевской церкви почиталась паломниками. 19 сентября 2006 года останки старца перезахоронили на территории обители за алтарем Крестовоздвиженской церкви, рядом с могилой его ученика, старца схиархимандрита Митрофана (Ильина). 1960 году в Жировичи прибыли около 70 насельниц закрытых Гродненского и Полоцкого женских монастырей. Сестры привезли в Жировичи святыни – мироточивую Владимирскую икону, список Красностокской иконы Божией Матери, иконы с частицами мощей Пантелеимона, Евфросинии Полоцкой и др. [1].

С 1978 года до 25 декабря 2013 года священноархимандритом Жировичского монастыря был Митрополит Минский и Слуцкий Филарет (Вахромеев), с 25 декабря 2013 года на этот пост назначен Патриарший Экзарх всея Беларуси Митрополит Минский и Слуцкий Павел. С 1992 года в связи с возрождением на территории Гродненской области самостоятельных епархий Жировичский монастырь имеет статус ставропигиального и подчиняется непосредственно Патриаршему Экзарху всея Беларуси.

Жировичский монастырь посещали Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II (16 июня 1991 года и 20 мая 2002 года), Предстоятели Поместных Православных Церквей – митрополит всея Америки и Канады Феодосий (Лазарь), митрополиты Варшавские и всея Польши Василий и Савва, митрополиты Чешских земель и Словакии Николай и Христофор, Президент Республики Беларусь А.Г. Лукашенко и др. Монастырский комплекс внесен в список историко-культурного наследия республиканского значения, является духовным центром Белорусского Экзархата и самой крупной мужской обителью в Республике Беларусь [4].

### Литература

1. Беларусь. Жировичи. Свято-Успенский мужской монастырь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: fb.by/. – Дата доступа: 23.02. 2018.
2. Жировичский монастырь. Православный храм [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://yandex.by/maps/org/zhirovichskiy\\_monastyru](https://yandex.by/maps/org/zhirovichskiy_monastyru). – Дата доступа: 23.02. 2018.
3. Жировичский Свято-Успенский монастырь/ По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 1999. – 111 с.
4. Свято-Успенский Жировичский монастырь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://zirovichi-monastiri.by>. – Дата доступа: 23.02.2018.

## УДК 2

### СТОЛЕТНЯЯ ИСТОРИЯ СВЯТО-ГЕОРГИЕВСКОГО ХРАМА

**Подвальская Светлана Васильевна, Хомиченко Людмила Анатольевна,**  
Каменская средняя школа (д. Каменка Бобруйского района, Беларусь)

*Описывается история Свято-Георгиевского храма с момента создания и до наших дней, раскрывается его роль в духовной жизни города.*

История православия в Бобруйске начинается с появлением первых летописных свидетельств о нашем городе. В 1387 году правитель Великого княжества Литовского Ягайло в числе других селений, передаваемых в управление своему брату Скиргайло, упоминает и Бобруйск. Хотя никаких летописных свидетельств о духовной жизни Бобруйска в это время не сохранилось, можно с полным основанием утверждать, что стояние в вере отцов было тем фундаментом, на котором обустраивалась общественная и бытовая жизнь бобруйчан. Косвенно об этом говорит наличие в городе церквей: так, в конце XV-го века при населении от 2 до 5 тысяч в городе имелось 3 церкви: Николаевская, Ильинская и Успенская. Предание считает древнейшей среди них Николаевскую церковь, которая находилась в центре древнего городища, неподалеку от переправы через реку (район нынешнего речного порта).

Но подлинное духовное пробуждение на нашей земле начинается в XIX веке, после того, как город входит в состав Российской империи (1792 г.). Со строительством в 1812 году Бобруйской крепости в ее пределах устраивается еще семь храмов (включая домовые), среди них – Свято-Петропавловский, в честь Казанской иконы Божией Матери, и Собор святого Александра Невского. В 1829 году на городском кладбище по особому ходатайству церковным властям полковника Розенмарка и на его средства строится храм в честь святой мученицы Софии.

В 1868 году бобруйский священник Андриан Соловьёв пишет письмо известному архитектору Н.Д. Струкову с просьбой о содействии в деле строительства

второго соборного храма для Бобруйской крепости. Он пишет, что собор в честь Александра Невского слишком мал для многочисленного гарнизона и в великие праздники не вмещает всех молящихся. В письме также говорилось, что храм должен быть построен близ крепостных стен и служить духовным нуждам как военнослужащих гарнизона, так и городских жителей.

Архитектор предлагает проект крестообразного в плане собора, с одним великим и четырьмя малыми куполами на центральном барабане и колокольной над притвором. Однако командование гарнизона отклонило проект на том основании, что в крепости нет места для строительства, а решение о застройке эспланады принимать преждевременно.

В ходе многолетней переписки и согласований проект архитектора Струкова воплощается в перестройку в камне Свято-Николаевского собора. Но проблема второго собора для военнослужащих остается, и командование крепости понимает это.

В 1897 году принимается решение о застройке эспланады, так как Бобруйская крепость потеряла фортификационное значение (эспланада – пространство вокруг стен, запретное для строительства вследствие оборонительных целей). В план работ было внесено определение о строительстве православного храма в честь Святого великомученика Георгия Победоносца – покровителя православного воинства. Новый гарнизонный храм решили построить в непосредственной близости от главного входа в крепость, на Минском форштадте.

Всего к началу XX века в городе уже было 10 православных храмов, среди них – 3 собора: Свято-Николаевский, Свято-Александро-Невский и Свято-Георгиевский.

Свято-Георгиевский храм города Бобруйска был построен в 1905-1907 годах как второй гарнизонный храм для воинских частей, расположенных в Бобруйской крепости и освящен в честь Святого Георгия Победоносца – покровителя армии. Проект храма был выполнен в псевдорусском стиле и по своему архитектурному решению следовал установившемуся в конце 19-го века «военному» направлению. Другое название этого архитектурного направления – «патриотический стиль». При отделке стены его красятся в белый цвет – цвет непорочности и чистоты. Это обстоятельство послужит со временем народному именованию храма – Белая церковь.

В 1916 году на торжественной службе в храме присутствовал император Николай II, посетивший находящийся в прифронтовой зоне Бобруйск.

В 20-е годы Свято-Георгиевский храм следует участи большинства храмов на территории Страны Советов. С храма сбрасываются купола, разрушается колокольня и в обезображенном здании размещается производство по изготовлению конской упряжи. Последним настоятелем храма был протоиерей Василий Горячко.

Перед войной швейное производство в Свято-Георгиевском храме упраздняется, здание используется под склад. Во время Великой Отечественной войны в храме немцы открыли авторемонтную мастерскую.

В 60-х годах на первом этаже храма разместилась столовая, а на втором – библиотека им. Ленина.

В 1990 году храмовое здание возвращается верующим. С благословения настоятеля храма протоиерея Геннадия Вейго план реставрации был составлен

таким образом, чтобы восстановленное храмовое здание повторяло разрушенное даже в мелких деталях.

В 1992 году в храме начато строительство колокольни, в сентябре 1992 года приобретаются колокола. 19 декабря 1992 года Высокопреосвященный Филарет, Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси служит в Свято-Георгиевском храме и благословляет труды по его восстановлению. В марте 1993 года на колокольню водружается увенчанная позолоченным крестом шатровая кровля с куполом. В 1994 установлен шатер с куполом и крестом над алтарной частью, в окружении четырех малых куполов с крестами. В 1995 году храм полностью оштукатурен, установлены двери и окна. В этом же году в храме установлен резной иконостас с иконами работы мастеров московской иконописной школы Московской духовной академии и Иконописной мастерской Оптиной пустыни, Иконописной мастерской Павла Жарова и Иконописной мастерской Свято-Елизаветинского монастыря г. Минска. Киоты выполнены бобруйским мастером И. Попковичем.

На данный момент в храме два престола, первый из которых был освящён архиерейским чином в 1991 году, второй – иерейским чином в 2002 году. С 1991 года настоятелем церкви является кандидат богословских наук протоиерей Геннадий Вейго.

В 1995 году создается архитектурный проект двухэтажного Духовно-просветительского центра с помещением для проведения таинства крещения. С мая 1996 года ведется его строительство и 1 ноября 1998 года прекрасное здание Духовно-просветительского центра распахивает свои двери. Ныне Духовно-просветительский центр объединяет не только образовательную, но и издательскую, благотворительную, миссионерскую, учебно-методическую деятельность. При центре работают воскресная школа, молодежный центр святого Иоанна Богослова, сестричество святой Иулиании Лазаревской, методический кабинет, церковная библиотека. Центр координирует сотрудничество с органами исполнительной власти, образования и здравоохранения, детскими дошкольными учреждениями, исправительными учреждениями, воинскими частями, проводит семинары и конференции.

УДК 271.2(476.4)

## **ЦЕРКОВЬ СЯГОГО НИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦА В д. ТУБЫШКИ КРУГЛЯНСКОГО РАЙОНА**

**Симакова Наталия Викторовна,**

Средняя школа № 1 (г. Круглое, Могилевская область, Беларусь)

*Статья посвящена истории создания и современному состоянию православной церкви Святого Николая Чудотворца в д. Тубышки построенной русским полковником, владельцем д. Тубышки Г.Н. Черняевым и его сыном русским генералом М. Г. Черняевым.*

Круглянский район небогат на памятники архитектуры. До наших дней сохранились только две культовые постройки: в Дудаковичи – церковь Покрова Пресвятой Богородицы и в д. Тубышки – церковь Святого Николая Чудотворца.

Церковь была построена в 1833 г. владельцем имения полковником Григорием Никитовичем Черняевым и освещена в честь Святого Николая Чудотворца. «В качестве архитектурного образа Черняевым был выбран кафедральный собор Святого Иосифа, который был построен в г. Могилёве в 1788 г. по проекту архитектора И. Львова» [2, с. 164]. Имя архитектора, который разработал проект храма пока неизвестно. Есть версия, что проект церкви в д. Тубышки разработал сам Г.Н. Черняев. О том, что он владел необходимыми для этого знаниями и способностями, свидетельствует сохранный в семье Черняевых проект крепости, сделанный Григорием Никитовичем.



«В основе плана церкви лежит квадрат, к которому по оси восток–запад прилежит полукруглая апсида и притвор. Центральный объём завершается невысоким барабаном с наклоненным сферическим куполом. Барабан был прорезан с четырех сторон кругловатыми окнами.

Очень строго решены фасады церкви. Гладкую поверхность стен оживляют только портики и большие застекленные окна без излишеств. Четырехколонные портики боковых фасадам решены в дорическом стиле. Колонны немного отступают от стен, поставлены парами около оконных проёмов. Аналогично был решен и главный фасад церкви». [2, с. 164]

Строительство церкви продолжил сын Григория Никитовича – Михаил Григорьевич – покоритель Туркестана, герой войны Сербии с Турцией. За его ратные подвиги жители Средней Азии уважительно прозвали «ташкентским львом», а газетчики – «Ермаком XIX века». Он выписал для этой церкви иконостас из сербского монастыря. Вместе с иконостасом сербы привезли несколько икон сербских мастеров. Также в церкви разместили хоругву от общества Московских хоругвоносцев, точную копию той, которой Троице-Сергиева Лавра благословляла Дмитрия Донского на борьбу с монголо-татарами. Еще М.Г. Черняев привез серебряный крестообразный образ на древке с Косовского поля битвы в Сербии, также освященный Троице-Сергиевой Лаврой, и небольшой образ Святых Симона и Савы работы сербских мастеров с благословения митрополита Михаила. Этими реликвиями Михаил Григорьевич очень дорожил.

По первому проекту Тубышская церковь была без колокоelni. Колокола размещались под деревянной повестью, которая со временем сгнила. После восста-

новления в Тубушках самостоятельного прихода, М.Г. Черняев заменил сгнившую повесть новой каменной колокольней.



Строительные работы велись в сезон 1896 г. Для строительства был использован кирпич кустарного производства. Но есть легенда о том, что кирпич для строительства церкви был приобретен в Могилеве и его по цепочке передавали крестьяне до самых Тубышек. Колокольню поставили с западной стороны (напротив главного входа в церковь) на самом краю холма. От прилегающего к колокольне кирпичного крыльца вниз вела каменная лестница.

Колокольня была двухъярусная, примерно той же высоты, что и церковь. Через нижний, квадратный в плане, ярус вёл широкий проход к церкви. Так же, как и церковь, колокольня завершалась невысоким барабаном с наклоненным сферическим куполом. Ее украшали башенные часы с боем. Фасады колокольни очень лаконичные, ее стены не были даже оштукатурены. В 1897 г., москвичами во главе с известным русским промышленником и меценатом С.Т. Морозовым был пожертвован Тубушскому храму чудесный сбор из шести колоколов. Рассказывают, что эти колокола было слышно даже в Шклове.

Со временем церковь перестала вмещать всех желающих, потому М.Г. Черняев решает церковь расширить. «В 1904 г. был создан проект на 7 аркушах и 2 каштарисы на выполнение работ по расширении церкви» [2, с. 165]. Кто был автором этого проекта тоже пока неизвестно. Скорее всего епархиальный архитектор Камбуров, который руководил работами по расширению церкви.

Размеры церкви были увеличены за счет пристройки, которая соединила здание храма и колокольню в одно целое. Между построенными притвором и звонницей оставили арочный проход для проведения крестного хода вокруг храма. Колонны дорического портика, которые украшали храм, были заменены пилястрами. 18 августа 1908 г. расширенная Тубышская церковь была освящена гомельским епископом Митрофаном.



«В 1912–1913 гг. была оштукатурена колокольня и весь церковный твинтарь (56 сажений в окружности), поставлена железное ограждение» [2, с. 166].

В итоге перестройки Тубушский храм, созданный в 1833 г. в стиле классицизма, получил новый архитектурный вид, который соответствует эклектике, господствующей в культовом строительстве конца XIX – начале XX в.





В 1917 г. церковь закрыли. В ее помещениях был открыт клуб. Все внутреннее убранство куда-то исчезло. «Гробы с прахом рода Черняевых Советы доставили из церкви, а на их место поставили обычные бочки с керосином» [1].

В годы Великой Отечественной войны церковь сильно пострадала. С тех пор церковь больше не работала. Со временем она все больше и больше разрушалась.

Сейчас сохранился только сильно поврежденный центральный объем. В июне 2006 г. около церкви установили памятник М.Г. Черняеву.

#### Литература

1. Деревня Тубышки в Беларуси, где память о заслугах именитого рода Черняевых только начинает возрождаться [Электронный ресурс] : Режим доступа : <http://www.ctv.by/>. – Дата доступа : 01.10.2018.

2. 3 архітэктурнай спадчыны // Памяць: гіст.-дакум. хроніка Круглянскага р-на. – Мн., 1996. – С. 162-166.

УДК 2

### МСТИСЛАВСКИЙ ИЕЗУИТСКИЙ КОЛЛЕГИУМ

**Толпыго Антонина Владимировна,**

Средняя школа №2 г. Мстиславля (г. Мстиславль, Беларусь)

*Доклад знакомит с особенностями иезуитского образования, раскрывает специфику местного иезуитского коллегияума.*

Петр I, находясь за границей в 1698 году, неоднократно встречался с представителями этого монашеского католического ордена, самого просвещенного в Европе. Система их обучения была самой передовой по тем временам, и в 1707 году по приказу Петра I была построена иезуитская церковь Святой Троицы. При ней существовала школа для детей, независимо от вероисповедания и происхождения. Миссионеры-иезуиты посещали католические общины Санкт-Петербурга, Архангельска, Казани и Азова. Позднее в основу церковно-православной школы была положена классическая схема школы иезуитского ордена. В Москве такую школу посещали известные всем дворяне из родов голубой

крови – Голицыны, Нарышкины, Апраксины, Долгорукие, Головкины, Мусины-Пушкины, Куракины, Оболенские т.д. Иезуиты собирали в свое общество самых талантливых и умных людей по всей Европе. На основе этих обществ стали создаваться первые иезуитские воспитательные заведения – коллегии, в которых могли учиться представители всех сословий, дети дворян, горожан и крестьян.

И у нас в Мстиславле существовал иезуитский коллегийум с конца XVIII века и до 1842 года. В этом же году костел был перестроен под Николаевский собор и передан православным.

Ученики Мстиславского иезуитского коллегийума, как и других заведений иезуитов, переводились из класса в класс с помощью экзаменов. Ученики были разделены на три категории. Схоластики, готовившиеся к вступлению в орден, жили в коллегиях с профессорами и учителями; дети богатых и аристократов за умеренную плату жили в пансионатах; были и просто приходящие на лекции ученики. Учеба продолжалась 190 дней в году. Во время каникул воспитанники отдыхали на дачах ордена, где занимались фехтованием, верховой ездой, музыкой, плаванием, зимой – катанием на коньках. Игра в кости и карты была строго запрещена, так как это считалось грехом. Все коллегии на территории Беларуси находились в красивых местах. Хорошее содержание, питание привлекали сюда учеников и из окрестной Смоленщины. Учеба и воспитание были проникнуты строгим церковным духом. «Наука преподается людям для того, чтобы любить Творца и Спасителя». Преподаватели обязаны были пробуждать в душах учеников любовь к Богу, служить примером набожности и добродетели, «увещевать их ежедневному исследованию собственной совести, побуждать их к частному представлению среди учеников. С 1832 года по указанию генерала ордена иезуитов Ратана больше внимания стало уделяться преподаванию физики, математики, литературы и родного языка. В 1801 году в коллегийуме в Мстиславле обучался 21 мальчик, в 1807 – 31. В коллегийуме учились дети от 8 до 14 лет. Плата была одинаковой, приблизительно 100 рублей серебром. Один серебряный рубль составляет 3,5 обычного рубля ассигнациями. После Отечественной войны 1812 года из-за бедности населения плата вносилась условно по договоренности родителей и руководства учебного заведения. На дополнительные занятия нанимались светские учителя.

Иезуиты придирчиво подбирали педагогические кадры. Учитель должен был владеть несколькими иностранными языками. Преподаватели Мстиславского иезуитского коллегийума были выходцами из Франции, Германии, Италии. Вторым условием преподавания являлась опытность педагога. На должность регента или директора заведения выбирались люди, проявившие себя на педагогическом поприще. Иезуиты осуществляли индивидуальный подход к особо одаренным детям. Многие выходцы из Мстиславского коллегийума учились потом в Полоцкой академии и университетах Европы.

В 1800–1801 годах регентом коллегийума был Рихардот. Он прекрасно владел пятью языками, знал каноническое право, являлся знатоком истории. В 1814–1815 годах он являлся деканом факультета иностранных языков в Полоцкой иезуитской академии. Одним из регентов Мстиславского коллегийума был Алазий Ландес, профессор, будущий преподаватель философии и математики,

а с 1814 года – ректор Полоцкой академии. В 1803-1809 году он являлся руководителем ордена иезуитов на территории Беларуси – супреором. Продолжительное время руководителем Мстиславского коллегиума являлся Антоний Пуэлу, итальянец – профессор поэзии, риторики и немецкого языка.

Иезуиты считали, что воспитанники должны находиться под постоянным присмотром своих преподавателей, поэтому на каникулы детей старались не отпускать домой. Учебный год начинался 15 сентября торжественным ужином преподавателей, родителей и будущих учеников.

Зимой дети отпускались на каникулы на 2 недели на Рождество и весной на Пасху. Особое значение в пансионате отводилось изучению иностранных языков. В ежедневных беседах даже во время воспитатели разговаривали с детьми на разных иностранных языках. Даже во время ужина и обеда вслух по очереди воспитанникам читалась книга с целью овладеть иностранным языком непринужденно, само собой. Понятно одно при таком подходе – иезуиты старались режим воспитанников распределить так, чтобы драгоценное время не пропало даром. Ученикам по уставу запрещалось иметь при себе огнестрельное оружие, читать без разрешения регента не учебную литературу. Во внеурочное время обязательны были прогулки, где дети в окрестностях Мстиславля играли в мяч, фехтовали, занимались верховой ездой. По тем временам обучение в таком коллегиуме являлось образцовым и по типу таких заведений были построены закрытые женские пансионаты для дворянок, например Смольный институт благородных девиц.

### Литература

1. Святоло Кастрычніка. – 2003. – № 4.
2. Літаратура і мастацтва. – 2001. – № 17.

УДК 2

## РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

**Щуро Татьяна Владимировна,**

Ходосовская средняя школа

(аг. Ходосы, Мстиславский район, Могилевская область, Беларусь)

*Особое место в развитии культуры занимает религия. И как яркий пример этого – обряд «Варваровская свеча», проходящий в д. Бастеновичи Мстиславского района на протяжении 113 лет.*

В развитии мировой культуры особое место занимает религия. Нет на Земле этносов, народов, наций, которые были бы не знакомы с религией. На протяжении истории менялись уклады жизни, на место одних вождей и царствующих династий приходили другие. Люди покоряли силы природы, развивали свой разум, пересматривали свои ценности и свое понимание мира, но во все времена в их жизни присутствовала религия. Религия всегда оставалась источником и хранительницей общечеловеческих ценностей, поддерживала систему социальных отношений, регулировала жизнь людей, удерживала общество в определенных границах культурной модели.

Религия и культура с самого зарождения истории человечества слиты воедино. Именно в монастырях концентрировались основные силы ученых, писателей, художников. Религия оставила свое наследство в культуре в виде строительства прекрасных храмов, печатания книг, изготовления церковного облачения, написания икон. Не осталась в стороне и духовная жизнь народа: церковная музыка, проповеди и вероучение. Религия, как форма культуры, нашла свое отражение в «Поцелуе Иуды» Джотто, «Троице» Рублева, «Тайной вечере» Леонардо да Винчи, «Сикстинской мадонне» Рафаэля и других сюжетах живописи, скульптуры, архитектуры. Влияние религии на литературу – величественные книги Библия, Коран, Веды – мудрость, доброта, источник творческого вдохновения не одного поколения людей.

Религия и культура неотделимы. Это две части одного целого. Невозможно понять культуру народа, не зная религию, которая стоит за ней. Религия – это ключ к истории, это связь поколений, это связующая нить между прошлым и будущим. Очень часто она помогает сохранить и сберечь то культурное наследие народа, которое в определенные периоды истории подвергалось гонению. Примером может служить обряд, сохранившийся с 1905 года в деревни Бастеновичи Мстиславского района – знаменитая на всю Беларусь «Варваровская свеча». Этот обряд с 2010 года вошел в списки нематериальных историко-культурных ценностей Беларуси, став 59-й по счету жемчужиной самобытности нашего народа.

Испокон веков символом жизни является свеча. С ней связано множество древних религиозных обрядов, которые существуют и сегодня. Самые распространенные из них – Варваровская и Никольская. Особую роль играла братская свеча. Жители нескольких деревень объединялись в своеобразные братства. Одной из традиций было изготовление общей свечи, которая посвящалась святому опекуну деревни. Воск для свечи собирали все участники. Сама свеча имела антропоморфный вид. На протяжении года она находилась в доме одного из участников братства и в день памяти святого «переходила» к новому хозяину. Особую значимость свеча получила тогда, когда были закрыты храмы. Дома, где находилась «Свеча», были своеобразными духовными центрами. В этих домах отмечались самые большие церковные праздники, отправлялись таинства и обряды. В основе каждого обрядового действия лежат взаимоподдержка, взаимосочетание, почитание живых и умерших, кому мы обязаны жизнью. Эта идея общечеловеческая: диалог с Небом, самосохранение и забота о том, чтобы в семье был достаток. Родной дом – храм – кладбище – вот на чем в конце концов замыкается жизненная тропа каждого из нас.

Впервые обряд переноса свечи упоминается в Ипатьевской летописи в 1159 году. До сих пор он в различных формах сохранился лишь в нескольких деревнях Беларуси.

«Варваровская свеча» отмечается с 16 на 17 декабря в канун дня святой Варвары (великомученица Варвара пострадала за веру в 4 веке в период правления императора Максимилиана). За этим праздником идет целый ряд других религиозных праздников. Все эти дни составляют целый обрядовый цикл.

В состав группы людей, которые ежегодно повторяют сакральный обряд, входят только женщины, давшие в свое время обет. Когда-то в деревни суще-

ствовала и Никольская свеча, вокруг которой группировались мужчины. Но со временем мужской обетный союз распался и дальнейшая судьба свечи неизвестна.

Исследователи не смогли найти причину, по которой обетную свечу стали передавать из дома в дом, но обычай существует уже 113 лет в деревне Бастеновичи. Последовательность перемещения свечи не нарушается десятилетиями соответственно своеобразному кругу. Женщины знают, через какое время к ним вернется уважаемая «гостя». Но если новая хозяйка пожелает присоединиться к односельчанам, то в ее дом «гостя» придет в тот же год. По своей форме свеча напоминает человека с поднятыми руками. Ее «туловище» - «ростом» около 40 см, 25 см – в толщину. В каждом доме свеча остается в течение одного года. Перед переносом свечи в другой дом хозяйка накрывает «прощальный стол». После этого торжественная процессия с зажженными свечами – с Варваровской свечой впереди – движется по улице с песнопениями. При встрече хозяйки того дома, где свеча находилась целый год, и того, куда ее переносят, – обмениваются хлебом. Обетную свечу на новом месте устанавливают на покрытом белой скатертью столе в центре дома. В течение совершения обряда женщины читают молитву. Свечу сначала обновляют, поврежденные участки заменяют, затем ее одевают: украшают лентами, бумажными цветами, повязывают белый тканевый передник. В таком образе обетная свеча-невеста остается в доме на протяжении года. Рядом с Варваровской свечой всегда должна находиться икона святой мученицы Варвары.

В прошлом году женщины накануне праздника хотели провести обряд в последний раз и предполагали отдать свечу в церковь, где она будет храниться и защищать родные места. Но все-таки после обсуждений решили продолжать обряд.

Близость религии и культуры в том, что они решают сходные задачи. На сегодняшний день – это формирование понимания важности и необходимости общечеловеческих норм, непреходящих ценностей для духовного совершенствования как самого человека, так и всего общества в целом. Подлинное культурное развитие немислимо без духовной жизни.

### **Литература**

1. Человек и мир (Гуманистика). Кн. 4. Человек в мире культуры: Экспер. учеб. материалы для учащихся 11 кл. общеобраз. шк. / под общ. ред. Ю.А. Хорина. – Мн.: НПООО «Пион», 1998. – 256 с.
2. Белорусская Нива. – 2010. – 25 июля.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. **Dziuba Andrzej Franciszek**, Ksiądz Professor Zwyczajny, Doktor Habilitowany, Kierownik Katedry Teologii Moralnej Fundamentalnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)

2. **Folaron Małgorzata**, doktorant Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, magister (Warszawa, Polska)

3. **Morciniec Piotr**, Ksiądz Profesor Zwyczajny, Doktor Habilitowany, Kierownik Katedry Bioetyki i Etyki Społecznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Opolski (Opole, Polska)

4. **Necel Wojciech**, Profesor UKSW, Doktor Habilitowany Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)

5. **Skorowski Henryk**, Ksiądz Profesor Zwyczajny, Doktor Habilitowany, Kierownik Katedry Socjologii Regionalizmu i Miasta Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)

6. **Szek Włodzimierz**, doktorant Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, magister (Warszawa, Polska)

7. **Zabielski Józef**, Ksiądz Profesor Zwyczajny, Doktor Habilitowany, Kierownik Katedry Teologii Moralnej Życia Społecznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)

8. **Азарёнок Наталья Александровна**, учитель немецкого языка, педагог-организатор ГУО «Семукачский учебно-педагогический комплекс детский сад-средняя школа» Могилевского района (Могилевская область, Беларусь)

9. **Алейникова Светлана Михайловна**, заместитель директора НИИ теории и практики государственного управления – директор Центра Академии управления при Президенте Республики Беларусь; кандидат социологических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

10. **Аникина Анна Валентиновна**, доцент кафедры «Философия, социология и политология» ФГБОУ ВО Нижегородская ГСХА; кандидат социологических наук, доцент (г. Нижний Новгород, Россия)

11. **Аношка Сяргей Анатольевіч**, аспірант кафедры рэлігіялогіі і экуменізму Інстытута дыялогу культуры і рэлігіі Тэалагічнага факультэта Ўніверсітэта Кардынала Стэфана Вышыньскага; магістр тэалогіі (г. Варшава, Польшча)

12. **Антановіч Зінаіда Васільеўна**, дацэнт кафедры крыніцазнаўства гістарычнага факультэта Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта; кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Мінск, Беларусь)

13. **Аристова Кира Георгиевна**, доцент кафедры церковной истории Пензенской духовной семинарии; кандидат исторических наук, доцент (г. Пенза, Россия)

14. **Арпентьева Мариям Равильевна**, профессор кафедры психологии развития и образования Калужского государственного университета имени К.Э. Циолковского; доктор психологических наук, доцент (г. Калуга, Россия)

15. **Аўсейчык Уладзімір Яўгенавіч**, дацэнт кафедры архітэктуры Полацкага дзяржаўнага ўніверсітэта; кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Наваполацк, Беларусь)

16. **Барсук Елена Евгеньевна**, доцент кафедры истории и обществоведческих дисциплин Мозырского государственного педагогического университета им. И.П. Шамякина; кандидат исторических наук, доцент (г. Мозырь, Беларусь)

17. **Белокрылова Вера Анатольевна**, заведующий Центром управления знаниями и компетенциями Института философии НАН Беларуси; кандидат философских наук (г. Минск, Беларусь)

**18. Бучнева Наталья Болеславовна**, научный сотрудник Витебского регионального центра социально-экономических исследований ГНУ «НИЭИ Министерства экономики Республики Беларусь» (г. Витебск, Беларусь)

**19. Варич Вероника Николаевна**, доцент кафедры гуманитарных наук Брестского государственного университета; кандидат философских наук, доцент (г. Брест, Беларусь)

**20. Васильева Ирина Львовна**, доцент кафедры философии Белорусского государственного экономического университета; кандидат философских наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

**21. Визгунов Глеб Анатольевич**, студент историко-филологического факультета Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

**22. Вонсович Лариса Васильевна**, доцент кафедры гуманитарных наук Белорусской государственной академии связи; кандидат исторических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

**23. Воробьев Александр Александрович**, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Могилевского института МВД; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

**24. Воробьева Наталия Владимировна**, проректор по научной работе Религиозной организации – духовной образовательной организации высшего образования «Омская духовная семинария Омской епархии Русской Православной Церкви»; доктор исторических наук, доцент (г. Омск, Россия)

**25. Выборный Виталий Дмитриевич**, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин Могилевского института МВД Республики Беларусь; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

**26. Гавриленков Алексей Федорович**, профессор кафедры социологии, философии и работы с молодежью Смоленского государственного университета; доктор исторических наук, кандидат философских наук, доцент (г. Смоленск, Россия)

**27. Гапонюк Даниил Сергеевич**, студент исторического факультета Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина (г. Брест, Беларусь)

**28. Голик Елена Анатольевна**, учитель белорусского языка и литературы государственного учреждения образования «Мостокский учебно-педагогический комплекс детский сад-средняя школа» (Могилевская область, Беларусь)

**29. Головач Елена Ивановна**, старший преподаватель кафедры истории Беларуси и восточных славян Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

**30. Гомолко Татьяна Викторовна**, учитель истории государственного учреждения образования «Средняя школа №8 г. Кричева»; отдел по образованию Кричевского районного исполнительного комитета (г. Кричев, Беларусь)

**31. Горанский Андрей Олегович**, заведующий отделением катехизаторов Минского духовного училища, доцент; магистр гуманитарных наук (г. Минск, Беларусь)

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

**33. Гридчин Антон Владимирович**, аспирант кафедры философии и методологии науки факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

**34. Давлатова Елена Валентиновна**, заведующий кафедрой социально-гуманитарных наук Витебского государственного университета имени П.М. Машерова; кандидат исторических наук, доцент (г. Витебск, Беларусь)

**35. Добровольский Александр Петрович**, иерей, проректор по воспитательной работе Религиозной организации – духовной образовательной организации высшего

образования «Омская духовная семинария Омской епархии Русской Православной Церкви» (г. Омск, Россия)

**36. Довбыш Валерий Аркадиевич**, доцент кафедры права Винницкого социально-экономического института Университета «Украина»; кандидат философских наук (г. Винница, Украина)

**37. Доронина Светлана Геннадиевна**, аспирант Института философии Национальной академии наук Беларуси (г. Минск, Беларусь)

**38. Дьяченко Олег Викторович**, доцент кафедры философии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

**39. Елисеев Алексей Борисович**, директор Минского филиала Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова; кандидат исторических наук (г. Минск, Беларусь)

**40. Емельянова Людмила Владимировна**, учитель истории государственного учреждения образования «Туголицкая средняя школа Бобруйского района» (п. Туголица, Бобруйский район, Могилевская область, Беларусь)

**41. Жукоцкая Зинаида Романовна**, профессор кафедры общей теории права и гуманитарных дисциплин ЧУО «Белорусский институт правоведения»; доктор культуры (г. Могилев, Беларусь)

**42. Заблоцкая Марина Валентиновна**, старший преподаватель кафедры иностранных языков Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

**43. Зайчик Юлия Александровна**, студент исторического факультета Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина (г. Брест, Беларусь)

**44. Зотова Наталья Александровна**, магистрант факультета гуманитарных наук Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина (г. Нижний Новгород, Россия)

**45. Субаирова-Валева Айгуль Сабировна**, доцент кафедры философии Башкирского государственного медицинского университета; кандидат философских наук, доцент (г. Уфа, Россия)

**46. Иванов Евгений Евгеньевич**, заведующий кафедрой теоретической и прикладной лингвистики Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат филологических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

**47. Иванова Татьяна Петровна**, доцент кафедры правоведения и социально-гуманитарных дисциплин Витебского филиала Международного университета «МИТ-СО»; кандидат исторических наук, доцент (г. Витебск, Беларусь)

**48. Исаева Светлана Анатольевна**, учитель русского языка и литературы государственного учреждения образования «Средняя школа № 11 г. Бобруйска» (г. Бобруйск, Беларусь)

**49. Исаков Алексей Александрович**, доцент кафедры истории и обществознания историко-филологического факультета ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского», Арзамаский филиал; кандидат философских наук (г. Арзамас, Россия)

**50. Исаченко Анжела Валерьевна**, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Витебского государственного технологического университета (г. Витебск, Беларусь)

**51. Камаева Ирина Анатольевна**, студентка ФГБОУ ВО «Кемеровский государственный институт культуры» (г. Кемерово, Россия)

**52. Карпович Наталья Валерьяновна**, старший преподаватель кафедры истории Беларуси нового и новейшего времени, Белорусский государственный университет, (г. Минск, Беларусь)



**53. Клімуць Лада Яраславаўна**, дацэнт кафедры ўсеагульнай гісторыі Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.А. Куляшова; кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Магілёў, Беларусь)

**54. Ковалев Андрей Николаевич**, учитель истории и обществоведения государственного учреждения образования «Гимназия г. Мстиславля» (г. Мстиславль, Беларусь)

**55. Козловец Николай Адамович**, профессор кафедры философии Житомирского государственного университета имени Ивана Франко; доктор философских наук, профессор (г. Житомир, Украина)

**56. Колядко Илья Николаевич**, преподаватель кафедры философии и методологии науки факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета, магистр философии (г. Минск, Беларусь)

**57. Колядко Николай Сергеевич**, преподаватель истории и обществоведения высшей квалификационной категории УО «Слуцкий государственный колледж» (г. Слуцк, Беларусь)

**58. Комарова Ирина Константиновна**, заведующий кафедрой социально-гуманитарных и лингвистических дисциплин Гродненского филиала ЧУО «БИП-Институт правоведения» (г. Гродно, Беларусь)

**59. Копейченко Андрей Иванович**, учитель истории и обществоведения ГУО «Средняя школа № 25 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

**60. Короткая Татьяна Петровна**, профессор кафедры философии Белорусского государственного экономического университета (г. Минск, Беларусь)

**61. Корсаков Дмитрий Геннадьевич**, аспирант историко-филологического факультета Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; магистр исторических наук (г. Могилев, Беларусь)

**62. Костенич Владимир Анатольевич**, доцент кафедры философии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

**63. Костенкова Людмила Сергеевна**, учитель истории государственного учреждения образования «Черневский учебно-педагогический комплекс ясли-сад-средняя школа» (аг. Черневка, Беларусь)

**64. Круглов Анатолий Агапеевич**, доктор философских наук, профессор (г. Минск, Беларусь)

**65. Круглова Галина Анатольевна**, профессор кафедры политологии юридического факультета Белорусского государственного университета; доктор философских наук, профессор (г. Минск, Беларусь)

**66. Круподеря Елена Анатольевна**, младший научный сотрудник ГНУ «Институт философии НАН Беларуси»; исследователь в области философских наук (г. Минск, Беларусь)

**67. Кучерявый Дмитрий Мирославович**, катехизатор храма Святого Благоверного Великого Князя Александра Невского, бакалавр теологии, кафедра Тульского Государственного Университета (г. Тула, Россия)

**68. Кушнер Андрей Васильевич**, иерей, клирик храма святых Жен-Мироносиц г. Барановичи, бакалавр богословия, магистрант Минской Духовной Академии имени святителя Кирилла Туровского (г. Минск, Беларусь)

**69. Лаврентьева Наталья Леонидовна**, методист государственного учебно-методического учреждения «Шкловский районный учебно-методический кабинет» (г. Шклов, Беларусь)

**70. Лавринович Дмитрий Сергеевич**, первый проректор Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; доктор исторических наук, профессор (г. Могилев, Беларусь)

**71. Лакрисенко Алла Михайловна**, учитель истории государственного учреждения образования «Средняя школа №11 г. Могилёва» (г. Могилев, Беларусь)

**72. Лисовская Татьяна Витальевна**, заведующий кафедрой гуманитарных наук Брестского государственного технического университета; кандидат исторических наук, доцент (г. Брест, Беларусь)

**73. Лукина Ольга Анатольевна**, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Могилевского института МВД Республики Беларусь; кандидат филологических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь).

**74. Лясота Георгий Павлович**, докторант теологического отдела университета кардинала Стефана Вышинского в Варшаве; магистр (г. Варшава, Польша)

**75. Мандрик Светлана Владимировна**, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Белорусского Государственного Аграрного Технического Университета; магистр гуманитарных наук (г. Минск, Беларусь)

**76. Маслова Ирина Ивановна**, заведующий кафедрой «Кадастр недвижимости и право» ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет архитектуры и строительства» (г. Пенза, Россия)

**77. Мельникова Алеся Сергеевна**, заведующий кафедрой истории Беларуси и восточных славян Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

**78. Меньшенина Анна Владимировна**, докторант Люблинского Католического Университета Яна Павла II (г. Люблин, Польша)

**79. Моисеева Екатерина Игоревна**, аспирант кафедры истории нового и новейшего времени Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

**80. Мокиенко Валерий Михайлович**, профессор кафедры славянской филологии Санкт-Петербургского государственного университета; доктор филологических наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия)

**81. Молодов Олег Борисович**, доцент кафедры государственного и гражданского права Вологодского государственного университета; кандидат исторических наук (г. Вологда, Россия)

**82. Морозов Анатолий Иванович**, учитель истории и обществоведения государственного учреждения образования «Светиловичский учебно-педагогический комплекс детский сад - средняя школа Бельничского района» (г. Бельнич, Беларусь)

**83. Мосейчук Людмила Ивановна**, научный сотрудник Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

**84. Мядель Александр Павлович**, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Витебского государственного технологического университета; кандидат философских наук, доцент (г. Витебск, Беларусь)

**85. Одиноченко Виктор Александрович**, доцент кафедры философии Гомельского государственного университета имени Ф. Скорины; кандидат философских наук, доцент (г. Гомель, Беларусь)

**86. Опиок Тамара Владимировна**, доцент кафедры истории Беларуси и восточных славян Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

**87. Осийский Юрий Александрович**, старший преподаватель кафедры социальных технологий Винницкого социально-экономического института Университета «Украина»; доктор богословия (г. Винница, Украина)

**88. Острожинский Ян Александрович**, студент учреждения образования «Белорусский государственный медицинский университет» (г. Минск, Беларусь)

**89. Павлюкович Ольга Александровна**, магистр филологических наук, Полесский государственный университет (г. Пинск, Беларусь)

**90. Пересыпкина Алла Владимировна**, доцент кафедры философии и теологии НИУ «Белгородский государственный университет»; кандидат социологических наук (г. Белгород, Россия)

**91. Петев Николай Иванович**, старший преподаватель кафедры философии и религиоведения Гуманитарного института, Владимирский государственный университет «имени А.Г. и Н.Г. Столетовых»; кандидат философских наук (г. Владимир, Россия).

**92. Подвальская Светлана Васильевна**, учитель истории ГУО «Каменская средняя школа Бобруйского района» (д. Каменка, Беларусь)

**93. Подмарицын Алексей Геннадьевич**, заведующий кафедрой истории Церкви религиозной организации – духовная образовательная организация высшего образования «Самарская духовная семинария Самарской епархии Русской Православной Церкви»; доктор исторических наук, доцент (г. Самара, Россия)

**94. Поклад Вадим Игоревич**, учитель истории государственного учреждения образования «Средняя школа № 32 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

**95. Пятрэнка Наталля Аляксандраўна**, аспірант Віцебскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя П. М. Машэрава (г. Віцебск, Беларусь)

**96. Риер Яков Григорьевич**, заведующий кафедрой всеобщей истории Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; доктор исторических наук, профессор (г. Могилев, Беларусь)

**97. Риер Янина Александровна**, доцент кафедры английской филологии и культуры Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук (г. Могилев, Беларусь)

**98. Рогинский Ростислав Маратович**, магистр исторических наук (г. Гомель, Беларусь)

**99. Савчук Татьяна Петровна**, доцент кафедры истории Беларуси Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина; кандидат исторических наук, доцент (г. Брест, Беларусь)

**100. Садовская Елена Анатольевна**, учитель истории и обществоведения ГУО «Семукачский УПК ДС-СШ» (аг. Семукачи, Могилевская область, Беларусь)

**101. Сазанович Инна Михайловна**, педагог-организатор государственного учреждения образования «Ходосовская средняя школа» (аг. Ходосы, Могилевская область, Беларусь)

**102. Самолазова Наталья Михайловна**, учитель истории и обществоведения государственного учреждения образования «Средняя школа № 1 г. Круглое» (г. Круглое, Беларусь)

**103. Самосюк Надежда Викторовна**, старший преподаватель кафедры истории славянских народов Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина; кандидат культурологии (г. Брест, Беларусь)

**104. Самусик Андрей Фёдорович**, доцент кафедры экономической истории Белорусского государственного экономического университета; кандидат исторических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

**105. Саттарова Аделя Ильхамовна**, старший преподаватель кафедры Отечественной истории ИМО КФУ (г. Казань, Россия)

**106. Сахаров Станислав Александрович**, заведующий кафедрой истории и теории государства и права Смоленского государственного университета; кандидат исторических наук, доцент (г. Смоленск, Россия)

**107. Симакова Наталия Викторовна**, учитель истории Государственного учреждения образования «Средняя школа № 1 г. Круглое» (г. Круглое, Могилевская область, Беларусь)

- 108. Ситко Евгений Александрович**, аспирант кафедры истории Беларуси нового и новейшего времени Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)
- 109. Старостенко Виктор Владимирович**, профессор кафедры философии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)
- 110. Старостенко Элеонора Викторовна**, доцент кафедры истории Беларуси и восточных славян Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук (г. Могилев, Беларусь)
- 111. Степанюк Елизавета Анатольевна**, студент исторического факультета Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина (г. Брест, Беларусь)
- 112. Сулимова Елена Владимировна**, учитель истории государственного учреждения образования «Средняя школа №27 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)
- 113. Суровегина Екатерина Сергеевна**, преподаватель кафедры истории России и вспомогательных исторических дисциплин Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина (г. Нижний Новгород, Россия)
- 114. Сушко Виктория Владимировна**, начальник отдела воспитательной работы с молодежью, доцент кафедры гуманитарных наук Брестского государственного технического университета; кандидат исторических наук, доцент (г. Брест, Беларусь)
- 115. Сытько Анатолий Николаевич**, священник «Женского монастыря в честь святой праведной Софии, княгини Слуцкой в г. Слуцке»; студент магистратуры Минской Духовной Академии; бакалавр богословия (г. Минск, Беларусь)
- 116. Табунов Василий Васильевич**, доцент кафедры археологии и специальных исторических дисциплин Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)
- 117. Толпыго Антонина Владимировна**, учитель истории и обществоведения ГУО «Средняя школа № 2 г. Мстиславля» (г. Мстиславль, Беларусь)
- 118. Уваров Игорь Юрьевич**, доцент кафедры социально-гуманитарных и правовых дисциплин Гомельского государственного технического университета имени П.О. Сухого; кандидат исторических наук, доцент (г. Гомель, Беларусь)
- 119. Улейчик Наталья Леонидовна**, доцент кафедры всеобщей и славянской истории Гродненского государственного университета имени Я. Купалы; кандидат исторических наук, доцент (г. Гродно, Беларусь)
- 120. Ульянова Елена Софична**, методист кафедры воспитания и социализации АОУ ВО ДПО «Вологодский институт развития образования» (г. Вологда, Россия)
- 121. Уткевич Ольга Ивановна**, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Витебского государственного технологического университета; кандидат филологических наук, доцент (г. Витебск, Беларусь)
- 122. Фазлиев Айваз Миннегосманович**, доцент кафедры Отечественной истории Института международных отношений Федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего образования «Казанский (Приволжский) федеральный университет» (г. Казань, Россия)
- 123. Фролова Алла Сергеевна**, учитель обществоведения ГУО «Средняя школа № 2 г. Круглое» (г. Круглое, Беларусь)
- 124. Хомиченко Людмила Анатольевна**, педагог-психолог ГУО «Каменская средняя школа Бобруйского района» (д. Каменка, Беларусь)
- 125. Цыганов Михаил Павлович**, магистрант Самарской духовной семинарии (г. Самара, Россия)
- 126. Цымбал Александр Георгиевич**, доцент кафедры истории, мировой культуры и туризма учреждения образования «Минский государственный лингвистический университет»; кандидат исторических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

**127. Черкасов Дмитрий Николаевич**, доцент кафедры экономической истории Белорусского государственного экономического университета (г. Минск, Беларусь)

**128. Чернова Екатерина Алексеевна**, старший научный сотрудник отдела музыкального искусства и этномузыкологии ГНУ «Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси», кандидат искусствоведения (г. Минск, Беларусь)

**129. Шаблин Андрей Александрович**, доцент кафедры отечественной и всеобщей истории Государственного социально-гуманитарного университета; кандидат исторических наук, доцент (г. Коломна, Россия)

**130. Шамраев Александр Михайлович**, студент историко-филологического факультета Могилевского государственного университета имен А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

**131. Шилов Сергей Михайлович**, учитель географии государственного учреждения образования «Тимоновская средняя школа Климовичского района», студент Витебской Духовной Семинарии (г. Климовичи, Беларусь)

**132. Шилович Наталья Леонидовна**, учитель истории государственного учреждения образования «Средняя школа №27 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

**133. Шукурова Елена Валерьевна**, доцент кафедры социологии факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

**134. Шпет Михаил Михайлович**, магистрант исторического факультета учреждения образования «Гомельский государственный университет им. Ф. Скорины» (г. Гомель, Беларусь)

**135. Шрейбер Виктор Константинович**, доцент кафедры философии Челябинского государственного университета, кандидат философских наук, доцент (г. Челябинск, Россия)

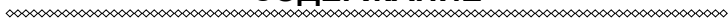
**136. Шумская Лилия Михайловна**, доцент кафедры языковой подготовки белорусских и иностранных граждан Гродненского государственного университета им. Я. Купалы (г. Гродно, Беларусь)

**137. Щербин Марина Михайловна**, доцент кафедры истории и обществоведческих дисциплин УО Мозырский государственный педагогический университет им. И.П. Шамякина; кандидат педагогических наук (г. Мозырь, Беларусь),

**138. Щуро Татьяна Владимировна**, учитель истории, обществоведения государственного учреждения образования «Ходосовская средняя школа» (аг. Ходосы, Могилевская область, Беларусь)

**139. Ярошенко Александра Артуровна**, магистрант исторического факультета Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина (г. Брест, Беларусь)

# СОДЕРЖАНИЕ



## СВОБОДОМЫСЛИЕ И СВОБОДА СОВЕСТИ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ, ПОЛИТИКИ И ПРАВА

<i>Алейникова С. М.</i> Религиозный фактор в «мягкой силе» государства.....	3
<i>Арпентьева М. Р.</i> Понятие справедливости .....	5
<i>Бучнева Н. Б.</i> Религия как инструмент политической борьбы: истоки и последствия для современного государства и общества .....	8
<i>Воробьев А. А.</i> Отношение С.Ю. Витте к религии в его «Воспоминаниях».....	10
<i>Гридчин А. В.</i> Диалог церкви и государства как сдерживающий фактор экстремизма.....	12
<i>Довбыш В. А., Осийский Ю. А.</i> Генезис церковного права в Украине .....	15
<i>Исаков А. А.</i> Идея равенства вер в свободомыслии Московской Руси.....	21
<i>Короткая Т. П.</i> Трактровка атеизма в философии Н.А. Бердяева.....	24
<i>Круглова Г. А.</i> Взаимодействие религии и политики в современных условиях.....	26
<i>Лакрисенко А. М.</i> Свободомыслие в истории культуры.....	28
<i>Маслова И. И., Аристова К. Г.</i> Веротерпимость в Российской империи: точка отсчета становления и развития .....	31
<i>Мельникова А. С.</i> Проблема свободы личности в религиозно-философской мысли Н.А. Бердяева .....	34
<i>Меньшенина А. В.</i> Визиты епископа Юзефа Гавлины в польские лагеря для перемещенных лиц в оккупированной Германии в 1945 г.....	36
<i>Молодов О. Б.</i> Церковные каноны и советские законы: проблема соотношения в период позднего социализма.....	38
<i>Мосейчук Л. И.</i> Влияние конфессиональной политики российских властей на изменения в униатском духовном образовании.....	41
<i>Сахаров С. А.</i> Теоретико-правовые основы защиты религиозных чувств граждан в Российской Федерации .....	43

## РЕЛИГИЯ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

<i>Белокрылова В. А.</i> Советский антирелигиозный нарратив как культурный феномен и социальная технология .....	46
<i>Воробьева Н. В.</i> «Свобода совести» в советском дискурсе (на примере «открытого письма» митрополита Омского и Тюменского Ермогена (Голубева).....	48
<i>Гапонюк Д. С.</i> Православное духовенство Брестской области в контексте коллективизации 1949–1950 гг.....	51
<i>Головач Е. И.</i> Деятельность А.С. Вераклина в период работы III Государственной думы (1907–1912 гг.).....	54
<i>Добровольский А. П.</i> Начало хрущевских гонений на Русскую Православную Церковь в Омской области .....	56
<i>Корсаков Д. Г.</i> Деятельность Виленского отделения просветительно-благотворительного «Общества в память отца Иоанна Кронштадтского» в 1913–1914 гг.....	59
<i>Костенкова Л. С.</i> Свобода совести и государственно-конфессиональные отношения в истории Беларуси XX–XXI вв.....	61
<i>Лауриневич Д. С.</i> Представители Римско-католической церкви от белорусских губерний в Государственной думе Российской империи.....	63
<i>Мандрик С. В., Горанский А. О.</i> Идеологические основания антирелигиозной кампании 1958–1964 гг. ....	68
<i>Одиноченко В. А.</i> Государственно-конфессиональные отношения в современной Беларуси: позиция религиозных организаций.....	71

<i>Опиок Т. В.</i> О религиозности населения и кадрах православных священнослужителей в БССР в послевоенное время (1945–1950-е гг.).....	73
<i>Острожинский Я. А.</i> Адраджэнне Рымска-Каталіцкага Касцёла на Беларусі ў 80–90-х гг. XX ст.....	76
<i>Самолозова Н. М.</i> Регулирование брачно-семейных отношений на белорусских землях нормами церковного права.....	78
<i>Ситко Е. А.</i> Либерализация вероисповедной политики в Российской империи в условиях начала революции 1905–1907 гг. ....	81
<i>Степанюк Е. А.</i> Положение Православной церкви на территории Брестской области во время Великой Отечественной войны.....	83
<i>Сушко В. В.</i> Особенности государственно-религиозных взаимоотношений в Беларуси в период второй половины 1980-х – начале 1990-х гг. на примере деятельности объединений евангелистических церквей.....	86
<i>Сытько А. Н.</i> Закрытие Слуцкой Свято-Варваринской церкви в 1961 г. ....	88
<i>Улейчик Н. Л.</i> Участие конфессий в этнокультурном развитии Гродненской области в 2010-е гг. ....	90
<i>Старостенко Э. В.</i> Изменение штатов ведомства протопресвитера военного и морского духовенства после февральской революции (март 1917 г. – январь 1918 г.).....	93

#### **ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ**

<i>Аношка С. А.</i> Пратэстантызм 2.0, альбо куды крочыць нямецкі каталіцызм XXI стагоддзя.....	96
<i>Антановіч З. В.</i> Кліравыя ведамасці цэркваў Мінскай епархіі як крыніца па стане прыходаў (па матэрыялах нацыянальнага гістарычнага архіва Беларусі).....	98
<i>Барсук А. Я.</i> “Аб адзінстве Царквы Божай” П. Скаргі і гістарыяграфічная традыцыя XIX ст. ....	101
<i>Васильева И. Л.</i> Сирийские святые в современном христианстве.....	103
<i>Гавриленков А. Ф.</i> Греко-католические (униатские) священнослужители под надзором полиции Смоленской губернии в 30–60-х гг. XIX в. ....	105
<i>Горбацкий А. В.</i> Иосиф Кононович Горбацкий в истории Могилевской православной епархии.....	108
<i>Давлатова Е. В.</i> Религии в эпоху глобализации.....	110
<i>Елисеев А. Б.</i> «Правда о религии в России» как источник по истории Русской Православной Церкви.....	112
<i>Зубаирова-Валеева А. С.</i> Культ Асклепия в Древней Греции.....	115
<i>Клімуць Л. Я.</i> Хрысціянства ў XX ст.: некаторыя разважанні.....	117
<i>Kozlovets M. A.</i> Orthodoxy as a factor of cultural and civilizational identification of ukrainians.....	120
<i>Круподеря Е. А.</i> Специфика ценностных установок, интеракции и коммуникации в новых религиозных движениях.....	122
<i>Лисовская Т. В.</i> Дихотомия «Свой – Чужой» в межконфессиональных отношениях.....	125
<i>Моисеева Е. И.</i> Деятельность Комиссии по вопросам будущего Великобритании: проблема полиэтничности.....	127
<i>Павлюкович О. А.</i> Azerbaijani Model of Multiculturalism.....	130
<i>Подмарицын А. Г.</i> Источники обеспечения жильем штатных клириков Куйбышевско-Сызранской епархии в послевоенный период.....	131
<i>Риер Я. А.</i> Сакральный образ правителя ВКЛ в эпоху Ягайло в геральдической символике.....	134
<i>Савчук Т. П.</i> Типология православных обителей и монастырских поселений на белорусских землях в конце XVIII – начале XX в. ....	136
<i>Самусік А. Ф.</i> “Рэлігійны мір” Уладыслава IV Вазы ў кантэксце развіцця адукацыі на тэрыторыі Беларусі ў 1632–1648 гг. ....	138

<i>Старостенко В. В.</i> Региональная структура старообрядчества в восточной Беларуси в 2000-х гг.: особенности и динамика развития .....	141
<i>Старостенко Э. В.</i> Взаимодействие ведомства протопресвитера военного и морского духовенства и Российского общества Красного Креста в годы Первой мировой войны .....	146
<i>Суровегина Е. С., Зотова Н. А.</i> Календарная система современных языческих объединений. К вопросу о начале года в неоязыческих хронологических конструктах .....	149
<i>Табунов В. В.</i> Положение римско-католического духовенства на белорусских землях в конце XIX – начале XX в. ....	151
<i>Цыганов М. П.</i> Взгляд Папы Римского Льва XIII на социалистические учения и рецепция его воззрений в католической традиции .....	154
<i>Цымбал А. Г.</i> Рэвіндыкацыя праваслаўных храмаў у Заходняй Беларусі (1921–1939 гг.): гістарыяграфія праблемы .....	156
<i>Черкасов Д. Н.</i> Епископство Туль в контексте бургундо-лотарингских отношений XV в. ....	158
<i>Чернова Е. А.</i> Песнопения Панихиды в белорусском композиторском творчестве XX – начала XXI в. ....	161
<i>Шаблин А. А.</i> Православные и молокане одного села XIX века: от конфронтации к взаимопониманию .....	164
<i>Шпет М. М.</i> Идеологическая окраска завоевательных походов удж-беев Румского султаната во второй половине 13 в. ....	166
<i>Шчэрбін М. М.</i> Вытокі сацыяльнага служэння на беларускіх землях: гістарычны аспект .....	169
<i>Ярошенко А. А.</i> Скандинавское неоязычество на территории Беларуси .....	171

## РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСТРАНСТВО ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ

<i>Аўсейчык У. Я.</i> Стараверы Беларускага Падзвіння ў канцы XIX – пачатку XX ст.: асаблівасці рассялення і ўзаемадзеяння з мясцовым насельніцтвам .....	175
<i>Визунов Г. А.</i> Государственно-конфессиональные отношения в Витебской области на современном этапе .....	178
<i>Выборный В. Д.</i> Новые тенденции в отношении к религии жителей Могилевской области .....	181
<i>Горбацкий А. В.</i> Могилёвский фарный костёл Св. Казимира: из истории утрат сакральных архитектурных памятников .....	183
<i>Заблоцкая М. В.</i> Витебская духовная семинария: витебский период (1856–1906) .....	186
<i>Пятрэнка Н. А.</i> Палітыка знішчэння культавых аб’ектаў г. Віцебска за перыяд другой паловы 1940-х – першай паловы 1960-х гг. ....	188
<i>Рогинский Р. М.</i> Репрессивная политика Екатерины II в отношении старообрядцев юго-востока Беларуси (вторая ветковская «выгонка») .....	191
<i>Старостенко В. В.</i> Христиане полного евангелия в восточной Беларуси: особенности и динамика развития региональной структуры (2000-е гг.) .....	193
<i>Уваров И. Ю.</i> Отношения представителей господарской власти Речи Посполитой к православному духовенству Гомеля в конце XVI в. ....	198
<i>Дьяченко О. В.</i> Возникновение и основные направления деятельности Могилевской религиозной общины Христиан полного евангелия «Живая вера» .....	200

## РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ЯЗЫКОЗНАНИЕ

<i>Жукоцкая З. Р., Жукоцкий В. Д.</i> Религия в экзистенциальной модели человека .....	207
<i>Зайчик Ю.</i> Сохранение языческих культовых практик в белорусской культуре .....	208
<i>Иванов Е. Е., Мокиенко В. М.</i> Типы эквивалентности устойчивых выражений-библейзмов в русском и белорусском языках .....	211



<i>Иванова Т. П.</i> Снетогорский женский монастырь: история и современность .....	213
<i>Карпович Н. В.</i> Социально-культурная деятельность православного духовенства Беларуси в 60–90-е гг. XIX в. ....	216
<i>Колядко Н. С., Колядко И. Н.</i> Парадоксы стратегии постсекуляризации в эпоху кризиса идентичности .....	218
<i>Костенич В. А.</i> Мировоззренческая акупунктура религиозных стихосложений.....	220
<i>Лукина О. А.</i> Особенности взаимодействия религионимов и экклезионимов (на материале названий культовых сооружений Беларуси).....	223
<i>Мядель А. П.</i> Онтологические основания христианской культуры в философском наследии И.А. Ильина .....	225
<i>Петев Н. И.</i> Политическая морализация и социализация религии как феномен секуляризации морали .....	227
<i>Риер Я. Г.</i> Семья и религиозная традиция в исторической перспективе .....	230
<i>Уткевич О. И.</i> Совесть как категория русской религиозной философии .....	232
<i>Шкурова Е. В.</i> Особенности индивидуальных и коллективных форм религиозной активности последователей конфессий Беларуси (на примере православия, католицизма и ислама).....	235
<i>Шумская Л. М., Комарова И. К.</i> Социальный проект целостного общества и «Иисус Неизвестный» Д.С. Мережковского.....	237

## РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ.

### ДИЛЕММА СВЕТСКОСТИ И РЕЛИГИОЗНОСТИ

<i>Круглов А. А.</i> Ликвидация религиозной и атеистической безграмотности у учащихся – один из важнейших путей формирования у них научного мировоззрения .....	241
<i>Азарёнок Н. А.</i> Реализация компетентного подхода при изучении вопросов религии в учреждениях общего среднего образования.....	244
<i>Аникина А. В.</i> Религиозная социализация детей в семьях пятидесятников: гендерные отличия .....	247
<i>Варич В. Н.</i> Религиозные и образовательные институты как механизмы социальной трансляции .....	249
<i>Вонсович Л. В.</i> Роль христианских ценностей в духовно-нравственном воспитании личности .....	251
<i>Гомолко Т. В.</i> Свобода совести в рамках учебных программ «Всемирная история» и «История Беларуси».....	253
<i>Доронина С. Г.</i> Коммуникация и фундаментальные проблемы воспитания и образования в трактовке К. Ясперса.....	255
<i>Исаченко А. В.</i> Место религии в контексте современного техногенного общества.....	258
<i>Копейченко А. И.</i> Формирование культуры толерантности – основа поликультурного воспитания учащихся общеобразовательной школы.....	260
<i>Морозов А. И.</i> Религия и культура в современном обществе .....	262
<i>Поклад В. И.</i> Проблема религиозного воспитания в Республике Беларусь.....	264
<i>Самосюк Н. В.</i> Религиозный фактор в сохранении культурной идентичности русской общественности на территории Западной Беларуси в межвоенный период .....	265
<i>Ульянова Е. С.</i> Духовно-нравственное воспитание в современной школе: опыт Вологодской области по реализации программы «Социокультурные истоки» .....	268
<i>Фазлиев А. М., Саттарова А. И.</i> Особенности организации обучения шакирдов и мусульманок в исламских учебных заведениях Татарстана.....	270
<i>Шрейбер В. К.</i> Где границы сотрудничества школы и церкви? .....	273

## ВОПРОСЫ ИСТОРИОГРАФИИ

<i>Визунов Г. А.</i> Исследования взаимоотношения религии и образования и научно-методическая образовательная деятельность Могилевского религиозноведческого центра в 2008–2018 гг. ....	277
<i>Шамраев А. М.</i> Конфессиональная ситуация на Гомельщине в контексте религиозной жизни восточной Беларуси в исследованиях Могилевского религиозноведческого центра 2000-х гг. ....	282

## ВОПРОСЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В ТЕОЛОГИИ

<i>Dziuba A. F.</i> Dynamika kwestii ekologicznych .....	286
<i>Folaron M.</i> New Age jako współczesne zagrożenia duchowe.....	288
<i>Morciniec P.</i> Papież Franciszek: Miłość „ubogich” stałym wyzwaniem dla chrześcijan.....	291
<i>Necel W.</i> Dynamika małżeńskiego obdarowania .....	294
<i>Skorowski H.</i> Aksjologia człowieka w ujęciu katolickiej nauki społecznej .....	296
<i>Sztek W.</i> Wpływ religii na organizację życia społecznego .....	297
<i>Zabielski J.</i> Miłosierdzie Boże jako wezwanie do nawrócenia i pokuty .....	300
Евангелическо-миссионерская деятельность	
<i>Лясота Г. П.</i> Рима-католического Костёла на Литве во времена правления князей Гедиминаса и Ольгерда .....	302
<i>Камаева И. А.</i> Свобода личности в православном контексте .....	305
<i>Кучерявый Д. М.</i> Православное осмысление темы единства в паремиях русского и белорусского народов .....	307
<i>Кушнер А. В.</i> Православное понимание молчания как тождества говорящего, слушающего и темы .....	310
<i>Пересыпкина А. В.</i> Духовно-просветительский центр как модель системы воспитания студенчества .....	312

## КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ АКЦЕНТУАЦИЯ В ОБЩЕСТВОВЕДЕНИИ И ОБРАЗОВАНИИ

<i>Голик Е. А.</i> Ценности христианства – важнейший компонент духовно-нравственного воспитания молодёжи .....	316
<i>Исаева С. А.</i> Воспитание духовно-нравственной личности в современной школе.....	318
<i>Ковалев А. Н.</i> Проблемы духовно-нравственного воспитания школьников.....	321
<i>Лаурентьева Н. Л.</i> Управление самообразованием личности в атмосфере христианской культурной традиции на восточнославянских землях в Средние века и эпоху Возрождения.....	322
<i>Садовская Е. А.</i> Религия, воспитание и образование в средней школе .....	325
<i>Сазанович И. М.</i> Религия, воспитание и образование.....	327
<i>Сулимова Е. В., Шилович Н. Л.</i> Духовный потенциал религии в формировании личности школьника .....	329
<i>Фролова А. С.</i> Роль православных сообществ социальной сети «ВКонтакте» в распространении духовно-нравственных ценностей среди молодежи .....	331
<i>Шилов С. М.</i> Реалистическое определение религии, основанное на религиозном опыте .....	334

## ВОПРОСЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В КРАЕВЕДЕНИИ

<i>Емельянова Л. В.</i> История Жировичского Свято-Успенского монастыря .....	337
<i>Подвальская С. В., Хомиченко Л. А.</i> Столетняя история Свято-Георгиевского храма.....	339
<i>Симакова Н. В.</i> Церковь Святого Николая Чудотворца в д. Тубышки Круглянского района.....	341

<i>Толпыго А. В.</i> Мстиславский иезуитский коллегиум .....	344
<i>Щуро Т. В.</i> Религия и культура .....	346
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ .....	349

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Научное издание

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО – 13

Сборник научных статей

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

Технический редактор *И. И. Толкачева*  
Компьютерная верстка *С. А. Кирильчик*

Подписано в печать .06.2019. Формат 60x84/16  
Гарнитура Arial. Усл.-печ. л. 21,2.  
Уч.-изд. л. 31,0. Тираж 165 экз. Заказ № .

Учреждение образования “Могилевский государственный университет  
имени А. А. Кулешова”, 212022, Могилев, Космонавтов, 1.  
Свидетельство ГРИИРПИ № 1/131 от 03.01.2014 г.

Отпечатано в отделе оперативной полиграфии  
МГУ имени А. А. Кулешова, 212022, Могилев, Космонавтов, 1.

## КОНСТИТУЦИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

### *Статья 4. <...>*

Идеология политических партий, религиозных или иных общественных объединений, социальных групп не может устанавливаться в качестве обязательной для граждан.

*Статья 31.* Каждый имеет право самостоятельно определять свое отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, выражать и распространять убеждения, связанные с отношением к религии, участвовать в отправлении религиозных культов, ритуалов, обрядов, не запрещенных законом.

## ЗАКОН РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ «О СВОБОДЕ СОВЕСТИ И РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЯХ»

### *Статья 4. Право на свободу совести*

Каждый имеет право на свободу выбора атеистических или религиозных убеждений, а именно: самостоятельно определять свое отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой.

### *Статья 7. Равноправие граждан*

Граждане равны перед законом независимо от их отношения к религии.

В официальных документах отношение гражданина к религии не указывается, кроме случаев, когда этого желает сам гражданин.

Воспрепятствование осуществлению прав на свободу совести и вероисповедания, а также установление каких-либо преимуществ либо ограничений прав граждан в зависимости от их отношения к религии не допускаются и преследуются по закону.

Никто не может по мотивам своих религиозных убеждений уклоняться от исполнения установленных законом обязанностей.

### *Статья 9. Образование и религия*

Национальная система образования в Республике Беларусь носит светский характер и не преследует цели формирования того или иного отношения к религии.

<...>

ISBN 978-985-568-528-0



9 789855 685280