

Учреждение образования  
«Гомельский государственный университет  
имени Франциска Скорины»

Гомельская епархия Белорусской Православной Церкви

**ПРАВОСЛАВИЕ В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ:  
ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Сборник научных статей

Гомель  
ГГУ им. Ф. Скорины  
2023

УДК 271.2–9:32.019.5

**Православие в общественной жизни: традиция и современность** : сборник научных статей / редкол. : Н. Н. Мезга (гл. ред.) [и др.] ; Гомельский гос. ун-т им. Ф. Скорины, Гомельская епархия Белорусской Православной Церкви. – Гомель : ГГУ им. Ф. Скорины, 2023. – 122 с.

ISBN 978-985-577-934-7

В сборник, подготовленный в рамках реализации договора о сотрудничестве между ГГУ им. Ф. Скорины и Гомельской епархией Белорусской Православной Церкви, включены научные статьи, которые посвящены актуальным проблемам исторического прошлого христианства на землях Беларуси и ряда соседних государств, рассматривают его влияние на современные общественно-политические и социокультурные процессы. Большое внимание уделено роли христианских ценностей в духовном развитии общества, формировании нравственных ориентиров подрастающего поколения.

Издание адресовано историкам, религиоведам, педагогам.

Сборник издается в соответствии с оригиналом, подготовленным редакционной коллегией, при участии издательства.

Редколлегия:

Н. Н. Мезга (гл. ред.), С. А. Черепко (зам. гл. ред.),  
Е. Н. Дубровко, С. Б. Жихарев, А. М. Кротов, С. Н. Рожкова,  
Д. М. Толочко, А. П. Шиляев

Рецензенты:

кандидат исторических наук А. Б. Бессольнов,  
кандидат исторических наук В. А. Михедько

ISBN 978-985-577-934-7

© Учреждение образования «Гомельский государственный университет имени Франциска Скорины», 2023

**С. Ф. Веремеев**

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

## **ИНСТИТУТ ПАТРОНАТА В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ В XVI ВЕКЕ**

*В данной статье анализируются особенности функционирования и значение института патроната в православной церкви на белорусских землях в XVI в. Автор приходит к выводу, что вопреки широко распространённому в историографии мнению, существование патроната имело и положительное значение.*

Взаимоотношения православной церкви с обществом и государственной властью в различные исторические эпохи вызывают большой исследовательский интерес. В период ВКЛ и Речи Посполитой особенностью правового положения Восточной церкви являлось существование института патроната. Вопрос о патронате рассматривался в работах М. Владимирского-Буданова [1], М. Грушевского [2] и других историков, однако, на наш взгляд, его значение всесторонне всё ещё не осмыслено, а представления о нём нуждаются в корректировке и некоторых дополнениях.

Институт патроната, истоки которого фиксируются в период Древней Руси, окончательно сформировался на белорусских землях в XV–XVI вв. Влияние на его формирование оказали ктиторское право Византии, каноны Латинской церкви, а также особенности устройства Польско-Литовского государства [3, с. 101]. Согласно определению И. Чистовича, патронат включал право покровительства церквей и монастырей (*jus patronatus*); право «подавания» (*jus donandi*); право презенты (*jus praedendi, jus praesentationis*) – представления или рекомендации кандидатов на церковные должности (священников, настоятелей); право управления церковными учреждениями и участия патронов в церковном суде [4, с. 295–296]. С определёнными ограничениями патроны могли распоряжаться церковным имуществом, доходами имений, участвовать в административном управлении церковью, осуществлять суд и выносить решения относительно духовных лиц и церковной собственности или представлять в суде интересы духовенства, определять устав монастыря и контролировать его соблюдение монахами [5, с. 34–35; 6, с. 50–51].

Выделяют королевский патронат, патронаты магнатов и шляхты, духовенства, мещан. Патронат мог быть наследственным и лично пожизненным [7, с. 158].

Изначально правом «подаванья столиц духовных и всех хлебов духовных» владели короли (великие князья литовские), которые могли назначать митрополитов, епископов, кандидатов на нижние церковные и монастырские должности, давать во владение церковные бенефиции, осуществлять суд и выносить приговор в вопросах, касающихся духовных лиц или имущества [8, с. 85]. Так, в 1558 г. королева Бона, пользуясь этим правом, назначила архимандрита Пинского Лещинского монастыря Макария епископом Турово-Пинским. В 1576 г. по воле Батория Турово-Пинскую епископию возглавил Кирилл Терлецкий [9, с. 170]. На государственных землях и собственно королевских землях в сельской местности от имени монарха право «подаванья» осуществляли старосты и наместники [3, с. 102]. Монархи могли также низлагать и наказывать епископов, архимандритов и священников [5, с. 37]. Например, в 1570-е гг. от настоятельства в монастыре Вознесения Христова в Минске был отстранён Стефан Достоевский с формулировкой «для пожитку своего тот монастырь держит» [10, с. 240–241]. Помимо вышеназванных прав король обладал правом изъятия в свою пользу имущества, оставшегося после кончины епископа («jus spoli») и пользования доходами кафедры в период её вакантности («jus regali») [6, с. 40].

С течением времени, по мере того, как часть великокняжеских земель передавалась шляхте, право патроната в отношении расположенных на её территории церквей и монастырей получали и представители знати. Они же (равно как и монарх) могли передавать различным церквям и монастырям пожертвования, называемые фундушами: земли (в том числе и с крестьянами), леса, пастбища, деревни, имения, деньги, ценности, крестьянские выплаты или повинности и даже юридики [11, с. 707]. Известно, что обыкновенный фундуш сельских церквей составлял 2 волоки и дополнительно несколько моргов земли для священника и церковного клира [1, с. 28]. Путем дарений сформировалась большая часть церковной собственности. По сути, фундуш не имел обратной силы, был неотчуждаем [1, с. 43–45]. Но при этом тот, кто делал пожертвование (фундатор или колятор) сохранял за собой право контроля над переданным имуществом. Если фундатор за свои средства строил храм и обеспечивал его необходимым имуществом, то он и его потомки могли влиять на выбор кандидатуры приходского священника (право «подаванья» или право презенты).

В XVI в. уже существовал патронат магистратов, церковных братств, городских и приходских общин над церквями. Так, в 1559 г. в Полоцке патронами храма Св. Софии стали бояре (в данном случае коллективный патронат) [12, с. 72]. В 1585 г. жители Могилёва просили короля Стефана Батория передать им опеку над Спасской церковью ввиду неэффективного управления ею со стороны епископа, и Баторий удовлетворил их просьбу [13].

Митрополит и епископы могли распоряжаться только лишь церквями и монастырями, находящимися на землях, принадлежащих их кафедрам, либо же в их частных владениях. Но по воле монарха они, а также священники могли становиться патронами и других церковных учреждений. Так, в марте 1589 г. Сигизмунд III передал протопопу Ивану Ипатьевичу в пожизненное владение и управление монастырь св. Николы в Мстиславле *«со всеми кгрунтами и подданными и пожитками до него належачими, в справу, заведанье и в уживанье»* [14, с. 14]. Разумеется, при этом архиереи сохраняли духовную власть над церквями и монашескими обителями (рукополагали новых священников, освящали миро и антимины и т. д.).

Как видим, роль монарха и светской знати в жизни церкви в рассматриваемую эпоху была весьма значительной. В научной литературе при рассмотрении особенностей функционирования института патроната в Киевской митрополии акцент обычно делается на описании связанных с ним злоупотреблений. Например, вопреки церковным канонам патроны из числа магнатов и шляхты могли вмешиваться в компетенцию епископского суда, давать разводы. В 1544 г. наместник княгини Елены Слуцкой сажал священников в тюрьму, брал с них штрафы [1, с. 67]. Должности настоятелей монастырей и даже епископские кафедры в XVI в. вполне открыто можно было купить в королевской канцелярии. Существовали также так называемые экспектативы – письменные обязательства (в том числе и за деньги) о том, что епископская кафедра или монастырь будут переданы конкретному лицу после смерти действующего архиерея или игумена. В забытии оказалась древняя практика выборов настоятеля братией монастыря, что приводило к упадку дисциплины и нестроениям в обителях. Монастырь св. Троицы в Вильно в конце XVI в. оказался в кризисе, там жило лишь несколько монахов, а монастырские помещения использовались светскими людьми [15, с. 91].

Вместе с тем, следует обратить внимание и на положительные стороны существования патроната. Он создавал эффективные условия

для материального обеспечения церквей и монастырей [16, с. 175–176]. В историографии нет сведений об их количестве на белорусских землях в XVI в., равно как и о численности «греческого» духовенства, но можно провести параллель с Галицией, где по подсчётам историков в то время священники и члены их семей, а также монахи в совокупности составляли не менее 10% местного населения [2, с. 272]. Можно предположить, что и на территории Беларуси духовенство также было довольно многочисленным, что создавало проблему его материального обеспечения. Поддержка со стороны патронов в такой ситуации, как представляется, имела огромное значение. Патроны обладали не только правами, но и рядом обязанностей в отношении своей церкви, среди которых одной из важнейших являлась забота о благоустройстве храмов и нуждах духовенства [4, с. 196–197; 7, с. 160; 9, с. 164].

Помимо материальной заботы о храмах, монастырях и духовных лицах патроны были призваны контролировать выполнение духовенством своих обязанностей и следить за моральным обликом священников и монахов [12, с. 71–72]. В случае нарушения устава монастыря патрон мог отстранить его настоятеля и даже изгнать из обители «чернцов» [6, с. 52]. С одной стороны, такая власть могла привести к произволу в отношении монахов; с другой – патрон мог являться арбитром в случае конфликта настоятеля с братией, пресекать аморальное поведение иноков, священнослужителей. Некоторые представители знати организовывали при церквях и монастырях «шпитали» для бедных [9, с. 165], что имело важное значение в тогдашнем обществе.

Тот факт, что монархи, обладавшие правом патроната, принадлежали к Латинской церкви, нельзя рассматривать как доказательство их заведомо негативного отношения к церкви Восточной. Источники свидетельствуют об обратном. Монархи зачастую выступали в роли высшего судьи, высшей инстанции, у которой верующие искали справедливости и помощи в тех случаях, когда сталкивались со злоупотреблениями князей церкви. Выше уже приводился факт, когда по просьбе жителей Стефан Баторий передал Спасскую церковь под коллективный патронат православных бояр [12, с. 72]. После жалобы в феврале 1585 г. митрополита Онисифора Девочки Баторию на вмешательство светских лиц (чиновников и даже их жён) в духовные вопросы король предписал последним прекратить подобное, подтвердил компетенции духовных судов на разводы [17]. Ещё на рубеже XV–XVI вв. были изданы две великокняжеские грамоты, запрещавшие верующим Латинской

церкви являться патронами «греческих» храмов. Хотя этот принцип постоянно нарушался, но в отдельных случаях всё же позволял лишать феодалов латинского обряда права «подавань» [1, с. 91–92].

Некоторые явления тогдашней церковной жизни, кажущиеся нам аномалией, в ту эпоху зачастую воспринимались иначе. Так, по всей вероятности, православные русины видели в покупке и продаже церковных должностей, духовных званий нечто вполне допустимое [5, с. 35]. Более того: это явление было распространено вплоть до Замойского синода 1720 г., осудившего и решительно выступившего против него [2, с. 284]. Нормой считалось право «подавань хлебов духовных» и само существование патроната. М. Грушевский писал, что патронат в XVI в. являлся такой же принадлежностью феодального имения, как, к примеру, лесные угодья или рыбные ловы [2, с. 285]. Любопытно, что низшее духовенство в Киевской митрополии часто предпочитало подчиняться светским феодалам, а не епископам [18, с. 175–176, 182].

Таким образом, существующая в историографии оценка института патроната как отрицательного явления церковной истории нуждаются в корректировке. Патронат имел и положительное значение: обеспечивал материальную сторону деятельности храмов и монастырей, позволял верующим контролировать надлежащее выполнение духовенством его обязанностей, соблюдение монашеских уставов, моральный облик священников и монахов.

### Список источников и литературы

1. Владимирский-Буданов, М. Ф. Церковные имущества в Юго-Западной России XVI века / М. Ф. Владимирский-Буданов // Архив Юго-Западной России: в 8 ч. Ч. 8. Т. 4. – Киев: Тип. С. В. Кульженко, 1907. – С. 3–224.

2. Грушевський, М. С. Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. Т. 5 / М. С. Грушевський, . – Київ: Наук. думка, 1994. – 704 с.

3. Сковичас, І. Польське «право патронату» та особливості правового становища Галицької (Львівської) єпархії в XV–XVII століттях І. Сковичас // Вісник Львівської комерційної академії. Серія гуманітарних наук. – 2011. – Вип. 10. – С. 100–106

4. Чистович, И. Очерк истории западно-русской церкви: в 2 ч. / И. Чистович. – СПб.: Тип. Департамента уделов, 1882–1884. – Ч. 1. – 1882. – 221 с.

5. Дмитриев, М. В. Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. / М. В. Дмитриев, – М. : Изд-во Московского университета, 2003. – 320 с.

6. Флоря, Б. Н. Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: сборник / Б. Н. Флоря. – М.: ЦНЦ «ПЭ», 2007. – 438 с.

7. Тимошенко, Л. Організаційна структура Київської митрополії в другій половині XVI ст.: становище та функціонування інституцій / Л. Тимошенко, // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – Вип. XIX–XX. – Дрогобич: Коло, 2017. – С. 149–187.

8. Гудзяк, Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Б. Гудзяк. – Львів: Інститут історії Церкви, 2000. – 426 с.

9. Дзянісава, А. Р. Права патранату ў прававым становішчы праваслаўнай царквы беларускіх зямель ў канцы XV. – XVI ст. / А. Р. Дзянісава, // Studia Historica Europae Orientalis. Исследования по истории Восточной Европы. – Вып. 1. – Минск: Издательский центр БГУ. 2008. – С. 163–172.

10. Жалованная грамота минскому землянину Михаилу Рагозе. 1579, февраля 17 // Акты, относящиеся к истории Западной России (далее – АЗР). Т. 3. 1544–1587. – Санкт-Петербург: В типографии Э. Праца, 1848. – С. 240–241

11. Голубеў, В. Фундацыя / В. Голубеў // Вялікае княства Літоўскае: энцыкл. у 2 т. Т. 2: К–Я. – Мінск: БелЭн, 2007. – С. 707

12. Лукашова, С. С. Миряне и церковь: религиозные братства Киевской митрополии в конце XVI века. / С. С. Лукашова. – М. : Институт славяноведения РАН, 2006. – 320 с.

13. Грамота королевская Полоцкому архиепископу Феофану. 1585, марта 5 // АЗР. Т. 3. 1544–1587. – Санкт-Петербург: В типографии Э. Праца, 1848. – С. 296

14. Жалованная подтвердительная грамота Мстиславскому соборному протопопу Иоанну Ипатьевичу. 1589, марта 22 // АЗР. Т. 4. 1588–1632. – Санкт-Петербург: В типографии Э. Праца, 1851. – С. 14–15

15. Нарис історії Василянського Чину святого Йосафата. – Рим: Видавництво ОО. Василян, 1992. – 640 с.

16. Довбищенко, М. Волинська шляхта у релігійних рухах (кінець XVI – перша половина XVII ст.) / М. Довбищенко – Київ: ПП Сергійчук М. І., 2008. – 882 с.

17. Окружная королевская грамота о неприкосновенности святительского и духовного суда и церковного достоинства. 1585, февраля 25 // АЗР. Т.3. 1544–1587. – Санкт-Петербург: В типографии Э. Праца, 1848. – С. 292–293

18. Ульяновський, В. Історія церкви та релігійної думки в Україні: у 3-х кн. Кн. 1 / В. Ульяновський. – Київ: Либідь, 1994. – 256 с.

УДК 94(476+474.5):356.1:39“17”

**С. А. Черепко**

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

## **КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ СОСТАВ ПЕХОТЫ АРМИИ ВКЛ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII ВЕКА**

*В статье исследуется вопрос о конфессиональном состоянии в пехотных подразделениях регулярной армии Великого Княжества Литовского в первой половине XVIII в. На основе информации о месте рождения и конфессиональной принадлежности мушкетеров полков гвардии и польного гетмана выясняется удельный вес солдат белорусского и иностранного происхождения. В результате исследования установлено, что в конфессиональном плане пехота армии ВКЛ состояла преимущественно из солдат католического вероисповедания.*

По мере становления централизованных государств в Европе шел постепенный процесс формирования регулярной армии. Использование новых видов вооружения в Европе в период Нового времени позволило сократить срок подготовки человека к военной службе, что в последующем привело к девальвации роли рыцарства и возрастанию роли пехоты, в которой могли служить люди всех состояний общества. Интенсификация масштабных боевых действий в Европе в XVI–XVIII в. потребовала создания массовых армий, что в условиях существования наемной системы стало в экономическом плане чрезвычайно трудным делом. Именно это привело к введению рекрутской системы комплектования вооруженных сил, а это обстоятельство, в свою очередь, содействовало формированию национальных по своему характеру армий.

В научной литературе существует большое количество специальных исследований, которые посвящены процессу формирования, структуры и организации французской, английской, прусской,

шведской, российской и других европейских армий. Однако при попытке узнать об истории отечественной регулярной армии, исследователь сталкивается с определенными трудностями, которые связаны с небольшим кругом исследований посвященных этой проблеме. Во многом это обстоятельство связано с ошибочным представлением, что если у предков современных белорусов не существовало собственного национального государства, то не могло существовать и собственных вооруженных сил. Польские историки XIX – начала XX в. К. Гурский, Б. Гэмбажевский, М. Кукель, Н. Растафинский, исходя из позиций тождества понятий “Речь Посполитая” и “Польша”, рассматривали литовскую армию XVIII в., как часть польской армии [1–6]. Несмотря на сомнительность такого подхода, тем не менее именно им мы обязаны появлению первых исследований по истории армии ВКЛ [7–9].

В белорусской историографии долгое время вопрос изучения армии ВКЛ не являлся актуальным, что объективно связано с историческими реалиями, существовавшими на момент зарождения и формирования отечественной исторической науки. Но с обретением независимости Республики Беларусь пробудился интерес ученых к изучению истории отечественной армии. В частности, отдельные аспекты формирования регулярной армии ВКЛ нашли отражение в работах А. Гужаловского, М. Григорьева и С. А. Черепко [10–14]. Этими авторами сделан определенный задел в разработке вопроса становления регулярной армии в ВКЛ, но много аспектов ее развития и существования еще остаются не исследованными. К таким аспектам относится и вопрос о конфессиональном составе литовской армии. Если относительно этнического происхождения личного состава литовской кавалерии ситуация представляется довольно понятной и дискуссии не существует, то относительно национального состава регулярной пехоты существуют спорные вопросы. Именно изучение конфессионального состава пехотных подразделений ВКЛ является целью представленного исследования. Исходя из намеченной цели основными задачами представленной работы являются: выявление численности католического, протестантского, униатского и православного компонентов в пехоте армии ВКЛ.

В 1717 г. на “немом” Сейме был утвержден постоянный штат польско-литовской армии, конкретные цифры бюджета и источники финансирования армии. Таким образом начался процесс организации регулярных вооруженных сил Речи Посполитой, которые, как и прежде, состояли из двух армий – коронной и литовской. Из 6 тыс.

порций, выделявшихся на регулярную армию ВКЛ, 1850 порций приходилось на пехоту, что теоретически позволяло довести ее количество до 1500 мушкетеров (именно так называются литовские пехотинцы XVIII в. в аутентичных источниках). Структурно вся пехота ВКЛ состояла из 3 региментов (полков), в частности из Полка гвардии пешей, Полка пешего булавы великой и Полка пешего булавы Польной [15, s.193–194]. На гвардейский полк выделялось 1000 порций, что позволило довести численность его личного состава до 840 мушкетеров, на полки каждого из гетманов выделялось по 425 порций, соответственно они могли насчитывать около 350 воинов. Такая структура пехоты просуществовала без существенных изменений до 1775 г. [16, s. 39; 17, s. 7–8].

Для изучения вопроса об конфессиональном составе литовской пехоты проведем соответствующий анализ конфессиональной принадлежности и происхождения офицеров и солдат двух полков: Полка гвардии пешей и Полка пешего булавы польной М. К. Радзивилла Рыбоньки в период с 1736 по 1754 г. Ответ на этот вопрос нам может дать анализ личного состава пехотного полка польного гетмана, который традиционно состоял из штаба и четырех рот. В 1736 г. здесь наблюдается следующая в конфессиональная ситуация. Среди 10 штаб-офицеров 7 были католиками, что составляет 70 %. 2 штаб-офицера были лютеранами, один – кальвинистом. При этом большинство офицеров штаба происходили из ВКЛ – 50%, непосредственно из Беларуси – 30 %. Это и сам полковник М. К. Радзивилл, а также 4 капитана – 2 из этнической Литвы, а 2 – с территории современной Беларуси. Уроженцами коронных земель было 4 штаб-офицера, что составляет 40 % личного состава и только капитан Гайл, приехал из Курляндии, которая, кстати, была вассальным владением Речи Посполитой [18, s. 60–64]. Абсолютно все штаб-офицеры из белорусской части ВКЛ являлись римо-католиками.

Среди обер-офицеров количество католиков составляет 56 %. Протестантов среди этой категории военных насчитывалось только 4 (трое лютеран и один кальвинист), что вместе дает 44 %. В 1736 г. из 8 средних офицеров 4 (50 %) происходили с белорусской земли, 3 – из Польши, 1 – из Курляндии [18 s. 60–64]. Спустя 6 лет, в 1742 г. в этом же полку ситуация принципиально не изменилась и в относительных цифрах соотношение составляло 50% католиков до 34 % лютеран. Из 5 старших офицеров полка, чье происхождение удалось выяснить, трое были родом из Беларуси – все католики, двое –

немцы из Силезии и Курляндии, что также подтверждает их лютеранское вероисповедание [19, s. 1–4].

Среди унтер-офицеров 78 % составляли римо-католики, а если присоединить к ним греко-католиков, то общее количество католиков среди унтер-офицеров повысится до 82 %. Сторонников лютеранства среди унтер-офицеров всех рот было только 2 (13 %), ещё один исповедовал кальвинизм, следовательно, число протестантов в этом сегменте не превышало 18 %.

Среди рядовых солдат присутствие римо-католиков было ещё больше. В первой роте – их насчитывалось 44 из 50, во второй – 49 из 53, а в третьей – 48 из 50. В относительных цифрах количество римо-католиков среди мушкетеров достигает 92 %. Солдаты лютеранского направления христианства присутствовали в каждой из хоругвей всего 7 человек, что составляло 5%. В полку служили также 2 греко-католика, 1 православный и 1 лютеранин, что равно только 2,6 %. Практически все протестанты были немцами.

Из проведенного в представленной статье анализа можно сделать следующий вывод. Во-первых, очевидно, что абсолютное большинство личного состава пехотных подразделений регулярной армии ВКЛ в религиозном плане принадлежало к католической конфессии. Высшее командование пехотных подразделений было преимущественно католическим. Среди штаб-офицеров число католиков достигало 70 %. Среди протестантов, общая численность которых в этом сегменте офицеров составляла 30 %, преобладали лютеране. На обер-офицерском уровне количество католиков снижается до 56 %, резко увеличивается количество протестантов – лютеран (33 %) и кальвинистов (11 %). Следует отметить, что среди представителей штаб и обер-офицеров полностью отсутствуют греко-католики и православные. На унтер-офицерском уровне количество римо-католиков вновь возрастает и достигает 78 %, количество протестантов снижается до 18 %. На этом уровне среди представителей командования являются греко-католики, которых насчитываться 4 %. Среди рядовых мушкетеров бесспорно господствуют римо-католики (92 %), а вместе с греко-католиками их число достигает 94 %. Среди рядовых мушкетеров являются представители православной конфессии, которые вместе с протестантами составляют лишь 6 %. Все представители штаб- и обер-офицерского корпуса, которые происходили из Беларуси, были католиками. Среди унтер-офицеров, которые родились на территории Беларуси, 72 % были римо-католиками, по 14 % составляли греко-католики и кальвинисты. При изучении конфессиональной ситуации рядового состава белорусских

мушкетеров можно заметить бесспорное господство римо-католиков. Число греко-католиков и лютеран было мизерным (3 % вместе). Таким образом, в конфессиональном плане пехота армии ВКЛ являлась преимущественно католической, что диссонировало с конфессиональной структурой общества ВКЛ, в котором к концу XVIII в. количество римо-католиков составляло 38 %, а сторонников конфессий восточной традиции (греко-католиков, православных и старообрядцев) превышало 50 % [20, с. 5]. С другой стороны, данная ситуация полностью соответствовало общему направлению религиозной политики руководства Речи Посполитой, направленной на распространение католицизма в качестве государствообразующей конфессии, и армия, вероятно, играла в данном процессе определённую роль. Отсутствие в армии значимого количества представителей восточной церковной традиции – греко-католиков и православных, ослабляла обороноспособность Речи Посполитой в целом и Великого княжества Литовского в частности, что подтверждают события второй половины XVIII в. приведшие к исчезновению Речи Посполитой.

### Список источников и литературы

1. Górski, K. *Historia piechoty polskiej* / K. Górski. – Kraków: nakładem księgarni polskiej spółki wzdawnicyej, 1893. – 274 s.
2. Górski, K. *Historia jazdy polskiej* / K. Górski. – Kraków: nakładem księgarni polskiej spółki wydawniczej, 1894. – 366 s.
3. Górski, K. K. *Historia artylerji polskiej* / K. Górski. – Warszawa: w księgarnie E. Wende, 1902. – 325 s.
4. Gembarzewski, B. *Rodowody pułków polskich i oddziałów równorzędnych od r. 1717 do r. 1831* / B. Gembarzewski. – Warszawa: nakładem tow. wiedzy wojskowej, 1925. – 100 s.
5. Kukiel, M. *Zarys historii wojskowości w Polsce* / M. Kukiel. – Kraków: nakładem Krakowskiej spółki wzdawnicyej, 1929. – 356 s.
6. Rostafiński, N. *Zarys historii rozwoju wojskowości w Polsce (992–1792)* / N. Rostafiński. – Poznań: Nakł. księgarni Fr. Gutowskiego, 1922. – 164 s.
7. Nowak, T. M. *Historia oręża Polskiego 963–1795* / T. M. Nowak, J. Wimmer. – Warszawa: Wiedza powszechna, 1981. – 700 s.
8. Wimmer, J. *Historia piechoty polskiej do roku 1864* / J. Wimmer. – Warszawa: MON, 1978. – 615 s.
9. *Historia wojskowości polskiej*. – Warszawa: MON, 1972. – 871 s.
10. Гужалоўскі, А. Войска ВКЛ: апошнія старонкі гісторыі / А. Гужалоўскі // Бел. гіст. часопіс. – 1994. – № 1. – С.48–52.

11. Грыгор'еў, М. Войска ВКЛ ад Сасаў да Касьцюшкі (1765–1794) / М. Грыгор'еў. – Мінск, 1994. – 168 с.

12. Чаропка, С.А. Войска ВКЛ у святле ваеннай рэформы 1717 г. / С. А. Чаропка // Науч. труды Респ. инстит. высш. школы: сб. науч. статей; в 2 ч. Ч.1; редкол. В. Ф. Берков (отв. ред.) [и др.]. – Минск: РИВШ, 2012. – С. 336–343.

13. Чаропка, С. А. Этнаканфесійны склад пяхоты рэгулярнай арміі ВКЛ у першай палове XVIII ст. / С. А. Чаропка // Изв. Гомел. гос. ун-та им. Ф. Скорины. – 2014. – № 4. – С. 105–110.

14. Чаропка, С. А. Кавалерыя арміі Вялікага княства Літоўскага: эвалюцыя структуры / С. А. Чаропка // Известия Гомельского гос. ун-та им. Ф. Скорины. – 2013. – № 4 (79). – С. 146–151.

15. Volumina Legum. – Petersburg, nakładem i drukiem J. Ohryzki, 1860. – 340, VII s.

16. Archiwum Główne Akt Dawnych (AGAD). – Archiwum Radziwiłłowskie. Dział VII (AR VII). – Sygn. 89. – S.67. –Komput Wojska WXL (1737 г.).

17. AGAD. – Zbiór Popielów. – Mkrf. A 34575. – Stan wojsk na 1776 r.

18. AGAD. – AR VII. – Sygn. 89. – S.60–65. – Specyfikacja oficerów regimentu pieszego buławy polnej Wojsk WXL Confessione, Natione, Congonime (1736 r.).

19. AGAD. – AR VII. – Sygn. 105. – 18 s. – Sztamrolle chorągwi regimentu pieszego buławy polnej WXL (1742 r.).

20. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII – XX ст.) / В.В. Грыгор'ева, У.М. Завальнюк, У.І. Навіцкі, А.М. Філатава. – Мінск: «Экаперспектыва», 1998. – 341 с.

УДК 94:271.2-878(470.319)“18”

**В. В. Мищенко**

БГУ имени академика И. Г. Петровского, г. Новозыбков,  
Российская Федерация

## **ПОВЕДЕНЧЕСКИЕ ЛИНИИ В ПОВСЕДНЕВНОСТИ СКОПЧЕСКИХ ОБЩИН XIX ВЕКА: ПО МАТЕРИАЛАМ ОРЛОВСКОЙ ГУБЕРНИИ**

*В статье рассматривается вопрос поведенческих линий конфессиональных групп на примере Орловской губернии в XIX веке. Автор приходит к выводам, что что скопцы стремятся к обогащению взамен на бес-*

*прекословное подчинение, ряд бытовых отличий сектантов сформировался в результате их преследования со стороны государственной власти и русской православной церкви.*

Линия поведения членов конфессиональных групп воплощает способ удовлетворения повседневностью жизни. Это формирует как ее ценностные приоритеты: жить и удовлетворяться от своего мира (отношение внутри общины), так и ценностные ограничения: жить и удовлетворяться от внешнего мира (отношение с государством и Русской Православной Церковью).

Представитель конфессиональной группы не хочет изменять свои ценностные ориентиры, если ощущает, что ему пытаются навязать другие ценности, которые ему не понятны. Это и создает иллюзию консерватизма скопцов. Скопцы мирились с тяготами, тяжестью жизни, так как они находились внутри своего мира. Но в то же время они были ориентированы на любое новшество, если оно позволяло быть удовлетворенным этим новшеством.

Одним из показателей повседневного поведения скопчества являлась ориентация на полезность поступков. Скопцы предлагали свою полезность – быстрое обогащение в обмен беспрекословное подчинение и на строгое соблюдение обрядов. «...Выше всего ставить безмерно любить и почитать свою духовную родню, своих единокверных братьев и сестер...», «...в церковь не ходить, свинины не есть водку не пить, табаку и курить, и не нюхать, тогда будешь богатым...» [1, с. 122об., 125об.]. Этот способ «полезности» привлекал вдов и девиц, которые потеряли всякую надежду выйти замуж по различным причинам: бедность, физические недостатки, преклонность лет.

Скопцы в своей повседневной жизни придерживались строгой конфессиональной дисциплины, за нарушения норм «целомудрия» следовали очень жестокие санкции. Жизнь «в целомудрии», свобода от страстей и суетного богатства выступали главными темами их многочисленных молитв. Скопцы полагали, что их религиозные достижения утратят ценность, если о них узнают непосвященные. Они порой сохраняли свой супружеский статус, также, чтобы не быть опознанными властями, посещали в конспиративных целях церковь.

Ряд бытовых черт скопцов сформировался в результате их преследований со стороны государственной власти и русской православной церковью. По внешнему поведению их можно было назвать самыми благочестивыми православными христианами. И протоколы допросов только это подтверждают: «Устинья Карпова в церкви бы-

вает часто, причащается исправно», «...по свидетельству приходского священника Стефанида Ларионова в церкви молится усердно...» [2, л. 345 об, 347]. В самой церкви, еще не выявленные сектанты, первые в проповеди или на собеседовании у приходских священников начинали возмущаться мерзостями скопцов или хлыстов. Порой занимали даже должности церковных строителей, попечителей, старост. Преподаватель Орловской Духовной Семинарии Александр Евгеньевич Попов в своей аналитической справке, написанной по заказу орловской полиции, пишет, что «скопцы вовсе не отдалялись от Православной Церкви, ревностно исполняли обязанности христианские» [1, с. 118 об], «Даже на исповеди они с клятвами уверяют священников в своей непричастности к скопчеству» [3, с. 547]. На допросах скопцы всегда утверждали, что они «православной веры не отвергают» [4, с. 7].

Скопца по внешности узнать было легче, чем, например, старообрядца. Исследователь Т. И. Буткевич оставил подробно описание внешности скопца. «Оскопленные в малолетстве скопцы на всю жизнь сохраняют дискантовый голос; никогда не имеют волос ни на бороде, ни на усах; цвет лица у них матовый всегда бледно-желтый, безжизненный, сходный с цветом картофеля, морщинистый и старообразный без румянца и блеска. Их организм всегда склонен к ожирению и рыхлости, обладает обилием подкожного жира и мышечной ткани с большим животом и мягким водянистым телом... глаза его не имеют блеска, быстроты движения и почти всегда полузакрыты» [5, с. 190–191].

Сектанты жили рядом с остальными мирно, но всегда обособленно, и со своими тайнами. Об этом красноречиво свидетельствуют протоколы осмотра изб в деревнях Севского и Малоархангельского уездов Орловской губернии. «...Изба стоит позади двора параллельно домовою постройки, в которой живет семейство Мокрициных, в сенях пред избой, два хода, один из них на огород, а другой со двора, так что во двор кто войдет из посторонних, то находящиеся в избе успевают укрыться и может уйти в поле... При входе по правую сторону обыкновенная русская печь с круглой трубой... Вокруг стоят лавки, а в углах иконы» [5, л. 343 об]. «15 сентября [1867 г. – В. М.] был устроен другой обыск, по которому открыто: в комнате, выходящей на улицу устроена печь с лежанкой, часть ее поверхности оказалась деревянною в виде дверки, при поднятии которой оказался вход под печь, в которой может свободно поместиться несколько человек. Под печью устроена пещера, в квадрат два аршина, а в вышину пять четвертей. В этой пещере в одной из стен устроена дверь, ведущая в другую пещеру, где

также свободно находиться несколько человек, и в нее проведен вход через яму, выходящую во двор... В другой комнате ... найдено под постелью, другая пещера, похожая на погреб, вход в которую идет через отодвинутые бревна, вделанные в стену, в той тоже может поместиться свободно человек. На полу этого помещения найдены: солома, огарки свечей, циновка и несколько костей» [4, л. 5].

Таким образом, видно, что скопцы стремятся к обогащению взамен на беспрекословное подчинение, их привлекает идея жертвенного обмена: возможность поступиться свободой, даже частями тела для получения соответствующих благ. Ряд бытовых отличий сектантов сформировался в результате их преследования со стороны государственной власти и русской православной церкви. Это обособленность жилища, внешний вид скромный, но указывающий на материальное благополучие. У скопцов сохранялась только внешняя форма брака и сопровождавший его семейный иерархизм.

#### Список источников и литературы

1. Государственный архив Орловской области (далее – ГАОО). – Ф. 635. – Оп. 2. – Д. 40.
2. ГАОО. – Ф. 5. – Оп. 1. – Д. 1172.
3. Миссионерское обозрение. – 1901. – № 1–5.
4. ГАОО. – Ф. 635. – Оп. 2. – Д. 4.
5. Буткевич, Т. И. Обзор русских сект и их толков / Т. И. Буткевич. – Харьков: Типография губернского правления, 1910. – 634 с.
6. Изуверы (из воспоминаний судебного следователя 70-х гг.) // Вестник Европы. – 1889. – Т. 4. – № 8. – С. 596–627.
7. Малахова, И. Духовные христиане / И. Малахова. – М. : Политиздат, 1970. – 128 с.
8. Орловские епархиальные ведомости. – 1895. – № 32. – С. 921–952.
9. Пеликан, Е. Судебно-медицинское исследование скопчества / Е. Пеликан. – СПб.: Типография Стасюлевича, 1872. – 67 с.

**И. А. Грищенко, С. А. Юрис**

ГГТУ имени П. О. Сухого, г. Гомель

## **РЕАЛИЗАЦИЯ АНТИЦЕРКОВНОЙ ПОЛИТИКИ ГОМЕЛЬСКИМ АГИТПРОПОМ В 1920-Е ГОДЫ**

*В статье рассмотрены методы антирелигиозной работы агитационно-пропагандистского отдела РКП(б) в 1920-е гг. на примере Гомельского региона.*

Борьба с религией стала важной идейной составляющей политики большевиков. Методы и формы этой борьбы зависели от социально-экономической и политической ситуации в стране. В первые годы советской власти партийные лидеры считали, что в условиях гражданской войны с религией и церковью удастся покончить быстро. Однако к началу 1920-х гг. руководство РКП(б) пришло к пониманию, что антирелигиозная кампания требует изменения тактики. Актуальными становятся вопросы атеистической пропаганды. В августе 1920 г. был создан отдел пропаганды и агитации ЦК РКП(б), а 12 ноября 1920 г. – Главный политико-просветительный комитет Советской республики во главе с Н. К. Крупской. По ее мнению, в антирелигиозной работе доминирующим оставался классовый подход: «В нашей повседневной агитации мы часто все внимание уделяем тому, чтобы опровергнуть научно неверные утверждения религии в области естествознания. Но важно не только это: надо осветить роль православной религии как служанки самодержавия» [1, с. 174–175].

Если в тактических вопросах антицерковной политики В. И. Ленин проявлял гибкость, то конечная цель для лидера большевиков оставалась неизменной: уничтожение всякой религии. Поэтому противоречивость позиции В. И. Ленина в отношении религии только кажущаяся. Как сочетались стратегия и тактика в области антирелигиозной борьбы можно проследить по решениям РПК(б).

В марте 1921 г. был разослан циркуляр ЦК РКП(б) «О нарушениях программы партии в области религии», запрещавший принимать в партию и даже в кандидаты тех, кто сохранил связь с церковью и религией. Члены партии, ответственные работники нарушившие партийную программу в этой области, исключались из партии. В кандидаты переводились в исключительных случаях в виду

отсталости, недостаточной образованности партийца [2, с. 268]. Некоторые партийные деятели предлагали делать исключения для крестьян, которые стали коммунистами в ходе гражданской войны и еще не порвали с религией по причине косности своей среды иначе число коммунистов в деревне резко пошло бы на спад. В перечне неэтических поступков, за которые полагалось исключение из партии, в протоколе гомельского горкома религиозность была помещена между пьянством и половой распущенностью. В конце 1920-х гг. из партии чаще всего исключали за пьянство и участие в религиозных обрядах [3, л. 8, 11].

В феврале 1922 г. ЦК РКП(б) разостлал циркуляр «О постановке антирелигиозной пропаганды», в котором хотя и преобладали призывы к решительной борьбе с религиозными предрассудками, но методы предлагалось использовать не агрессивные. Причины смягчения административного натиска две: снижение лояльного отношения к советской власти, особенно в деревне и усиление влияния сектантов. По подсчетам М. И. Калинина в начале 1920-х гг. число сектантов в России достигло 10 млн. человек. В. Д. Бонч-Бруевич считал эту цифру приуменьшенной чуть ли не в 3,5 раза [2, с. 272].

Весной 1923 г. на XII съезде партии было заявлено о постановке «систематической антирелигиозной пропаганды и агитации как одного из действительных средств расширения партийного влияния на широкие трудящиеся массы». К середине 1920-х гг. многим партийным и государственным деятелям стало ясно, что «война с церковью» не принесет успеха в преодолении религиозных настроений. Нужно было через активную пропаганду «взорвать твердыню изнутри» [2, с. 263].

В резолюции XIII съезда РКП(б) «О работе в деревне» (май 1924 г.) отмечалось: «Необходимо решительно ликвидировать какие бы то ни было попытки борьбы с религиозными предрассудками мерами административными, вроде закрытия церквей, мечетей, синагог, молитвенных домов, костелов» [2, с. 263]. Этого требовали интересы смычки города и деревни, пролетариата и крестьянства. На партийные постановления народ реагировал своеобразно. В д. Анушино Гарцевской волости Стародубского уезда (тогда он входил в Гомельскую губернию) крестьяне на сходке заявили: «Мы приветствуем постановление XIII съезда РКП(б) по антирелигиозным вопросам, теперь мы имеем право свободно отремонтировать церковь, так что ВИК не имеет право нам запретить, и средства, собранные на церковь, не заставят употребить на школу» [4, л. 198]. В информационных сводках ОГПУ за февраль 1924 г. отмечалось,

что рабочие «туго поддаются влиянию новшеств, религиозные праздники празднуются по-старому, в церковь шли не только старики, но и молодежь». Рост религиозности отмечался в Новозыбковском уезде, в Добруше среди рабочих писчебумажной фабрики. Почти все служащие гомельской почтово-телеграфной канторы регулярно посещали церковные службы [4, л. 13, 171, 224, 273].

В рамках реализации антирелигиозной политики партии религиозные праздники (Рождество, Пасха) теперь были рабочими днями. Некоторые выходные, если они выпадали на религиозный праздник, переносились на 1 мая и день Октябрьской революции [5, л. 62]. Хотя партийные циркуляры предупреждали, что «нарочито грубые приемы <...> затрудняют освобождение трудящихся масс от религиозных предрассудков», уничтожение икон было «священной» обязанностью коммуниста и комсомольца и начинать нужно было с собственного жилища [6, л. 67]. Гомельский уездный комитет РКП(б) в начале 1923 г. настоятельно рекомендовал членам партии снять дома иконы. Это приводило к конфликтам в семьях. Комсомольцам и коммунистам рекомендовалось проводить антирелигиозную работу среди членов семьи. При этом нередко «сама процедура снятия икон и тем более их уничтожение, сопровождавшиеся глумлением над святыней, вызывали негативную реакцию населения» [7, л. 145; 8, л. 2–3].

Все партячейки с начала 1920-х гг. должны были организовывать антирелигиозные кружки. Их работа охватывала и беспартийных. Как правило, антирелигиозные кружки и уголки устраивались в деревенских избах-читальнях, клубах или при городских домах культуры. Однако работа велась вяло, газета «Безбожник» не раскупалась [9, л. 57].

Пожалуй, самой большой проблемой агитационно-пропагандистского отдела была нехватка квалифицированных специалистов в области антирелигиозной пропаганды. Об образовательном уровне агитаторов свидетельствуют комичные ситуации, связанные с их деятельностью. На станции Гомель агитотделом в 1921 г. был вывешен лозунг «Вперед, хоть дорогой тяжелой страданья, вперед хоть в горячке, вперед хоть в крови!» На нелепость этого текста обратил внимание некий гражданин, член РКП(б), проезжавший через Гомель. На его замечание работники станции ответили, что лозунг отражает характер борьбы пролетариата и не может быть снят [10, л. 9]. Сценарии антирелигиозных спектаклей были убоги и в интеллектуальном, и в художественном плане. Так, АПО Гомельского губкома в 1923 г. предлагал перед проведением клубного «комсомольского

рождества» вывесить плакат-анонс «Следите! Сегодня вы узнаете, как рождаются боги!». Рекомендовалось установить «чучела языческих богов или современного попа», которые бы появлялись во время антирелигиозного доклада. Пытаясь доказать вздорность мифа о «непорочном зачатии», агитаторы сами демонстрировали вздорность своих суждений, разъясняя, например, сущность тотемизма. С их точки зрения между язычеством и христианством нет никакой разницы: что египетские боги с головами животных и птиц, что Мардук с рыбьей чешуей, что рождественский поросенок – «внук тотема кабана». Далее следовал общий вывод: «празднование рождества вовсе не было отмечанием рождения Назорея, т. к. его вовсе не существовало. Это в такой же мере праздник Агни, Тамуза, Кабана. Христианское рождество – это напластование всех старых мифов, легенд, преданий». Работники агитпропа предлагали устраивать откровенную провокацию в виде ряженных попов, которые подавали бы реплики, а активисты парировали бы загодя подготовленными остроумиями [11, л. 41–44]. Активизация антирелигиозной работы приходилась на канун больших церковных праздников – Пасхи, Рождества, Благовещения и др. Накануне Пасхи проводились субботники, в Пасхальное воскресенье в клубах организовывались «Вечера Коперника», спектакли, концерты, танцы [7, л. 56, 75, 84.].

В октябре 1923 г. агитпропотдел ЦК РКП(б) признал, что антирелигиозная работа ведется партийными организациями крайне слабо: «Диспуты, суды над религией и прочее превращают борьбу с религией в спорт». В помощь агитработникам предлагалась литература, но ее было недостаточно. В начале 1922 г. стала выходить газета «Атеист» (тираж 15 тыс. экземпляров) под редакцией А. Шпицберга. С декабря 1922 г. – газета «Безбожник» под редакцией Ем. Ярославского и одноименный журнал Московского губкома РКП(б) под редакцией М. Костеловской [2, с. 278].

Наиболее воинственно был настроен журнал «Безбожник», позже «Безбожник у станка». В первом же номере была помещена вульгарная карикатура на Христа. Недовольство высказали деятели культуры, которые обратились с жалобой к А. В. Луначарскому и М. И. Калинину. Даже ОГПУ предупреждало М. Костеловскую о возможных для нее последствиях со стороны верующих: могут все стекла в редакции побить. Сотрудники журнала осознав свою ошибку, оригинально попытались ее исправить, поместив в очередной номер журнала карикатуру на Иегову, снабдив ее надписью «Долой эту

сволочь!», имея в виду религию [2, с. 279]. В начале 1920-х гг. линию редакции журнала «Безбожник» поддержал Н. И. Бухарин. В. И. Ленин критиковал комсомол за шумные антирелигиозные акции, которые большевикам ничего не давали, кроме отрицательного имиджа. И. В. Сталин, возглавлявший Оргбюро ЦК РКП(б), в середине 1920-х гг. занимал умеренную позицию в отношении религии, поскольку курировал курс партии на смычку города и деревни. Это заигрывание длилось до 1928 г., когда наметился хлебный кризис, а крестьяне отказывались сдавать зерно государству за бесценки. Вину возложили на кулаков и антисоветские элементы, в том числе и духовенство. В конце 1920-х гг. И. В. Сталин уже предлагал организовать «поход на наглеющую поповщину», а Н. И. Бухарин, недавно решительно боровшийся с религией, теперь встал на защиту мужика от раскрестьянивания и перешел на позицию защитника религиозных организаций в деревне от административного нажима. Так «левый» Бухарин стал «правым оппозиционером» [2, с. 282].

Особенно ощутимые последствия антирелигиозной пропаганды проявились в молодежной среде. В качестве положительного результата антирелигиозного воспитания среди школьников Гомельского региона в 1927 г. отмечалось «неуважительное отношение к попу», негативное отношение к посещению церкви, к христианским таинствам причастия и исповеди. Недостатком работы школы, по мнению партийных функционеров, было отсутствие у учащихся осознания классовой сущности религии: «Большинство считает, что попы не имеют избирательных прав, т. к. молятся богу, служат в церкви». В партийных документах Гомельского окружкома отмечалась слабая работа учителей с учащимися, находящимися под религиозным влиянием семьи, а естественные предметы еще недостаточно ориентированы на формирование марксистского мировоззрения [12, л. 254 об.].

В авангарде антирелигиозной борьбы была созданная в 1925 г. организация «Союз безбожников», с 1929 г. – «Союз воинствующих безбожников» (СВБ). Несмотря на поддержку государства, СВБ испытывал ряд трудностей на местах: ячейки не получали поддержки парторганизаций и комсомола, не хватало литературы и подготовленных кадров [13, л. 10]. Наркомпрос и наркомфин не выделяли должных средств СВБ. Представители организации в БССР жаловались на то, что она в 1928 г. все еще не стала массовой организацией, насчитывая только 8 тыс. членов [13, л. 15, 22]. Несмотря на значительный рост в 1929–1930 гг. (с 40 тыс. в июне 1929 г. до

101 650 членов к маю 1930 г.), членство в этой организации чаще всего было формальным [14, л. 2]. Особенно беспокоила Центральный Совет СВБ инертность учителей в школах [15, л. 49]. АПО Гомельского окружкома с конца 1920-х гг. вынашивал проект антирелигиозного университета, который начал свою работу в Гомеле в середине сентября 1931 г. [16, л. 25]. Семинары по антирелигиозному воспитанию стали обязательными в курсах по переподготовке учителей.

Еще в начале 1920-х гг. советский агитпроп подчеркивал, что трудность борьбы с религией, этим «последним оплотом реакции», заключается в ее укорененности в подсознании людей [17, л. 50]. Одних только агитационных методов борьбы с религией советской власти было недостаточно. Репрессии в отношении духовенства и верующих стали составной частью общей политики советского государства.

### Список источников и литературы

1. Плаксин, Р. Ю. Крах церковной контрреволюции. 1917–1923 гг. / Р. Ю. Плаксин. – М. : Издательство «Наука», 1968. – 192 с.
2. Алексеев, В. А. Иллюзии и догмы / В. А. Алексеев. – М. : Политиздат, 1991. – 400 с.
3. Государственный архив общественных объединений Гомельской области (далее – ГАООГО). – Ф. 3. – Оп. 1. – Д. 230.
4. ГАООГО. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 2431.
5. ГАООГО. – Ф. 108. – Оп. 1. – Д. 11.
6. ГАООГО. – Ф. 2. – Оп. 1. – Д. 338.
7. ГАООГО. – Ф. 2. – Оп. 1. – Д. 514.
8. ГАООГО. – Ф. 2. – Оп. 1. – Д. 499.
9. ГАООГО. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 1863.
10. ГАООГО. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 1160.
11. ГАООГО. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 1658.
12. ГАООГО. – Ф. 3. – Оп. 1. – Д. 368.
13. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Ф. 261. – Оп. 1. – Д. 1.
14. НАРБ. – Ф. 261. – Оп. 1. – Д. 4.
15. НАРБ. – Ф. 261. – Оп. 1. – Д. 6.
16. ГАООГО. – Ф. 265. – Оп. 1. – Д. 101.
17. ГАООГО. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 1660.

**И. И. Янушевич**

БГУ, г. Минск

## **СОПРОТИВЛЕНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ВЕРУЮЩИХ АНТИЦЕРКОВНОЙ ПОЛИТИКЕ В БССР (1929–1941 ГОДЫ)**

*В статье проводится анализ деятельности государственных структур по проведению в жизнь политики по отношению к религиозным организациям. Установлено, что мероприятия по ликвидации богослужебных помещений, установлению завышенных налогов для священнослужителей и ограничению возможности исполнения традиционных религиозных обрядов вызвали недовольство верующих. Незаконные закрытия храмов, аресты священнослужителей приводили к различного рода эксцессам между прихожанами и властями. Определено, что верующие активно принимали участие в защите своих церквей и клириков. Исследованы механизмы организации сопротивления антицерковных действий государственных органов.*

Преобразование народнохозяйственного комплекса страны советов во второй половине 1920-х гг., внешнеполитическая ситуация, новый этап государственного строительства вызывали изменения и в общественно-политической жизни. Политика по отношению к религиозным организациям и верующим, которые к 1929 г. все еще составляли от 70 до 90 % населения, нуждалась в корректировке. Есть основания предположить, что воцерковленность православных верующих в государстве, более 10 лет назад объявившем войну религии и церкви, была в качественном отношении на дореволюционном уровне, а с учетом преобразований в системе жизнеобеспечения РПЦ, укрепления начал соборности, соработничества среди единоверцев, возможно и гораздо эффективнее. Предыдущий период показал, что верующие и клир готовы вступить в противодействие с властями для сохранения возможности традиционного исповедания той или иной религии.

При анализе сложившейся в БССР, как и во всем СССР, ситуации следует учитывать ряд существенных обстоятельств. Необходимо обозначить, что расцерковление православного населения было весьма значительно [1, л. 8]. Однако и для этих людей, которых и ранее тяготило главным образом выполнение всех требуемых обрядовых процедур, ликвидация церкви, устоявшихся обычаев была не

приемлема [2, с. 143]. Пропаганда атеизма и в организационном, и в методологическом плане показывала низкую свою эффективность. Численность даже во многом номинальных борцов с религией – членов Союза безбожников – была в 1928 г. на уровне 0,16 % [3, л. 1–2]. Фактически все крупные религиозные организации, в том числе максимально подвергающаяся всякого рода ограничением и экспериментом РПЦ, продолжали функционировать пусть даже и в режиме выживания. Задача максимум для антирелигиозников сменилась по отношению Православной церкви от полного уничтожения до полного подчинения, однако и ее реализовать в 1920-е гг. не удалось. Создание мощной системы осведомления, марионеточное обновленчество, белорусские, украинские и прочие автономии и автокефалии, григорианство и так далее не обеспечили контроль над Церковью. И главным препятствием для ее полного разрушения являлись вера людей в Бога и исполнение пастырского долга.

На переднем плане обороны православных христиан от безбожной власти в 1930-е гг. оказалось противодействие закрытию молитвенных зданий, как традиционного центра религиозной жизни. Минимально необходимым для этого было наличие помещения с соответствующими культовыми предметами, священнослужителя и церковноприходского совета. Полное поспраие норм коммуникаций в обществе, несоблюдение действующего законодательства, в том числе и Конституции при ликвидации богослужебных помещений в сочетании с агрессивной пропагандой и рецессивными мерами внесли в 1929 г. растерянность в ряды клира, церковноприходских советов, верующих [4, л. 1–3]. Уже к весне 1930 г. становится очевидной перспектива полной ликвидации богослужебных помещений. Верующие не могли мириться с фактами абсолютные незаконного отъема храмов, переобложения и арестов духовенства [5, л. 170]. На местах закрытие богослужебных помещений, за редким исключением, осуществлялась без проведения требуемых законом и партийными рекомендациями по организации информационно-разъяснительной работы мероприятий [4, л. 2 об]. Голосование и сбор подписей «за» закрытие зачастую проводилась только среди представителей иных культов, идеологического актива, школьников и обучающихся не имеющих отношение к конкретному храму [6, л. 380]. Даже и при получении большинства голосов на конкретном собрании «за» перепрофилирование здания под социально-культурные или иные цели, оставались те, кто не принимал участия в голосовании или выказался «против», а это и были воцерковленные прихожане. Расцерковленному гражданину, тем, кто посещал богослужение один-два раз в год, это не наносило душевной раны или дискомфорта. Для верую-

щего человека наличие ближайшего храма на расстоянии 50–60 км. являлось существенным препятствием в исповедании религии. Церковное имущество зачастую конфисковалось непонятными людьми, выбрасывалось, использовалось в оскорбительном для верующего человека назначении [4, л. 2]. Обложение клириков разного рода налогами в совершенно необоснованных объемах, аресты, в том числе за и неуплату непомерных налогов в 1929–1930 гг. стали обыденным делом [7, л. 4–5]. На подобные действия властей реакция верующих носила эмоционально мотивированный массовый и достаточно организованный характер [6, л. 117–118]. Имело место вооруженное сопротивление инициаторам и исполнителям закрытия храмов, снятия крестов и выемка имущества [7, л. 8]. В отношении антирелигиозников применялось насилие [8, л. 127, 134]. Во время волнений органы власти теряли возможность исполнения своих функций, а административные помещения на непродолжительное время занимались (захватывались) верующими [7, л. 8–9]. Прихожанами предпринимались попытки освобождения из-под ареста своих священнослужителей, сбора средств для уплаты ими явно завышенных налогов [7, л. 3–6]. Верующие дежурили возле храмов для созыва односельчан в случае попытки захвата посторонними [6, л. 382]. Они активно отстаивали свое право на возможность соблюдения традиционных форм проведения религиозных праздников. Особенно это касалось двенадцатых и приходских. После введения пятидневной рабочей недели выходной очень редко мог совпасть с днем Пасхи или Троицы, однако многие верующие старались в максимально полном объеме выполнить и обрядовую, и религиозную часть действия. Приготовление соответствующих блюд, освящение их в церкви, а при невозможности в дальнейшем и не вполне каноничным образом, несмотря на запреты и осмеяние партийно-комсомольского актива и руководства, проходило повсеместно [9, л. 2]. В день праздника, а на Пасху, Рождество, Троицу и в течение трех дней, люди старались под различными предлогами не выйти на работу. По г. Гомелю на Пасху 1932 г. «процент больных в эти дни увеличился вдвое больше» [8, л. 2]. Вышедших в состоянии алкогольного опьянения на фабрику «X-й Октябрь» г. Гомеля рабочих не кем было заменить, так не хватало специалистов, тем более что 107 рабочих не пришли вообще [8, л. 2]. Колхозники в большинстве своем, особенно в страду, вынуждены были выходить на работу, чем вызывали укоры единоличников, но и они к вечеру присоединялись к празднующим.

Решение о ликвидации храма, особенно если он после закрытия стоял не приспособленный ни для какой иной цели, вызывали недовольство население, их жалобы в вышестоящие организации [7, л. 5].

Это осложняло пропагандистскую работу в области распространения атеизма. В Постоянную Центральную комиссию по вопросам культов при Президиуме ВЦИК за 1929 г. поступило 11715 жалоб, а в 1931 г. уже 31747 [10, л. 56–58]. Резкая антицерковная атака наносила урон процессу коллективизации, что было признано и на общегосударственном уровне. Сам процесс коллективизации шёл очень сложно. При агитации за коллективизацию церковный вопрос обострился. Верующие колхозники указывали, что «при организации колхоза нам говорили, что будет и колхоз, и церковь, и Бог, а теперь закрывают» [2, с. 141]. Священнослужители не могли быть безучастны к судьбам «раскулаченных», одно общение с которыми расценивалось как «выходка» [6, л. 37]. Закрытие храмов под административным и хозяйственным давлением становились причиной для выхода верующих из колхоза. Возмущения граждан в отдельных случаях приносили свои плоды. В рамках указаний ЦК ВКП(б) и постановлений республиканской власти ОГПУ в некоторых случаях требовало от руководства на местах исполнения законов советского государства [8, л. 98]. Выход из колхоза выражался главным образом в активной форме: разборка инвентаря, скота, семян. А в пассивной форме невыход на работу, выход в состоянии алкогольного опьянения, а возможно и так называемое вредительство [6, л. 10; 8, л. 129].

В 1931–1932 гг. шли, казалось бы, параллельные процессы. Союз воинствующих безбожников после максимального административно наращивания членов в 1929–1930 гг. численно начал резко сокращаться по количеству уплачивающих взносы. Компетентными органами фиксируется значительный рост интереса к богослужениям и участия в религиозных праздниках [11, с. 3–4]. Одновременно с этими неблагоприятным для антирелигиозников фактором шел, с непродолжительным тактическими перерывами, процесс отъема богослужебных помещений и к 1932 г. около половины из них уже не функционировало [12, л. 4]. И верующие с этим уже ничего не могли сделать. В 1931–1935 гг. они продолжали записываться на прием во всевозможные инстанции и подавать жалобы на незаконное закрытие храмов и ходатайства о регистрации церковно-приходских советов, но результаты были ничтожны [10, л. 56–58]. Всесоюзная комиссия не справлялась с потоком писем и ходочков, а республиканская не реагировала на указание Москвы [13, л. 75–76].

Уже в конце 1920-х гг. члены церковно-приходских советов классифицировались компетентными органами как политически неблагонадежные. В середине 1930-х гг. это уже рассматривалось как контрреволюционная деятельность. Тем большей опасности подвергались граждане, посмеявшие оспаривать решение властей и содей-

ствовать сохранению официально действующих религиозных общин. В 1933–1935 гг. антисоветская деятельность приписывалась не только осмелившимся подавать жалобу или рискнувшим посетить госучреждение по этому вопросу, но и всем причастным сбору денег на уплату налогов за храмы и клирика, всем принимавшим участие в ремонте и обслуживании богослужебных зданий, организации богослужений.

В БССР и УССР сложилась наиболее катастрофическая ситуация с ликвидацией богослужебных помещений. В 1936 г. функционировало только 10,9 % и 9 % соответственно [10, л. 78]. В БССР апреле 1936 г. было зарегистрировано 164 священнослужителя всех конфессий, из них около 100 православных [10, л. 5]. Значительная часть этих клириков – это уже и не по одному разу отбывшие заключение в тюрьме и лагерях люди. Главными защитниками храмов выступали церковно-приходские советы. Постановлением ЦИК Союза 1930 г. было решено очистить двадцатки от контрреволюционного элемента путем вывода из состава всех лишенных избирательных прав [10, л. 64]. Общины вынуждены были выбирать в правление из наименее зависящих от государства прихожан, главным образом бедняков и женщин [10, л. 5]. Особенно это касалось церковных старост. Однако анализ состава церковно-приходских групп за 1935–1936 гг. показал, что в них всё равно ещё состояло 67,8 % мужчин, а 34 % составляли колхозники. 39 % членов общин были младше 50 лет и только 29 % были безграмотные [10, л. 5]. Это обстоятельство однозначно свидетельствовало об осознанном выборе данных людей в пользу религии и церкви, а не социализации в атеистическое общество.

С 1936 г. ситуация с законностью и логичностью закрытия храмов в республике становится катастрофической. Центральная комиссия культов фиксировала в республике многочисленные нарушения. В БССР комиссия по делам культов была полностью изобличена как «враги народа» и перестала существовать в 1937 г. [14, л. 25]. Одновременно органами фиксируется значительное сопротивление населения незаконным действием властей по закрытию храмов. Одной из форм сопротивления антирелигиозной политике был отказ от участия в официальных мероприятиях. Как, например, в д. Долгая Дубрава Житковичского района 27.04.1937 г. и с четвертого раза не удалось собрать население для ознакомления с докладом «О классовой сущности религии» [5, л. 194–195]. Имели место случаи, когда собрания и митинги, в том числе к 1 мая (праздник периодически попадал в пасхальные дни), срывались полностью или в них участвовало незначительное количество людей [5, л. 196].

Таким образом, проведенное исследование показывает, что реализуемая государством политика в отношении религиозных организаций наталкивается на массовое противодействие верующих. Государственное строительство, развитие народнохозяйственного комплекса требовали, по мнению партийного руководства, ликвидации всех очагов сопротивления. Религиозные организации, клирики, церковно-приходские советы, богослужебные помещения определялись как потенциальная угроза советской власти. В свою очередь верующие считали, что имеют право исповедовать ту или иную религию. Они готовы были его отстаивать легальными и нелегальными способами в активной и пассивной формах. Главное противостояние в 1930-е гг. шло по линии ликвидации храмов. Легальные активные (подача жалоб и направление ходяков в соответствующие государственные структуры, участие в деятельности церковно-приходских советов и т. д.) и пассивные (сбор средств на уплату налогов и содержание священника, распространение слухов и т. д.) действия верующих не приносили ожидаемых результатов. Храмы компанейски или в плановом режиме закрывались. Это приводило к эскалации отношений верующих с властями вплоть до массовых выступлений. В начале 1930-х гг. церковный вопрос был тесно связан с коллективизацией деревни. Во второй половине десятилетия принятие новой Конституции подвинуло часть верующих и клира на участие в политической жизни, что однозначно следует рассматривать как противостояние действующему политическому режиму. Перепись 1937 г. зафиксировала, что 60 % населения не приемлют атеизм и готовы на это указать фактически публично. Власти пошли по пути полной ликвидации богослужебных помещений, в свою очередь верующие вынуждены были удовлетворять свои религиозные потребности неофициальными способами.

### Список источников и литературы

1. Государственный архив Минской области. – Ф. 4758. – Оп. 1. – Д. 31.
2. Конфессии на Гомельщине (20–30-е годы XX в.): док. и материалы / сост.: М. А. Алейникова [и др.] ; под ред. В. П. Пичукова ; редкол.: В. И. Адамушко [и др.]. – Минск: НАРБ, 2013. – 387 с.
3. Российский государственный архив социально-политической истории (далее – РГАСПИ). – Ф. 89. – Оп. 4. – Д. 26.
4. РГАСПИ. – Ф. 89. – Оп. 4. – Д. 125.

5. Государственный архив общественных объединений Гомельской области (далее – ГАООГО). – Ф. 69. – Оп. 2. – Д. 586.

6. ГАООГО. – Ф. 3. – Оп. 1. – Д. 714.

7. Национальный архив Республики Беларусь (далее – НАРБ). – Ф. 4п. – Оп. 1. – Д. 5030.

8. НАРБ. – Ф. 4п. – Оп. 1. – Д. 4592.

9. ГАООГО. – Ф. 451. – Оп. 20. – Д. 313.

10. Государственный архив Российской Федерации (далее – ГАРФ). – Ф. 5263. – Оп. 1. – Д. 32.

11. Янушевич, И. И. Формирование системы насаждения атеизма в СССР / И. И. Янушевич. // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия А. Гуманитарные науки. – 2022. – № 63. – С. 82–87.

12. НАРБ. – Ф. 261. – Оп. 1. – Д. 13.

13. ГАРФ. – Ф. 5263. – Оп. 1. – Д. 46.

14. ГАРФ. – Ф. 5263. – Оп. 1. – Д. 24.

УДК 94(476+438).08

**А. Г. Цымбал**

МДЛУ, г. Мінск

## **ПРАВАСЛАЎНАЯ ЦАРКВА Ё ЗАХОДНЯЙ БЕЛАРУСІ ВА ЁМОВАХ ПАЛАНІЗАЦЫІ (1921–1939 ГАДЫ)**

*Атрыкул прысвечаны вывучэнню дзейнасці польскіх улад, накіраванай на паланізацыю Праваслаўнай царквы ё Заходняй Беларусі ё 1921–1939 гг. Раскрыты два асноўныя падыходы да вырашэння нацыянальнага пытання ё царкве: дзяржаўнай асіміляцыі і нацыянальнай асіміляцыі.*

Вырашэнне пытання аб нацыянальным характары Праваслаўнай царквы ё Польшчы было істотным элементам палітыкі ўлад адносна праваслаўя. Польшча атрымала ё спадчыну ад Расійскай імперыі Праваслаўную царкву амаль цалкам зрусіфікаванай. Духавенства ад іерархаў да прыходскіх святароў было выхавана ё руска-манархічным духу. З цяжкасцю прымаўся святарамі факт узнікнення польскай дзяржавы, і цалкам адсутнічала

разуменне працэсаў, якія адбываліся ў беларускім і ўкраінскім грамадстве і былі звязаны з абуджэннем нацыянальнай свядомасці.

Польскі ўрад лічыў неабходным прыстасаваць Праваслаўную царкву да новых палітычных умоў і дамагаўся дэрусіфікацыі і паланізацыі царквы. Асаблівая ўвага надавалася моўнай праблеме. Афіцыйная пазіцыя ўлад у гэтым пытанні была агучана саветнікам МРВ і ПА М. Бароўскім, які ў 1924 г. адзначыў: “Справа мовы ў Праваслаўнай царкве з’яўляецца для дзяржавы вельмі важнай. Гэта справа палітычнага характару, якой мовай будзе прамаўляць святар, і МРВ і ПА павінна ўзяць гэта ў свае рукі” [1, с. 281].

Праваслаўныя ў Навагрудскім, Беластоцкім, Віленскім і Палескім ваяводствах былі пераважна беларускай нацыянальнасці. Малаверагоднай гісторыкамі лічыцца колькасць праваслаўных палякаў у 497 тыс., з якіх каля 300 тыс. даследчыкі адносяць да беларусаў, 50 тыс. – да ўкраінцаў, а каля 150 тыс. – да групы праваслаўных, якія карысталіся польскай мовай [2, с. 195].

Дзяржаўная адміністрацыя толькі пачынала распрацоўваць праграму палітыкі адносна нацыянальнага характару царквы, якая канчаткова аформіцца ў другой палове 1930-х гг. Па гэтай праблеме вылучаліся дзве асноўныя канцэпцыі. Першая ляжала ў межах дзяржаўнай асіміляцыі, якая мела на ўвазе палітыку, накіраваную на развіццё і падтрымку нацыянальных меншасцей шляхам пэўных саступак дзеля ўтварэння з іх прыхільнага і адданага польскай дзяржаве грамадства. Другая – канцэпцыя нацыянальнай асіміляцыі – прадугледжвала рэцэпцыю нацыянальнымі меншасцямі культуры, мовы, рэлігіі тытульнай нацыі з наступнай самаідэнтыфікацыяй з ёй. Рэальная палітыка адносна Праваслаўнай Царквы і яе вернікаў у Заходняй Беларусі схілялася да нацыянальнай асіміляцыі.

Першыя спробы рэфармавання Царквы ў паланізацыйным духу былі зроблены ў 1922 г. У гэты час ішло абмеркаванне пытання аб ўвядзенні іншых, акрамя рускай, моў у набажэнствы. Сінодам было дазволена выкарыстанне польскай мовы побач з рускай, беларускай і ўкраінскай у навучанні рэлігіі і пропаведзях. Пастановай ад 3 верасня 1924 г. увядзенне нацыянальных моў вернікаў ставілася ў залежнасць ад патрабаванняў мясцовага насельніцтва. Мітрапалітам была створана спецыяльная камісія для перакладу літургічных кніг на польскую мову [2, с. 233].

У канцы 1924 г. былі праведзены дзве канферэнцыі, прысвечаныя культурнай і рэлігійнай палітыцы дзяржавы адносна нацыянальных меншасцей. Першая адбылася ў Любліне, на якой

саветнік МРВ і ПА М. Бароўскі заявіў: “На тым баку Буга павінны праводзіць агрэсіўную палітыку. Мы з’яўляемся штурмавой калонай польскасці, павінны быць атакуючым бокам і адмовіцца ад федэратыўных настройў”. Тэзісы аб неабходнасці паланізацыі царквы прагучалі і на канферэнцыі ў Беластоку 3 снежня 1924 г. Мясцовыя чыноўнікі выступілі з крытыкай цэнтральных улад па прычыне адсутнасці акрэсленай праграмы дзейнасці адносна рэлігійных і нацыянальных меншасцей [3, с. 71–72].

Адным са сродкаў набліжэння Праваслаўнай Царквы да каталіцызму была спроба ўвядзення Грыгарыянскага каляндара. Пасля таго як у 1924 г. Канстанцінопальскі Патрыярх у духу экуменічнай палітыкі ўвёў заходнехрысціянскі каляндар, урад прапанаваў зрабіць тое самае і Польскай праваслаўнай царкве [4, арк. 30]. Сабор пастановай ад 12 красавіка 1924 г. увёў новы стыль і, такім чынам, нядзеля 9 чэрвеня 1924 г. становілася 22 чэрвеня [4, арк. 397]. У выніку пратэстаў праз некалькі месяцаў Сінод епіскапаў прыняў пастанову, якая сцвярджала, што пераход на Грыгарыянскі каляндар не з’яўляецца абавязковым і ўрад быў вымушаны пагадзіцца [5, с. 565]. Аднак з 1935 г. дзяржаўная адміністрацыя зноў спрабавала ўвесці Грыгарыянскі каляндар. Палескі ваявода В. Костэк-Бярнацкі падкрэсліваў, што ўвядзенне новага каляндара павінна стаць “абавязковым элементам звязвання праваслаўнага насельніцтва з дзяржавай і польскасцю” [6, арк. 3].

Пасля майскага перавароту 1926 г. вылучаецца ідэя дзяржаўнай асіміляцыі замест нацыянальнай, што праявілася ў пэўнай лібералізацыі дзяржаўна-царкоўных адносін. Аднак ідэя не была канкрэтызавана ў дэталёвай палітычнай праграме. Улады хоць і сцвярджалі пастулаты больш талерантных адносін да нацыянальных меншасцей, але адносна Праваслаўнай царквы падкрэслівалася неабходнасць увядзення польскай мовы [2, с. 239–240].

Актывізацыя паланізацыйных працэсаў прыпадае на другую палову 1930-х гг. Дзяржаўным кіраўніцтвам у 1934 г. быў створаны Камітэт па нацыянальных пытаннях, у склад якога ўвайшлі прэм’ер, міністры ўнутраных спраў, вайсковых спраў, веравызнанняў і сельскай гаспадаркі. Яго мэтай была распрацоўка канцэпцыі нацыянальнай палітыкі і каардынацыя асобных ведамстваў, а таксама абуджэнне грамадскай ініцыятывы па дадзенаму пытання [7, с. 208]. Першае пасяджэнне камітэта адбылося 20 снежня 1935 г. і было прысвечана палітыцы ўлад адносна Праваслаўнай царквы. Было вырашана, што Царква павінна стаць сродкам уздзеяння

польскай культуры на ўсходнія землі, а не адстойваць нацыянальныя сепаратысцкія рухі. Планавалася пакінуць у літургіі стараславянскую мову (у старабалгарскім вымаўленні) з адначасовым увядзеннем пры кожнай магчымасці польскай мовы і недапушчэннем выкарыстання ў набажэнствах беларускай ці ўкраінскай мовы. Усё справаводства павінна было весціся па-польску. Жадаючы звязаць праваслаўнае духавенства з польскай культурай, камітэт вырашыў, што выхаванне і навучанне святароў павінна адбывацца ў Варшаве пры ліквідацыі семінарыі у Вільні і Крамянцы. Камітэт прызнаў, што працэс паланізацыі праваслаўя павінен зыходзіць з войска [7, с. 209].

Асабліва ўвага ўладамі надавалася кадровай палітыцы ў царкве. Урад імкнуўся да поўнага кантролю над прызначэннем духавенства ад мітрапаліта да псаломшчыка. Выхаванне лаяльнага ўладам, схільнага да нацыянальнай асіміляцыі духавенства палягчала правядзенне паланізацыйнай палітыкі. Для заняцця царкоўнай пасады неабходна было мець польскае грамадзянства і валодаць польскай мовай.

Вайсковыя капеланы сталі кадрамі, на якія ўлады маглі абперціся ў паланізацыі Царквы. У структуры Войска Польскага дзейнічала Галоўнае ўпраўленне праваслаўнага духавенства. Яго кіраўнік, галоўны капелан, з'яўляўся рэферэнтам праваслаўнага веравызнання ў Секцыі веравызнанняў Міністэрства вайсковых спраў [8, арк. 4]. Галоўны праваслаўны капелан праваслаўнага веравызнання (протапрэсвітэр) меў званне палкоўніка, благачынныя – падпалкоўніка, старшы капелан – маёра, а капелан – капітана. Вайскоўцы праваслаўнага веравызнання складалі другую па колькасці групу пасля католікаў. Большасць з іх служыла ў Гродзенскай і Брэсцкай акругах карпусоў [9, с. 174–175].

Праваслаўныя іерархі не жадалі дапускаць як экспансіі каталіцызму і польскасці, так і непрыхільна ставіліся да нацыянальных памкненняў беларусаў і ўкраінцаў. Аднак епіскапат хутчэй пагаджаўся на паланізацыйныя працэсы ў Праваслаўнай царкве. Як адзначала ў 1934 г. “Варшаўская газета”, рускія дзеячы ў Царкве з прычыны сваёй малалікасці, а таксама адчуваючы пагрозу з боку іншых нацыянальных рухаў, асабліва ўкраінскага, будуць вымушаны шукаць апоры ў польскім урадзе і праводзіць палітыку, якая не супярэчыць польскім дзяржаўным інтарэсам [10, с. 53]. Увядзенне польскай мовы да набажэнстваў і пропаведзяў, спяванне царкоўнымі хорамі польскіх патрыятычных песняў вялі толькі да кампраметацыі кліру.

Шырокую апору паланізацыі царквы павінен быў забяспечыць інспіраваны ўладамі грамадска-рэлігійны рух “праваслаўных палякаў”, стварэнне арганізацыйнай структуры якога стала магчымым дзякуючы прызначэнню 15 красавіка 1934 г. на Гродзенскую кафедру епіскапа Антонія (Марцэнкі) [11, с. 94].

9 снежня 1934 г. у Беластоку адбыўся сход палякаў праваслаўнага веравызнання. Старшыня Аляксандр Савіцкі зачытаў рэзалюцыю з прапановай правядзення пропаведзяў на польскай мове. 14 верасня 1935 г. у Беластоцкай ваяводскай управе быў зарэгістраваны статут таварыства “Дом праваслаўных палякаў імя Юзафа Пілсудскага” [12, арк. 3].

1 студзеня 1937 г. на Гродзенскую кафедру быў прызначаны епіскап Сава (Саветаў), які меў поўную падтрымку ўлад і быў прыхільнікам паланізацыі царквы. У лютым 1937 г. ён выдаў цыркуляр, абавязваючы духавенства вывучыць польскую мову і актыўна ўдзельнічаць у жыцці польскіх грамадскіх арганізацый. Прадпісвалася таксама правядзенне набажэнстваў на польскай мове для прызыўнікоў і ўсіх, хто гэтага жадае. На пясядзённі аб’яднання 24 лютага 1937 г. епіскапу Саве было нададзена ганаровае членства Дома праваслаўных палякаў імя Ю. Пілсудскага [13, арк. 21–22].

Пры ўдзеле Гродзенскага іерарха ў лютым 1937 г. у Гродна быў створаны Дом праваслаўных палякаў імя Стэфана Баторыя. Арганізацыя ў 1938 г. налічвала каля тысячы членаў. У хуткім часе падобныя арганізацыі ўзніклі ў Валожыне, Ваўкавыску, Навагрудку і Слоніме. Праца “праваслаўных палякаў” мела на мэце абуджэнне і паглыбленне пачуццяў нацыянальнага адзінства і адказнасці ўсіх членаў за цэласнасць і магутнасць польскай дзяржавы [14, арк. 1].

Пад націскам дзяржаўных улад у епіскапы былі ўзведзены два вайсковыя капеланы ў званні палкоўніка, якія лічылі сябе палякамі – 27 лістапада 1938 г. Цімафей і 29 лістапада 1938 г. – Мацвей [15].

Найбольш выразна палітыку польскай дзяржавы ў адносінах да Праваслаўнай Царквы ў Заходняй Беларусі напрыканцы 1930-х гг. характарызуе выказванне кіраўніка Дэпартамента веравызнанняў МРВ і ПА П. Дуніна-Баркоўскага на канферэнцыі ў Брэсце ў 1939 г.: “Палітыка адносна Праваслаўнай Царквы накіравана на поўную дзяржаўную асіміляцыю праваслаўнага насельніцтва, а таксама на павелічэнне, дзе гэта толькі магчыма, экспансіі польскай культуры. Можам ясна сказаць, што ў адносінах да тэрыторый Віленскага, Палескага, Беластоцкага, Люблінскага і трох паўночных павеатаў Валынскага ваяводства ставім за мэту паланізацыю. Мэту гэтую

патрэбна дасягнуць, і гэта не падлягае дыскусіі, затое неабходна надаць дыскусіі метады, якімі будзем карыстацца. Спецыяльны націск неабходна зрабіць на раён Гродна – Беласток – Палессе – Навагрудак як найбольш падатлівы” [9, с. 188; 3, с. 86].

Такім чынам, першыя крокі па дэрусіфікацыі праваслаўя прадпрымаліся да 1926 г., калі дамінавала канцэпцыя нацыянальнай асіміляцыі. У 1926 – сярэдзіне 1930-х гг. вылучаліся прынцыпы дзяржаўнай асіміляцыі, але ўлады не адмаўляліся і ад паланізацыйных мерапрыемстваў у мэтах недапушчэння ў царкву нацыянальных рухаў. Актывізацыя паланізацыйных працэсаў прыпадае на другую палову 1930-х гг., калі была распрацавана дакладная праграма па змяненні нацыянальнага аблічча Праваслаўнай царквы. Дасягнуць пастаўленай мэты планавалася праз увядзенне ў царкоўнае справаводства, набажэнствы, пропаведзі і навучанне рэлігіі польскай мовы, арганізацыю польскамоўнай праваслаўнай выдавецкай і культурна-асветнай дзейнасці, перавод царквы на Грыгарыянскі каляндар, стварэнне грамадска-рэлігійнага руху “праваслаўных палякаў”, прызначэнне на царкоўныя пасады святароў польскай нацыянальнасці.

### Спіс крыніц і літаратуры

1. Mironowicz, A. Problematyka narodowościowa w Kościele prawosławnym w II Rzeczypospolitej / A. Mironowicz // W kręgu sacrum i pogranicza / Wydział Historyczno-Socjologiczny UwB ; pod. red. E. Matuszczuk i M. Krzywosza. – Białystok, 2004. – S. 271–286.
2. Papierzyńska-Turek, M. Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia w 1918–1939 / M. Papierzyńska-Turek. – Warszawa: PWN, 1989. – 482 s.
3. Давідзюк, М. Справа беларусізацыі праваслаўнай царквы ў святле палітыкі польскіх дзяржаўных улад 1918–1939 / М. Давідзюк // Беларускі каляндар. – Беласток, 1990. – С. 67–92.
4. Дзяржаўны архіў Брэсцкай вобласці (ДАБВ). – Ф. 2059. – Воп. 1. – Спр. 1; Archiwum Akt Nowych (AAN). – MWR i OP. – Спр. 973.
5. Kuprianowicz, G. Kościół prawosławny w Polsce w XX wieku / G. Kuprianowicz // Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia / Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska ; red. K. Leśniewski, J. Leśniewska. – Lublin, 1999. – S. 549–619.
6. ДАБВ. – Ф. 1. – Воп. 10. – Спр. 2808. ААН. – МWR i OP. – Спр. 975.

7. Chojnowski, A. Koncepcje polityki narodowościowej rządów polskich w latach 1921–1939 / A. Chojnowski. – Wrocław ; Warszawa ; Kraków ; Gdańsk: Zakł. Narod. im. Ossolińskich. Wyd-wo PAN, 1979. – 242 s.

8. AAN. – MWR i OP. – Спр. 1236.

9. Mironowicz, A. Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku / A. Mironowicz. – Białystok: Wyd-wo UwB, 2005. – 379 s.

10. Грыбоўскі, Ю. Беларусы ў польскіх рэгулярных вайсковых фармаваннях, 1918–1945 : манаграфія / Ю. Грыбоўскі ; навук. рэд. А. Вялікі. – Санкт-Пецярбург: Неўскі прасцяг, 2006. – 832 с.

11. Борщевич, В. Т. Українська православна церква на Волині у 20–40-х рр. ХХ ст. : дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 / В. Т. Борщевич / НАН України, Ін-т українознав. ім. І.Крип'якевича. – Львів, 2000. – 189 л.

12. Kalina, M. Polonizacja Cerkwi prawosławnej w województwie białostockim (1918–1939) / M. Kalina // Białoruskie Zeszyty Historyczne. – 1995. – № 2 (4). – S. 74–105.

13. ДАБВ. – Ф. 1. – Воп. 10. – Спр. 2285.

14. AP w B, Urząd Wojewódzki Białostocki. – Спр. 92.

15. Wiadomości metropolii prawosławnej w Polsce. – 11 grudnia 1938. – № 6.

УДК 94:271.2-662.3:355/359(47+57)“1941-1945”

**В. А. Бобков**

Брянский филиал РЭУ имени Г. В. Плеханова  
г. Брянск, Российская Федерация

## **ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ПО СОДЕЙСТВИЮ АРМИИ И ФЛОТУ СССР В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ**

*В представленной работе на основе привлечения новых документов и материалов из крупных архивов, а также анализа историографии последних лет, реконструируется деятельность Русской Православной Церкви по содействию армии и флоту СССР в годы Великой Отечественной войны. Сделан вывод о том, что деятельность РПЦ в годы Великой Отечественной войны способствовала приближению победы СССР над немецко-фашистскими захватчиками.*

С самого начала Великой Отечественной войны глава Русской православной церкви (РПЦ) проявил патриотическую активность и выступил с обращением, призывающим к борьбе с немецко-фашистскими захватчиками.

22 июня 1941 г. митрополит Московский и Коломенский Сергей (Страгородский) в своем обращении, в частности отметил: «Церковь Христова благословляет всех православных на защиту священных границ нашей родины. Господь нам дарует победу» [1, с. 46].

С первых дней войны РПЦ включилась в разнообразную деятельность, которая была направлена на содействие армии и флоту СССР в преодолении агрессии врага. Эта деятельность включила в себя несколько направлений работы, в том числе содействие в лечении раненых, сбор и направление средств для организации отпора немецко-фашистским захватчикам и иные многочисленные акции. Так, 30 декабря 1942 г. митрополит Сергей (Страгородский) обратился к пастве с призывом собрать средства на сооружение танковой колонны имени Дмитрия Донского. В журнале Московской Патриархии № 4 за 1944 г. было отмечено: «В январе 1943 г. раздался голос главы Церкви, призывающий к нарочитым пожертвованиям на свою общецерковную танковую колонну, не осталось ни одного храма, ни одной церковной общины во всей стране, которые были бы в стороне от этого священного дела служения Родине в годину тяжелых испытаний».

На подобные призывы активно откликались и собирали необходимые суммы денег. Документы свидетельствуют, что общая сумма средств собранная РПЦ на нужды армии и флота СССР за годы Великой Отечественной войны составила «более 200 млн. руб.» [2, с. 301].

В короткие сроки на собранные деньги для армии и флота СССР строили танки, самолеты, военную технику. Так, 19 танков Т-34-85 образца 1943 г. с пушкой Д-5Т собрали на заводе «Красное Сормово» в городе Горьком. 21 огнеметный танк ОТ-34 – на Челябинском Кировском заводе. Они как раз и составили колонну боевых машин «Дмитрий Донской», которую впоследствии передали в действующую армию. Технику получили 38-й и 516-й отдельные танковые полки. 21 огнеметный танк получил 516-й полк, 38-й – девятнадцать танков Т-34-85. В память о победе, в настоящее время Белый танк Т-34-85 с красной надписью «Дмитрий Донской» на башне, представлен в Российской Федерации в экспозиции Парка «Патриот» [3].

Активный сбор средств на нужды армии и флота СССР осуществляли во всех союзных республиках. Например, белорусская церковь оказывала заметную помощь армии и флоту СССР. Так, из письма архиепископа Минского и Белорусского Василия на имя Председателя СНК Белорусской ССР Пантелеймона Кондратьевича Пономаренко от 6 марта 1945 г. следует, что «за время с 1 сентября по 31 декабря 1944 г. духовенством и верующими было собрано деньгами, продуктами и холстом, и внесено 2 190 475 руб. Из них в фонд обороны страны 1 639 393 руб. и в фонд помощи семьям и сиротам бойцов Красной Армии 551 082 руб.» [4, с. 164].

Активные действия РПЦ по сбору средств на дело обороны государства не остались незамеченными. Об этом свидетельствуют соответствующие благодарности православному духовенству и верующим от высших советских чиновников. Так, в телеграмме И. В. Сталина, направленной Патриаршему местоблюстителю Сергию, митрополиту Московскому выражалась благодарность русскому духовенству за помощь в постройке танковой колонны имени Димитрия Донского. В документе было отмечено: «Прошу передать православному русскому духовенству и верующим мой привет и благодарность Красной Армии за заботу о бронетанковых силах Красной Армии» [5, л. 58].

5 сентября 1943 г. становится важной датой для Русской Православной Церкви, т. к. именно в этот день Председатель СНК СССР И. В. Сталин принял ее главных иерархов и отметил, что «Правительство Союза знает о проводимой ими патриотической работе в церквях с первого дня войны, что Правительство получило очень много писем с фронта и из тыла, одобряющих позицию, занятую церковью по отношению к государству» [6, л. 2–8].

Можно с высокой степенью уверенности отметить, что именно с указанной даты религиозная политика в СССР несколько изменилась, а деятельность РПЦ получила определенную поддержку советских властей. Был избран Патриарх, а при нем образован Синод. Оживление религиозной жизни выразилось в увеличении числа ходатайств (в большинстве коллективных) за открытие церквей. За октябрь месяц 1943 г. только из 32 областей, краев и автономных республик РСФСР таких заявлений в Совет поступило 517, в том числе 274 заявления передано в Совет из Верховных Советов РСФСР и СССР. 28 ноября 1943 г. в развитие этого вопроса было издано Постановление СНК СССР «О порядке открытия церквей» [7, л. 3–5].

Сотрудничество РПЦ с руководством СССР приносило позитивные для православного сообщества изменения. Так, 28 ноября 1943 г. Совет Народных Комиссаров Союза ССР постановил «Утвердить предложения Совета по делам русской православной церкви при Совнаркомом СССР о разрешении открытия в г. Москве православного богословского института и их курсов». В дальнейшем деятельность по открытию православных учебных заведений в СССР была продолжена. Так, 22 марта 1945 г. Совет Народных Комиссаров Союза ССР постановил:

1. Утвердить предложения Совета по делам русской православной церкви при Совнаркомом СССР о разрешении открытия двухгодичных богословско-пастырских курсов в городах Киеве, Ленинграде, Львове, Луцке, Минске, Одессе и Ставрополе.

2. Обязать Совнарком УССР, Совнарком БССР, Ленинградский горисполком и Ставропольский крайисполком представить соответствующие помещения для указанных курсов и оказать содействие в оборудовании их за счет средств епархиальных управлений.

В годы войны власти понимали важность патриотической деятельности проводимой РПЦ и стремились содействовать ее проведению. Так, 1 декабря 1944 г. было издано Постановление СНК СССР от № 1343-486с «О православных церквях и молитвенных домах». Оно установило правовые основания для организации религиозной жизни в СССР.

В годы Великой Отечественной войны православные верующие СССР активно возрождали религиозные традиции. В результате после окончания войны на территории СССР имелось 75 православных монастырей, из них женских 42 с 3125 монашествующими и мужских 33 с 855 монашествующими. Из указанного числа монастырей 29 было открыто в период немецкой оккупации на базе бывших монастырских владений, находившихся до войны в пользовании советских организаций, а остальные 46 монастырей (Молдавия, Прибалтийские республики и западные области УССР и БССР) не прекращали своей деятельности.

Православные монастыри присутствовали: на Украине – 42, в Молдавии – 24, в Белоруссии – 3, в Литве – 2, в Латвии – 1, в Эстонии – 1 и в Курской и Псковской областях по одному монастырю.

История отечественного государства свидетельствует, что религия имела большое значение не только для гражданского населения, но и для военнослужащих [8–10]. Поэтому, в советской армии после начала «оттепели» в отношениях государства и религиозных конфессий широкое распространение получило знакомство среднего командного

состава (в звене рота-взвод) Вооруженных Сил СССР «с нерусским пополнением, традициями, обычаями, политической и военной историей народов, поступавших в часть» [11, с. 480]. Подобные меры работы дополнили деятельность представителей конфессиональных общин и к концу войны дали позитивные результаты «самые невоенные нации научились воевать» [11, с. 484].

Со второй половины 1943 г. представители РПЦ, координируемые политическим руководством страны, официально осуществляли внешнеполитическую (дипломатическую) деятельность в духовной плоскости. Так, уже в сентябре 1943 г. прошла встреча представителей РПЦ с делегацией (в составе архиепископа Йоркского С. Ф. Гарбетт [а] и священников Ф–Г. Хаус [а] и Г. М. Уаддамс [а]) Англиканской церкви, находившейся с визитом в Москве. На одной из встреч иностранные гости пожелали «установить между русской и англиканской церквями обмен информацией о церковной жизни» [12, л. 1–5]. Патриарх и присутствующие митрополиты согласились с предложением и сочли возможным информировать англиканскую церковь, путём отправки ежемесячного журнала, издаваемого Московской Патриархией.

В дальнейшем внешние контакты РПЦ с представителями зарубежных конфессий продолжились. Так, 28 мая 1945 г. делегация РПЦ в составе 12 человек во главе с патриархом Московским и всея Руси Алексием осуществила поездку в страны Ближнего Востока. В рамках поездки делегация посетила «Иерусалимского патриарха Тимофея (Палестина), Александрийского патриарха Христофора (Египет) и Антиохийского патриарха Александра (Сирия, Ливан)» [12, л. 28–29].

9 мая 1945 г. по случаю победы СССР над врагом Патриарх Московский и всея Руси Алексей направил Сталину соответствующую телеграмму. В ней, в частности, было отмечено: «Православная церковь наша зовет всех своих чад торжественной всецерковной молитвой ознаменовать этот светлый праздник русского народа, она возглашает Вам, своему дорогому вождю, многая и многая лета счастливой жизни на благо и радость нашего народа» [13, с. 384].

Подводя итог рассмотрению темы можно констатировать, что Великая Отечественная война активизировала религиозную жизнь в СССР. Патриотические призывы и деятельность РПЦ на благо победы СССР, привлекли внимание и поддержку советских руководителей. Можно утверждать, деятельность РПЦ в годы Великой Отечественной войны способствовала приближению победы СССР над немецко-фашистскими захватчиками.

## Список источников и литературы

1. Москва военная. 1941–1945. Мемуары и архивные документы. – М. : Изд-во об-ния «Мосгорархив», 1995. – 744 с.
2. Решающий вклад Советского Союза в разгром нацистской Германии в годы Второй мировой войны. – М. : Военный университет, 2020. – 420 с.
3. Танк Т 34-85 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://patriotp.ru/o-parke/tekhnika-parka/sredniy-tank-t-34-85-dimitriy-donskoy/?sphrase\\_id=148814](https://patriotp.ru/o-parke/tekhnika-parka/sredniy-tank-t-34-85-dimitriy-donskoy/?sphrase_id=148814). – Дата доступа: 24.11.2022 г.
4. Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. : сборник документов / Составители: Васильева О. Ю., Кудрявцев И. И., Лыкова Л. А. – Москва: Издательство Крутицкого подворья Общества любителей церковной истории, 2009. – 779 с.
5. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). – Ф. 628. – Оп. 1. – Д. 224.
6. Государственный архив Российской Федерации (далее – ГАРФ). – Ф. Р-6991. – Оп. 1. – Д. 1.
7. ГАРФ. – Ф. Р-5446. – Оп. 1. – Д. 221.
8. Бобков, В. А. История артиллерийского производства России в середине XVII – конце XIX вв. : дис. ... докт. ист. наук / В. А. Бобков. – Орел, 2018. – 489 с.
9. Бобков, В. А. Религия в духовной жизни работников arsenalov военного ведомства России в XVIII – нач. XX вв. / В. А. Бобков // Ученые Записки ОГУ. Серия «Гуманитарные и социальные науки». – №3 (66). – 2015. – С. 29–33.
10. Бобков, В. А. Религия как основа духовности arsenal'tsevoy России / В. А. Бобков // Проблемы и тенденции развития социокультурного пространства России: история и современность: материалы международной научно-практической конференции / под редакцией Т. И. Рябовой. – Воронеж, 2015. – С. 12–15.
11. Безугольный, А. Ю. Опыт строительства Вооруженных Сил СССР: национальный аспект (1922-1945) : дис. ... докт. ист. наук / А. Ю. Безугольный. – Москва, 2019. – 597 с.
12. РГАСПИ. – Ф. 82. – Оп. 2. – Д. 500.
13. Вестник Архива Президента РФ. Война 1941–1945. – М. : Изд. Архив Президента РФ, 2010. – 512 с.

**Н. Н. Козлова**

ГГТУ имени П. О. Сухого, г. Гомель

## **ИСТОРИЯ ГОМЕЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ В 1941–1965 ГОДЫ**

*Данная статья – своеобразное резюме монографии «История Гомельской епархии 1941–1965 годы», в которой рассматриваются особенности развития институциональной и неканонической церковной жизни на территории Гомельской области в указанный период. В книге описаны усилия верующих и клириков по сохранению православных традиций в один из самых драматических для Церкви периодов в XX веке. Актуальность темы обусловлена тем, что региональная церковная история исследована недостаточно.*

В 1941–1965 годы Гомельская епархия (точнее благочиния и округа Минско-Белорусской епархии на территории области, т. к. епархия была ликвидирована в 1947 г.) прошла несколько стадий развития, определившихся изменением курса государственной религиозной политики. Этапы развития и РПЦ, и епархии совпадали с переломными этапами в истории советского государства и общества.

**1 этап** – 1943–1948 гг. связан с Великой Отечественной войной и обозначен в историографии как «сталинский прагматизм», т. к. с целью активизации патриотических чувств верующих, правительство ослабило давление на религиозные организации. Описаны факторы, способствующие возрождению приходской жизни в период нацистской оккупации: военный, пропагандистский, славянский [1, с. 160–161]. В оккупационный период началось возрождение церковной жизни в стране и в регионе, были воссозданы Гомельские благочиние и епархия, так как к началу 1940-х гг. все культовые здания в регионе были закрыты. Восстановление приходской жизни стало возможным вследствие ряда причин: лояльность оккупационных властей, стойкое религиозное чувство у народа, сохранность верующими антиминсов и церковных принадлежностей из изъятых в конце 1930-х гг. молитвенных зданий [2, с. 123–134], [3], [4, с. 240–305]. В историографии до настоящего времени точно не определены основные группы, на которые разделились клирики в оккупационный период. Автор сообщает фамильные и анкетные данные приверженцев разных течений внутри Церкви, трудившихся в регионе в 1940-е гг. [5, с. 30–44]. Показано сложное взаимодействие священнослужителей с нацистской

администрацией, белорусскими националистами-коллаборантами, партизанами [6, с. 90–100], [5, с. 46–48], [3]. Установлено, что в открытых молитвенных зданиях служили: бывшие монахи и монахини из закрытых монастырей; священники, дьяки и псаломщики, вернувшиеся из мест заключения после гонений 1930-х гг.; священники из закрытых в межвоенный период церквей; новопосвящённые в 1941–1943 гг. клирики.

Проанализирована проблема (пере)рукоположений в регионе в военное время представителями РПЦ, ИПЦ, «обновленчества»; уточнено их количество; акцентирована проблема каноничности духовенства с точки зрения Московского Патриархата. Вводятся в научный оборот сведения о деятельности **15** священников, оказывавших содействие партизанам; и также материалы об участии на фронтах Великой Отечественной войны **11** священнослужителей, служивших в регионе в военный и послевоенный периоды.

Дополнены сведения о количестве «молитвенных зданий, действующих в военный период», число которых в регионе достигло не менее *100* (а не *60*); причём без учёта «неканонических общин и объединений». Уточнено количество клириков: *73*, а не *43*, как утверждалось ранее в отечественной историографии [5, с. 35–36]. Показано, что восстановление церковной жизни в оккупированном регионе было сложным и противоречивым.

В 1940–1950-е гг. продолжалось возрождение церковной инфраструктуры на территории епархии. В исследуемом регионе в 1946–1947 гг. было учтено (по разным данным) либо *67*, либо *73* молитвенных здания [5, с. 62], [3]. До 1948 г. в государственно-церковных отношениях преобладали либеральные тенденции [5, с. 198].

**2 этап** – 1948–1953 гг. Обусловлен изменениями в международной обстановке, крушением планов И. В. Сталина по созданию православного Ватикана. Следствием этих перемен стало охлаждение государственно-церковных отношений, т. к. РПЦ уже отводилась более скромная роль – участие в просоветском движении за мир. В исследуемом регионе было изъято *28* молитвенных зданий [5, с. 68–72]. Госструктуры допускали религиозную жизнь только на достаточном (с их точки зрения) уровне. В 1951 г. было зарегистрировано *45* единиц: *20* церквей и *25* молитвенных домов, причём ***26 из 45*** действующих молитвенных зданий в 1950-е гг. были сохранены клириками и прихожанами в неблагоприятный для Русской Церкви период. В исследуемом регионе они действовали в областном городе, райцентрах и тех населённых пунктах, где существовали сильные общины. Среди них общины в местечках Ветка и Журавичи; в сёлах Ерёмино, Красное Гомельского и

Носовичи Тереховского районов, Ямполь и Заспа Речицкого района [5, с. 68–81]. Правительственные и партийные структуры стремились трактовать религиозную жизнь в контексте её угасания, но с учётом приведённых сведений, очевидно, что эти официальные утверждения не соответствовали действительности. В книге охарактеризована работа Республиканского Совета по делам РПЦ, выявлены фамильные данные всех гомельских уполномоченных, проанализирована их работа. В данном периоде произошёл переход от либеральных к консервативно-прагматическим тенденциям во взаимоотношениях Церкви и государства [5, с. 198].

**3 этап** – 1953–1957 гг. Характерно использование главным образом идеологических средств подавления религиозных организаций. В 1954 г. советское правительство попыталось вернуть Церковь к ее довоенному бесправному положению. Однако множество ошибок и перегибов в ходе наступления на религию заставило советские власти на время ослабить нажим на Церковь [5, с. 151–159].

**4-й этап** – 1958–1964 гг. Н. С. Хрущев и его соратники стремились к полной ликвидации Церкви как социального института, религиозный вопрос стал одним из приоритетных в советской внутренней политике. Сложившаяся система государственно-церковных отношений была окончательно разбалансирована. Сфера церковной политики становится партийной прерогативой и заложницей господствующей идеологии и борьбы различных сил в рядах высшей номенклатуры и руководстве спецслужб. К 1963 г., после очередного витка конфессиональной политики в исследуемом регионе действовали **35** молитвенных зданий, после 1963 г. – уже **32** [5, с. 160, 192].

После внедрения реформы церковно-приходского управления 1961 г. государству удалось существенно ослабить позиции православного духовенства, отстранить его от административно-хозяйственной деятельности. Вслед за духовенством пострадали церковные служащие и работники религиозных организаций. Их денежное обеспечение и общественный статус были значительно понижены. В 1961–1962 гг. были распущены и ликвидированы профсоюзные организации в религиозных объединениях. Применение мер по подрыву материально-хозяйственного положения Церкви и усилению кадрового дефицита имело определённый результат: отмечается ослабление активности Церкви, влияние её на общество стало менее ощутимым. Фактически реальная власть в церковных приходах перешла от епископата в гражданские учреждения. С осени 1964 г. внедрялась более умеренная тактика постепенного вытеснения религиозных организаций из обществен-

ной жизни страны, Московская Патриархия активно использовалась на международной арене.

В результате описанной конфессиональной политики, верующие были зачислены в разряд носителей чуждых социализму взглядов и нравов, а идея построения атеистического общества оказалась доминирующей. В стране была создана система всеобщего атеистического воспитания школьников и молодежи. Согласно сведениям Д. Константинова только за 1965 г. было проведено 12 миллионов лекций на религиозные темы. Качество их не анализировалось, но количество впечатляет [5, с. 199]. Данный период можно обозначить как «время хрущёвских гонений».

На протяжении всего исследуемого периода остро ощущался недостаток квалифицированных священно- и церковнослужителей. В книге анализируется состав легально и нелегально служивших в регионе священников и монашествующих. Исследовано сложное взаимодействие между «самосвятами» и приверженцами РПЦ и ИПЦ. Систематизированы сведения о сторонниках ИПЦ. Доказано, что восемь приверженцев направления оставались верны ему до конца жизни. На основании материалов полевых экспедиций, проведённых членами ЦИКГЕ и сведений уполномоченных показано, что интенсивная религиозная жизнь протекала не только в официально зарегистрированных приходах. Установлено, что «неканонические общины и объединения» действовали во всех 14 районах исследуемого региона. Их было не менее 53 единиц, выявлены имена не менее 270 членов. Эти обители состояли из насельников закрытых церквей и монастырей в 1930-е гг. и «воцерковлённых» мирян. Их деятельность свидетельствует о том, что на Гомельщине оставались одухотворённые люди, сумевшие адаптироваться к неблагоприятной конфессиональной обстановке. Впервые в отечественной историографии, в работе исследованы не только служение, но и быт в «келейных» обителях. Члены ЦИКГЕ стремятся вникнуть в суть религиозной ментальности и келейников, и сельских жителей [4, с. 240–360], [5, с. 106–122].

В книге рассмотрены две парадигмы в поведении церковных нелегалов: одна была нацелена на изоляционизм в советском обществе, вторая – на социализацию, приведены примеры их служения в исследуемом регионе. Ранее аналогичные исследования были проведены А. Л. Бегловым и Дж. Винот [2, с. 11, 12, 27, 121–123, 191–193]. В книге отмечается активная деятельность незарегистрированных «домашних церквей» в населённых пунктах, в которых не было действующих молитвенных зданий: в частности, в деревне Гута Тереховского района, в деревне Сырск (бесцерковного)

Кормянского района. Засвидетельствованы случаи предоставления собственных жилых домов для молений и клириками (С. Шумаков из с. Телеша) и верующими (инвалид Великой Отечественной войны Концевенко из Лоевского района). В селе Тереховка проводились службы в избе Винокуровой и других верующих сельчан. Причём богослужения проводились с антимином, который православные сохранили и переносили из избы в избу [5, с. 200]. Прихожане собственноручно за собственные деньги восстанавливали после пожаров здания в населённых пунктах: Огородне-Кузьминичской, Телеша, Заспе. Приведённые примеры «неканонической церковности» подтверждают неугасающую религиозность в регионе.

Таким образом, масштабные мероприятия с привлечением сил партийных и советских работников и общественности, суровые преследования верующих в СССР не привели к построению атеистического государства. Более того, гражданская и политическая лояльность к власти православных была подорвана. Часть религиозных людей ушла в подполье, что для советской власти представляло большую угрозу, что показано в новейшей историографии [2, с. 103–122, 231–250], [5, с. 106–122], и что подтверждают полевые исследования членов ЦИКГЕ [4, с. 240–360].

Несмотря на то, что Церковь была отделена от государства и школы, государство не смогло отделить верующих от религии. В этом видится одна из причин всей сложности государственно-церковных отношений в советские годы, когда часть общества хотела сохранить свою веру и религиозные ценности, в то время как КПСС, советские и общественные организации в форсированном режиме стремилась к их уничтожению. В исследовании показано, что в общественном сознании сочетались религиозный и атеистический аспекты, не всё население было православным. Описаны поджоги, ограбления и повреждения молитвенных зданий, случаи избиения клириков и членов их семей, атеистические выступления директоров школ [5, с. 10, 11, 69, 104].

Вместе с тем, РПЦ сумела сохранить свой духовный потенциал и каноническое устройство, преданную иерархию и вековые традиции и подготовить почву для грядущего религиозного возрождения в стране, о чём свидетельствуют 154 возрождённые и действующие ныне церкви Гомельской епархии. Очевидно, что попытки вытеснить из общественной жизни религию и Церковь были утопичны, т.к. религиозная жизнь и в стране, и в регионе развивалась.

Гонения на Церковь ослабили её чисто внешне, и одновременно сплотили верующих. Православная Церковь выстояла благодаря широкой народной поддержке, «...она – нечто такое, что

невозможно уничтожить атеистической пропагандой и мероприятиями по закрытию храмов. Несомненный показатель духовного возрождения – рост религиозного сознания, синтез стремлений духовенства и народа...», «...сам Христос создал обетование непоколебимости Церкви, сказав, что врата адовы не одолеют Церкви Его...» [5, с. 210], [3].

### Список источников и литературы

1. Шкаровский, М. В. Русская православная церковь в XX веке / М. В. Шкаровский. – М. : Вече: Лепта, 2010. – 478 с.
2. Беглов, А. Л. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР / А. Л. Беглов. – М. : Издат. Совет Русской Православной Церкви, Арефа, 2008. – 352 с.
3. Текущий архив ЦИКГЕ.
4. Цыкунов, С. В. Чонский монастырь. История и судьбы / С. В. Цыкунов, Н. Н. Козлова. – Гомель: Барк, 2018. – 415 с.
5. Козлова, Н. Н. История Гомельской епархии в 1941–1965 годы / Н. Н. Козлова. – Гомель: Ред. газ. «Гомельская праўда», 2022. – 212 с.
6. Силова, С. В. Православная церковь в Белоруссии в годы Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.) / С. В. Силова. – Гродно: ГрГУ, 2003. – 105 с.

УДК 271.22-9(476.2-37Хойники)«1945-1955»

**В. М. Смольский**

ГУО «Средняя школа № 2 г. Хойники»

### **ХОЙНИКСКИЙ МОЛИТВЕННЫЙ ДОМ В ПЕРВОЕ ПОСЛЕВОЕННОЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ (1945–1955 ГОДЫ)**

*В статье на примере работы Хойникского молитвенного дома с использованием архивных материалов раскрывается картина восстановления церковной жизни на Хойникщине в первое послевоенное десятилетие.*

В первой половине 1930-х гг. в центре местечка Хойники Полесской области был закрыт и разрушен до основания Свято-Покровский храм. С 1935 г. богослужения проводились в помещениях, предоставляемых верующими. В 1942 г. была образована община православных верующих, которая до июля 1945 г. занимала здание клуба в д. Волоки. Решением исполкома областного совета Полесской области от 7 сентября 1945 г. под молитвенный дом была предоставлена Римско-Католическая часовня [1, с. 182]. В соответствии с Указом архиепископа Минского и Белорусского Василия от 5 ноября 1945 г. Уполномоченным Совета по вопросам Русской Православной Церкви при Совете Министров БССР по Полесской области протоиерей Семен (Шикалович) был зарегистрирован в качестве настоятеля Хойникского молитвенного дома [2, л. 11].

В пользовании общины находились следующие иконы: Спаситель местный, Спаситель малого размера, Иисуса Христа с иконостаса, Богородица с Предвечным младенцем, Богородица местная, Богородица малого размера, Воздвижение Креста Господня, Вход Господень в Иерусалим, Покров Пресвятой Богородицы, Рождество Пресвятой богородицы, Усекновение главы Иоанна Предтечи, Богородица на дереве, две иконы архангелов.

Богослужебная утварь была представлена 2 антимирами с мощами святых, 1 металлической чашей, 1 металлическим дискосом, 1 металлической звездицей, 1 металлической лжицей, 1 копием, 1 парой воздухов, 4 ризами (1 простая с прибором, 1 красная с прибором, 1 белая из холста с прибором, 1 темнозеленая с епитрахилью), 2 парами хоругвей, запрестольным крестом и запрестольной иконой, 1 плащаницей, 1 гробницей, 1 деревянным крестом, 9 деревянными столиками, 4 деревянными подсвечниками, 6 малыми деревянными подсвечниками. Богослужебная литература – Евангелие большого и малого размера, часослов, требник, минея общая, октоих, акафистник, псалтырь [3, л. 8–8 об.].

20 сентября 1946 г. Хойникской приходской православной общине Уполномоченным Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров БССР по Полесской области была выдана справка о регистрации. Согласно заключенного договора с исполнительным комитетом Хойникского райгорсовета депутатов трудящихся от 1 октября 1946 г. в состав церковного совета входили: председатель протоиерей Семен (Шикалович), церковный староста Яромчик Иван Яковлевич, помощник старосты Измайлова София Антоновна, казначей Карась Григорий Андреевич и члены реви-

зионной комиссии Жевняк Анна Тимофеевна, Ходаковская Мария Андреевна, Жевняк Иван Федорович [4, л. 15–15 об.]. 10 ноября 1946 г. Линкевич Яков Иванович был зарегистрирован псаломщиком [5, л. 23].

1 февраля 1947 г. исполняющим обязанности настоятеля Хойникского Свято-Покровского молитвенного дома был назначен иерей Дмитрий (Пушко), а 27 января 1949 г. архиепископом Минским и Белорусским Питиримом он был утверждён в должности настоятеля. Также в должности псаломщика был утверждён Линкевич Яков Иванович [6, л. 32, 33].

В восстановлении церковной жизни на Хойникщине отец Дмитрий столкнулся с многочисленными трудностями. Когда он 1 февраля 1947 г. приехал на место своего служения, местная гражданская власть встретила его недружелюбно. Молитвенный дом располагался в небольшой комнате. На дворе – теснота, грязь. Кроме того, была большая задолженность по оплате за помещение. В 1948 г. община решила собирать средства на постройку молитвенного дома по подписному листу. На обращение отца Дмитрия в Хойникский райисполком с просьбой разрешить произвести сбор пожертвований, председатель запретил не только собирать, но и думать о постройке молитвенного дома. 9 апреля женщину, которая предоставила свою комнату под молитвенный дом, вызвал председатель райисполкома и сказал «немедленно выбросить церковь из квартиры, иначе она будет оштрафована на 1000 руб.» [7, л. 2]. Приходилось служить в садах верующих. Последняя служба в 1948 г. была отслужена на кладбище. В 1948 г. отец Дмитрий подыскал дом, уговорил двух старушек его купить, на что они согласились. Дом был куплен от имени общины. На праздник Вознесения Господня, отслужив Божественную Литургию в старом молитвенном доме, всё церковное имущество было перенесено в новое помещение. Весной 1949 г. постановлением райисполкома было вынесено решение, чтобы владелица, у которой община арендует помещение под молитвенный дом, снесла этот дом. Вследствие чего усадьба была отобрана. Верующие, напуганные лишением, боялись не только принимать церковное имущество, но и пускать на ночлег священника. Стараниями отца Дмитрия решение райисполкома было отменено, усадьбу и дом возвратили владельцу. Молящиеся спокойно стали посещать молитвенный дом, поддерживать материально [8, л. 44-45].

К октябрю 1949 г. был установлен иконостас. Истинно верующие люди – староста Измайлова София Степановна и казначей Григорий Андреевич Карась – сохранили вызолоченный с витыми колонками

иконостас, иконы разрушенного Хойникского храма. Совершать богослужения отцу Дмитрию было трудно, т. к. некому было подать кадило, вынести свечу, своевременно оправить лампадки. В связи с этим батюшка просил владыку благословить старосту Измайлову Софию Степановну и псаломщика Линкевича Якова Ивановича входить в алтарь, и благословение было получено [9, л. 29–30].

Согласно акту о проверке кассовых и товарно-материальных книг Хойникского прихода от 1 декабря 1949 г., составленным бухгалтером – священником Петром (Маркевичем), настоятель прихода отец Дмитрий, как недобросовестно ведущий денежную отчетность, систематически позволял исправления приходных документов после подписей и без оговорок, уменьшая суммы поступлений, чем причинил церковной кассе убыток на сумму 1221 рубль, обязуется означенную сумму покрыть из своих средств. В случае уклонения ему грозило отстранение от занимаемой должности. В присутствии казначея и старосты 12 декабря 1949 г. деньги были возвращены в церковную кассу [10, л. 9; 11, л. 32, 35].

13 и 30 марта 1952 г. членами церковного совета Хойникского молитвенного дома и Брагинским благочинным было осмотрено арендуемое помещение молитвенного дома, находящегося в д. Волоки, и установлено, что здание прочное и ремонт не требуется [12, л. 45, 47].

1 января 1955 г. был составлен договор между членами церковного совета Хойникской православной общины и Барташевич Надеждой Ивановной, проживающей в д. Волоки, об арендном использовании её дома (№154) под молитвенный дом. С разрешения владельца был установлен иконостас и приспособлен под молитвенный дом, состоящий из одной комнаты, за которую полагалась плата 250 рублей в месяц. Согласно договору, при порче стен, рам, дверей и прочего, община обязывалась всё исправить и взять расходы на себя. Всякие пристройки, переделки церковный совет обязался производить только с разрешения владельца. Так как жилое помещение примыкало к комнате владельца, церковный совет должен был позаботиться об отоплении арендуемого помещения. Предусматривалось, что в случае, если договор за месяц по истечении срока не будет расторгнут, он должен был оставаться в силе и на следующий год. Половину дома занимал молитвенный дом, а вторую половину – настоятель иерей Дмитрий (Пушко). Территория вокруг дома была огорожена и озеленена садом [13, л. 41–42].

Благочинный Брагинского округа протоиерей Николай (Рымашевский) характеризовал священника Дмитрия следующим образом:

«Священник образцовый, в нём видны следы монастырской дисциплины... в совершении богослужений имеет ровный, неторопливый тон, проповедь его внушительна, взаимоотношения с прихожанами хорошие... устав и порядок служб знает хорошо, благодаря его трудам благоустроился молитвенный дом... с прихожанами вежлив... живёт экономно и заботливо... административные распоряжения выполняет своевременно...» [14, л. 8, 9 об, 14].

В Хойникский приход входили городской поселок Хойники, деревни Волоки, Малишев, Людвин, Дворище, Поселичи, Корчевое, Горошков, Небытов, Куравое, Настолье, Заболотье [15, л. 46].

Здоровье отца Дмитрия резко ухудшалось, сказывался преклонный возраст и большие переживания из-за стремления местных властей закрыть молитвенный дом, и он в 1955 г. написал прошение об освобождении от должности настоятеля Свято-Покровского молитвенного дома. 5 октября 1955 г. отец Дмитрий от должности был освобождён и выведен за штат с правом получения пенсии [16, л. 48]. За усердные труды Матери Церкви был награждён в 1949 г. набедренником, в 1950 г. скуфьей и в 1952 г. камилавкой [17, л. 18, 36, 43].

Таким образом, несмотря на явное нежелание гражданской власти в первое десятилетие после Великой Отечественной войны восстанавливать церковную жизнь на Хойникщине, она восстанавливалась, о чём свидетельствует, в частности, функционирование Хойникского молитвенного дома.

### Список источников и литературы

1. Смольский, В. М. Возрождение духовной жизни на Хойникщине в конце XX – начале XXI вв. / В. М. Смольский // Великая Победа: наследие и наследники. Формирование исторической памяти молодежи и сохранение культурно-исторического наследия белорусского народа: материалы VI и VII Туровских епархиальных образовательных чтений / Туровская епархия ; редкол. : Т. Н. Сыманович, М. М. Щербин, Л. В. Гавриловец [и др.]. – Мозырь–Калинковичи: Туровская епархия, 2021. – С. 182–185.

2. Государственный Архив Гомельской области (далее – ГАГО). – Ф. 3441. – Оп. 3. – Д. 38. – Л. 11.

3. ГАГО. – Ф. 3441. – Оп. 3. – Д. 38. – Л. 8–8 об.

4. ГАГО. – Ф. 3441. – Оп. 3. – Д. 38. – Л. 15–15 об.

5. ГАГО. – Ф. 3441. – Оп. 3. – Д. 38. – Л. 23.

6. ГАГО. – Ф. 3441. – Оп. 3. – Д. 38. – Л. 32, 33.

7. Архив Минского епархиального управления (далее – АМЕУ). – Ф.1. – Оп. 3. – Д. 1159. – Л. 2.
8. АМЕУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Д. 730. – Л. 44–45.
9. АМЕУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Д. 730. – Л. 29–30.
10. АМЕУ. – Ф. 1. – Оп. 3. – Д. 1159. – Л. 9.
11. АМЕУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Д. 730. – Л. 32, 35.
12. ГАГО. – Ф. 3441. – Оп. 3. – Д. 38. – Л. 45, 47.
13. ГАГО. – Ф. 3441. – Оп. 3. – Д. 38. – Л. 41–42.
14. АМЕУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Д. 730. – Л. 8, 9об., 14.
15. ГАГО. – Ф. 3441. – Оп. 3. – Д. 38. – Л. 46.
16. АМЕУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Д. 730. – Л. 48.
17. АМЕУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Д. 730. – Л. 18, 36, 43.

УДК 94:271.22–78(476) «194/196»

**О. В. Друзенюк**

БГУ, г. Минск

## **ВЫСШИЙ СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ СОВЕТ И ОБЩИНЫ СТАРООБРЯДЦЕВ-БЕСПОПОВЦЕВ В БССР В СЕРЕДИНЕ 1940-Х – СЕРЕДИНЕ 1960-Х ГОДОВ**

*В статье рассматриваются взаимоотношения, функционировавших на территории БССР в середине 1940-х – середине 1960-х гг., общин старообрядцев-беспоповцев и действовавшего в г. Вильнюсе Литовской ССР Высшего старообрядческого совета. На примере отдельных объединений староверов анализируется роль данного органа управления в их деятельности. Кратко охарактеризована позиция представителей контролирующих инстанций в отношении указанного старообрядческого центра.*

В период Великой Отечественной войны на территории БССР наблюдалась активизация деятельности объединений представителей различных религиозных течений. После освобождения республики в ряде ее регионов продолжалось восстановление общин верующих–старообрядцев. Возобновили функционирование закрытые ранее молитвенные здания, избирались духовные руководители обществ [1, с. 82].

В середине 1940-х – середине 1960-х гг. в БССР наиболее распространенными старообрядческими объединениями были беспоповские. Стремление советского руководства взять под контроль действовавшие организации верующих обусловило активную работу представителей государственных инстанций по их регистрации. Проведение данной процедуры являлось основной функцией уполномоченных Совета по делам религиозных культов, осуществлявшего в СССР в рассматриваемый период реализацию официальной конфессиональной политики в отношении не православных религиозных организаций.

В процессе оформления общин старообрядцев–беспоповцев и их духовных наставников контролирующим органом следовало учитывать нюансы, обусловленные отсутствием в БССР духовного центра представителей данного течения. Однако, тесные связи беспоповские объединения на территории республики поддерживали с действующим в г. Вильнюсе соседней Литовской ССР Высшим старообрядческим советом. До конца 1980-х гг. он являлся единственным духовным центром старообрядцев-поморцев в Советском Союзе. Начав работу в октябре 1944 г., свои полномочия Высший старообрядческий совет перенял от функционировавших ранее советов в Литовской генеральной области и Польше [2, с. 105].

На территориях, оказавшихся по условиям Рижского мирного договора в составе Польского государства, наряду с украинским и белорусским населением проживали и русские старообрядцы. Значительная их часть была зафиксирована в сельской местности Виленского и Белостокского воеводств. Высокая концентрация старообрядческого населения наблюдалась на Браславщине. Такое положение на данной территории сохранилось в дальнейшем и в составе БССР.

Высший старообрядческий совет был сформирован в 1925 г., во время проведения I Всепольского съезда старообрядцев–беспоповцев [3, с. 10] и функционировал до 1939 г. В 1943 г. в условиях немецкой оккупации его сменил Высший старообрядческий совет в Литовской генеральной области. После прихода на данную территорию советских войск, в 1944 г. свои полномочия последний передал Высшему старообрядческому совету в Литовской ССР. Продолжая традиции своих предшественников, данный орган стремился к объединению всех беспоповцев Советского Союза. Однако, неудачей в 1945 г. закончилась предпринятая им попытка на официальном уровне «восстановить в правах старообрядческую церковь, не имеющую

духовной иерархии», а также расширить деятельность среди старообрядческого беспоповского населения Прибалтики и БССР, обеспечив при этом в своем составе представительство указанных территорий. Советское руководство не только не удовлетворило данную просьбу совета, но и ввело в отношении его деятельности ряд ограничительных мер (запрет председателю Высшего старообрядческого совета на посещение общин староверов за пределами Литовской ССР, ограничение проведения заседаний данного органа, национализация церковного имущества и т. д.) [2, с. 103–105].

В середине 1940-х – середине 1960-х гг. на территории БССР контакты беспоповских объединений с Высшим старообрядческим советом особое значение имели при решении вопросов, касающихся духовных лиц. Не случайно в своей документации 1945 г. уполномоченный Совета по делам религиозных культов по БССР акцентировал внимание на связях со старообрядческим центром в Литовской ССР наставников Полоцкой и Бобруйской областей республики [4].

Характеризуя степень взаимодействия упомянутого управленческого органа староверов с белорусскими беспоповскими организациями, следует отметить, что с момента создания в его состав входил духовный наставник Видзовского общества М. Е. Бирюлин [2, с. 105]. Членом Высшего старообрядческого совета также избирался духовный лидер Мостищенской общины Юратишковского района Молодечненской области Е. И. Кудряшов [2, с. 221]. Наставником старообрядческой общины беспоповцев д. Минковичи Видзовского района Полоцкой области долгое время являлся С. Ф. Кузнецов – сын Ф. С. Кузнецова, председателя Высшего старообрядческого совета в 1948–1965 гг. [5].

Высший старообрядческий совет, как духовный центр беспоповцев, оказывал содействие наставникам действующих общин на территории БССР в процессе оформления их деятельности. Соответствующей справкой от 1947 г. духовный наставник старообрядческой общины д. Углы Бобруйского района Бобруйской области П. С. Рыбаков характеризовался Высшим старообрядческим советом как отвечающий «требованиям Устава старообрядческой церкви не имеющей духовной иерархии» [6]. В этом же году благополучно прошел необходимые «испытания» кандидат на пост духовного руководителя объединения верующих д. Заречье Паричского района Бобруйской области Г. Е. Лешков. При этом представители Высшего старообрядческого совета настоятельно

просили уполномоченного Совета по делам религиозных культов по БССР поставить их в известность в случае возникновения в отношении данной кандидатуры каких-либо претензий, а при их отсутствии – «внести его в реестр [...] с предоставлением соответственных прав как служителю культа» [7].

Удостоверение Высшего старообрядческого совета в 1953 г. получил исполняющий обязанности духовного наставника Шараевщинской старообрядческой общины Кировского района Бобруйской области А. И. Семенов. Согласно указанному документу, он был «проверен духовной комиссией старообрядческой церкви [...] в канонической пригодности и знаниях необходимых для занятия должности духовного наставника». В результате чего оказался «годным, принятым в состав духовных наставников и утвержденным согласно протоколу избрания» [8].

В старообрядческих объединениях на территории БССР в рассматриваемый период служили наставники направленные непосредственно Высшим старообрядческим советом. Так, например, после смерти духовного руководителя староверов в г. Полоцке К. М. Глушнева, в общину в 1959 г. был прислан Н. Минин, в дальнейшем избранный ее членами на основании протокола общего собрания [9].

В середине 1940-х – середине 1960-х гг. представители Высшего старообрядческого совета также принимали участие в решении различных вопросов, связанных с деятельностью старообрядческих беспоповских объединений в БССР. В октябре 1947 г., например, президиум Высшего старообрядческого совета подготовил прошение по поводу открытия молитвенного здания старообрядцев д. Углы Бобруйского района Бобруйской области. В этот период необходимость в проведении богослужений для членов общины была обусловлена наступившей «родительской неделей». Кроме того, одновременно отмечалось, что верующими данного объединения активно подготавливалась документация, требуемая для его официального оформления [10].

Летом 1952 г. при участии Высшего старообрядческого совета сложились предпосылки для возобновления рассмотрения вопроса по поводу функционирования старообрядческой общины д. Апидамы Поставского района Молодечненской области. Основанием стало письмо верующих упомянутого общества, полученное Советом по делам религиозных культов от Высшего старообрядческого совета в Литовской ССР. Согласно содержанию препровожденного заявления

старообрядцев Апидамского объединения, им в жесткой форме запрещали удовлетворять свои духовные потребности, всячески угрожали, преследовали и допрашивали. Оформленная в 1947 г., община была снята с регистрации уполномоченным Советом по делам религиозных культов по Молодечненской области в 1949 г. по причине отсутствия духовного наставника, малочисленности и прекращения деятельности. В сложившейся ситуации представители Совета по делам религиозных культов утверждали, что соответствующая его санкция на действия такого рода не была получена, а уже бывший уполномоченный по области предоставлял недостоверные сведения и самовольничал, ведь как стало известно из заявления старообрядцев, рассматриваемое общество являлось многочисленным и деятельности своей не прекращало (заявление содержало 372 подписи, указывалось около 3000 членов и наличие наставника). Председатель Совета по делам религиозных культов настоятельно рекомендовал уполномоченному по БССР разобраться в данном вопросе [11].

Взаимоотношения Высшего старообрядческого совета в Литовской ССР и объединений верующих на территории БССР у представителей контролирующих советских органов вызывали особую заинтересованность. Согласно отчетным документам уполномоченного Совета по делам религиозных культов по Молодечненской области за 1947 г., объединения поморцев западных территорий республики «подчинялись в духовных вопросах Виленскому духовному совету», оказывая ему при этом финансовую поддержку в размере 2–3 тыс. рублей в год. Уполномоченный обращал внимание на то, что упомянутые общины, игнорируя его вызовы, избегали официального оформления по причине их регистрации в Высшем старообрядческом совете [12].

Озабоченность контролирующих инстанций вызывали действия полномочного представителя Высшего старообрядческого совета, наставника Мостищенской общины Юратишковского района Е. И. Кудряшова. Посещая беспоповские общества староверов Молодечненской области, без соответствующего на то разрешения представителей Совета по делам религиозных культов, он передавал духовным руководителям данных объединений указания старообрядческого центра в Литовской ССР [13].

Уполномоченный по делам религиозных культов по Молодечненской области в отчетных документах за 1948 г. объяснял наличие на данной территории лишь одной надлежащим образом

оформленной действующей старообрядческой общины, передачей остальными объединениями в духовный центр в Вильнюсе собранной ими документации необходимой для регистрации [14].

Таким образом, Высший старообрядческий совет в Литовской ССР, являясь на протяжении многих лет единственным духовным центром старообрядцев–беспоповцев в Советском Союзе, в середине 1940-х – середине 1960-х гг. играл немаловажную роль в деятельности объединений данного течения в БССР. Исходя из содержания имеющихся в распоряжении источников, можно отметить активное, насколько позволяли условия в рассматриваемый период, участие указанного управленческого органа в процессе оформления объединений староверов и их духовных наставников, а также в решении различного рода вопросов, касающихся функционирования данных организаций.

После попыток Высшего старообрядческого совета в начальный период своей деятельности реализовать обозначенные им ключевые цели, советское руководство заняло в отношении данного органа жесткую позицию. Вследствие чего указанный старообрядческий духовный центр был вынужден осуществлять работу в ограниченных условиях. Довольно непростые отношения у Высшего старообрядческого совета сложились также с представителями контролирующих инстанций.

### Список источников и литературы

1. Друзенюк, О. В. Старообрядческие общины Минской области БССР в середине 1940-х – начале 1960-х годов / О. В. Друзенюк // Беларусь у гістарычнай рэтрэспектыве XIX–XXI стагоддзяў: этнакультурныя і нацыянальна-дзяржаўныя працэсы: матэрыялы Рэспубліканскай навуковай канферэнцыі (Гомель, 14 кастрычніка 2021 г.) / рэдкалегія: А. Р. Яшчанка (гал. рэд.) [і інш.]; М-ва адукацыі Рэспублікі Беларусь, Гомельскі дзярж. Ун-т імя Ф. Скарыны. – Гомель: ГДУ імя Ф. Скарыны, 2021. – С. 82–86.

2. Староверие Балтии и Польши: краткий исторический и биографический словарь. – Aidai, 2005. – 460 с.

3. Вабішчэвіч, А. М. Грамадска-культурная і рэлігійна-асветніцкая дзейнасць рускіх стараабраднакаў у Польшчы ў 1920–1930-я гады / А. М. Вабішчэвіч // Вестник Полоцкого государственного университета. – 2008. – № 1. – С. 101–108.

4. Национальный архив Республики Беларусь (далее – НАРБ) – Ф. 952. – Оп. 2. – Д. 2. – Л. 204–206.
5. НАРБ – Ф. 952. – Оп. 2. – Д. 41. – Л. 2–4.
6. НАРБ – Ф. 952. – Оп. 1. – Д. 9. – Л. 131.
7. Государственный архив Гомельской области (далее – ГАГО) – Ф. 1354. – Оп. 4. – Д. 7 – Л. 10.
8. Государственный архив Могилевской области (далее – ГАМог) – Ф. 2336. – Оп. 1. – Д. 11. – Л. 56.
9. НАРБ – Ф. 952. – Оп. 4. – Д. 26. – Л. 105.
10. НАРБ – Ф. 952. – Оп. 1. – Д. 9. – Л. 132.
11. НАРБ – Ф. 952. – Оп. 2. – Д. 36. – Л. 48.
12. НАРБ – Ф. 952. – Оп. 2. – Д. 11. – Л. 187–188.
13. НАРБ – Ф. 952. – Оп. 2. – Д. 10. – Л. 219.
14. НАРБ – Ф. 952. – Оп. 2. – Д. 14. – Л. 4.

УДК 329.78(476):2«19»

**С. М. Клишевич**

БГУ, г. Минск

**ИЗМЕНЕНИЯ ОТНОШЕНИЯ КОМСОМОЛА БЕЛАРУСИ  
К РЕЛИГИИ В УСЛОВИЯХ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ ПОЛИТИКИ  
«ПЕРЕСТРОЙКИ» СОВЕТСКОГО ОБЩЕСТВА  
(1985–1991 ГОДЫ)**

*В статье рассматриваются процессы трансформации взаимоотношений верующих и комсомольско-партийной номенклатуры БССР в период осуществления политики «перестройки» Советского государства. Всеобщая демократизация советского общества, отражалась на увеличении религиозной активности населения, в том числе молодежи. В то же время, отсутствие системной политики партийно-государственного аппарата в отношении религии породило конфликты в обществе.*

Религиозная политика Советского государства основывалась на атеистическом воспитании населения, что было характерно фактически для всего периода его существования. Нормативно-правовой основой для осуществления такой политики являлся Декрет Совета Народных Комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 20 января 1918 г. Перед комсомолом как неотъем-

лемой частью аппарата государственного управления, стояла задача активного участие в практической реализации атеистического воспитания молодежи.

Основными направлениями работы Ленинского коммунистического союза молодежи Белоруссии (далее – ЛКСМБ) в реализации этих задач являлись популяризация среди молодежи социалистических традиций альтернативных религиозным обрядам, индивидуальная профилактическая атеистическая работа, а также деятельность научно-пропагандистских групп, направляемых в районы республики, с наиболее религиозно активным населением. Так, бюро ЦК КПБ (Центрального комитета Коммунистической партии Белоруссии – далее ЦК КПБ) отмечало 24 декабря 1986 г., что в Ивьевском районе Гродненской области «комсомольскими организациями глубоко не анализируется конкретная религиозная обстановка, недооценивается опасность ее влияния на подрастающее поколение. Участие юношей и девушек в обрядах крещения, венчания, первого причастия остается на прежнем уровне» [1, с. 4].

Необходимо отметить, что центрами атеистического воспитания молодежи, по мнению партийно-комсомольской номенклатуры в рассматриваемый период, должны были стать школы. В ряде районов республики, в школах, где обучались дети из семей верующих, создавались кружки «Юного атеиста» [2, с. 15]. С целью преодоления религиозной активности среди учащихся создавались «краеведческие музеи, школьные музеи по атеизму» [2, с. 15]. К примеру, в 1987 г. такой музей был создан в школе д. Ольшаны Столинского района [2, с. 15].

Необходимо отметить, что работа комсомола по атеистическому воспитанию молодежи в большинстве случаев носила формальный характер, особого желания ее выполнять у комсомольских функционеров не было. Так, доцент кафедры марксистско-ленинской философии Минского государственного педагогического института Д. М. Матяс отмечал: «Да и в самом реагировании на факт крещения детей комсомольцами все еще царит формализм. За последние годы в разговоре с комсомольскими работниками различных уровней мне ни разу не приходилось слышать, чтобы в какой-либо первичной организации по собственной инициативе обсудили вопрос о нарушении комсомольцами уставных требований, высказали открыто и искренне свое мнение. Если же где-либо и обсуждают такие вопросы, то только по требованию райкомов и горкомов комсомола» [3, с. 29].

Изменения такой политики начались в период трансформации советского общества, вошедшего в историю под названием «пере-

стройка», целью которой декларировалось «глубокое обновление всех сторон жизни страны» [4, с. 181]. Юридическим основанием для смены антирелигиозного курса в республике стало принятие постановления «О состоянии контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах в Белорусской ССР» 22 января 1987 г.

Необходимо отметить, что трансформация отношения партийно-комсомольского аппарата к религии происходила медленно. Рассматривая итоги XX съезда ВЛКСМ, 2 июля 1987 г. бюро ЦК КПБ поручало ЦК ЛКСМБ: «Выработать меры по нейтрализации влияния религиозных общин на молодежь» [5, с. 48].

В то же время, начавшиеся процессы демократизации советского общества, а также отсутствие эффективных механизмов антирелигиозного воздействия на человека способствовали увеличению количества молодых людей, обращавшихся к религии. В информационной записке ЦК ЛКСМБ от 16 декабря 1987 г. в адрес ЦК КПБ сообщалось, что «за последние 8 лет происходит омоложение многих сект и количество сектантов увеличилось в 2 раза. В некоторых костелах Витебской, Гродненской областей число молящейся молодежи составляет 10–20 %» [2, с. 14]. «В 1987 г. более 2000 подростков исповедовались в церкви и костелах» [6, с. 9]. Основной причиной омоложения религиозных организаций республики называлось «их пополнения за счет детей из семей верующих, которые составляли «около 80% молодежи» [2, с. 14].

Знаковым событием, свидетельствовавшим о трансформации подходов партийного руководства страны к верующим стало празднование 1000-летия крещения Руси в 1988 г. как общественно-государственного события. Договоренность об этом была достигнута во время встречи Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачева с Патриархом Московским и всея Руси Пименом и членами Священного синода 29 апреля 1988 г. [7, с. 274].

Характерной особенностью формирования отношения партийной номенклатуры к верующим, которые по естественным причинам приветствовали демократизацию религиозной политики государства, являлось то, что такая их позиция рассматривалась партийным руководством страны как поддержка политики «перестройки». «Верующие – это советские люди, трудящиеся, патриоты, и они имеют полное право достойно выражать свои убеждения. Перестройка, демократия, гласность касается и их, причем сполна, без всяких ограничений. В канун этого события хотелось бы высказать пожелание, чтобы оно прошло под знаком сплочения верующих нашей страны,

всех трудящихся ради общего великого дела перестройки, обновления социализма, полного раскрытия его гуманистического нравственного потенциала» [8, с. 203] – говорил М. С. Горбачев.

Необходимо отметить, что на протяжении фактически всего периода осуществления политики «перестройки» наблюдалось усиление религиозной активности молодежи. Широкое распространение получило создание детских воскресных школ. К примеру, в Мозыре в такой школе, созданной в православном соборе, занимались 50 подростков. Всего в республике действовали 126 воскресных школ, которые посещали около 6100 детей и подростков [4, с. 237].

К 1988 г. в республике действовало 800 религиозных объединений [4, с. 230], причем активную роль в их деятельности играла именно молодежь. Так, в 370 православных приходах было 393 священника, из которых 130 – в возрасте до 40 лет. В 1980 г. молодых священников было только 11 %. На 103 действующих костела было 55 ксендзов, более половины из которых – молодые люди [4, с. 231]. При каждом костеле действовали воскресные школы или кружки по изучению катехизиса.

На фоне острого социально-экономического кризиса, в котором оказалось советское общество в рассматриваемый период, произошло разочарование молодых людей в идеях социализма. В таких условиях молодежь искала новые духовные ориентиры, наиболее востребованным из которых оказалась религия.

Социологический опрос, проведенный в 1990 г. в республике, показывает, что наиболее авторитетными среди молодежи общественными организациями являлись православная и католическая церкви, деятельность которых одобряли 70,6 % и 53,6 % опрошенных соответственно. В то же время деятельность ЛКСМБ положительно оценивало только 36,6% респондентов [9, с. 3].

Специфика религиозной политики КПСС рассматриваемого периода характеризуется отсутствием четкой стратегии действий в отношении религиозных организаций и объединений. Заявления партийного руководства страны противоречили программным документам КПСС. Кроме того, определенная часть партийно-комсомольских функционеров, не понимало и не поддерживало политику либерализации в отношении верующих и религиозных организаций. Такая ситуация приводила к неразберихе и многочисленным конфликтам на местах.

Во время встречи первого секретаря ЦК КПБ Е. Е. Соколова с партийными работниками республики 21 июня 1989 г. т. Ермошук из

Свислочского райкома КПБ возмущался: «Как вести нам себя с религиозными объединениями: кресты ставят, церковники отпевают. С нами никто не стал советоваться, так как в Москве служители культа сидят вместе с правительством. Я понимаю, что мы идем по линии демократизации и гласности. Но служители культа работают не в нашу пользу. И никто этого вопроса не поднимает» [10, с. 8].

25 августа 1990 г. в ЦК КПБ во время совещания с секретарями первичных партийных организаций колхозов и совхозов представитель Гродненской агропромтехники Некрашевич задавался вопросом: «Почему мы забыли моральный кодекс строителя коммунизма. Это, по существу, те же библейские заповеди. И мы буквально занялись уроком религии. Давайте взглянем на наших соседей-поляков. Я живу в Гродно. Польское телевидение полностью принимаю и свободно разговариваю на польском языке. Сейчас там закон издан, уже вчера передавали, как они будут вводить закон божий в школе. А не придем ли мы к этому, если будем полностью потакать. У нас в Гродно один костел отдали, второй костел отдали, отдали монастырь. Стоит толпа народу, посещают монастырь, движение милиционер закрыл и не пускает никого. Почему мы боимся высказать свою позицию?» [11, с. 60].

Таким образом, в новых общественно-политических и социально-экономических условиях, в которых оказалось Советское государство, эффективно противостоять религиозной активности населения было невозможно. Атеистическая политика не поддерживалась подавляющим большинством населения, в первую очередь, молодежью. В этой связи антирелигиозные мероприятия осуществлялись комсомольскими работниками формально. Кроме того, отсутствие системной политики в КПСС относительно религии в новых условиях порождало разночтения в подходах и, соответственно, конфликты на этой почве в обществе.

В то же время, за достаточно продолжительное время атеистического воспитания населения произошла трансформация религиозной обрядности, которая трансформировалась из духовной потребности верующего человека в традицию.

### **Список источников и литературы**

1. Национальный архив Республики Беларусь (далее – НАРБ). – Ф. 4п. – Оп. 160. – Д. 505. – Л. 4.
2. НАРБ. – Ф. 4п. – Оп. 157. – Д. 132. – Л. 14, 15.

3. Матяс, Д. М. В лабиринтах благодушия или разговор о том, что привлекает молодежь в церковь. / Д. М. Матяс // Политический собеседник. – 1987. – № 1-6. С. 29.

4. История белорусской государственности: в 6 т. / НАН Беларуси ; ред. кол., А. А. Коваленя (глав. ред.) [и др.]. – Минск : Бел. наука, 2020. – Т. 6. – 181, 230, 231, 237 с.

5. НАРБ. – Ф. 4п. – Оп. 160. – Д. 629. – Л. 48.

6. НАРБ. – Ф. 4п. – Оп. 157. – Д. 131. – Л. 9.

7. Елисеев, Н. В. История перестройки в СССР 1985–1991 гг. : учеб. пособие / Н. В. Елисеев. – 2-е издание. – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2017. – 274 с.

8. Горбачев, М. С. Избранные речи и статьи: в 7 т. / М. С. Горбачев. – М.: Политиздат, 1987. – Т. 6. – С. 203.

9. Молодежь Белоруссии: о комсомоле и о себе (материалы социологических исследований) / отдел исследования молодежных проблем ЦК ЛКСМБ; редкол.: А. Н. Данилов [и др.]. – Минск, 1990. – 3 с.

10. НАРБ. – Ф. 4п. – Оп. 160. – Д. 1165. – Л. 8.

11. НАРБ. – Ф. 4п. – Оп. 160. – Д. 1104. – Л. 60.

УДК 274(476.2)

**Л. В. Гавриловец**

МГПУ имени И. П. Шамякина, г. Мозырь

## **СТРУКТУРА НЕОПРОТЕСТАНТИЗМА В ГОМЕЛЬСКОМ РЕГИОНЕ СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ<sup>1</sup>**

*В статье анализируется конфессиональная ситуация в Гомельском регионе на примере развития неопротестантских общин. Представлен сравнительный анализ распространения данных общин по территориальному признаку (городские и сельские). Приведены характерные для неопротестантских общин примеры экклезиоимии.*

На современном этапе в Гомельском регионе происходит радикальная трансформация социокультурной сферы общества, что прояв-

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке МО РБ по договору № 1410/2021

ляется в распространении протестантских типов религиозного мировоззрения. Так, в регионе насчитывается 148 протестантских общин, имеющих в своем распоряжении 44 культовых здания. В 2017 г. количество протестантских общин в Гомельском регионе составляло 144 или 34,4% от общего количества зарегистрированных религиозных общин. Для конфессиональной структуры региона характерен поздний протестантизм или неопротестантизм. Неопротестантскими являются общины пятидесятников (Христиане веры евангельской (ХВЕ) и Христиане полного евангелия, или ХПЕ), баптистов (Евангельские христиане-баптисты, или ЕХБ), Адвентистов Седьмого Дня (АСД), Новоапостольской церкви, Свидетелей Иеговы, а также мессианские общины.

Пятидесятничество – наиболее крупная конфессия протестантизма. На 1 января 2017 г. в регионе насчитывалось 88 религиозных общин, а на январь 2022 г. – 92 протестантские общины, принадлежащие к двум направлениям: ХВЕ и ХПЕ. Второй по числу общин конфессией протестантизма в Гомельском регионе являются евангельские христиане-баптисты. Количество общин ЕХБ в 2017 г. и на данный момент составляет 26 протестантских организаций. Одно из наиболее динамичных направлений позднего протестантизма – адвентизм. В настоящее время в регионе действует 12 общин «адвентистов седьмого дня», которые входят в «Конференцию церквей Христиан Адвентистов Седьмого Дня в Республике Беларусь». Служба ведется в 6 культовых зданиях. В регионе имеется также 7 общин Свидетелей Иеговы и 5 общин Новоапостольской церкви. Другие направления неопротестантизма представлены немногочисленными мессианскими общинами. Все протестантские общины региона имеют свои культовые здания, за исключением мессианских. Наибольшим количеством культовых зданий располагают ЕХБ (19 ед.) [1, с. 177–178].

Из протестантских направлений наибольшее число общин (102) на территории региона имеют ХВЕ и ЕХБ. По этому показателю ХВЕ вышли на второе место среди всех конфессий Гомельского региона, уступая только БПЦ. ЕХБ по численности общин являются третьей конфессией в регионе, после БПЦ и ХВЕ. Необходимо отметить, что наибольший рост числа протестантских общин в регионе характерен для крупных административно-экономических центров. Однако особенностью региона является значительная роль протестантизма в конфессиональной структуре населения сельской местности. Доля общинных центров всех конфессий в численности сельских населенных пунктов Гомельской области составляет 5,8%, где сконцентрировано 33,5% сельского населения региона. Доля протестан-

стантских центров в поселенческой структуре региона составляет около 1% с концентрацией сельского населения 6,8%. Распространение протестантских общин в регионе, расположенных в сельской местности, отличается неравномерностью размещения по районам области. Так, в некоторых районах протестантские общины в сельской местности отсутствуют (Гомельский, Ельский, Лельчицкий, Лоевский, Наровлянский, Речицкий), то в Петриковском (7 р/о), Житковичском районах (12 р/о) насчитывается по несколько протестантских общин. Наличие большого количества протестантских общин в сельских населенных пунктах Житковичского и Петриковского районов обусловлено их географическим положением, в частности соседством с «протестантскими» районами Брестской и Минской областей. Количество общин ЕХБ в районах Гомельской области представлено в таблице 1.

Таблица 1 – Религиозные общины евангельских христиан баптистов в Гомельском регионе по состоянию на 2022 год

Наименование города, района	Кол-во приходов, город/район
Брагин	/1
Ветка	1
Гомель	4
Жлобин	1
Калинковичи	1
Корма	1
Мозырь	1
Октябрьский	1/1
Петриков	1
Речица	1
Рогачев	1/2
Светлогорск	1/1
Чечерск	1/1
ВСЕГО	15/6

Источник: [2]

Наибольшее количество общин ЕХБ в регионе представлено в городских и районных административно-экономических центрах (15 р/о), среди них г. Гомель – 4, Рогачевский р-н – 3, Октябрьский, Светлогорский, Чечерский районы соответственно по 2 религиозные общины. Служат в приходах ЕХБ 21 священнослужитель (пресвитер).

Особый интерес для исследователей представляет баптистская экклезионимия, для которой характерными являются 2 противоположные особенности. С одной стороны, стремление к индивидуализации, приводящее к многообразию наименований культовых объектов, а с другой – наличие большого количества церквей, имеющих наименование, равное номенклатурному термину, – Церковь евангельских христиан-баптистов. Характеризуя баптистскую экклезионию Гомельского региона необходимо отметить такие характерные черты, как названия с компонентами, отражающими библейские понятия, например, Церковь евангельских христиан-баптистов (ЦЕХБ) «Вифания»; названия с компонентами, обозначающими качества обращаящихся к Господу – Церковь евангельских христиан-баптистов «Надежда»; названия с компонентами, отражающими духовные ориентиры деятельности церковной организации (ЦЕХБ «Открытое небо», ЦЕХБ «Путь Спасения», ЦЕХБ «Преображение»); названия с компонентом «Христос» – ЦЕХБ «Христа Спасителя».

Для экклезионимии Объединенной церкви христиан веры евангельской (ОЦХВЕ) характерна следующая классификация, распространенная в Гомельском регионе и представленная в таблице 2. Наибольшее распространение в Гомельском регионе получили названия с проприальной частью «благодать» (его носят 13 культовых объектов ХВЕ), «спасение» (4 культовых объекта), «свет» и «источник» соответственно по 2 культовых объекта.

Таблица 2 – Экклезионимия ОЦХВЕ Гомельской области

Названия с компонентом	Город/район	Кол-во культовых объектов
1	2	3
«благодать»	Гомель	1
	Брагинский	1
	Добруш	1
	Добрушский	1
	Житковичский	1
	Жлобин	1
	Жлобинский	3
	Октябрьский	1
	Петриковский	1
	Светлогорск	1
	Хойники	1
	«благодать»	Гомель
«возрождение»	Гомель	1

## Окончание таблицы 2

1	2	3
«небеса»	Гомель	1
«милость»	Гомель	1
«Христос»	Жлобинский	1
«спасение»	Жлобинский	1
	Мозырь	1
	Петриковский	1
	Светлогорский	1
«свет»	Лельчицы	1
	Мозырский	1
«источник»	Мозырь	1
	Петриковский	1
«жизнь»	Петриковский	1
ВСЕГО		27

Источник: [3]

Полное Евангелие – теологическая концепция пятидесятников, которая требует, чтобы каждый верующий в своей жизни в определенной мере повторил жизнь Сына Божьего. Полное Евангелие включает в себя 4 основных положения: рождение свыше, крещение духом святым, исцеление верой, dotысячелетний приход Христа. Анализ экклезионимии ХПЕ показал, что в регионе распространены следующие названия с компонентом «живая», например, ЦХПЕ «Живая вера» (Гомель); названия с компонентом «новый» – ЦХПЕ «Новое поколение» (Светлогорск); названия с компонентом «жизнь» – ЦХПЕ «Река жизни» (Мозырь); названия с компонентом «Иисус» – РО ХПЕ «Церковь Иисуса Христа»; названия с компонентом «Божий» – РО ХПЕ «Посольство Божье»; религиозная община ХПЕ «Исток» (Гомель) [4, с. 61].

Таким образом, протестантская экклезионимия характеризуется следующими особенностями: 1) стремлением к индивидуализации, что приводит к большому количеству непохожих друг на друга названий; 2) названия культовых объектов используются и для наименования общины – объединения людей, входящих в конкретную религиозную организацию.

Как уже говорилось выше ХВЕ является наиболее многочисленной протестантской общиной в Гомельском регионе (76 общин). Сравнительный анализ распространения общин ХВЕ в городской и сельской местности региона представлен в таблице 3. Большинство религиозных общин ХВЕ расположено в городской местности

(38 общин), немногим меньше находится в сельской местности – 27 общин. В Гомеле насчитывается 5 общин ХВЕ, Житковичском районе – 9, Жлобинском – 5, Петриковском – 4, Добрушский, Калинковичский, Хойникский соответственно по 2 общины.

Таблица 3 – Городские и сельские общины ХВЕ Гомельской области

Название района	Кол-во сельских общин	Название города, городского поселка	Кол-во городских общин
Брагинский	-	Брагин	1
		Комарин	1
Буда-Кошелевский	-	Буда-Кошелево	1
		Уваровичи	1
Ветковский	1	Ветка	1
Гомельский	-	Гомель	5
		Большевик	1
		Костюковка	1
Добрушский	2	Добруш	1
		Тереховка	1
Ельский	-	Ельск	1
Житковичский	9	Житковичи	1
		Туров	1
Жлобинский	5	Жлобин	1
		Стрешин	1
Калинковичский	2	Калинковичи	1
Кормянский	-	Корма	1
Лельчицкий	-	Лельчицы	1
Лоевский	-	Лоев	1
Мозырский	1	Мозырь	2
Наровлянский	-	Наровля	1
Октябрьский	-	Октябрьский	1
Петриковский	4	Петриков	2
		Копаткевичи	1
Речицкий	-	Речица	1
		Василевичи	1
Рогачевский	-	Рогачев	1
Светлогорский	1	Светлогорск	1
		Паричи	1
		Сосновый Бор	1
Хойникский	2	Хойники	1
Чечерский	-	Чечерск	1
ВСЕГО	27	ВСЕГО	38

Источник: [3]

Таким образом, в Гомельском регионе сохраняется высокая степень стабильности неопротестантской конфессиональной структуры, представленной ХВЕ и ЕХБ. Религиозная структура региона носит ярко выраженный поликонфессиональный характер преимущественно христианского типа. В регионе отсутствует абсолютное доминирование какой-либо одной конфессии.

### Список источников и литературы

1. Старостенко, В. В. Структура протестантизма в восточном регионе современной Беларуси / В. В. Старостенко // Религия и общество – 12 : сб. науч. статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2018. – С. 176–179.
2. Союз евангельских христиан баптистов в Республике Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://baptist.by/gomelskaja-oblast/>. – Дата доступа: 19.08.2022.
3. Объединенная церковь христиан веры евангельской в Республике Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://xn--b1agz2ae.xn--90ais/tserkov/pomestnye\\_tserkvi?search\\_obschini=135](https://xn--b1agz2ae.xn--90ais/tserkov/pomestnye_tserkvi?search_obschini=135). – Дата доступа: 19.08.2022.
4. Борисевич, О. А. Особенности номинации протестантских культовых сооружений Беларуси / О. А. Борисевич // Веснік БДУ. Сер. 4. – 2011. – № 3. – С. 58–61.

УДК 2-6(476)

**В. А. Одиноченко**

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

### ПОКАЗАТЕЛИ ХАРАКТЕРА РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ: ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ

*Названы основные показатели характера религиозной ситуации в современной Беларуси. Их понимание должно осуществляться в контексте трансформационных процессов, которые происходят в обществе. Проведенный анализ имеет предварительный характер, однако позволяет сделать предположения о направлениях развития религиозной ситуации в стране.*

Для понимания религиозной ситуации в современной Беларуси необходимо исходить из того, что она имеет переходный характер. Наша страна находится на переломном этапе своего исторического развития, пожалуй, наиболее важным в ее истории. В этой связи происходит актуализация традиции. Выделяют такие ее этапы как Полоцкое и Туровское княжества, Великое княжество Литовское, Речь Посполитая, Российская империя, БНР, БССР, Республика Беларусь. Требуется понимание их специфики, роли в историческом развитии, а также места в них религии. На этой основе мы сможем более адекватно понять характер современной белорусской ситуации. Следует учитывать, что возможны ее различные трактовки. Наиболее часто она характеризуется при помощи понятия «трансформация». Как правило, указывают на очевидный факт перехода от БССР к независимому белорусскому государству. Однако имеются резкие различия в понимании, во-первых, советского общества, во-вторых, современной ситуации в стране, в-третьих, путей развития суверенной Беларуси. Соответственно, и место религии в прошлом, настоящем и будущем трактуется по-разному.

Помимо этого – предметом дискуссий является те показатели, при помощи которых можно охарактеризовать современную белорусскую ситуацию. Мы считаем важным учитывать системный характер изменений, происходящих на наших глазах. Религиозная ситуация в современной Беларуси отличается от той, какой она была во времена Советского Союза, Российской империи, Речи Посполитой и ВКЛ. В настоящее время распространена трактовка религии как неотъемлемой части национальной истории и основы традиционной морали. На наш взгляд, она является односторонней. Для понимания современной религиозной ситуации в Беларуси необходимо сконцентрировать внимание именно на ее специфике. Традиция же, вернее, то, как мы ее трактуем, задает определенный ракурс видения современности.

Процессы, начавшиеся в стране на рубеже 80-90-х годов прошлого столетия описываются как религиозное возрождение. На наш взгляд, проблема заключается в выявлении того, что возрождается. Необходимо обозначить, на какой исторический период мы ориентируемся, от этого зависит видение не только современной религиозной ситуации, но и направлений ее развития.

Мы считаем, что процессы, происходящие современной Беларуси, более адекватно обозначить как налаживание религиозной жизни после периода атеистических преследований. Данный процесс может быть охарактеризован при помощи различных показателей.

Наиболее очевидным из них является рост количества зарегистрированных религиозных общин. За период с 1988 г. по 2022 г. оно возросло более чем в четыре раза, с 765 до 3409. Таким образом мы можем констатировать, что осуществлявшийся в Советском Союзе проект создания атеистического общества, провалился. Как только ослабли репрессии, религиозная жизнь стала налаживаться.

Вторым важным показателем, служащим пониманию религиозной ситуации в современной Беларуси, является число зарегистрированных религиозных направлений и количество принадлежащих к ним общин. По данным Аппарата Уполномоченного по делам религий и национальностей, на 1 января 2022 г. эти показатели выглядят следующим образом:

Таблица 1 – Число зарегистрированных религиозных общин в Республике Беларусь

Наименование конфессии	Число общин
Православная церковь	1 726
Старообрядческая церковь	34
Римско-католическая церковь	500
Католики латинского обряда	1
Греко-католическая церковь	16
Реформатская церковь	1
Лютеранская церковь	25
Евангельские христиане-баптисты	281
Новоапостольская церковь	19
Пресвитерианская церковь	1
Христиане веры евангельской	526
Христиане полного Евангелия	64
Христиане веры апостольской	11
Церковь Христова	5
Мессианские общины	3
Адвентисты седьмого дня	73
Свидетели Иеговы	27
Мормоны	4
Иудейская религия	36
Прогрессивный иудаизм	14
Мусульманская религия	24
Бахаи	5
Кришнаиты	6
Армянская апостольская церковь	6
Буддизм	1
Всего	3 409

Религиозная ситуация в современной Беларуси имеет ярко выраженный поликонфессиональный характер. При этом ни одна из 25 конфессий, действующих в стране, не может претендовать на доминирующий статус. Христианские общины составляют 97,2 % от общего числа. Но иудаизм и ислам также занимают значимое место в нашей традиции.

Третьим показателем является территориальное распределение религиозных общин. Обратим внимание, что представление о том, что на востоке Беларуси преобладает православие, а на западе – католичество, является ошибочным. В качестве примера, рассмотрим количество православных и католических общин в западных Гродненской и Брестской областях, с одной стороны, и восточных Гомельской и Могилевской – с другой, на 1 января 2022 г.:

Таблица 2 – Территориальное распределение религиозных общин в Республике Беларусь

Наименование конфессии	Брестская область	Гомельская область	Гродненская область	Могилевская область	Всего по республике
Православная церковь	390	243	215	139	1726
Римско-католическая церковь	66	21	176	24	500

Видно, что большее количество католических общин, действительно, находится на западе Беларуси. Однако относительно православия такое соотношение отсутствует. В западных Брестской и Гродненской областях православных общин гораздо больше, чем в восточных Гомельской и Могилевской. Объясняется это тем, что до 1939 г. земли Западной Беларуси входили в состав Польши, и в них не было тех бесчеловечных атеистических репрессий, которые осуществлялись в БССР.

Следует учитывать и то, что положение католичества в современной Польше отличается от положения православия в современной России. Это, несомненно, обуславливает разницу в поведении православных и католиков в Беларуси. Но главное, нам следует учитывать те ценности европейской культуры, которые в настоящее время продолжают распространяться по всему миру и оказывают влияние на религиозную ситуацию в современной Беларуси. Это право

на свободу совести и мировоззренческий плюрализм. Поэтому проблематичной является претензии той или иной религии на доминирующий статус в стране. Это доминирование должно определяться не заявлениями, но реальной ситуацией в обществе.

В этом плане важным для понимания характера религиозной ситуации в современной Беларуси является четвертый показатель. Это специфика преобладающего типа религиозности. Ее исследования проводятся регулярно различными центрами и коллективами ученых. Как правило, называются очень высокие показатели. Так, согласно данным Информационно-аналитическим центром при Администрации Президента Республики Беларусь, в 2016 г. «абсолютное большинство населения (95 %) относит себя к различным конфессиям: православной (84 %), католической (8,5 %), другим (2,5 %)» [1, с. 104].

Таким образом можно сделать вывод, что Беларусь является одной из самых религиозных стран мира. Но, повторим, они получены на основе религиозной самоидентификации респондентов. Это очень важно учитывать.

Если же при анализе религиозности исходить из таких, более объективных, критериев, как культовое поведение, знакомство со священными текстами своей религии, знание основных моральных заповедей и, что самое главное, ориентация на них в повседневном поведении, то вышеприведенный вывод должен быть скорректирован. Так, по результатам исследования, проведенного в 2016 г. Информационно-аналитическим центром при Администрации Президента Республики Беларусь, был сделан вывод о том, что «анализ полученных данных свидетельствует о преобладании номинального религиозного сознания у большинства респондентов, отнесших себя к какой-либо религии. Среди этой группы активно ведут себя в религиозном плане только 8 % опрошенных, в том числе постоянно принимают участие в богослужениях 5 %, отправлении всех обрядов и таинств – 3 %» [1, с. 105]. Мы считаем, что именно последняя цифра, 3 %, может использоваться в качестве показателя религиозности населения Беларуси.

Однако, следует объяснить, чем это обусловлено. За годы Советской власти основной частью населения было утрачено само понимание того, что такое религия. Очень часто она сводится к чисто внешним чертам поведения: сходить в церковь, поставить свечку, освятить пищу и т. д. В настоящее время широкое распространение в

Беларуси получили обряды крещения, венчания и отпевания, но это, скорее, культурный, чем религиозный феномен.

И наконец, пятый показатель – это религиозная политика государства. В Беларуси она направлена на осуществление свободы совести, предотвращение межрелигиозных конфликтов и сотрудничество с религиозными организациями. Приоритеты последнего отражены в Преамбуле, принятой в 2002 г новой редакции закона «О свободе совести и религиозных организациях». В ней сказано: «Настоящий Закон регулирует правоотношения в области прав человека и гражданина на свободу совести и свободу вероисповедания, исходя из ... признания определяющей роли Православной церкви в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа; духовной, культурной и исторической роли Католической церкви на территории Беларуси; неотделимости от общей истории народа Беларуси Евангелическо-лютеранской церкви, иудаизма и ислама» [2].

В белорусской Конституции отсутствует принцип отделения церкви от государства. Согласно Статье 16, «Взаимоотношения государства и религиозных организаций регулируются законом с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа» [3, с. 52]. Для понимания государственной конфессиональной политики в современной Беларуси важно учитывать, что она имеет дифференцированный характер и исходит из учета влияния религиозных организаций на формирование духовных, культурных и государственных традиций. При этом государство стремиться к налаживанию сотрудничества с действующими в современной Беларуси конфессиями. Одной из характерных черт религиозной ситуации в стране является отсутствие конфликтов между представителями различных религиозных направлений.

Несомненно, проведенный анализ имеет схематичный и предварительный характер. Однако, он выявляет имеющиеся характеристики и помогает сделать предположения о направлениях дальнейшего развития. Понимания религиозной ситуации в современной Беларуси должно углубляться и конкретизироваться, а для этого необходимы научные исследования.

### **Список источников и литературы**

1. Республика Беларусь в зеркале социологии : сб. материалов социол. исслед. за 2016 г. / А. В. Папуша [и др.] ; Информ.-аналит.

центр при Администрации Президента Респ. Беларусь ; под общ. ред. А. П. Дербина. – Минск: Белорус. Дом печати. – 2017. – 209 с.

2. О свободе совести и религиозных организациях [Электронный ресурс] : Закон Респ. Беларусь, 17 декабря 1992 г., № 2054-ХП : в ред. Закона Респ. Беларусь от 22.12.2011 г. // Бизнес-Инфо / Профессиональные правовые системы, Нац. центр правовой информ. Респ. Беларусь. – Минск, 2017.

3. Канстытуцыя Рэспублікі Беларусь 1994 года (са змяненнямі і дапаўненнямі) : прынята на рэспубліканскіх рэферэндумах 24 лістапада 1996 года і 17 кастрычніка 2004 года (на беларускай, рускай мовах). – Мінск: Беларусь, 2006. – 96 с.

УДК 7.033.2«10/14»

**Д. М. Толочко, М. П. Гареленко**

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

## **ОСОБЕННОСТИ ВИЗАНТИЙСКОГО ИКОНОПИСАНИЯ В ПЕРИОД ПРАВЛЕНИЯ КОМНИНЫХ**

*Статья посвящена особенностям иконописания в Византии в период правления Комниных. Рассмотрены основные черты и специфика, которые были присущи данному периоду. Автор приходит к выводу, что этот период можно назвать расцветом византийский иконописи. Для него характерны следующие элементы: своего рода баланс между античной традицией и традицией символической, дематериализация живописи, формирование византийского канона в иконописи.*

Вторую половину 11–12 вв. принято называть «комниновским», так как в этот период правила династия Комнинов. Это время является периодом наивысшего расцвета искусства, пиком в развитии тех его черт, которые относятся к понятию «византизм». Совершенствуются черты такого стиля живописи, который наиболее подходит для выражения одухотворенности византийского образа. Создается большое количество художественных образов, которые отличаются своей индивидуальной характеристикой, хоть в то же время и принадлежащих нескольким основным типам, которые призваны в наибольшей степени отображать идеал византийского религиозного сознания [1, с. 63].

Византийское искусство 11–12 веков, блистательное по качеству, которое распространилось по огромным территориям Византийской империи и по всем православным странам, которые переняли ее художественную ориентацию, смогло проникнуть и в некоторые страны Запада: в большей степени в Италию [1, с. 64].

Вторая половина 11 в. примечательна тем, что византийское искусство начинает отходить от аскетического смысла и масштабности форм, так характерного произведениям данного периода. Возникает другой вид изображений, более классических, наполненных тонкой одухотворенностью и изяществом. Икон второй половины 11 века сохранилось не очень много, и к ним относится икона «Рождество Христово», написанная в конце 11 – начале 12 вв. Сейчас она находится в монастыре Св. Екатерины, расположенном на горе Синай. В ликах, изображенных на иконах данного периода, начинают исчезать выражение суровости и величия, некоторые детали образов становятся более детализованными, композиции и фигуры все более начинают отличаться классической ясностью и естественностью [2, с. 46].

Возникает иной вид иконы – Минологий. Ее еще называют месячная икона, а также икона, где размещались изображения православных Праздников и святых, которые отмечались и почитались по церковному календарю в период какого-либо месяца. В таких иконах поверхность могла делиться на горизонтальные полосы, а те, в свою очередь, на ровные ряды, между которыми находились расположенные один за одним небольшие образы святых и Праздников. Такой интерес к святым и к их духовным подвигам, которые в основном совершались через проходимые ими мучения, является отличительным для византийской религиозности и, в том числе, для искусства 11 в.

Также в это время в искусстве было известно и иное направление, которое относилось к иконописным традициям второй половины 11 в., в котором традиционная уравновешенность и мягкая живописность находились в гармонии с тонкой одухотворенностью. Искусство данной формы будет существовать весь 12 в. В частности, оно и будет являться самым значительным достижением византийского художественного творчества, которое наиболее точно отвечало таким понятиям, как «византийский стиль» и «византизм» [1, с. 67].

Самой известной иконой данного типа является «Владимирская Богоматерь» [3, с. 108], которая была написана в Константинополе еще в начале 12 в. и впоследствии привезена на Русь, а в 1155 г. ее перенесли во Владимир. Данный иконографический тип считается самым лирическим образом Богородицы: Младенец Иисус Христос, сидящий на руках своей матери - Девы Марии, трогательно обхватыва-

ет Ее руками, и они ласково соприкасаются своими щеками [4, с. 274]. Поверхность иконы была достаточно серьезно повреждена множественными реставрациями, но лица Девы Марии и Младенца чудесным образом сохранились и дошли до нас. Письмо образа Девы Марии темное, основано на совмещении оливковых и коричневых тонов. Лик же Младенца Иисуса Христа, напротив, написан светлыми красками [5, с. 46–47].

На протяжении всего 12 в. в искусстве Византии помимо классического направления возникали и другие, менее традиционные. Иконописцы находились в постоянном поиске подчеркнутой выразительности образа. Наиболее значимыми становятся другие ценности: внутренние переживания и их внешняя выраженность. Помимо этого, все направления в искусстве второй половины 12 в. характеризуются большим интересом к изображению духовной сути религиозного образа. И художниками было найдено множество средств, с помощью которых они осуществляли подобные устремления.

Одним из таких средств является открытая экспрессия, проникающая во все изображения. В истории византийского искусства оно даже имеет особое название: «динамический» или «экспрессивный» стиль [1, с. 76].

Среди икон такого типа можно выделить «Сошествие во ад» и «Успение», находящихся в монастыре Св. Екатерины на горе Синай. Они были созданы в конце 12 в. и являлись частью не дошедшего до нас полностью иконного праздничного ряда. Главной особенностью данных икон является несвойственная для византийского искусства выраженность личного переживания и яркая эмоциональность. Все это было создано такими художественными средствами, которые до этого в византийском искусстве не принимались: взгляды пронзительные, беспокойное и тревожное выражение лица, движения резкие, во всем – взволнованность и динамика [1, с. 77].

Византийская иконопись с момента принятия христианства прошла несколько этапов своего развития. Огромное влияние на ее развитие оказал иконоборческий период. Его особенность – отказ от почитания икон. В этот период были уничтожены многие иконы и утрачены технологии их написания. За ним следовал Македонский Ренессанс. В это время техника иконописи переосмысливается и создается практически с нуля. Его особенность заключается в необычном даже для Византии следовании за античными традициями. В 11–12 веках, когда в Европе наступило Высокое Средневековье, в Византии наблюдается расцвет искусства, в том числе и иконописи. В искусствоведческой литературе его часто именуют «Комнинов-

ский Ренессанс». Он характеризуется балансом между античной традицией и традицией символичной, аскетичной. Кроме того, этот период характеризуется предельной дематериализацией живописи. Формируется византийский канон в иконописи, который в дальнейшем получил глубокую философско-эстетическую разработку. В этот период были созданы произведения, поражающие своим изяществом. Например, «Владимирская Богоматерь», «Сошествие во ад», «Успение» и другие.

### Список источников и литературы

1. Попова, О. С. Византийские иконы VI–XV веков / О. С. Попова // История иконописи VI–XX века : истоки, традиции, современность / Лилия Евсеева [и др.] ; под ред. Т. В. Моисеевой. – Москва, 2014. – С. 41–94.
2. Лазарев, В. Н. История византийской живописи / В. Н. Лазарев – М. : Искусство, 1986. – 194 с.
3. Банк, А. В. Искусство Византии в собраниях СССР. Ч. 2, Искусство эпохи иконоборчества. Искусство IX–XII веков: Каталог выставки / Банк А. В. – М. : Советский художник, 1977. – 156 с.
4. Попова, О. С. Пути византийского искусства / О. С. Попова – М. : Гамма-Пресс, 2013. – 460 с.
5. Стародубцев, О. В. Русское церковное искусство X–XX веков / О. В. Стародубцев – М. : Лепта Книга, Издательство Сретенского монастыря, 2007. – 728 с.

УДК 27-584.5

**В. О. Романюк**

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

### **ИСПОВЕДЬ КАК СРЕДСТВО РЕФЛЕКСИИ, ГЕРМЕНЕВТИКА АВГУСТИНА**

*С наступлением информационной эпохи в обществе актуализировался вопрос о значении покаяния. В статье рассматривается проблематика исповеди как средства рефлексии на примере труда одного из отцов церкви А. Августина «Исповедь» и его интерпретации под современное сознание.*

Современная западная цивилизация ставит перед человеком ряд не разрешимых проблем, и одна из них – проблема самопознания и сохранения себя под давлением деиндивидуализирующих сил массовой культуры, интернета, метавселенной. Один из инструментов борьбы был создан авраамическими религиями. Это таинство исповеди. Кодекс канонического права римской католической церкви видит его сущность таким образом. Христианин прибегает к покаянию, с целью получения душевного спокойствия, после совершённого преступления. Он обращается к церковному служителю с искренним сокрушением над содеянным и обещаниями больше не повторять ошибок. Выслушав, священник примиряет его с церковью [1, с. 377].

Понимание сущности исповеди у А. Августина отличается от классической ее дефиниции. Его «исповедь» проводится публично и её цель не в покаянии, а в прославлении Господа и проповеди среди сомневающихся людей на примере его собственной жизни, жизни матери Моника и других сопричастных к нему людей. В своём обращении к Богу, А. Августин раскрывает свои намерения: «Зачем же я Тебе столько рассказываю и так подробно? Не затем, разумеется, чтобы Ты от меня об этом узнал, но чтобы возбудить и в себе и в тех, кто это читает, любовь к Тебе [2, с. 216]».

Любая исповедь автобиографична, поскольку повествует о прошлом кающегося лица. «Исповедь» А. Августина является первым известным памятником автобиографичной литературы, но она не является автобиографией в строгом смысле слова. Богослов рассказывает о некоторых событиях из своей жизни, но они не позволяют составить целостную, последовательную и субъективную историю автора. То, что с ним происходило, описывается, исходя из его психологической реальности, которая значительно смешивает произошедшее событие с рассуждениями, полными домыслов и попытками определить причинно-следственные связи.

«Исповедь» А. Августина помогает читателю ответить на вопрос «Кто я?» призывом к рефлексированию. Простой ответ, вроде «я человек», «я белорус», или «я христианин» порождает бесконечное множество вопросов, связанных с попытками осмыслить, что означает бытие человека, белоруса, или христианина.

Читая чужие размышления, субъект сопоставляет их со своими собственными. В следствие смены с момента написания текста до настоящего нескольких эпох, кардинальной перемены информационного поля, возникают герменевтические проблемы. Их решение может быть найдено в долгом, постепенном погружении

индивидуума в произведение и в использовании двух ступеней рефлексии. Первая призвана разъяснить конкретное и расчленять целое на составные части, изучая каждую по отдельности, а вторая наоборот собирать в своём мышлении отдельные фрагменты прочитанного, формировать общую картину и составлять образ конкретного. В рефлексирующем сознании обе ступени должны быть диалектичными, а не последовательными. Нужно не «переноситься сразу в план онтологии конечного сущего», а «погружаться в нее постепенно, шаг за шагом углубляя методологические возможности истолкования и выходя за пределы того, что обнаруживается в качестве непосредственно данного» [3, с. 13–14].

Одним из главных условий для создания герменевтики произведения, является освобождение от предрассудков, вызванных наличием опыта и существованием собственной системы ценностей. Только так можно преодолеть проблематику рефлексии. Чтобы по-настоящему понять смысл произведения, нужно его не только прочитать, но и пережить. Необходимо попытаться освободиться от накопленного опыта, индивидуальной системы ценностей и почувствовать атмосферу периода кризиса Западной Римской империи, с неухающими яркими религиозными дискуссиями между консервативно настроенными язычниками и христианами. Первые видели причину всех несчастий в государстве в ослаблении почитания старых богов и проведения ритуалов. Среди вторых не было единства: варвары ещё не приняли Троицу и в большинстве своём оставались арианами, на юго-восточных окраинах империи распространялось монофизитство, а из Персии шло значительное влияние манихейства, с которым А. Августин сталкивался на протяжении всей своей жизни, написал трактат «Против манихеев», а до этого сам в течение 9 лет придерживался их мировоззрения, хотя, как он сам утверждает в своей исповеди, с сомнениями. «Исповедь» была написана до вторжения вандалов в Рим, поэтому варварская угроза, невыразимый страх граждан, искренне веровавших в неприступность их города, и ощущение скорого конца света находит свое выражение в другом произведении А. Августина – «О Граде Божием».

Помимо того, что попытка освободиться от призмы восприятия через опыт почти наверняка провалится, появляется парадокс: согласно позиции Р. Барта, «рождение читателя приходится оплачивать смертью Автора [4, с. 391]». Невозможность «залезания в голову» к автору подкрепляется отрицанием необходимости данного действия.

Независимо от полученного при изучении труда А. Августина результата, мы бессознательно или осознанно так или иначе будем заниматься рефлексией. Одним из множества примеров может служить рассказ богослова о том, как в шестнадцатилетнем возрасте он с друзьями пошёл воровать груши из соседского сада. Он «хотел насладиться не тем, что стремился уворовать, а самим воровством и грехом [2, с. 27]». Один этот эпизод может послужить поводом к желанию раскаяться в совершённых грехах. Сколько в жизни, особенно в юности, люди совершают грехов не из жадности, тщеславия, или нужды, а ради забавы, или удовольствия, получаемого от совершения преступления? К тому же А. Августин был не единственным действующим лицом в этом событии, он был в компании друзей. Чуть дальше по тексту он восклицает: «О, вражеская дружба, неуловимый разврат ума, жажда вредить на смех и в забаву!» [2, с. 33].

Произведение А. Августина призывает к покаянию, которое невозможно без саморефлексии. Недостаточность осведомлённости большинства людей в религиозных вопросах создаёт ещё одну герменевтическую проблему – непонимание необходимости исповеди. Хорошим сравнением на этот счёт может служить чувство любви. Прочтение термина в толковом словаре вряд ли принесёт человеку, никогда не испытывавшему его, истинное понимание. Точно таким же образом разумение смысла исповеди в качестве акта самопознания малодоступно никогда не исповедующемуся ранее лицу. Тертуллиан замечает сходство между человеком, который подхватил болезнь в интимном месте и не хочет идти к врачу, и человеком, который стесняется идти на исповедь. Оба беспокоятся больше о том, что о них подумают, иначе говоря, испытывают стыд, и в итоге «погибают вместе со своим стыдливым румянцем» [5, с. 316].

Таким образом, «Исповедь» А. Августина обладает значительной ценностью для человека, стремящегося к изучению своего внутреннего мира. Постоянные пространные отвлечения автора на протяжении всего текста для абстрактных размышлений о божественной природе, свидетельствующие об его полной уверенности в истинности образа каузальных связей в виде Проведения, о сущности памяти, о человеческой немощи в период младенчества и другие не так интересны рефлексирующему сознанию, как эпизоды, в которых А. Августин рассказывает о людях, оказавших на него влияние, и об произошедших значимых событиях. Они предоставляют читателю возможность оказаться третьим лицом со своим мнением, которое отражает описываемое на

своём сознании и восприятию, пусть и значительно отдалённом во временном промежутке. Труд богослова положил начало европейскому индивидуализму в мысли о неповторимости человеческого субъекта перед лицом Бога.

Христианство освободило истину от существовавших в античную эпоху рамок и предоставило её каждому человеку, независимо от пола, возраста, происхождения, или какой-либо иной идентичности. Вместе с тем, оно принесло огромный потенциал для самопознания через изучение Священного Писания и в возможности принести покаяние за совершённые грехи.

### Список источников и литературы

1. Кодекс канонического права. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – 624 с.
2. Августин, Блаженный. Исповедь. / Блаженный Августин. – М. : РИПОЛ классик, 2019. – 416 с.
3. Рикёр, П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикёр. – М. : Академический Проект, 2008. – 695 с.
4. Барт, Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. / Р. Барт. – М. : Прогресс, 1994. – 616 с.
5. Тертуллиан. Избранные сочинения. / Тертуллиан. – М. : Прогресс, Культура, 1994. – 448 с.

УДК 94:37.018.11:271.2:323.311-055.52-055.2/-055.62-055.1(470)«18»

**Т. А. Мищенко, Е. С. Коленько**

МБОУ «Гимназия», г. Новозыбков, Российская Федерация

### **РОЛЬ ЖЕНЩИН-ДВОРЯНОК В СЕМЕЙНОМ РЕЛИГИОЗНОМ ВОСПИТАНИИ СЫНОВЕЙ В XIX ВЕКЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ДНЕВНИКОВ И ПИСЕМ В СЕМЬЕ КНЯЗЕЙ ДОЛГОРУКОВЫХ)**

*Обращаясь к теме дворянского детства в XIX в., авторы изучают роль матерей – дворянок в воспитании детей на основе таких источников, как личный дневник княгини Марии Павловны Долгоруковой (урож. Голицыной, 1859–1914 гг.), фрагмент письма из воспоминаний внучки Марии Павловны Ксении Юрьевны Шидловской (1902–1995 гг.)*

*некролог, составленный в 1914 г. близкой подругой кн. М.П. Долгоруковой Анастасией Михайловной Туссен, письмо княгини Долгоруковой своему сыну Николе в день его 14-летия. Женщины из семьи кн. Долгоруковых, как выяснили авторы статьи, не только опекали маленьких детей, но и деятельно участвовали в воспитании сыновей вплоть до их юношеского возраста, что в целом было прогрессивным явлением для родителей-дворян с 1860-х гг.*

Изменение отношения к детству и роли родителей, функций отцовства и материнства для российского дворянства началось с усвоения педагогических и общественно-политических концепций французских просветителей в последней четверти XVIII века. Несомненно, влияние на культуру дворянства – пример императорской семьи. Общеизвестный факт – Екатерина II стремилась создать систему воспитания согласно идеям Руссо и распространить ее на своих старших внуков. А. В. Белова отмечает: «С Екатерининской эпохи начинается усвоение педагогических идей Руссо, согласно которому детство обладает самостоятельной ценностью как «естественное состояние» человека» [1, с. 136]. Это время совпадает и с изменением отношения к женскому образованию: дворянки стали получать более целенаправленное и современное домашнее и институтское образование. Статус образованной женщины помогал наполнить новым содержанием традиционные роли русской дворянки: матери, жены, хозяйки. Отечественная исследовательница образа жизни женщин-дворянок в России А. В. Белова считает, что временем заметного изменения родительских ролей стала вторая четверть XIX в.: «...В 1820–1840-е годы забота о детях стала составлять одну из важнейших сфер повседневного попечения провинциальных дворянок; теперь они сами занимались с детьми, купали их и гуляли с ними» [1, с. 137].

Историк повседневности В. А. Верременко отмечает появление первых ростков нового типа отношения дворян родителей к детям раннего возраста в 1840-х гг. на примере семьи общественного деятеля Н. И. Второва. А в 1860-е гг. появляется уже целое поколение прогрессивных родителей, дети которых будут воспитываться в семьях 60–70-х гг. XIX в.: «...впервые типологически видными становятся те две группы «новых родителей», которые к концу изучаемого периода станут составлять основу будущего старшего поколения дворянства» [2, с. 87]. Активное личное участие, знакомство с педагогической литературой, ведение специального

дневника о развитии ребенка, регулярные консультации с детскими врачами – вот небольшие приметы нового, которое подхватит и следующее поколение родителей в дворянских семьях, причем роль женщины-воспитательницы, будет, только укрепляться.

Источниками данного исследования являются записи личного характера, принадлежащие женщинам из семьи Долгоруковых и Голицыных, связанных родственными и брачными отношениями. Благодаря краеведу А.П. Дудникову, в научный оборот вводятся такие документы как личный дневник княгини Марии Павловны Долгоруковой (урожд. Голицыной, 1859–1914 гг.), фрагмент письма из воспоминаний внучки Марии Павловны Ксении Юрьевны Шидловской (1902–1995 гг.) некролог, составленный в 1914 г. близкой подругой кн. М.П. Долгоруковой Анастасией Михайловной Туссен, письмо княгини Долгоруковой своему сыну Николе в день его 14-летия. Все эти женщины входили в высший свет российского общества второй половины – рубежа XIX–XX века, принадлежали к просвещенной части аристократии, занимались благотворительностью и другой общественной деятельностью. Наиболее важная их черта – деятельное участие в воспитании и образовании сыновей, а также забота об окружающих детях, в чьей судьбе женщины из этой семьи могли принять участие.

Русские дворянки имели особое, новое мировоззрение для тех лет, которое позволяло им воспитывать сыновей так же хорошо, как если бы это делал отец. Мария Павловна Долгорукова выделяла главным образом патриархальные ценности: «Когда есть своя семья и дети, то стараешься только об них думать. Своё «я» больше не существует». Матери уделяли особое внимание детям: их нравственному воспитанию, взрослению, обучению, здоровью, нравственному воспитанию. Всё это было подкреплено глубокой православной верой. Одним из наиболее ранних «женских текстов» в этой семье мы можем считать письмо княгини Наталии Владимировны Долгоруковой, адресованное сыну Николаю в день его 14-летия. Мать посчитала важным это событие и определила, как время перехода от детства к юношеству, от спокойной жизни ребёнка к бурным событиям молодости: «Ты из тихого речного плавания выходишь в широкие морские воды». Письмо написано в жанре христианского наставления. Любая мать волнуется за будущее своего взрослеющего сына. Наталия Владимировна начала разговор с вопроса о крепости веры: «Перед Богом будь смирен, не возноси ума своего выше чистой детской веры. Надейся на Него, люби Его». Она

наставляет сына в уважении к родителям, опираясь на Пятую заповедь: «Пятая заповедь ясна: обещает тебе долголетие за должное почтение к родителям, а жизненный опыт показывает, что дети<sup>2</sup> почти всегда в своих детях находят то, что сами воздавали родителям» [5, с. 233–234]. Она готовит его к возможным проблемам в жизни, учит его поведению при разговорах, переступающих границу приличия: «Не смущайся тем, что говорят другие, но сам не говори гнилого слова, сквернящего уста. Если же против воли своей слышишь Богопротивное слово или рассказ, говори про себя: «Боже, очисти мя, грешнаго». Мать учит сына смотреть вокруг и помогать советом, но не переступать личного, а также делать людей добрее: «Если можешь научить других добру при случае, то не упусти его. Есть молодые люди, которые умеют удержать других от зла. Ты знаешь, что тот, кто научит и сам сотворит добро, великую получит награду. Но не принимай тона учительского, не суди других. Ты не знаешь сердца людей, ты не знаешь обстоятельств их жизни и воспитания». В письме содержатся рассуждения о поведении с товарищами, начальством, долге. Все новое, что будет постигать молодой человек, может быть не только удивительным, но и греховным. Мать советует сыну делиться с родителями и общаться с духовником. Она связывает воедино чистоплотность и границы тела, и чистоту души. Кодекс чести, который проповедует мать, содержит и призыв трудиться не для наград, не забирать себе плоды чужого труда, заботиться об общественной пользе. Несомненно, что на будущее князя Н. Д. Долгорукова – благотворителя, земского деятеля, бескорыстного устроителя храмов, больниц, школ – оказало влияние – это письмо и незаурядная личность его матери. Однако для этого первого поколения «новых родителей» такая сильная позиция матери в семье и в воспитании сына все же была скорее исключением. В. А. Верременко так характеризует это поколение родителей: «Первое поколение «новых идейных родителей», датируемое нами концом 1850-х – началом 1870-х гг., обладало также рядом особых типологических черт, подвергшихся изменению в последующие периоды. К таким особым характеристикам следовало бы отнести следующие. Во-первых, воспитанием и образованием собственного ребенка родители-шестидесятники обычно начинали заниматься не ранее достижения им пяти – семи лет, когда уже можно было

---

<sup>2</sup> два сына и две дочери

приступать к его серьезному обучению. До достижения этого возраста ребенок по-прежнему оставался на руках у нянек, а затем гувернанток или гувернеров. Во-вторых, участие родителей в воспитании подросших детей было крайне неравномерным. В полных семьях, при наличии обоих родителей, очевидное преимущество принадлежало отцу. Именно отец определял направление образования детей, подбирал литературу, следил за выполнением домашних занятий и т.д. Мать же либо оказывала ему в этом деле некоторую помощь, либо заменяла отца в его отсутствие» [2, с. 87, 112].

Другой пример «женского текста» – наиболее последовательные записи, длительный срок которых позволяет увидеть картину семейного воспитания женщиной-дворянкой своих детей уже в следующем поколении российских дворян на рубеже веков.

Мария Павловна Долгорукова (урожд. Голицына) начала вести дневник (она называла его «мой журнал» 9 октября 1880 г. Она хотела иметь сына: «Я опять в таком положении, слава Богу, ужасно хотелось бы сына!». «С 1-го на 2-ое апреля ночью родился у нас сын Павел. Счастью нашему не было конца». «4 декабря заболел наш сынок Павлик воспалением мозга и после 18-ти суток страшных мучений умер» [4, с. 32]. Молодая мать была сильно огорчена, но вскоре к ней вернулось желание растить сына: «привела в порядок весь дом, все поверила, сосчитала и успокоилась только к 1-ому октября, а 7-го родился у нас сынок Дмитрий». 28 ноября она записала: «Я не знаю, как благодарить Бога за такую Его громадную милость, такое нам утешение, после смерти нашего Павлика. Димочка делается очень похож на Павлика, такой душка». Мария Павловна была рада за своего подрастающего сына: «...Дима такой душка, просто чудо, умный, наблюдательный, сердечный. Вчера няня его вздохнула, он посмотрел на неё и говорит: «Отчего ты, няня, вздохнула, ... ну не расти такого шалуна!» (думая, что она вздыхает о том, что он шалит)» [4, с. 32]. Мария Павловна серьёзно относилась к образованию своего сына и волновалась по поводу его начинаний: «Вчера Дима в первый раз пошел в школу! Он, бедненький, ужасно волновался, переживал всё это время накануне. Я тоже была ужасно взволнована». Мать была разочарована школой, но не упала духом: «Буду его учить дома». Она стала еще более счастливой, когда у неё родился сын Владимир. Мария Павловна с любовью заботилась о нём, в период младенчества не могла сдерживать умилений: «Маленький Владимир такой милый, так умно и выразительно смотрит, просто чудо». Она имела умных детей и даже в

новорожденном ребенке разглядела способности: «Кажется, будет черненький, гарненький и умный мальчуган».

К 1889 г. князя Николая Дмитриевича выбрали уездным предводителем дворянства. Его супруга распространила свою благотворительность далее родового имения. Она стала попечительницей Новозыбковской женской гимназии, председательницей Общества вспомоществования нуждающимся ученицам гимназии. А. М. Туссен пишет об этом периоде: «Помимо щедрых пожертвований в кассу названного общества, княгиня увеличивает его средства, устраивая любительские спектакли, концерты, лотереи, привлекая к участию все лучшие силы уездного общества» [4, с.9]. При этом в дневнике княгини относительно вт. пол. 1880-х гг. почти не отражена ее общественная деятельность. Мы видим лишь одно упоминание о празднике для детей: «Праздники Рождества Христова мы провели очень весело. Устраивали большую ёлку в Училище, были собраны все ученики Топальские и Топлаковские<sup>3</sup>, и дети говорили стихи и пели. Затем им раздавали лакомства и книжки, и все остались очень довольны. После была ёлка и у нас дома. Были дети Кривуновы и некоторых служащих. Наши девочки были в восторге, и долго все говорили о ёлке» [4, с. 56].

Большая семья князей Долгоруковых потеряла во младенчестве сына Павла и пятилетнюю Елену, умершую от дифтерита.

После смерти Елены князь и княгиня много любви и внимания уделяли своей старшей дочери. По желанию князя она стала учительницей, выдержав экзамен при Черниговской женской гимназии. Мать записывала в дневнике о взрослеющих детях: «...В пятницу Наленька давала пробный урок Диме. И положительно не дурно, хотя не совсем применялась к его возрасту. Мне ужасно приятно было видеть мою большую девочку преподавательницей своего брата» [8, с. 8].

Двух сыновей Николая Дмитриевича и Марии Павловны Долгоруковых ждала разная судьба. Дмитрий Николаевич – участник Белого движения, эмигрировал в Югославию среди 30 тысяч русских беженцев и похоронен на кладбище в небольшом городке Велика-Кикинда. Историк Д. А. Мальцев пишет: «...На кладбище в Кикинде эта ветвь славного рода прервалась. Дмитрий Николаевич женился в 1908 г. на Елене Алексеевне Крупецкой, известной собирательнице

---

<sup>3</sup> Топалки-другое название села Малая Топаль (примеч. составителя)

живописи. Она отказалась покинуть Россию и вышла замуж за брата Дмитрия – Владимира Николаевича Долгорукова. Он единственный из своей ветви рода, кто остался в советской России» [6, с. 34].

Оставшиеся в Советской России представители аристократии больше не могли рассчитывать на свое происхождение и социальные связи, правящей группе удалось добиться их видимой разобщенности, постоянно подвергая преследованиям. Принадлежность к русской аристократии после революции стала негативным фактором, как мы показали выше, с помощью анализа категории «бывшие». Однако культурный багаж – семейное воспитание, православие как моральная основа личности и высокий уровень знаний – являлся тем, что невозможно отнять у человека любыми гонениями и притеснениями [7].

Так, В. Д. Долгоруков писал стихи и прозу под псевдонимом Владимиров, сотрудничал с театрами как консультант по дворянскому быту. Одна из его книг – «В былой Москве...». Книга была завершена в 1966 г., но не опубликована. В. Н. Владимиров умер 25 августа 1966 г., рукопись хранилась в семье С. В. Шервинского и увидела свет в 2010 г. Она имеет очень интересный посыл – советы для театрального работника, который в той или иной форме художественного творчества должен воспроизвести сцены из жизни старой Москвы.

Особенно трогательно выглядит описание «елки» в дворянской семье: «Почти в каждом дворянском особняке имелась зала – комната, предназначенная исключительно для танцев и в другое время не нужная. В ней только по стенам стояли стулья, а в ее конце – рояль. Это и способствовало елочной «конспирации». Примерно за сутки до праздника в зале на деревянном кресте устанавливалась большая, высокая елка. Туда же переносились свечи, украшения и подарки, и взрослые представители семьи, заперев двери на ключ, приступали к украшению дерева... В отличие от теперешней елки мало было уделено внимания Деду Морозу и преобладали хлопушки и шоколадные бомбы с сюрпризами, первые с бумажными колпаками, а вторые с медными брошками и колечками с каменками. Было тоже много позолоченных и посеребренных грецких орехов, мандаринов и крымских яблок и всякого рода бонбоньерок – картонных фигурных коробочек с конфетами. Легкие игрушки (куклы, дудки и проч.) тоже часто висели на елке» [3, с. 225]. Так воспоминания детства, полученные в семье, превращались в основу взрослой жизни уже советского человека, получившего прекрасное воспитание и образование.

Итак, «женские тексты» – дневники, письма, воспоминания – позволяют нам воссоздать образ русской женщины-дворянки, которая в XIX веке утверждается в роли воспитательницы своих сыновей, которая не только отвечает за их моральный облик и образовательный уровень, но и планирует их будущее. Воспитание мыслится этими женщинами как православное: сыновьям предлагается следовать вере, уважать родителей, избегать зла и греха, помогать ближним, не быть мстительными. Вехи времени конца XIX – начала XX вв. также не прошли мимо этой семьи и были включены в воспитательные установки: не применять телесных наказаний, быть терпеливым к сыновьям, проводить с ними много времени и вести доверительные разговоры, не запрещать новое, но показывать своим примером, что приверженность традициям – более правильный выбор для их семьи. Несколько поколений этой большой семьи русских аристократов показали свою приверженность принципам материнского воспитания.

#### Список источников и литературы

1. Белова, А. В. Четыре возраста женщины: повседневная жизнь русской провинциальной дворянки XVIII–XIX вв. / А. В. Белова. – СПб. : Алетей, 2014. – 480 с.
2. Веретенко, В. А. Дети в дворянских семьях России (вт. половина XIX – начало XX вв.): монография / В. А. Веретенко. – СПб. : ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2015 – 203 с.
3. Владимиров, В. (В. Н. Долгоруков). В былой Москве... / В. Владимиров (В. Н. Долгоруков). – Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2010. – 327 с. : портр., цв. ил.; 22 см.
4. Княгиня Мария Павловна Долгорукова: Биография. Мемуары. Дневники / Сост. А. П. Дудников. – М. : КнигИздат, 2020. – 236 с.
5. Князь Долгоруков Н. Д.: жизнь – служение Отечеству / Сост., ед. и оформл. Дудников А. П. – М., 2020. – 652 с.
6. Мальцев, А. Д. Полузабытые могилы. Представители русской аристократии, похороненные на кладбище в Велика-Кикинде / Цит. по: Князь Долгоруков Н. Д.: жизнь – служение Отечеству / Сост., ред. и оформл. Дудников А. П. – М., 2020. – 652 с.
7. Мищенко, Т. А. Культурный багаж «запрещенного сословия»: адаптация бывших дворян в советском обществе [Электронный ресурс]. – URL: <https://museum-necha.ucoz.net/publ/issledovanija/>

raboty\_kolleg/kulturnyj\_bagazh\_zapreshhennogo\_soslovija\_adaptacija\_b  
yvshikh\_dvorjan\_v\_sovetskom\_obshhestve/3-1-0-193.

8. Наша добрая княжна / сост. А. П. Дудников. – М.: КнигИздат, 2022. – 176 с.

УДК 94:271.2-788(470.311)“192”

**Л. А. Наумова**

ФГБОУ ВО МГЛУ, г. Москва, Российская Федерация

**ПОПЫТКИ СОХРАНЕНИЯ МОНАСТЫРЕЙ  
В 1920-Е ГОДЫ НА ПРИМЕРЕ  
ТРОИЦЕ-ОДИГИТРИЕВСКОГО МОНАСТЫРЯ  
ЗОСИМОВА ПУСТЫНЬ**

*Приход в 1917 году к власти РСДП(б), которую возглавлял Владимир Ильич Ленин, привнес изменение не только формы государства и правления, но религиозного уклада страны. После издания декрета 1918 года «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви» институт монашества, строившийся духовными усилиями тысяч подвижников на протяжении десяти веков, был практически основательно разрушен. Однако многие монашествующие попытались сохранить уклад монастырской жизни через создание религиозного общества или сельскохозяйственной артели. Этот путь избрал и Троице-Одигитриевский монастырь Зосимова Пустынь г. Наро-Фоминска Московской губернии и смог просуществовать вплоть до 1928 года.*

К началу XX века Российская империя во всех сферах своей жизни имела выдающиеся успехи. Однако с конца XIX века в государстве медленно назревал кризис, который постепенно охватывал всё общество. Данный процесс был порожден множеством политических, социальных, экономических и других причин. Однако сегодня мы обратим внимание на драматические события послереволюционного времени.

На начало 1918 года в Российской империи насчитывалось 1.253 монастыря, включая архиерейские дома (82), мелкие скиты (75), подворья (50).

Согласно Декрету об отделении церкви от государства и школы от церкви 1918 года монастырские храмы подлежали

ликвидации «на общих основаниях». Во многих губерниях была учреждена специальная должность «комиссара по монастырям». Комиссар был «полномочным представителем советской власти в монастыре, осуществлявшим административный и политический надзор за бытом и деятельностью монастырского населения», т. е. фактически руководил всеми сторонами монастырской жизни.

В силу происходивших на тот период событий в стране, национализация монастырских имуществ и монастырей растянулась на несколько лет и завершилась в основном только в 1921 году несмотря на то, что первоначально власти были намерены осуществить ее в течение нескольких месяцев.

В Москве к середине года из большей части монастырей монахи и монахини были выселены. В Спасо-Андрониевском монастыре вместо келий создали пролетарские квартиры. Новоспасский монастырь превращен в концентрационный лагерь. Страстной монастырь занят Военным комиссариатом. В Кремлевском Чудовом монастыре разместился кооператив «Коммунист».

К концу 1920 года в стране было ликвидировано 673 монастыря, в 1921 году – еще 49, всего – 722 монастыря. Насельники были выселены из монастырей на улицы [1]. Институт монашества, строившийся духовными усилиями тысяч подвижников на протяжении десяти веков, большевики разрушили в течение нескольких лет.

Однако многие иночествующие попытались сохранить свой уклад жизни. Яркий тому пример - одна из известных обителей того времени – женский Троице-Одигитриевский монастырь Зосимова пустынь, смогла просуществовать после её официального упразднения еще 10 лет, до 1928 года. Более того, в условиях угроз репрессивных законов в 1920 году сёстрами обители была избрана новая игуменья, матушка Афанасия, которая смогла сберечь монашескую общину через создание сельскохозяйственной артели. Новой настоятельнице удалось сохранить жизни 200 насельниц в преклонном возрасте от выселения в разрушенный и голодающий мир. Монастырь смог подстроиться под реалии советской жизни, сохранив свой уклад и являясь добрым примером для округа и местных властей. Инструктор А. Котов, проводивший ревизию состояния дел в монастыре осенью 1922 года, писал в земельный отдел исполкома Московского губернского Совета: «У членов артели общий стол и общие работы. Заработки от промысла сдаются в общую кассу. Степень коллективности самая высокая». [2]

В источниках сохранилось примечательное упоминание о сцене награждения лучших хозяйств уезда в г. Наро-Фоминск: «Игуменью Афанасию пригласили быть на заседании уездного исполнительного комитета. Происходило заседание в клубе, на сцене. Игуменья пришла в сопровождении своей келейницы, строгая, стильная в своём монашеском одеянии и красивая. Кто-то из исполкома, нарушая неловкость, внесённую её появлением, стараясь шутить, сказал, указывая на портрет Маркса: «А вот, матушка игуменья, Маркс. Он является учеником первого социалиста – Христа». Мать Афанасия обвела неторопливо сцену глазами и ответила: «Вот портрет ученика вы поместили здесь, а почему же нет портрета учителя?» [2] 15 мая 1920 года Патриарх Тихон наградил игуменью золотым наперсным крестом.

Однако кроме образования сельскохозяйственной артели на территории бывшего монастыря, согласно протоколу Общего собрания, граждане близ находящихся деревень и трудовой артели «Зосимова пустынь» от 20.08.1923 г. постановили на основании извещения ВЦИК от 27.04. учредить при своем храме религиозное общество в составе 90 человек [3].

Было составлено заявление в уездный отдел Управления Звенигородского Совета. К нему приложили необходимые документы такие как, протокол общего собрания, опись церковного имущества, список членов учредителей данного религиозного общества, договор о принятии церковного имущества, устав религиозного общества, список священнослужителей культа, список членов исполнительного органа. Стоит заметить, что все документы написаны от руки аккуратным почерком. Монашествующие и жители обители используют все возможности для сохранения жизни в Зосимовой Пустыне.

Несмотря на уничтожение института монашества государство предоставляло варианты существования бывшим монастырям в виде сельскохозяйственных артелей или религиозных обществ. В соглашении граждан близлежащих деревень с Звенигородским Уездным Советом Рабочих и Красноармейских Депутатов от 22.03.1924 года о принятии в бесплатное пользование, находящееся на территории Трудовой артели Зосимова Пустынь здание культа присутствуют интересные условия [4]. Они показательны для той эпохи. Властями было разрешено иночествующим пользоваться зданием церкви и находящимися в них «предметами культа», предоставляя их в пользование всем единоверцам исключительно для удовлетворения

религиозных потребностей. Не менее характерна ещё одна прописанная в договоре обязанность: не высказывать, не проповедовать враждебности к Советской власти и не призывать к контртеррористическим действиям. Между тем документы позволяют узнать, что назначавшиеся Советами к периодическому осмотру артели и проверке ее имущества уполномоченные хорошо относились к насельницам монастыря и даже помогали им.

То есть несмотря на атеистическую политику молодого государства Советов, бывшие монастырям находили и использовали любую законную возможность совершать религиозные обряды при полном соблюдении продиктованных властями условий. Устав Троице-Одигитриевского Религиозного общества древле Православного исповедания Кафолической Греко-Российской церкви 1923 г. среди целей своего существования прописывает главную, как они полагали, цель – объединение граждан для удовлетворения их религиозных потребностей [5].

Последние известные документы о Зосимовой Пустыне – Постановления Президиума Московского Совета Рабочих Крестьян и Красноармейских Депутатов 1928 года о ликвидации артели «Зосимова Пустынь» наряду со многими другими артелями, существовавшими на базе закрытых монастырей. Данный процесс начался с рассмотрения вопроса о работе примонастырских артелей специальной Комиссией 30 марта 1928 года. В мае этого года было решено передать Московской Губернской Комиссии Социального Страхования 5 флигелей, занимаемых Зосимовской Сельскохозяйственной Артелью. Протоколы закрытия таких примонастырских артелей Московской губернии помогают понять причину свершившегося. Всё случилось по причине сохранения артелями монастырского уклада, проведением «широкой религиозной пропаганды» и «вербовкой местного крестьянства». Данные артели называли лжекооперативами, исключали из их состава «служителей культа» и преобразовывали в новые сельскохозяйственные артели [6].

Трудная судьба не обошла стороной и Зосимову Пустынь. В 1928 году игуменья Афанасия тяжело заболела и была вынуждена проходить лечение в близлежащей земской больнице в с. Петровское. Отсутствие матушки в столь трудный период привело к тому, что монахини не смогли отстоять свою обитель, были насильно выселены из бывшего монастыря и репрессированы. Сама игуменья Афанасия уже в наши дни причислена к новомученикам Всероссийским.

Несмотря на то, что лишь спустя 65 лет на территории монастыря вновь зазвучала монашеская молитва, местные жители до сих пор с благодарью вспоминают бывших насельниц монастыря, сумевших пережить тяжелую и роковую эпоху «безвременья».

### Список источников и литературы

1. Русак, В. История Российской Церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: – [https://azbyka.ru/otechnik/Istorija\\_Tserkvi/istorija-rossijskoj-tserkvi/10\\_8](https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/istorija-rossijskoj-tserkvi/10_8)
2. Наумова, Людмила Андреевна. Научно-исследовательская работа «Духовный подвиг игуменьи Афанасии Лепёшкиной» // Личный архив автора. Л. 7
3. Центральный государственный архив Московской области (далее – ЦГАМО). – Ф. 690. – Оп. 1. – Д. 4. – Л. 29
4. ЦГАМО. – Ф. 690. – Оп. 1. – Д. 4. – Л. 18
5. ЦГАМО. – Ф. 690. – Оп. 1. – Д. 4. – Л. 27
6. ЦГАМО. – Ф. 66. – Оп. 19. – Д. 346-А. – Л. 1, 2

УДК 94:327.5((47+57):430)«1941-1945»:271.2-9-726.3«1941-1945»

**А. В. Руденок, Е. А. Тахалтинова**

ГГТУ имени П. О. Сухого, г. Гомель

### СВЯЩЕННИКИ НА ФРОНТЕ

*Современная молодёжь свято чтит память об участниках Великой Отечественной войны. Важным источником являются собранные сведения и рассказы членов Церковно-исторической комиссии при Гомельской епархии Н. В. Шуканова и Н. Н. Козловой о военном прошлом митрофорного протоиерея Константина Александровича Монько (1923–2001). В послевоенные годы он осуществлял пастырское служение на разных приходах нашей страны.*

«Войну проигрывают генералы, выигрывают солдаты».  
Георгий Константинович Жуков.

Родился Константин Александрович Монько 12 мая 1923 г. в деревне Танщина Сморгонского района Гродненской области.

Его родители Александр Антонович и Мария Ивановна были глубоко верующими людьми. В семье кроме Константина воспитывались две сестры Нина и Валентина. Согласно воспоминаниям Константина Монько: «...В нашей деревеньке не было церкви, на службы приходилось ходить за шесть километров в местечко Крево. Дорога туда шла через лес... весной и осенью, когда была распутица, она становилась трудно проходимой... но мы всей семьёй регулярно посещали храм во все воскресные и праздничные дни...» [1, с. 105].

Когда началась Великая Отечественная война, семья Монько оказалась в оккупации. После освобождения родных мест в 1944 г. будущий священник был призван в армию. Он без колебаний ушёл на фронт, чтобы с оружием в руках сражаться с немецко-фашистскими захватчиками. Как человек верующий, в этом он видел не просто свой гражданский долг, а и духовный смысл, так как христианин всегда должен быть «положить душу свою за други своя» [2].

Константин попал на один из самых тяжёлых фронтов – Второй Украинский. В составе кавалерийско-стрелковой части ему довелось освободить участвовать в боевых действиях в Венгрии, Чехословакии. Согласно его воспоминаниям: «...особенно тяжело пришлось в Чехословакии, где немцы, используя гористую местность, оказывали упорное сопротивление. Из-за природного ландшафта не было четко определенной линии фронта... часто, после того как мы ночью занимали очередную деревню утром выяснялось, что наше подразделение находится в окружении... приходилось с боями выходить из него...» [1, с. 107].

Константин не раз оказывался перед лицом смерти. Но ему суждено было выжить. В этом он видел проявление Божьего Промысла. До последних дней своей жизни он бережно хранил повреждённые временем две книжицы – «Святое Евангелие» и «Псалтырь». С ними он прошёл через все военные испытания. «...Эти книги поддерживали меня в самые трудные минуты... правда, мои сослуживцы по-разному относились к моим духовным упражнениям. Но были и такие, в том числе и среди командного состава, кто по отношению ко мне проявлял понимание и даже уважение...» [1, с. 107]. Кротко, со смирением, как проявление Божьей воли расценил Константин и свое тяжёлое ранение в ногу и контузию. Впоследствии глухота на одно ухо давала о себе знать всю жизнь. А случилось это 10 января 1945 г. В этот день и закончилась для него война. После были долгие недели лечения в госпитале, затем опять служба – в Будапештском гарнизоне, которая продолжалась до самой демобилизации в 1947 г.

Константину Монько не приходилось участвовать в громких, вписанных в учебники истории, боевых операциях. Но самое главное, что он с честью выполнил свой долг перед Родиной и заслуженно гордился своими наградами – орденом Отечественной войны II степени, медалями. В феврале 1947 г. фронтовик оказался в родной деревне. Когда в деревне организовали колхоз, Константина Монько избрали счетоводом. Но душа молодого человека переполнялась желанием служить Богу и людям. И уже осенью 1952 г. он поступил в Минскую Духовную семинарию, которую окончил в 1956 г. В этот период в нашей стране создавалось атеистическое государство, поэтому поступить в это учебное заведение было делом не простым. Однако его настойчивость и упорство помогли ему осуществить его мечту.

13 июня 1954 г. он был рукоположен в сан диакона, а 13 марта 1955 г. – иерея. Местом первого служения о. Константина стало местечко Круглое на Могилёвщине. Там о. Константин служил в период с 7 июля 1956 г. по 28 января 1960 г. С 1 апреля по 5 декабря 1960 г. он являлся настоятелем Свято-Покровской церкви село Хотляны Минской области. С 27 декабря 1960 г. по 9 ноября 1966 г. возглавлял Свято-Никольский церковь в деревне Дудичи Чечерского района Гомельской области. Во время служения в этом приходе он был возведён в сан протоиерея. С 17 ноября 1966 г. по 23 мая 1972 г. настоятель Свято-Успенской церкви деревни Кашевичи Петриковского района Гомельской обл. А 24 мая 1972 г. до 27 ноября 1991 г. о. Константин осуществлял пастырское служение в Жлобинской Свято-Троицкой церкви. В период с 1 января 1993 г. по 10 мая 1999 г. он был настоятелем Чирковичского прихода во имя двенадцати святых Апостолов в Светлогорском районе. А проживал он в это время в городе. Добираться туда из Жлобина было непросто. Но здесь о. Константин не роптал, а наоборот благодарил Бога за возможность по-прежнему служить Церкви Христовой и людям.

За верность Церкви и усердное пастырское служение о. Константин был представлен к высоким наградам. Вслед за возведением в сан протоиерея, его отметили Патриаршей грамотой, затем митрой. Но все эти знаки внимание к себе о. Константин принимал без горделивой суеты. В 1966 г. он поступил в Московскую Духовную Академию на заочное отделение. После её окончания защитил диссертацию на степень кандидата богословия «Порядок избрания и чины интронизации патриархов Московских и всея Руси». Он всю жизнь повышал свой образовательный уровень, собрал большую библиотеку богословской литературы, кроме того он сам писал стихи и статьи

на духовную тематику. Горожане и прихожане неизменно встречали его в городе с большой сумкой, в которой было священническое облачение и церковная утварь. У него не было машины, он всегда добирался пешком к верующим для исполнения треб. Согласно воспоминаниям наших старших родственников, о. Константин был чрезвычайно добрым, щедрым, эмпатичным священником. У него часто одалживали деньги, он никому не мог отказать в просьбах. Сам всегда обходился самым необходимым, и при этом был готов отдать всякому просящему последнее. Именно так проявлялись важные черты христианина – терпение и смирение. Наверное, таким и должен быть пастырь.

Обращаясь к теме войны, хочется подчеркнуть следующее. Иной раз, в кадрах фронтовой кинохроники промелькнут лица фронтовиков, которые отступали на Восток, а затем шли на Запад. В помятых пилотках со звёздочками, с запавшими глазами, они шли по ухоженным дорогам Европы в куцах, прожжённых шинелях, в ботинках с обмотками и не знали, где окончится их путь – на ближайшей переправе, под вражеским артогнём или бомбёжкой, в атаке под пулемётным огнём на российских просторах, или в Берлине у стен рейхстага. И если бы не они, не их смертельные муки и святая кровь, пролитая в боях, ещё неизвестно, где бы сегодня были **все мы** – те, кто пережил войну, и те, кто пришёл в этот мир после нее.

### Список источников и литературы

1. Шуканов, Н. В. Жлобинщина православная / Н. В. Шуканов. – Минск–Жлобин: Приход Свято-Петро-Павловского Собора, 2018. – 318 с.
2. Личный архив Козловой Н. Н.

УДК 94:322:271.2(476)«195»

**И. В. Попов**

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

## **ПОЛОЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В БССР ПО МАТЕРИАЛАМ ЖУРНАЛА МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ В НАЧАЛЕ 1950-Х ГОДОВ**

*Среди источников по истории РПЦ в советский период на территории БССР крайне мало материалов периодической печати. В*

*данной статье автор описывает жизнь православного населения страны через материалы, опубликованные в Журналах Московской Патриархии.*

На данный момент однозначно можно говорить об отсутствии свободы слова и прессы в СССР в целом и в БССР в частности. Несмотря на значительное потепление в отношениях с Русской Православной Церковью (РПЦ) в послевоенный период её положение по-прежнему оставалось весьма печальным. Да, советская власть была признательна Церкви за поддержку во время войны, но борьба с религией в стране активно продолжалась, что видно по появлению общества «Знания», которое ставило перед собой одной из задач атеистическую пропаганду [1, с. 241, 263].

На этом фоне вполне целесообразно обращение именно к церковной прессе, как источнику максимально объективной информации т.к. без всякого сомнения Журналы Московской Патриархии (ЖМП) отстаивали позицию Церкви и в то же время находились под действием государственной цензуры. Сами журналы издавались каждый месяц и состояли из различных частей, изменяемых в зависимости от предполагаемой редакционной коллегией цели. Неизменной была официальная часть, «Церковная жизнь», речей и проповедей, статей. Остальной объём занимали в зависимости от выпуска раздел «Из жизни епархий», «Из жизни духовных школ», «Из жизни зарубежных епархий» и «Из жизни Автокефальных Православных Церквей», «В защиту мира».

В начале любого номера находилась официальная часть с сообщениями подобного характера. Преосвященный Гродненский и Лидский Паисий, согласно прошению, уволен по болезни на покой, а временное управление Гродненской епархией поручено архиепископу Минскому Питириму [2, с. 9]. Молитвенное участие церкви в 70-летие Сталина [2, с. 11]. В постановлении Святейшего Патриарха и Священного Синода от 17 марта 1950 г. говорится о перемещении на Гродненскую кафедру Житомирского епископа Сергия с титулом «Гродненский и Брестский» [3, с. 5].

Интересной особенностью церковно-государственных отношений выглядит наличие в правилах приема в духовные академии и семинарии на 1950/51 учебный год среди вступительных испытаний вопросов на знание конституции СССР [3, с. 70–73], [4, с. 76–80], [5, с. 66–67, 70].

На страницах ЖМП кроме официальной информации содержатся и материалы о праздничной жизни православных белорусов. Среди них описание храмового праздника в

г. Барановичи, который входил в то время в Минскую епархию. На праздник приехал архиепископ Минский и Белорусский Пителир. Праздник был посвящен восстановлению храма после Великой Отечественной войны. Архиепископа встретил прот. Б. Бураков. Владыка Пителир совершил всенощное бдение в сослужении архимандрита Митрофана, трех благочинных области, настоятеля собора и проч. духовенства, прибывшего на церковное торжество. В статье не говорится о времени начала богослужения, но пишется, что «служба затянулась, и только к 11 ч. ночи народ начал расходиться по домам». В день праздника Покрова Пресвятой Богородицы была совершена литургия, после которой отслужили молебен, и верующие прошли крестным ходом вокруг храма [6, с. 54].

24.10.1951 г. архиепископ Пителир посетил г. Молодечно и совершил в местном храме торжественные всенощное бдение, на которое прибыли верующие и приезжее духовенство. Встречали архиепископа староста храма М. Чаевский и настоятель – священник А. Билев кратким описанием истории храма. На богослужениях пел местный хор под управлением псаломщика А. Ставского. После литургии благочинный прот. А. Маевский приветствовал Владыку от имени духовенства и верующих и охарактеризовал жизнь благочиния. Каждому из молящихся Владыка преподал благословение [7, с. 63–64].

В этом же году, ко дню храмового праздника – св. архистратига Михаила, Климовичский приход пригласил архиепископа Пителира. 20 ноября отслужили всенощное бдение, 21 ноября – Божественную литургию и 21 ноября вечером – акафист совершал Преосвященный Пителир. Старанием настоятеля прот. В. Лапотинского и благодаря жертвам верующих, храм в г. Климовичи за 1950 и 1951 гг. капитально отремонтирован, украшен, проведено электрическое освещение. Почти заново сооружена кирпичная ограда вокруг храма и построен новый дом для священника [8, с. 62].

24.06.1951 г., духовенство и верующие Пинской епархии молитвенно праздновали сорокалетие служения своего епископа Паисия в священном сане. Празднование началось с всенощного бдения в Свято-Николаевском храме г. Пинска, после которого от имени верующих и соборного причта юбиляру поднесли поздравительный адрес и архиерейское облачение. Следующим утром епископ Паисий служил литургию в храме вмч. Варвары. После литургии, перед молебном старейший из священнослужителей прот. Н. Дылевский «огласил поздравительный адрес юбиляру и поднес ему от духовенства Казанскую икону Божией Матери». В

поздравлении среди всего прочего говорилось о патриотических заслугах епископа Паисия в период Великой Отечественной войны, которые были отмечены правительственной наградой [9, с. 62].

В праздник Рождества Христова 1952 г., в селе Ласице, Полоцкой обл., праздновалось шестидесятилетие службы псаломщика Николая Дометиевича Богаткевича, старейшего из псаломщиков Минской епархии. Он родился в 1872 г., учился в духовном училище и семинарии и почти тридцать лет служит в храме с. Ласицы. Празднование 80-летия началось в приходском храме в конце литургии. От лица прихожан после молебна поздравление озвучил церковный староста и поднес дар прихожан – икону святителя Николая и «хлеб-соль» на блюде. Торжество продолжалось в церковном доме, где Н. Д. Богаткевича ожидали прихожане, чтобы принести ему поздравления и поднести скромные продуктовые дары. Вечером юбиляр прибыл с избранными прихожанами в свой дом. В это время были получены с почты многочисленные поздравления от родственников, а также от настоятелей, диаконов и псаломщиков соседних приходов, и пакет со штампом Минского Епархиального Управления. Это была грамота архиепископа Питирима [9, с. 63–64].

22 июня 1952 г. в Жировичском монастыре состоялся торжественный акт, посвященный четвертому выпуску из Минской Духовной Семинарии. Секретарь Правления Семинарии, свящ. В. Боровой огласил результаты выпускных испытаний, каждый выпускник получил удостоверение об окончании Семинарии и в подарок книги: Новый Завет, «Богослужебные указания на 1952 г.», а также – «Патриарх Сергий к его духовное наследство». От имени окончивших Семинарию выступил диакон Буглаков. После этого к выпускникам обратился архиепископ Питирим [10, с. 64].

Среди радостных заметок можно найти и некролог за 30.07.1952 г. о преподавателе МинДС А. П. Надеждине. Он родился в 1891 г. С 1916 г. преподавал в Рязанской духовной семинарии; в 1946 г. преподавал в Одесской духовной семинарии, а с 1947 г. в МинДС. Отпевание совершал архиепископ Иоанн (Братолюбов) в сослужении ректора семинарии архимандрита Митрофана и др. духовенства [11, с. 59].

Рассмотрев материалы ЖМП, мы можем сделать выводы об одностороннем, позитивном и прогосударственном освещении жизни православного населения БССР. Безусловно, в рассматриваемый период можно говорить о кратковременном потеплении в церковно-государственных отношениях, однако

необходимо учитывать влияние самоцензуры со стороны редколлегии самого журнала и государственной цензуры. При этом описанные материалы раскрывают церковную историю со стороны празднично-повседневной жизни глазами верующих, что нельзя найти в делопроизводстве, составляющем основу архивных материалов по рассматриваемому периоду.

### Список источников и литературы

1. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII–XX ст.) / В. В. Грыгор'ева, У. М. Завальнюк, У. І. Навіцкі, А. М. Філатава; Навук. рэд. У. І. Навіцкі. – Мн. : ВП "Экаперспектыва", 1998. – 340 с.
2. Журнал Московской Патриархии. – 1950. – № 1. – С. 63.
3. Журнал Московской Патриархии. – 1950. – № 4. – С. 72.
4. Журнал Московской Патриархии. – 1950. – № 5. – С. 80.
5. Журнал Московской Патриархии. – 1951. – № 5. – С. 74.
6. Журнал Московской Патриархии. – 1951. – № 1. – С. 58.
7. Журнал Московской Патриархии. – 1952. – № 2. – С. 64.
8. Журнал Московской Патриархии. – 1951. – № 8. – С. 66.
9. Журнал Московской Патриархии. – 1952. – № 4. – С. 64.
10. Журнал Московской Патриархии. – 1952. – № 8. – С. 68.
11. Журнал Московской Патриархии. – 1952. – № 9. – С. 68.

УДК 271.2

**А. С. Демидов**

МинДА, г. Минск

### **ВКЛАД МИТРОПОЛИТА ФИЛАРЕТА (ВАХРОМЕЕВА) В ВОЗРОЖДЕНИЕ БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

*Митрополит Филарет (Вахромеев) является первым Патриаршим Экзархом всей Беларуси в условиях новой государственности Республики Беларусь. В статье раскрыта такая сторона жизнедеятельности митрополита Филарета, как возрождение церковно-приходской жизни Беларуси. В частности, описаны обстоятельства образования Белорусского Экзархата Русской Православной Церкви.*

Значительные перемены в религиозной жизни Православной Церкви в Беларуси начались с 1989 г. после празднования 1000-летия Крещения Руси. В это время благодаря усилиям митрополита Филарета (Вахромеева) были восстановлены исторические и учреждены новые епархии, так что в 1990 г. все десять епархий на территории Беларуси вошли в состав учрежденного Белорусского Экзархата Московского Патриархата.

Стоит отметить, что ещё с 1983 г. по решению митрополита Филарета (Вахромеева) совершается чтение пасхального Евангелия на белорусском языке на пасхальной Литургии в Свято-Духовом Кафедральном соборе Минска. В Свято-Петро-Павловском соборе Минска по благословению митрополита Филарета еженедельно по субботам проводится литургия на белорусском языке.

В 1989 году была создана Библейская Комиссия БПЦ с целью перевода Священного Писания на белорусский язык. Уже при преемнике владыки Филарета митрополите Павле (Пономареве) в 2017 г. был завершён полный перевод всех книг Нового завета. Интересно, что серия книг «Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа» на белорусском языке издавались с параллельными текстами перевода на греческий, церковнославянский и русский Синодальный языки [1].

В 1989 г. состоялся I международный Фестиваль православных песнопений. С 1995 г. Фестиваль проводился раз в два года.

Автором проекта являлась кандидат искусствоведения Л. А. Густова. В Фестивале принимали участие детские и взрослые, церковные и светские хоровые коллективы. Идея объединения в Фестивале церковных и светских хоров содействовало взаимообогащению их творчества. Светские исполнители имели возможность научиться понимать молитву, а церковные певчие – повысить свой исполнительский уровень. В рамках Фестиваля проходили многочисленные концерты в различных городах Беларуси. Многие из них имели социальную направленность (проводятся концерты в воинских частях, больницах, домах для инвалидов, престарелых). Также проходили вечера духовной поэзии, где звучала современная поэзия и авторские песни; действовали художественные выставки и выставки народно-прикладного творчества, проводились мастер-классы для дирижеров и регентов, конференции и круглые столы.

С 2010 г. три раза в год проходит фестиваль православных песнопений «Державный глас» (посвящён Рождеству и Воскресению Христову, Покрову Божией Матери) в Свято-Елисаветинском женском монастыре Минска. Инициатором фестиваля является старший

регент монастыря монахиня Иулиания (Денисова). На фестиваль приезжают творческие коллективы из разных стран. Традицией фестиваля стало чтение духовных стихов.

В 1992 г. в пределах Белорусского Экзархата прошли торжества по случаю 1000-летия Белорусской Православной Церкви. Перед началом празднования юбилея 9 ноября 1991 г. митрополит Филарет предложил провести научный colloquium, участники которого констатировали, что «1000 лет назад в Полоцке было положено начало Православной Церкви в Беларуси» [2]. Центральные мероприятия торжеств прошли в сентябре 1992 года в Заславле (освящение памятного знака в виде каменного креста) и Полоцке (совершение соборной Божественной литургии в Софийском соборе). К юбилею Белорусская Православная Церковь насчитывала 760 приходов и 5 монастырей (мужской в Жировичах и 4 женских) [3, с. 122].

В 1993 г. Белорусский Экзархат широко отмечал 200-летие Минской епархии. Ввиду этого юбилея в Минском епархиальном управлении по инициативе митрополита Филарета (Вахромеева) прошли первые Минские епархиальные чтения. Также, в рамках проведения торжеств, на Минском замчище был установлен памятный знак на месте фундамента первого каменного храма Минска (XII в.).

Знаменательный юбилей 2000-летия Рождества Христова Православная Церковь в Беларуси встретила на высоком духовном и созидательном подъёме. В это время Белорусская Православная Церковь насчитывала 1118 приходов, 1120 священнослужителей (1017 священника и 104 диакона), 15 монастырей (5 мужских с 79 насельниками, из них 48 монахов; и 10 женских с 196 насельницами, из них 126 монахинь), 17 братств и 35 сестричеств [4, с. 100].

12 декабря 1999 г. (воскресение) в столичном Кафедральном соборе митрополит Филарет возглавил торжественный чин прославления в лике святых 23-х священнослужителей, потерпевших во времена атеистических гонений на Церковь Христову в XX веке, в составе Собора новомучеников Минской епархии [5, с. 9].

В 2006 г. была создана Комиссия по канонизации святых БПЦ. На своём заседании 12 ноября 2009 г. Комиссия приняла решение издавать в епархиях мартирологи – списки признанных мучеников, имена которых приводятся в календарном порядке в соответствии с датой их мученичества.

4 апреля 2011 г. Синод БПЦ определил включить Собор 23-х новомучеников земли Минской в состав Собора новомучеников и исповедников земли Белорусской [6]. Совершать торжественное

празднование надлежит 15/28 октября при совпадении этой даты с воскресным днём или в ближайшее воскресенье после неё. Богослужбной комиссией БПЦ была составлена служба, рекомендованная к общецерковному употреблению [7].

В 2013 году Белорусский Экзархат Московского Патриархата объединял 11 епархий; 35 монастырей, из них 12 мужских и 23 женских; 1603 приходских общин, которые имели юридическую регистрацию; 1824 священнослужителя, из них 1624 священника и 200 диаконов, 35 братств и 107 сестричеств [8].

Таким образом, за 24 года деятельности митрополита Филарета (Вахромеева) по управлению Белорусским Экзархатом Московского Патриархата произошёл значительный количественный рост монастырей и приходов Белорусской Православной Церкви. На месте одной Минско-Белорусской епархии был образован Белорусский Экзархат Московского Патриархата, который включал 11 епархий. Количество монастырей за указанный период увеличилось с 1 (мужской монастырь в Жировичах) до 35 (23 женских и 12 мужских монастырей). Количество приходов возросло более чем в четыре раза (с 399 до 1603). Число священнослужителей также увеличилось более чем в четыре раза (с 452 (413 священников и 39 диаконов) до 1824 (1624 священника и 200 диаконов)).

Стоит отметить, что за этот же период деятельности владыки Филарета по управлению Белорусским Экзархатом Московского Патриархата также произошёл качественный скачок духовной жизни населения Беларуси. Это отражается, прежде всего, в том, что в Церковь пришла молодёжь, которая в последнее время всё активнее занимает лидирующие позиции в церковно-общественной жизни Беларуси.

### **Список источников и литературы**

1. Евангелие Господа нашего Иисуса Христа (от Матфея) на четырёх языках с параллельными местами / Переклад Беларускай Біблейнай камісіі БПЦ. – Мн. : Белорусский Экзархат, 1991 – 236 + 44 с.

2. Архив МЕУ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. «Сведения о Белорусском Экзархате МП за 1991 год».

3. Назаров, В. Белорусский Экзархат: ист.-статист. очерк / В. Назаров, протодиакон // Церковь, государство, общество: информ.-аналит. сборник – Мн.: Братство в честь св. Архистратига Михаила, 2013. – С. 122–137.

4. Беларуская Праваслаўная Царква напярэдадні 2000-годдзя Ражджаства Хрыстова / Уклад.: Матрунчык Т.А. // Беларускі праваслаўны календар. – Мн. : Брацтва св. Віленскіх мучанікаў, 1999. – С. 100–114.
5. Царкоўнае слова. – 2000. – № 2 (96).
6. Минские епархиальные ведомости. – 2011. – № 3.
7. Служба Собора новомучеников и исповедников земли Белорусския – Мн.: БПЦ, 2011. – 27 с.
8. Архив МЕУ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. «Отчётные данные по Белорусскому Экзархату МП за 2013 год».

УДК 271.2-9-726.1(477.51+470.333)«1757-1803»:929\*В.Садковский

**Е. М. Науменко, А. С. Клименко, Т. А. Мищенко**  
БГУ имени академика И. Г. Петровского, г. Новозыбков,  
Российская Федерация

## **ВИКТОР САДКОВСКИЙ КАК ПРОДОЛЖАТЕЛЬ ДЕЛА ГЕОРГИЯ КОНИССКОГО НА ЧЕРНИГОВСКОЙ ЗЕМЛЕ И ТЕРРИТОРИИ СОВРЕМЕННОЙ БРЯНЩИНЫ**

*Обзор биографии Виктора Садковского. Обзор связи Витора Садковского с его наставником Георгием Конисским и определение дальнейшего влияния Конисского на деятельность Садковского. Рассмотрение остатков наследия деятельности Садковского на территории современной Брянской области. Обзор служения Виктора Садковского на территории современной Белоруссии.*

Жизнь и служение Виктора Садковского являют собой важнейшую веху в истории православной веры на территориях современной России, Белоруссии и Украины. Земли Могилевщины, Гомельщины, Чернигова и современной Брянской области являются исторической площадкой борьбы за православную веру в семнадцатом веке. Все свершения Виктора Садковского тесно связаны с жизнью другого важнейшего религиозного деятеля, Георгия Конисского. Георгий (Конисский) (1717–1795), архиепископ Могилёвский, богослов, святитель. Будучи наставником Виктора, Конисский сопровождал начинания и развитию его деятельности, являясь не только

учителем, но и другом. Садковский с почтением относился к своему наставнику и впоследствии стал продолжателем его дела. Виктор Садковский и Георгий Конисский – ученик и наставник, две важнейшие фигуры православия на территориях Западной России, Белоруссии и Украины, их жизнь была направлена на восстановление православия на данных территориях и на последующее его укрепление.

Виктор Садковский – епископ Минский, Слуцкий и архиепископ Черниговский. Его деятельность на территории нынешней Белоруссии, Украины и России являлась колоссальной. Благодаря его труду более полутора миллиона человек были возвращены в лоно Православной церкви. Множество церквей были построены и восстановлены, а некоторые из них находятся на территории современной Брянщины.

Виктор Садковский родился приблизительно в 1741 году в семье православных священников на Уманщине. Был крещен именем Василий, а фамилия говорит о принадлежности к шляхетскому роду [1, с. 27]. В то время Речь Посполитая, где проживала семья Садковских, вела жестокую политику в отношении православия, поэтому отцу Виктора, иерею Симеону, даже пришлось принять униатство. Огромное количество православных людей встало перед выбором – отказаться от родной веры или исповедовать её при многих ограничениях [5, с. 651]. Именно возвращение людей в исконную веру станет ключевой задачей для будущего архиепископа. Симеон Садковский не смог долго жить с чужой верой, из-за чего заново принял православие и переехал в Киев. Киев на то время считался столицей православной оппозиции приезжих из Польши, а еще славился своей духовной академией, в которую Садковский и отдал своих детей на обучение. На молодого ученика Василия повлияли профессора Георгий Конисский и Константин Крижановский. Георгий Конисский родился в семье казака. Его отец Осип Иванович Конисский принадлежал к казачьему войску Запорожской сечи. Будущий святитель закончил Киевскую духовную академию, в которой изучал, а затем и преподавал философию, богословие, иностранные языки (немецкий, еврейский, польский, греческий), занимался литературным творчеством. В 1744 г. был пострижен в монашество, а в 1752 г. стал ректором этой же академии. Система образования Конисского была разносторонней и проправославной, что серьезно отложилось в умах обучаемых академистов. Крижановский был преподавателем французского и, скорее всего, именно он обучил Василия этому языку. В 1755 году Конисский был посвящен в епископа Белорусского и выехал из Киева в Могилев. Положение дел в Белоруссии было плачевным. Многие православные церкви в период униатства были закрыты,

не хватало священнослужителей, что привело к созданию в 1759 году семинарии при Спасском монастыре. Видя ужасное положение дел в епископстве, преосвященный Георгий решил вызвать в помощь себе в 1757 году своего воспитанника Василия Садковского [4, с. 102]. Так, еще не окончивший обучение академист, стал секретарём. В 1762 г. Георгий Конисский попадает на коронацию императрицы Екатерины II, к которой обращается с докладом о состоянии православия на территории Польши, а затем, получив царскую грамоту, отправляется в Варшаву, чтобы отдать поклон новому польскому королю – Станиславу Понятовскому и также доложить о текущем состоянии православной церкви. Вероятно, его сопровождал Садковский. С 1768 года Василий Садковский упоминается под именем Виктор в сане иеромонаха, точная дата пострига не известна. Наставнические и дружеские отношения Георгия и Виктора оказали огромное влияние на жизнь второго. Садковский во время своего служения в Могилёве приобрел огромный административный и духовный опыт, который подготовил Виктора к будущим свершениям. В 1774 году Виктор стал игуменом Тупичевского монастыря и в том же году Виктору Садковскому было поручено расследовать дело о неподобающем поведении иеромонаха Дорофея Возмуйлова, который был капелланом российского посольства в Варшаве. Доказав виновность Возмуйлова и благодаря рекомендации своего наставника Коннисского, Виктор сам занял должность Дорофея. Будучи в столице Речи Посполитой, Садковский стал помогать местным и приезжим православным. В 1784 году по настоянию Коннинского Садковский был назначен в польскую Слуцко-Троицкую архимандрию [6, с. 578]. Должность была очень престижной и очень сложной, в связи с трудным положением Слуцка. Край был разорён и местное население разобщено. Сам Слуцк оказался центром православия в Западно-Русских областях, принадлежавших на тот момент Речи Посполитой. Некоторые изменения в конфессиональной политике можно связать с разделами Польши. В 1783 году Конисский получил должность в Синоде, и отправляясь в Россию поручил Виктору Садковскому представлять себя в польском Сейме. Между первым и вторым разделами в 1785 году в Польше была создана православная архиерейская кафедра, а на приобретенных Россией белорусских территориях – униатская [3, с. 297]. Так Василий Садковский по ходатайству императрицы Екатерины Второй 9 апреля 1785 стал епископом Переяславским и Бориспольским, викарием Киевской епархии, с местопребыванием в Слуцке. На назначение повлиял Георгий Конисский. Он составил для Садковского рекомендации по управлению

епархией. Служба была очень тяжелой в связи с долгой борьбой православных священников с униатским и католическим духовенством. Папский унций даже обратился к королю Станиславу с обращением самого Папы Римского, который настаивал на защите интересов католичества. Для смягчения религиозных противоречий Екатерина Вторая и Священный Синод поручили Преосвященному Виктору обнародовать грамоту с призывом к терпимости православных людей к католикам и униатам и к соблюдению законопослушности. Преодолевая сопротивление, началось активное возрождение православной веры, восстанавливались церкви, монастыри и документы, проводилась борьба с бродячим духовенством. Вопрос веры стал основополагающим. Шляхта считала, что падение католичества и рост православия – прямой знак к последним дням Речи Посполитой. Так в 1788 году польский сейм объявил разрыв отношений с Россией. 18 апреля 1789 года Преосвященный Виктор был арестован по подложным документам. Его обвиняли в подготовке прорусского восстания. В Варшаве Садковский для смягчения обстановки и доказательства лояльности польскому правительству, подписал окружное послание православному населению с призывом молиться о здоровье короля, и не учинять заговора. В 1790 году В. Садковский был обвинен в измене, так как Станислав II Понятовский издал указ о том, что православные собираются поднять бунт против поляков. Так на 3 года Виктор Садковский был помещен в келью Ченстоховского монастыря, где подвергался жестоким условиям жизни и постоянным допросам. Многие люди попали в тюрьмы, где подвергались пыткам. Георгий Конисский сильно переживал за судьбу Виктора, поддерживая его в письмах и молясь за него. Сам Конисский понимал всю сложность положения своего ученика, ведь сам во времена служения в Польше подвергался жестокому преследованию со стороны власти и шляхты, вплоть до того, что на него совершались попытки покушения в 1759 и в 1760 годах. В 1791 году началась Пинская конгрегация целью которой стала переманивание православных от Российского Синода к новосозданному Константинопольскому патриархату. В 1792 году русская армия вступила в Польшу, что стало сильным аргументом в решении сейма об освобождении Садковского. В 1793 году, после второго раздела, Преосвященный заново вступил в свои обязанности в Слуцке. Вскоре была создана Минская епархия. В том же году Виктор Садковский был объявлен архиепископом Минским, Изяславским и Брацлавским. Эти территории окончательно вошли в состав России после третьего раздела Польши в 1795 году. Именно тогда кафедра была перемещена из Слуцка в Минск, а

Виктор Садковский стал первым архиепископом Минским. По всей территории Белоруссии и Украины началось активное перекрещивание униатов в православие. В 1796 году скончался Киевский митрополит Самуил (Миславский). Святейший Синод решил переместить на Киевскую кафедру Черниговского владыку Иерофея (Малицкого), в Чернигов Преосвященного Виктора (Садковского), а в Минск – викария Екатеринославской епархии, епископа Иова (Потемкина). Так, в ходе архиерейства Садковского, в Чернигове в 1798 году была закончена реставрация и украшение Черниговского Спасо-Преображенского собора.

Виктор проявлял заботу о Черниговской семинарии, спонсировал обучение учащихся. Был разработан проект каменной постройки семинарии, но на него не хватило средств. 7 апреля 1803 года, император Александр I подписал указ о награждении Виктора Садковского орденом Св. Александра Невского. В этом же году, после затянувшейся болезни преосвященный умер. Его погребли у правого клироса обновленной им Троицкой Ильинской церкви.

Деятельность Виктора Садковского можно проследить и на территории современной Брянской области, ибо часть ее территорий входила в черниговскую – Нежинскую епархию в 1785–1799 годах и Малороссийскую – Черниговскую в 1799–1803 годах, в которых он был архиепископом. Он продолжил свою деятельность, неся просвещение, восстанавливая православные церкви, и помогая в их строительстве и освящении. Так, в 1802 году был построен Никольский храм в селе Балыкино, в 1803 году был перестроен храм Архангела Михаила в селе Бобрики, а в 1802 году построен кирпичный храм Троицы Живоначальной в селе Гринёво. В Стародубе в 1802 году был построен новый храм Святителя Николая и в 1803 году освящен вновь. В Почепе на месте старого сгоревшего деревянного храма Антония Римлянина, был возведен новый каменный храм. С 1798 по 1801 год шли строительные работы. Многие из этих храмов были построены с участием архиепископа Виктора, на которые он не скупился выделять средства. Стоит отметить, что эти храмы были реконструированы на местах, разрушенных или очень старых церквей. Многие дворяне и купцы на подъеме духа православия стали выделять личные средства для строительства и активно участвовать в просвещении людей. Виктор Садковский также приложил большие усилия и на территории Чернигова. Благодаря его стараниям были реконструированы пещеры в Болдиной горе, связанные с именем преподобного Антония Печерского и Свято-Троицкая Ильинская церковь. Пещеры были реконструированы благодаря пожерт-

вованьям прихожан и неравнодушных, а для ремонта Троицкой церкви Виктор Садковский сумел добиться выделения средств из казенной палаты для ее обновления и сохранения. Церковь за последние десятилетия пришла в упадок, будучи без особого присмотра и прихожан. По прибытию в Чернигов из Слуцка, Виктор Садковский стал искать возможности и силы для восстановления этой запустевшей величественной церкви. Храм был полностью реконструирован, с обновлением всего его убранства. Также был сделан по личному заказу архиепископа новый иконостас, который довольно сильно выделялся на фоне старого своими красками и изысканностью. Под его руководством были завершены реставрационные работы Черниговского Спасо-Преображенского кафедрального собора, которые повелела начать еще Екатерина II. Виктор Садковский на своем посту продолжил дела его предшественника, а именно постройку архиерейского дома и перестроил семинарские здания по Черниговской губернии.

Огромное количество различных церковных книг были подарены различным храмам и монастырям самим Виктором Садковским или отданы по его завещанию после смерти. Так в селе Чубковичи храму в честь Зачатия праведной Анной Пресвятой Богородицы был передан октоих – осьмогласник, богослужебная книга, содержащая тексты изменяемых молитвословий, восьми гласов на каждый день недели. Вместе с Триодью и Минеей Октоих охватывает круг изменяемых песнопений на весь год. Пение всех восьми седмиц и Недель называется в Уставе столпом. Таких столпов в году шесть. Пение Октоиха в седмичные дни начинается с понедельника, после недели Всех святых и оканчивается перед субботой недели Мясопустной. В воскресные дни же пение Октоиха начинается с субботы вечера, следующего за неделей Всех святых, и продолжается по 5-ю неделю Великого поста включительно. Чаще всего Октоих выпускается в двухтомном исполнении. Часть первая содержит песнопения с первого по четвертый гласы, вторая часть – с пятого по восьмой. В каждом томе в конце помещено приложение с наиболее используемыми песнопениями: стихирами, тропарями, богородичными.

Сам источник находится в поврежденном виде: *«История книги довольно уникальна как по мне, так как была найдена случайно в коробке у барахольщика в Стародубе среди различного макулатурного мусора: старых газет, старых листов бумаги, обрывков страниц из других церковных книг. Книга довольно сильно пострадала от грызунов и сырости. Это пагубно повлияло на внешние и внутренние ее составляющие. Но содержание почти не пострадало, но даже так она нуждается в срочной реставрации: нужно заново склеи-*

*вать страницы, делать обложку, провести замену утраченных частей книги. Работы предстоит довольно много» [2].*

Жизнь и деятельность Виктора Садковского и Георгия Конисского – это фундаментальный труд, положенный на восстановление православной веры на территориях Белоруссии, Украины и Западной России. В ходе деятельности Преосвященных были восстановлены сотни церквей, монастырей и приходов. Была структурирована разрозненная церковная документация. С ранних лет Виктор Садковский видел угнетение православия на территории Речи Посполитой и стал ярким защитником своей веры. Его трудолюбивый наставник Конисский всегда был рядом со своим учеником, помогая и наставляя на всём пути служения. Виктор последовательно прошел череду послушаний и служений, явившихся необходимой духовной и административной школой для предстоящего ему епископского служения. Конисский, видя способности Садковского, приблизил его к себе и тем самым предрешил судьбу Виктора в качестве одного из важнейших православных деятелей восемнадцатого века. Первые значимые шаги Виктор начал в Слуцке в весьма беспокойное время, в стране, где православие находилось в крайне стесненном положении. В церковной жизни огромной епархии, в управление которой он был поставлен, царили разруха и неустроенность. Он сумел наладить стабильность работы епархии и расширить ее влияние дальше на запад. Следы его труда обнаруживаются по сегодняшний день. Новозыбковским коллекционером А. А. Беласом был обнаружен октоих, который был подарен Василием Садковским в 1800 году одной из церквей стародубщины. Наследие Садковского на территории Брянщины сохранено в виде церквей, построенных и освященных в годы деятельности Преосвященного. Конечно, Садковский сталкивался с разного рода проблемами на своём пути: тюремное заключение, сопротивление властей, нехватка средств, для строительства храмов и просвещения людей. Но даже так он не был сломлен и старался сделать все на благо Православной церкви. Но, несмотря на его громкие дела и успехи, Виктор Садковский так и не сыскал огромной славы, а его деятельность частично предана забвению. Но дела его свидетельствуют сами за себя и полтора миллиона возвратившихся в православие людей, не это ли громкий успех. Георгий Конисский остался в памяти людей, его наставления, были отмечены самим А.С. Пушкиным, который говорил: «проповеди Георгия просты, и даже несколько грубы, как поучения старцев первоначальных; но их искренность увлекательна. Политические речи его имеют большое достоинство».

Личность Виктора Садковского и Георгия Конисского заслуживают благодарственной памяти и почтения.

### Список источников и литературы

1. Доронин, Д. В. Слуцкие архиереи / Д. В. Доронин [Электронный ресурс] – Режим доступа : <https://cyberleninka.ru/article/n/slutskie-arhierei> (дата обращения: 15.10.2022).

2. Запись со слов Алексея Александровича Беласа, 1984 год рождения, г. Новозыбков, коллекционер.

3. Коялович, М. И. История воссоединения западнорусских униатов старых времен / М. И. Коялович. – 4-е изд. – Санкт-Петербург: Тип. Второго отд-ния Собственной е. и. в. канцелярии, 1873. – 400 с.

4. Рункевич, С. Г. История Минской архиепископии (1793–1832 гг.) : С подробным описанием хода воссоединения западно-русских униатов с православной церковью в 1794–1796 гг. / С.Г. Рункевич. [Электронный ресурс] – Режим доступа : <https://search.rsl.ru/ru/record/01003634156> (дата обращения: 15.10.2022).

5. Тальберг, Н. Д. История русской церкви / Н.Д. Тальберг. – [Электронный ресурс] – Режим доступа : [search.rsl.ru](https://search.rsl.ru) (дата обращения: 15.10.2022).

6. Щеглов, Г. Э. Преосвященный Виктор Садковский, первый Минский архиепископ / Г. Э. Щеглов. – Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2007. – 27 с.

УДК 94:299.572

**В. Коврижко**

БГУ имени академика И. Г. Петровского,  
г. Новозыбков, Российская Федерация

### ПОНЯТИЕ НЕОЯЗЫЧЕСТВО И ПРИЧИНЫ РАСПРОСТРАНЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

*Неоязычество – набирающее быстрыми темпами религиозное течение, которое имеет уже довольно большое количество последователей. В данной статье будет предложен субъективный взгляд на неоязычество и причины его успеха в современном обществе.*

Изучение данной темы проводится на основании различных научных и литературных работ по данной теме. Изучая данную проблему, в первую очередь, автор должен объяснить значение такого религиозного явления как неоязычество. А.Л. Дворкин в своём докладе указывает: «Неоязычеством мы называем новые или реконструированные языческие учения и псевдодуховные практики, тип новых религиозных движений. Идеологи и последователи неоязычества, как правило, не скрывают современную природу своих учений, хотя и возводят их основы к традициям, корни которых якобы уходят в глубокую древность. Большая часть языческих новообразований возникает на почве идеологии современного неоязыческого оккультного движения «New Age» («Новая эра»)» [1].

Исходя из данного высказывания, можно сделать определённые выводы. Неоязычество – это новое религиозное течение, которое опираясь на древнее, не изученное, язычество, адаптирует свои догматы к проблемам современного общества и его потребностям, опираясь на древнюю культуру и религию определённых народов.

Сложно однозначно признать мнение Александра Леонидовича Дворкина верным т.к. общепринятого значения данное общественное явление не имеет, но однозначно это необходимо учитывать, как одну из наиболее авторитетных позиций.

Рассмотрим мнение Б. А. Рыбакова в своём фундаментальном исследовании «Язычество древних славян». Он подчеркивал, что язычество - феномен национальной культуры, одно из ее самобытных оснований. «Познание народной культуры, всех видов крестьянского творчества невозможно без выявления его архаичной языческой подосновы. Изучение язычества – это не только углубление в первобытность, но и путь к пониманию культуры народа» [2]. В этом смысле языческая религия представляет собой синтез верований и культов древних славян, которые сохраняют свои традиции в современной культуре славянских народов. Славянское язычество имеет свою уникальную и неповторимую мифологию, которая сохранилась в мифах и волшебных сказках, традициях и обычаях славянских народов.

Исходя, из труда Б. А. Рыбакова мы понимаем, что неоязычество имеет культурную преемственность от язычества. Это позволяет смотреть на неоязычество не как на религиозный, но как на культурный феномен XXI в.

Хочется добавить, что неоязычество может иметь и вполне практичное назначение, если применять данное религиозное течение вместе с некоторыми политическими движениями. На мой взгляд,

для совмещения идеологического и религиозного потенциала, подходят такие политические направления: фашизм, нацизм, национализм. Мы видим, что подходящие для неоязычества идеологии тоталитарны, это обуславливается тем, что неоязычество само по себе тоталитарно и в любой форме имеет достаточно ветвей развития в потенциально агрессивную сторону. Двумя самыми свежими примерами являются нацистская Германия и современная Украина. И если в Германии язычество и оккультизм имели символическое значение и затрагивали по большей части верхушку правительства. На Украине же неоязычество смешалось с нацизмом и имеет не такое символическое значение как в Германии, времен второй мировой войны, а вполне себе религиозное завязанное на таком направлении неоязычества как «родноверие». О котором очень хорошо выразился А. Л. Дворкин: «...славянский нативизм (родноверие) – попытки реконструкции дохристианских языческих верований древних славян на основе немногих исторических сведений и собственных представлений с заимствованием из учений и обрядов политеистических верований других народов и современного оккультизма...» [3].

На данный момент очень остро стоит вопрос о причинах распространения неоязычества в современном обществе, это касается не только России, но и многих других стран. В основном это европейские страны и некоторые страны Скандинавии. Некоторые формы неоязычества на западе: «...Асатру (германское неоязычество), Викка, позиционирующая себя как имеющая кельтские корни (западная неоязыческая религия, основанная на ведьмовстве вместе с почитанием природы), прибалтийское неоязычество, греческий нативизм, религия солнцепоклонников...» [4].

Причины распространения неоязычества достаточно много, и они разнообразны. Некоторые из них это интерес к своей культуре, политические взгляды, оккультизм, подход к пониманию человеческого существа и другое. Как показывает практика – причина распространения любой религии в первую очередь – это кризис общества. Как говорил Н. И. Тищенко в своём стихотворении: «Нам остается только верить» [5]. Это самая главная причина – если религия даёт человеку надежду, то он поверит, не важно, будет это Иисус или Перун. Ведь основу религиозно-философских и этических построений российского неоязычества определяют протестные настроения, обусловленные критическим отношением к христианской церкви, к лицемерной и ханжеской морали, к техногенной цивилизации, которая представляет собой угрозу целостному существованию человечества. Религиозно-нравственное учение российского неоязычества возникает в результате протеста против потребительской культуры,

лицемерной ханжеской морали, которая характерна для постсоветского российского общества. Поэтому современное неоязычество охарактеризовано нами как своеобразное протестное движение.

Другой не менее важной причиной является кризис православной церкви, которая монополизировала религию устрашающими темпами. Однако кризис заключается не в монополизации, а в меркантилизации, то есть приходя в церковь поставить условно «свечку», сначала ты должен за нее заплатить, конечно, всё это разнится от места к месту, но общей тенденции не меняет. Исходя из личного опыта, могу заверить, что соотношение не утешающее – три к десяти. Где в трёх вам дадут условную «свечу» бесплатно. В тех же монастырях дела в этом плане намного лучше, практически один к одному. Многих людей так же пугает риторика церкви по отношению ко многим медийным продуктам, тот же А. Л. Дворкин говорит о причинах распространения неоязычества так: «...способствует распространению таких взглядов и появление на телеэкране сомнительных с исторической точки зрения художественных фильмов и программ. Яркий пример пропаганды неоязычества на большом экране – современный художественный фильм «Евпатий Коловрат». Это дехристианизированный пересказ «Повести о разорении Рязани Батыем» о событиях 1237 года. По замыслу режиссера, вождя Евпатий, погибший в неравной битве с монголами, предстает в героическом образе могучего язычника, на самом деле он был православным христианином». Сложно согласиться с его мнением, но оно затрагивает другую важную проблему, являющуюся причиной распространения неоязычества – образование.

Поверхностное образование не позволяет многим людям понять, что язычества в первоначальном виде не существует, потому что от него не осталось никаких письменных источников. Большая часть известной нам информации получена из летописей и хроник, которые, в основном, вели священники, что уже ставит объективность этих данных под вопрос. А так как христианство приучило людей к тому, что религиозные догмы должны быть зафиксированы на бумаге, то это привело к появлению таких литературных произведений как «Велесова книга», которая была написана в 1950-х годах.

Это три основные причины распространения неоязычества в современном обществе, которые касаются любого религиозного течения, будь то христианские «секты» или исламские.

Подводя итог. Феномен неоязычества был ожидаем, ведь ничего не рождается на пустом месте, почву для его распространения подготовили различные институты от политических и социальных, до религиозных. Кризисные времена всегда сопровождаются появлением чего-то нового, в том числе и религиозных течений, неоязычество – это ста-

рое в новой упаковке, а как показывает практика - общество боится нового. Хотелось бы закончить словами доцента исторических наук В. В. Мищенко: «Христианство тоже начиналось с секты».

#### Список использованных источников

1. Дворкин, А. Л. Неоязычество в России; нативистские секты / А. Л. Дворкин // Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Изд. 3-е. – Н. Новгород: Издательство братства во имя св. князя Александра Невского, 2002. – С. 238–240.

2. Гайдуков, А. В. Социальные функции неоязычества: проблема изучения / А. В. Гайдуков // COLLOQUIUM HERETARUM: Научный альманах. Вып. I: Язычество в XX XXI веках: российский и европейский контекст / Составители: А. А. Бесков, Р. В. Шижанский. – Н. Новгород: НГПУ им. К. Минина, 2014. – С. 52–56.

3. Гайдуков, А. В. «Неоязычество»: проблемы трактовки и использования термина / А. В. Гайдуков // Герценовские чтения 2009. Актуальные проблемы социальных наук. Сборник научных и учебно-методических трудов / Отв. ред. В. В. Барабанов; Сост. А. Б. Николаев. – СПб. «Астерион», 2010. – С. 328–335.

4. Рыбаков, Б. А. «Язычество древних славян» / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1980. – 607 с.

5. Гайдуков, А. В. Славянское неоязычество в России: опыт религиозно-исследовательского исследования / А. В. Гайдуков // Новые религии в России: двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. Москва, Дом Журналиста, 14 декабря 2012 г. / Под ред. Е. С. Элбакян, С. И. Иваненко, И. Я. Кантерова, М. Н. Ситникова. – М. : Древо жизни, 2013. – С. 169–180.

УДК 271.2-9-523(476.2-37Гомель)

**А. М. Дроздова**

ГАГом, г. Гомель

### **СТАРЕЙШИЙ ПАМЯТНИК АРХИТЕКТУРЫ НА ТЕРРИТОРИИ ГОМЕЛЬСКОГО РАЙОНА – СТАРОБЕЛИЦКАЯ СВЯТО-НИКОЛАЕВСКАЯ ЦЕРКОВЬ**

*На основании архивных документов Государственного архива Гомельской области освещается история Старобелицкой Свято-Николаевской церкви. Актуальность темы обоснована недостаточной осве-*

*ценностью в исторической литературе действующего храма города Гомеля. В статье даются биографические сведения на священнослужителей.*

Старобелицкая Свято-Николаевская церковь – старейший действующий храм города Гомеля, уникальный памятник деревянного зодчества начала 18 века, чудом уцелевший после многочисленных войн.

Деревянное молитвенное здание с элементами барокко, обнесенное деревянной оградой, было построено в центре деревни Старая Белица, недалеко от города Гомеля (сейчас в границах Гомеля), предположительно в 1700 году [1, с. 2]. Сведений о ранней истории храма практически никаких не сохранилось. История умалчивает о том, кто был инициатором его постройки, и на какие средства оно было возведено. История храма сохранила лишь короткие сведения о реконструкции и перестройке церкви, были пристроены притвор и боковые приделы, о скорбном 1917 годе и разграблении храма, а также о закрытии церкви в 1937 году. Сохранились и отрывочные сведения о том, как храм пережил Великую Отечественную войну, и о тяжелых первых послевоенных годах. Богослужения в храме возобновились в 1942 году. Но, до октября 1947 года церковь не была зарегистрирована [2, с. 3].

Здание церкви представляла собой компактную постройку. Общая площадь храма составила 100 квадратных метров. Сохранились сведения и об имуществе храма на 1 января 1948 года. Внутри храма находился деревянный престол, деревянный жертвенник, антиминс, крест медный на престольный, крест запрестольный деревянный, иконы, богослужебные книги и прочее [3, с. 10].

28 февраля 1948 году исполнительный комитет Уваровичского районного Совета депутатов, под контролем которого находилось культовое здание, решил передать здания Старобелицкой церкви колхозу «Червоная Белица» под клуб и ленинский уголок для проведения культурно-просветительской работы среди колхозников, в виду того, что помещение Старобелицкой церкви на протяжении нескольких лет не использовалось [4, с. 14].

Старобелицкий Церковный Совет Гомельского благочиния отправил прошение Архиепископу Минскому и Белорусскому Питириму о ходатайстве перед гражданскими властями об оставлении здания Старобелицкого храма за верующими Старобелицкого прихода. Обосновав это тем, что Уваровичский райисполком передал здание Старобелицкой церкви колхозу «Червоная Белица» оставив без внимания ходатайство верующих прихода, возбужденное перед

райисполкомом о заключении с ними договора 4 февраля 1948 года. Кроме того, было отмечено, что якобы двухлетнее бездействие церкви ложно, так как с 1942 года она ежегодно, хотя и кратковременно обслуживалась назначаемыми епархией священниками. А в данное время обслуживается священником Раковым Артемием, определенным к церкви указом от 27 ноября 1947 года №1727 [5, с. 16].

Раков Артемий Стефанович родился 20 октября 1875 году в местечке Ветка Гомельской области в крестьянской семье. Окончил Мстиславское духовное училище в 1893 году. Рукоположен в сан священника в 1920 году в городе Киеве Епископом Назарием Черкасским в Лаврской Благовещенской церкви. 15 апреля 1948 года согласно указа Архиепископа Минского и Белорусского Раков А.С. был переведен настоятелем Свято-Николаевской церкви с. Николаевщина Столбцовского благочиния Барановичской области [6, с. 5].

В июле 1948 года после посещения Старобелицкого храма уполномоченного Совета по делам русской православной церкви, было принято решение о заключении с общиной типового договора на передачу ей церковного здания.

Граждане приходской общины, проживающие в с. Старая Белица составившие при русской православной церкви религиозное общество, в 1948 году приняли в бессрочное бесплатное пользование здание церкви, церковную сторожку и земельный участок, а также прочее культовое имущество, обязуясь при этом за счет прихода производить оплату всех текущих расходов по ремонту, отоплению, страхованию, по охране, по оплате долгов, налогов, местных обложений и прочее. Кроме того, был избран церковный совет и ревизионная комиссия.

Для оформления открытия церкви требовались следующие документы в 2-х экз.: заявление общины верующих; протокол собрания общины по выборам церковного совета и ревизионной комиссии; списки членов религиозной общины; списки двадцатки; списки членов церковного совета и ревизионной комиссии; договор о сохранении здания или арендуемого дома; анкета на священника.

15 мая 1948 года была зарегистрирована приходская православная община в деревне Старая Белица Уваровичского района (ныне Гомельского района) [7, с. 22].

Настоятель Свято-Троицкой церкви с. Заспа Речицкого Благочиния Гомельской области священник Иулиан Калесников 16 ноября 1948 года был назначен настоятелем Старобелицкой церкви, с правом совершения в этой церкви церковных служб и церковных треб на дому у верующих по их приглашению.

И.Калесников принял все имущество церкви по описи в присутствии церковного совета и ревизионной комиссии [8, с.23].

Сохранились сведения и о других священниках, которые были назначены настоятелями Свято-Николаевской церкви с. Старая Белица Гомельской области и благочиния:

Димитрий Агеевич Косенков (с 10 апреля 1952 года по 26 февраля 1953 года) [9, с. 33].

Иоанн Григорьевич Булгаков (с 26 февраля 1953 года по 13 августа 1954 года) [10, с. 35].

Евгений Александрович Борода (с 11 августа 1954 по 9 декабря 1954) [11, с.47].

Михаил Иванович Гаврилов (с 20 декабря 1954 по 24 января 1956 года) [12, с. 54].

Валентин Витальевич Рубанович (с 25 января 1956 года по 3 октября 1957 года) [13, с. 57].

Василий Иванович Концевой (с 19 октября 1957 года по 10 ноября 1960 года) [14, с. 60].

Владимир Петрович Котар (с 16 ноября 1960 года по март 1961 года) [15, с. 102].

Иерофей Семенович Антоненко (с 3 марта 1961 года) [16, с.105].

К сожалению, не сохранилось в памяти истории то, когда был освобожден от занимаемой должности настоятель И. С. Антоненко и кто занимал должность священника после него. Остались лишь отрывочные сведения, что эту должность в последующие годы занимали В. К. Соколовский, а также П. З. Повный

За более чем 300-летнюю историю Свято-Николаевского храма сменилось не одно поколение священнослужителей, честно исполняющих свой долг. К сожалению, до нас дошли лишь краткие сведения о некоторых священнослужителях, отдавших свою жизнь служению Богу.

Время шло, а Старобелицкая Свято-Николаевская церковь продолжала писать свою историю стараниями духовных наставников и верующих. В настоящее время церковь является действующей, в ней происходят богослужения и ее двери открыты для прихожан, а также для всех желающих обогатиться духовно.

### **Список источников и литературы**

1. Справка о церкви, составленная Уполномоченным Совета по делам русской православной церкви при СНК СССР по Гомельской

области // Государственный архив Гомельской области (далее – ГАГом.). – Ф. 1354. – Оп. 5. – Д. 59. – Л. 2.

2. Справка о регистрации духовенства, составленная Уполномоченным Совета по делам русской православной церкви при Гомельском облисполкоме // ГАГом. – Ф. 1354. – Оп. 5. – Д. 59. – Л. 3.

3. Описание имущества Старобелицкой церкви Уваровичского района // ГАГом. – Ф. 1354. – Оп. 5. – Д. 59. – Л. 10.

4. Решение № 51 исполнительного комитета Уваровичского районного Совета депутатов трудящихся // ГАГом. – Ф. 1354. – Оп. 5. – Д. 59. – Л. 14.

5. Прошение Старобелицкого Церковного Совета Гомельского благочиния Питириму Архиепископу Минскому и Белорусскому // ГАГом. – Ф. 1354. – Оп. 5. – Д. 59. – Л. 16.

6. Анкета на служителя культа Ракова Артемия Стефановича // ГАГом. – Ф. 1354. – Оп. 5. – Д. 59. – Л. 5.

7. Справка о регистрации общины православной церкви, составленная Уполномоченным Совета по делам русской православной церкви при Гомельском облисполкоме // ГАГом. – Ф. 1354. – Оп. 5. – Д. 59. – Л. 22.

8. Указ № 1973, подписанный Питиримом Архиепископом Минским и Белорусским // ГАГом. – Ф. 1354. – Оп. 5. – Д. 59. – Л. 23.

9. Указ № 466, подписанный Питиримом Архиепископом Минским и Белорусским // ГАГом. – Ф. 1354. – Оп. 5. – Д. 59. – Л. 33.

10. Указ № 461, подписанный Питиримом Архиепископом Минским и Белорусским // ГАГом. – Ф. 1354. – Оп. 5. – Д. 59. – Л. 35.

11. Указ № 1592, подписанный Питиримом Архиепископом Минским и Белорусским // ГАГом. – Ф. 1354. – Оп. 5. – Д. 59. – Л. 47.

12. Указ № 2523, подписанный Питиримом Архиепископом Минским и Белорусским // ГАГом. – Ф. 1354. – Оп. 5. – Д. 59. – Л. 54.

13. Указ № 183, подписанный Питиримом Архиепископом Минским и Белорусским // ГАГом. – Ф. 1354. – Оп. 5. – Д. 59. – Л. 57.

14. Указ № 2398, подписанный Леонтием епископом Бобруйским Викарием Минской епархии // ГАГом. – Ф. 1354. – Оп. 5. – Д. 59. – Л. 60.

15. Указ № 2007, подписанный Леонтием епископом Бобруйским Викарием Минской епархии // ГАГом. – Ф. 1354. – Оп. 5. – Д. 59. – Л. 102.

16. Указ № 367, подписанный Леонтием епископом Бобруйским Викарием Минской епархии // ГАГом. – Ф. 1354. – Оп. 5. – Д. 59. – Л. 105.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Веремеев С. Ф.</b> Институт патроната в православной церкви на белорусских землях в XVI веке.....	3
<b>Черепко С. А.</b> Конфессиональный состав пехоты армии ВКЛ в первой половине XVIII века.....	9
<b>Мищенко В. В.</b> Поведенческие линии в повседневности скопческих общин XIX века: по материалам Орловской губернии.....	14
<b>Грищенко И. А., Юрис С. А.</b> Реализация антицерковной политики гомельским агитпропом в 1920-е годы.....	18
<b>Янушевич И. И.</b> Сопротивление православных верующих антицерковной политике в БССР (1929–1941 годы).....	24
<b>Цымбал А. Г.</b> Праваслаўная царква ў Заходняй Беларусі ва ўмовах паланізацыі (1921–1939 гады).....	30
<b>Бобков В. А.</b> Деятельность Русской Православной Церкви по содействию армии и флоту СССР в годы Великой Отечественной войны.....	36
<b>Козлова Н. Н.</b> История Гомельской епархии в 1941–1965 годы	42
<b>Смольский В. М.</b> Хойникский молитвенный дом в первое послевоенное десятилетие (1945–1955 годы).....	47
<b>Друзенюк О. В.</b> Высший старообрядческий совет и общины старообрядцев-беспоповцев в БССР в середине 1940-х – середине 1960-х годов.....	52
<b>Клишевич С. М.</b> Изменения отношения комсомола Беларуси к религии в условиях осуществления политики «перестройки» советского общества (1985–1991 годы).....	58
<b>Гавриловец Л. В.</b> Структура неопротестантизма в Гомельском регионе современной Беларуси .....	63
<b>Одиноченко В. А.</b> Показатели характера религиозной ситуации в современной Беларуси: проблема понимания.....	69
<b>Толочко Д. М., Гареленко М. П.</b> Особенности византийского иконописания в период правления Комниных.....	75
<b>Романюк В. О.</b> Исповедь как средство рефлексии, герменевтика Августина .....	78
<b>Мищенко Т. А., Коленько Е. С.</b> Роль женщин-дворянок в семейном религиозном воспитании сыновей в XIX веке (по материалам дневников и писем в семье князей Долгоруковых)	82
<b>Наумова Л. А.</b> Попытки сохранения монастырей в 1920-е годы на примере Троице-Одигитриевского монастыря Зосимова Пустынь.....	90

<b>Руденок А. В., Тахалтинова Е. А.</b> Священники на фронте.....	94
<b>Попов И. В.</b> Положение православной церкви в БССР по материалам Журнала Московской Патриархии в начале 1950-х годов...	97
<b>Демидов А. С.</b> Вклад митрополита Филарета (Вахромеева) в возрождение Белорусской Православной Церкви.....	101
<b>Науменко Е. М., Клименко А. С., Мищенко Т. А.</b> Виктор Садковский как продолжатель дела Георгия Конисского на черниговской земле и территории современной Брянщины .....	105
<b>Коврижко В.</b> Понятие неоязычества и причины распространения в современном обществе .....	112
<b>Дроздова А. М.</b> Старейший памятник архитектуры на территории Гомельского района – Старобелицкая Свято-Николаевская церковь.....	116

Научное издание

**ПРАВОСЛАВИЕ В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ:  
ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Сборник научных статей

Подписано в печать 17.08.2023. Формат 60x84 1/16.

Бумага офсетная. Ризография.

Усл. печ. л. 7,21. Уч.-изд. л. 7,88.

Тираж 30 экз. Заказ 411.

Издатель и полиграфическое исполнение:

учреждение образования

«Гомельский государственный университет имени Франциска Скорины».

Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,

распространителя печатных изданий № 3/1452 от 17.04.2017.

Специальное разрешение (лицензия) № 02330 / 450 от 18.12.2013.

Ул. Советская, 104, 246028, Гомель.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ