

Учреждение образования
«Гомельский государственный университет
имени Франциска Скорины»

Гомельская епархия Белорусской Православной Церкви

Православие в прошлом и настоящем

Сборник научных статей

Гомель
ГГУ им. Ф. Скорины
2020

УДК 271.2–9:32.019.5

Православие в прошлом и настоящем : сборник научных статей / редкол. : С. А. Черепко (гл. ред.) [и др.] ; Гомельский гос. ун-т им. Ф. Скорины. – Гомель : ГГУ им. Ф. Скорины, 2020. – 186 с.

ISBN 978-985-577-628-5

В сборник, подготовленный в рамках реализации договора о сотрудничестве между ГГУ им. Ф. Скорины и Гомельской епархией Белорусской Православной Церкви, включены научные статьи, рассматривающие актуальные проблемы исторического прошлого и современности православия в широком общественно-политическом и социокультурном контексте. Особое внимание уделено роли христианских ценностей в духовном возрождении белорусского общества и укреплении института семьи и брака, нравственным ориентирам воспитания подрастающего поколения. Рассмотрена конфессиональная история ряда стран и народов.

Издание адресовано историкам, религиоведам, педагогам.

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

Редколлегия:

С. А. Черепко (гл. ред.), Н. Н. Мезга,
Д. М. Толочко, С. Ф. Веремеев

Рецензенты:

кандидат исторических наук Л. С. Скрыбина,
кандидат исторических наук Г. А. Алексейченко

ISBN 978-985-577-628-5

© Учреждение образования «Гомельский
государственный университет
имени Франциска Скорины», 2020

ПРЕДИСЛОВИЕ

Христианство как религиозная доктрина, ставшая формой мировоззрения значительной части населения мира, сыграло огромную роль как в глобальных процессах, например в государствообразовании и этногенезе, формировании духовных ценностей и развитии социума, так и в индивидуальной жизни огромного количества людей. В жизни населения Восточной и Юго-Восточной Европы и Передней Азии эта важная роль принадлежала Православной церкви. В значительной мере это относится к истории Беларуси и сопредельных стран. После крещения Руси ускорился процесс консолидации восточнославянских племен в этническую общность, получившую в историческом нарративе наименование "древнерусская народность". Православная церковь Киевской митрополии стала духовной основой населения огромного региона, ценности, которые провозглашались с амвонов храмов, легли в основу формирования мировоззрения восточнославянского населения, заменив старые языческие представления о мире и месте человека в нём. К концу XIV в. Православная церковь являлась не только единой, но по-сути государственной религией на белорусских землях. Несмотря на конфессиональную конверсию высших слоев общества Великого княжества Литовского и стимулирования государственной властью к этому же других слоев населения, к XVII в. Православная церковь продолжала появляться самой массовой религиозной структурой в Беларуси.

Однако с конца XIV и вплоть до конца XX в., с перерывом в XIX в., в жизни церкви был крайне непростой период, связанный расколом 1596 г. и межконфессиональной борьбой, а затем антирелигиозной политикой руководства СССР в XX в. Однако, несмотря на многочисленные испытания на рубеже XX – XXI в. Белорусская православная церковь возродилась и сейчас играет значимую роль в общественной жизни Беларуси.

В этом сборнике научных статей представлены исследования профессиональных ученых, историков-любителей, студентов, магистрантов и аспирантов, которые посвящены исследованию непростой судьбы Православной церкви в Беларуси и соседних странах. Надеемся, что материалы исследований будут полезны исследователям, педагогам, студентам и учащимся, а также всем тем, кто интересуется историей христианства.

*Станислав Черепко,
кандидат исторических наук, доцент,
главный редактор*

О. С. Босякова, А. С. Лазицкая

МГПУ имени И. П. Шамякина, г. Мозырь

ЖЕНЩИНА В РАННЕМ ХРИСТИАНСТВЕ

В статье рассмотрены роль и положение женщин в раннем христианстве. Поднята проблема распада семьи, вдов-христианок. Принимая христианство, женщины стремились повысить свой социальный статус. Однако постепенно произошло оттеснение женщин от религиозной жизни.

Общественное мнение античного мира не признавало равенство мужчин и женщин. Аристотель в «Поэтике» писал, что женщина может быть благородной, хотя она – существо низкое. Такое восприятие женщины сохранялось в той или иной степени на всем протяжении существования языческой древности [1, с. 156].

В первые века христианства женщины иногда осуждались, а иногда прославлялись. В своей работе «О женском убранстве» Тертуллиан ругал своих читательниц и напоминал им третью главу Книги Бытия: «В муках ты будешь рожать детей, будешь угождать желаниям мужа, и он будет повелевать тобой. И ты еще не знаешь, что Ева – это ты? Приговор Божий над женским полом остается в силе, пока стоит этот мир, а значит, остается в силе и вина. Ведь именно ты по наущению дьявола первой нарушила Божью заповедь, сорвав с запретного дерева плод. Именно ты соблазнила того, кого не сумел соблазнить дьявол. Ты с легкостью осквернила человека, это подобие Бога; наконец, исправление вины твоей стоило жизни Сыну Божьему. И после этого ты еще смеешь украшать свое презренное тело» [2, с. 420].

Для этой эпохи характерен распад семейных традиций и желание женщин играть самостоятельную роль в общественной жизни.

Ослабление гражданской солидарности, распад семейных связей меняли положение женщин из низов населения, приводили к увеличению слоя работающих женщин. Они были вовлечены в текстильное производство в качестве прядильщиц – весьма непрестижная профессия. Были женщины, зарабатывавшие себе на жизнь (и подчас неплохо) торговлей. Были женщины – актрисы, в частности, участвовавшие в мимах. Что касается женщин из верхов провинциального общества, то они активно стремились играть

ведущую роль в жизни своего города. Многочисленные надписи упоминают знатных женщин в качестве благодетельниц полисов. Появляются такие титулы как «Дочь города» и «благодетельница полиса», «Мать полиса». Женщины эти обладали большими средствами, на которые возводили общественные сооружения, они занимали должности жриц императорского культа и местных божеств, выступали в качестве агонотетов – организаторов празднеств. Их провозглашали почетными председателями союзов, образованных вокруг гимнасиев [1, с. 158].

Женщины стремились проникнуть в мужские союзы: так, женские имена встречаются в списке герусии города Себасте, но их было очень мало, всего три. В отдельных случаях женщины пытались создавать свои объединения вокруг гимнасиев: в г. Дорилее (Малая Азия) существовала «гимнасиарх женщин».

Честолюбивые стремления женщин разных слоев наталкивались на стойкую традицию недопущения их к активной общественной и политической жизни, к таинствам мужских религиозных союзов. Не удивительно, что христианская проповедь, обращенная, по существу, ко всем социально или морально обездоленным, не разделявшая женщин и мужчин, нашла отклик в душах первых. Нехристианские источники также подчеркивают активное участие женщин в христианских еkkлeсиях. Цельс упоминает о проповедях «глупым женщинам», о том, что собрания проводятся на женской половине домов.

Свою власть женщины осуществляли в качестве дарительниц и основательниц. Они сыграли свою роль в переходе от древнего *euergetism* к христианской благотворительности, церковной помощи бедным и монастырям. Некоторые были в тени, как, например, те, кто заказывал надписи в честь своих мужей [2].

Вероучительным обоснованием принятия женщин в христианские общины была идея о единении всех верующих во Христе, независимо от этнических, социальных и половых различий, сформулированная Апостолом Павлом: «Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе». Единение во Христе и равенство в вере подразумевало и активную проповедническую деятельность христианок [1, с. 160].

Проблема женщин, конкретно, вдов–христианок затронута в Первом послании к Тимофею. Судя по этому посланию, на содержании общины находилось большое количество вдов, что было достаточным бременем, ложившимся на ограниченную казну

общины [1, с. 162]. В 215 году епископ Корнелий насчитал в Риме 1 500 вдов и бедняков, получавших помощь от церкви. В ответ, получателям этой помощи были адресованы специальные предписания «апостольских» текстов [2].

В течение 2 века по мере складывания иерархической церковной организации женщины были оттеснены от активной проповеднической деятельности и религиозной службы. Это касается прежде всего того направления в христианстве, которое стало ортодоксальным, но и в других течениях 2–3 вв., условно называемых еретическими, женщины продолжали играть значительную, а иногда и ведущую роль. В движении монтанистов, выступавших против епископальной церковной организации, большую роль играли женщины: пророчицы Прискилла и Максимилла, на которых, по их словам, сошел Дух («Параклет»).

В 3 в. в капподокийской Кесарии возникло движение, возглавляемое женщиной. Суть этого движения неясна – о нем сообщил кесарийский епископ Фирмилиан Киприану. Известно, что эта женщина проповедовала от имени святого духа (т. е. тоже была своего рода пророчицей), сама совершала главные христианские таинства – крещение и евхаристию. Сила ее внушения была такова, что к ней присоединились местный диакон и пресвитер. Сторонники ортодоксальной церкви объявили ее орудием «нечистого духа», и движение, по-видимому, сошло на нет. Эти примеры показывают, что женщины занимали существенное место в тех течениях христианства, которые продолжали традиции харизматических общин [1, с. 164].

Женщины из высших слоев общества, приверженные христианству, много сил и средств отдавали благотворительности на пользу церкви: на их землях сооружались подземные кладбища, в их домах собирались христиане и устраивались службы (так называемые *tituli*). Впоследствии некоторые из таких владелиц были сделаны святыми (Сабина, Бальбина, Анастасия – в Риме; некоторые катакомбы также названы по имени тех, кто предоставил земельные участки – катакомбы Присциллы, Домитиллы, Коммодиллы, Агнессы, Оттавиллы и др.). Среди подобных женщин были, по всей вероятности, женщины замужние (в сочувствии к христианам подозревалась даже жена Диоклетиана), любовницы высокопоставленных лиц (например, Марция, любовница Коммода), но главными героинями христианской литературы 2–3 вв. становятся девственницы, готовые пожертвовать жизнью во имя сохранения своей чистоты [1, с. 165].

Новозаветное христианство довольно терпимо относилось к браку. Ближайшие ученики Иисуса имели жен, например, Петр. Однако для христианок, не имевших возможности реализовать себя в пророческом экстазе, подвиг воздержания становится своего рода стремлением к героической роли.

Мы остановились лишь на некоторых аспектах проблемы, связанной с участием женщин в христианском движении первых веков его существования. Роль женщин в распространении нового учения бесспорна, но она менялась во времени и, как мы старались показать, ставила перед проповедниками и богословами сложные этические проблемы.

Список источников и литературы

1. Свенцицкая, И. С. Раннее христианство: страницы истории / И. С. Свенцицкая. – М. : Политиздат, 1987. – 336 с.
2. История женщин на Западе : в 5 т. Т I: От древних богинь до христианских святых / под общ. ред. Ж. Дюби и М. Перро. – СПб.: Алетейя, 2005. – 600 с.

УДК 27-9«56-20»:929*Тацит

Н. А. Артюшко

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

ТАЦИТ О ХРИСТИАНАХ

Статья посвящена рассмотрению отрывка из произведения «Анналы» римского историка Публия Корнелия Тацита повествующего о христианах. Сведения Тацита довольно отрывочны, однако позволяют получить некоторое представление о том, как в среде высшего римского общества 2 в. н.э. воспринимались христиане и христианство.

Одним из римских источников, который одним из первых повествует о христианах, является произведение Публия Корнелия Тацита «Анналы». Написанные после 118 г. н. э. [1, с. 174] они позволяют нам почерпнуть сведения о том, как в среде римской знати в начале 2 в. н. э. воспринимались христиане и христианство.

Тацит жил и писал несколько позже эпохи Нерона. Рассказ о великом пожаре и его последствиях частично основан на имевшихся

у Тацита источниках, частично на его собственных предположениях. Так, в работе «Летопись I века» А. С. Крюкова, занимавшегося изучением произведений Тацита, учёный обращает внимание на используемые Тацитом источники. По мнению исследователя, Тацит расширил круг источников, используя наряду с трудами предшественников и сообщения сенатских протоколов – устную традицию (слухи), благодаря чему и появилась информация о множестве уличённых в исповедании христианства [2, с. 115]. Основная причина, по которой Тацит использовал устные сообщения, коренилась, по мнению А. С. Крюкова, в недоверии историка к официальной версии, авторитет которой со временем всё больше снижался [3, с. 145]. Таким образом, мы можем говорить большой вероятности совпадения сведений, почерпнутых Тацитом из устной традиции с исторической действительностью.

После рассказа о великом пожаре в Риме в правление Нерона Тацит комментирует меры предпринятые для предотвращения распространения слухов, которые могли бы повредить репутации императора. В этой связи он упоминает дурную славу, которые имели христиане в среде римлян, а также кратко упоминает «*auctor nominis eius Christus*» – «Христа, от имени которого происходит это (христиане – Н. А.) название» (Тас. Ann. XV, 44. – Пер. А. С. Бобовича), который был казнён Понтием Пилатом в правление Тиберия.

Слова, которыми Тацит характеризует Христа, как «*auctor nominis eius*», указывают на то, что Тацит имел смутное представление о христианах. По мнению Винтера, в данном случае Тацит транслирует общепринятое в римской среде суждение, согласно которому *nomen christianum* само по себе обозначало преступление против римского права [4, р. 498].

Тацит не упоминает конкретных обвинений против христиан, однако из контекста видно, что общие обвинения он считает вполне обоснованными. Это видно из отрывка, в котором Тацит упрекает христиан в том, что ими движет «*odio humani generis*» – «ненависть к человеческому роду» (Тас. Ann. XV, 44. – Пер. наш).

В своей самой ранней форме, христианство было апокалиптическим движением представители которого проповедовали разрушение существующего общественного и физического миропорядка и его замену новым, постоянным и справедливым порядком. Вся структура и все учреждения языческих народов, по их мнению, вскоре будут упразднены божественным указом. Разумеется, римляне считали, что такое отношение к их

обществу проистекает из ненависти. По крайней мере Тацит крайне негативно относился к подобным взглядам. Его позиция чётко выражается словами «esitiabilis superstitio» – «зловредное суеверие» (Тас. Ann. XV, 44. – Пер. А. С. Бобовича), которое он использует для описания этих верований.

Таким образом, сведения, которые Тацит оставляет в «Анналах» проливают свет на то, каким образом в среде римской аристократии воспринимались христиане и христианство. Деятельность христиан считалась опасной, так как в римском обществе сложилось представление о них, как разрушителях устоявшейся социальной системы.

Список источников и литературы

1. Кнабе, Г. С. Корнелий Тацит. Время. Жизнь. Книги / Г. С. Кнабе. – М. : Изд-во «Наука», 1981. – 208 с.
2. Крюков, А. С. Летопись I века: Историческая проза Тацита / А. С. Крюков. – Воронеж : Изд-во Воронеж. гос ун-та, 1997. – 194 с.
3. Крюков, А. С. Устная традиция в «Анналах» Тацита / А. С. Крюков // ВДИ. – 1997. – № 1. – С. 133–147.
4. Winter, P. Tacitus and Pliny on Christianity / P. Winter // Klio : Beiträge zur Alten Geschichte. – 1970. – Vol. 52, № 52. – P. 497–502.

УДК 94 (3) : 27

В. П. Молдунов

МГПУ имени И. П. Шамякина, г. Мозырь

ПРИЧИНЫ ГОНЕНИЙ ХРИСТИАН В РИМСКОЙ ИМПЕРИИ В 3 ВЕКЕ

В данной статье рассмотрены основные причины гонений христиан в 3 в. в Римской империи. Проанализированы характерные особенности гонений в периоды правлений различных римских императоров. Показана хронология событий и характер действий.

Отношение римской императорской власти к распространявшемуся на территории всей империи христианству выражалось в гонениях в период с 1 по 4 вв. н. э. Характерной чертой гонений в 3 в. было их непостоянство. Так при одних императорах – Септими Севере,

Миксимине Фракийце, Деции и Валериана гонения приобретают организованный массовый характер, сопровождающийся крайней жестокостью и подкрепляющийся рядом антихристианских законов и постановлений. При других императорах – Александре Севере, Галлиене, Таците, Пробе и Каре – наблюдается спад гонений и постепенный отказ от антихристианской политики, устанавливается терпимость к христианству (260–302 гг. н. э.). Но и в период «мира» продолжали иметь место отдельные случаи враждебности к христианам.

На протяжении всего периода гонений, христианство считалось «недозволенной религией» (лат. *religio illicita*) в Римской империи. Это положение христиан ставило их вне закона, что давало власти основание для гонений в дальнейшем.

Одной из главных причин противоречий христианства и римской власти является языческая идея о государственной власти – идея её монопольного господства во всех сферах жизни и деятельность граждан империи. Неотъемлемой частью римской политической и правовой системы оставалась римская государственная религия, частью которой стал культ правителей империи, т. е. почитания «божественного гения императора». Одним из главных титулов в 3 в. стал *Sol Invictus* (Непобедимое Солнце), имевший связь как с распространенным в империи культом Митры, так и с сирийским культом Бэла–Мардука. Из этого следует, что всё, в том числе религия и всё религиозное, были подчинены государственному интересу.

Христиане же отстаивали позицию независимости от государственного контроля в своих религиозных убеждениях и религиозной жизни. Они утверждали, что человек, подчиненный государственной власти в других отношениях, свободен от подчинения этой власти в сфере религиозной. Эти позиции отстаивал ряд христианских писателей (Тертулиан, Ориген, Лактанций). Тертуллиан, выступая против культа императора, говорит христианину: «Отдай деньги твои кесарю, а себя самого Богу. Но если все будешь отдавать кесарю, что же останется для Бога? Я хочу, – замечает Тертуллиан, – называть императора владыкой, но только в обыкновенном смысле, если я не присуждаюсь поставлять его владыкой на место Бога» [1, с. 166].

Эпоха гонений в 3 веке начинается в 202 г. с принятием императором Септимом Севером (193–211) закона, направленного против распространения христианства и иудаизма. Это послужило началом преследования христиан в провинциях: Киренаика, Триполитания, Нумидия, Мавритания, Африка и Египет.

В «Жизнеописание Севера» говорится о том, что император «под страхом тяжелого наказания запретил обращение в иудейство; то же он установил и относительно христиан» [2, с. 36]. Историки считают, что именно в правлении Септима Севера гонения христиан оформились как скоординированное повсеместное движение [3, с. 89].

В правления императоров Каракаллы (211–217) и Гелиогабала (218–222) не принималось никаких законов против христиан. Однако Александр Север (222–235) придерживался идей синкретизма и религиозной эклектики, пантеистического поклонения героям.

Убийца Александра, Максимин Фракиец (235–238), вернулся к антихристианской политике и возобновил гонения, позволил народу свободно обрушивать ярость на общины христиан. Неизвестно, однако, приказал ли он убить всех служителей или только епископов. При этом Максимин грабил и языческие храмы.

Император Гордиан (238–244) в период своего правления не практиковал гонения, а Филипп Араб (244–249) даже был представлен в некоторых источниках как христианин. Иероним называет его «*primus omnium ex romanis imperatoribus christianus*» [4, с. 7].

С другой стороны, император Деций (249–251) позиционировал себя как хранителя римских традиций. Он решил искоренить христианство как опасную секту. В 250 г. император выпустил эдикт, обращенный ко всем наместникам провинций и призывающий вернуться к языческой государственной религии под страхом смерти. Это стало началом гонений, которые масштабами, яростью и жестокостью превосходили все предыдущие. Лактанций, писатель начала 4 века, говорит: «После многих лет спокойствия Церкви богоненавистный Деций вооружился против христианства. Он как будто бы для того и достиг императорской власти, чтобы сделаться гонителем христиан, и как скоро воцарился, ярость его против христиан воспламенилась» [5, с. 76].

Политику Деция продолжил император Валериан (253–260) который вначале, в 257 г., попытался остановить распространение христианской веры без кровопролития посредством изгнания проповедников и выдающихся мирян, конфискации их имущества и запрета религиозных собраний. Эти меры, однако, оказались безрезультатными, и он вновь прибегнул к казням.

При Галлиене (260–268) был установлен мир с христианами. Это спокойствие продлилось сорок лет, потому что эдикт о гонениях, выпущенный впоследствии энергичным и воинственным Аврелианом (270–275), оказался недействительным вследствие его убийства,

а шесть императоров, которые быстро сменяли друг друга на троне после него с 275 по 284 г., оставляли христиан в покое.

С новой силой гонения христиан были продолжены Диоклетианом и его наследниками (303–311) получившие название в истории «Великое гонение».

Таким образом, императоры в 3 в. активно и по собственной инициативе преследовали христиан, издавая всевозможные антихристианские законы и проводя карательную политику. Такое отношение римской власти только сильнее сплотило христианские общины и их религиозные убеждение.

Список источников и литературы

1. Реверсов, И. П. Апологеты. Защитники Христианства : учеб. пособие / И. П. Реверсов. – СПб.: Сатисъ, 2007. – 192 с.
2. Властелины Рима: античная литература / Элий Спартиан [и др.] – М.: Наука, 1992. – 121 с.
3. Френд, У. Х. Мученичество и Преследование в ранней церкви: учеб. пособие / У. Х. Френд. – Оксфорд: Блэкуэлл, 1965. – 625 с.
4. Шафф, Филип. Доникийское христианство (100–325 г. по Р. Х.): учеб. пособие / Филип Шафф. – СПб.: Библия для всех, 2010. – 63 с.
5. Лактанций. О смертях преследователей: античная литература / О. Лактанций. – СПб.: Алетейя, 1998. – 281 с.

УДК 94(37):27

А. Г. Ковальчук

МГПУ имени И. П. Шамякина, г. Мозырь

МАРК АВРЕЛИЙ И ХРИСТИАНСТВО

В статье исследуется проблема взаимоотношений римского государства и христиан. Представлен анализ отношения Марка Аврелия к христианам. Основным источником здесь послужило сочинение “К самому себе”. В статье делается вывод, что позиция и взгляды Марка Аврелия на христианство во многом перекликаются с учением раннего христианства.

Марк Аврелий Антонин – римский император из династии Антонинов, правивший с 161 по 180 г. Последний из пяти «хороших»

императоров, время правления которых можно смело назвать «Золотой эпохой» в истории Рима. Кроме того, Марк Аврелий прославился как философ и последователь школы стоицизма. Едва ли не единственный в мировой истории глава государства еще при жизни он заслуживший титул «философ на престоле».

Вместе с тем, религиозные гонения, ставшие к этому времени нормой для римского общества, при Марке Аврелии не только не прекратились, но и приняли новый оборот. В связи с этим возникает вопрос: какова причина столь жёстких мер в отношении христиан со стороны столь добродетельного и мудрого правителя?

Найти ответ на указанный выше вопрос может послужить изучение источников. Наиболее важным из них является трактат самого Марка Аврелия «К самому себе», состоящий из 12 книг. Он был написан примерно в 70-е годы 2 в. Данное сочинение представляет собой уникальный памятник по истории Рима и философии позднего стоицизма. Его прочтение может вызвать неоднозначную оценку, поскольку здесь отчётливо видна близость многих этических размышлений Марка Аврелия христианской этике. Но при более детальном изучении проявляется тот факт, что в философии императора много чуждо христианству и разница далеко не в политеизме. Как выражался сам император-философ, «кто грешит, грешит против самого себя» делая вред «своему внутреннему демону» [0]. Таким образом Марк Аврелий отрицал вину человека перед Богом в совершении грехов. Основная истина христианства – искупление – была непонятна мысли императора. Марк считал, что человек должен искать помощи исключительно в самом себе, в своих собственных силах [1]. Марк Аврелий не признавал необходимости в прощении грехов человеку со стороны высших сил, в чём и состояла практическая сторона искупления. Как и многие приверженцы римской языческой религии, Марк Аврелий отрицательно и с непониманием относился к аскезе, которое в христианстве прославлялось и ставилось в пример достойного поведения истинного последователя Христа. Стоит отметить, что мужественный вид мучеников поражал императора, однако ему были неприятны их пафосность и самочинное выступление навстречу смерти [1].

Марк Аврелий считал своим долгом поддерживать древние римские правила во всей их полноте. Этого было более чем достаточно, чтобы его царствование было неблагоприятно для христианской церкви. Практически все его учителя, в особенности Марк Корнелий Фронтон, были сильно предубеждены против христианства; а известно, что Марк Аврелий относился к урокам

своих наставников как к святыням, что отчётливо видно в его трактате, где император говорит: «От богов мне достались хорошие деды, родители, сестра, учителя...» [0].

Марк Аврелий был знаком со многими христианами, они были в его окружении. Но как замечает французский философ и историк религии 19 века Эрнест Ренан: «Уважения к себе они ему не внушили. Тот род сверхъестественности, который составлял основание христианства, был ему противен» [0]. Но было бы неправильным говорить о том, что именно Марк Аврелий ввёл столь жёсткие меры в отношении иноверцев. Император ни в чем не изменил правил, установленных против христиан. Гонения были последствием основных законов империи по части сообществ. Марк Аврелий не только не ужесточил законы против христиан, но и кое в чём старался ослабить их действие, и к его царствованию относился указ о распространение прав, дарованных коллегиям.

Кроме того, древнеримские законы требовали гонений, но самым главным гонителем был народ. Опасные слухи, распространяемые евреями и разжигаемые озлобленными миссионерами, настраивали враждебно самые умеренные и искренние умы. Народ был привержен к своим суевериям и раздражался против всех инакомыслящих. Эрнест Ренан сравнивает положение христиан в древнем Риме «с положением протестантского миссионера каком-нибудь глубоко католическом испанском городе, который бы стал проповедовать против святых, Богоматери и процессий» [2]. Наиболее прискорбные эпизоды гонений при Марке Аврелии были вызваны народной ненавистью. При всяком народном бедствии раздавался мрачный угрожающий крик: «Христиан льву!» [0]. Среди всего этого христиане упорно продолжали держаться на своих позициях. На приговоры они часто отвечали судьям оскорблениями. Нередко случалось, что христианин останавливался перед статуей Юпитера или Аполлона, бил по ней палкой и говорил: «Видите, не мстит за себя ваш Бог!» [0].

Назвать себя христианином означило подписать признание, последствием которого мог быть смертный приговор. Постепенно трепет и страх стал обычным состоянием жизни христиан. Доносы стекались отовсюду, в особенности от рабов, от евреев, от язычников. Протоколы допросов сохранялись верующими, как торжественные свидетельства; их выставляли, читали с жадностью; сделали из них особый род литературы. Ужасные казни римского права применялись во всей их суровости. В качестве низшего и даже бесчестного, христианин наказывался крестом, отдачей на растерзание зверям,

огнем, прутьями. Смерть иногда заменяли работой в рудниках и ссылкой в Сардинию [0].

Таким образом, хотя при Марке Аврелии гонения на христиан приняли новый оборот, взгляды этого правителя оказались во многом схожи с христианскими взглядами, в частности в аспекте гуманизма. Поэтому можно сделать вывод, что религиозные гонения были вызваны не столько личной позицией Марка Аврелия, а тем, что император шёл на поводу древнеримского языческого общества, видевшего в христианах большую угрозу.

Список источников и литературы

1. Аврелий, Марк. К самому себе / М. Аврелий // Электронная библиотека [loveread.me](http://loveread.me/read_book.php?id=78370&p=1) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://loveread.me/read_book.php?id=78370&p=1. – Дата доступа : 25.11.2019.
2. Ренан Эрнест. Марк Аврелий и Конец античного мира / Э. Ренан // Электронная библиотека Литмир [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.litmir.me/br/?b=67552&p=1>. – Дата доступа: 25.11.2019.

УДК 94(37) : 27 : 821

А. А. Попченко

МГПУ имени И. П. Шамякина, г. Мозырь

ОБРАЗ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ЮЛИАНА ОТСТУПНИКА В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

В статье выявлена характеристика императора Юлиана Отступника, данная знаменитыми писателями Д. С. Мережковским, Г. Видалом в их литературных художественных произведениях. Образ императора, созданный названными писателями, сопоставляется с его характеристикой в исторических работах.

Личность императора Юлиана постоянно привлекает к себе внимание историков, писателей, поэтов. Но, даже если отвлечься от удивительной жизни Юлиана, 4 век сам по себе – очень интересный предмет для исследований. За полвека, прошедших между воцарением

Константина Великого, приходившегося Юлиану дядей, и смертью Юлиана, христианство окончательно утвердилось. Хорошо это или плохо, но та эпоха во многом определила и нашу современность. В христианской традиции Юлиан известен под уничижительным прозвищем Отступник. Вместе с тем император Юлиан вошел в историю как выдающийся полководец, писатель, оригинальный мыслитель, оставивший потомкам свои сочинения, как человек исключительных личных качеств.

Исторический роман «Император Юлиан» знаменитого американского писателя Гора Видала (род. 1925) повествует об римском императоре Юлиане – отказавшемся от христианства и пытавшемся вернуть государство в язычество. Личностью он был весьма неординарной. Родившись в весьма смутное время, даже не помышляя о роли великого правителя, смог не только стать главой государства–конгломерата, но и оставить заметный след в литературе и философии. Структура произведения – роман в письмах, написан от лица его близких товарищей. Этот текст комментируют два представителя античной культуры. Повествование ведется уже после смерти императора. Как мне кажется, это не прямой намек автора на Евангелие – друзья пишут некую книгу воспоминаний о лидере нового религиозного движения, создающего особенную веру – синтез прошлого и настоящего.

Г. Видал опирается на существующие исторические факты, однако позволяет себе домыслы в том случае, когда сведений нет. Путем логических умозаключений и анализа имеющихся фактов писатель реконструирует легшие в основу романа события. Так, Видал склоняется к версии убийства императора слугой, хотя Юлиана убил воин персидской армии. Автор выбрал такой вариант, поскольку в соответствии с задачей романа ему было важно, чтобы император принял смерть от руки приближенного к нему человека.

Современники писателя не могли не заметить в романе параллель между Юлианом и Джоном Кеннеди, поскольку смелые начинания американского президента многими были встречены настороженно и привели его к трагической гибели.

Юлиан ощущает себя не таким, как все, но он считает себя избранным. Герой романа склонен к изучению наук и стремится познать мир. В романе Приск называет Юлиана «одаренным юношей, который обладал философским складом ума, любил учиться и с блеском выступал на диспутах» [1]. Юлиан успешен в войне как полководец. Приск отзывается о Юлиане: «К тому же он – самый удачливый полководец нашего века» [1]. Также Юлиан интересуется

историей и уважительно относится к своему предку – императору Адриану, так как он был «всесторонне одарён» [1].

В России византийская тема стала лейтмотивом общественно-литературной полемики еще с 60-х годов 19 века, когда отношение к Византии и ее духовному наследию явилось вектором противостояния славянофилов и западников. К ней обращаются уже не столько публицисты, сколько беллетристы, художники слова, причем прежде всего, поэты.

Первым в этом ряду в России был выдающийся поэт, создатель и теоретик символизма в искусстве и литературе, сочинитель первого манифеста символистов Дмитрий Сергеевич Мережковский (1865–1941). Первым в этом ряду в России был выдающийся поэт, создатель и теоретик символизма в искусстве и литературе, сочинитель первого манифеста символистов Д. С. Мережковский (1865–1941). Трилогия «Христос и Антихрист», в которую вошли три романа: «Смерть богов. Юлиан Отступник» (1895), «Воскресшие боги. Леонардо да Винчи» (1901) и «Антихрист. Пётр и Алексей» (1904–1905), занимает в творчестве русского писателя, историка и философа центральное место. Роман о Юлиане стал первым произведением в серии книг знаменитого поэта.

Юный герой видит в умирающей античности гармонию, красоту, светлую радость бытия. Но когда он пытается вернуть к жизни древние народные языческие обряды, сразу же обнаруживается, что из них уходит именно красота, а остаются столь ненавистные ему в христианской черни пошлость и уродливость. Он всей душой тянется к эллинизму, свое обращение в христианскую веру воспринимает как насилие над собой, а собственное смирение и аскетизм – как вынужденную маску. Но стоит ему сбросить эту маску, как выясняется, что христианина в нем гораздо больше, чем он подозревал. И недаром умирающий Юлиан не только признает победу Галилеянина, но и зовет его в бреду: «Как я любил Тебя, Пастырь Добрый, Тебя одного...»

Трагизм его положения в том, что любой из возможных вариантов выбора между «духовностью» христианства и «плотской» гармонией язычества, по совести, не может принести ему полного удовлетворения. Его идеал – синтез духа и плоти, такое состояние бытия, при котором плотская жизнь была бы одухотворена настолько, что духовные идеалы могли бы беспрепятственно воплощаться в повседневности [3].

Автор романа признавал, что изначально слишком прямолинейно отнёсся к разработке основных идей, и что его взгляды на них в процессе работы над трилогией менялись:

«Когда я начинал трилогию «Христос и Антихрист», мне казалось, что существуют две правды: христианство – правда о небе, и язычество – правда о земле, и в будущем соединении этих двух правд – полнота религиозной истины. Но, кончая, я уже знал, что соединение Христа с Антихристом – кощунственная ложь; я знал, что обе правды – о небе и о земле – уже соединены во Христе Иисусе... Но теперь я также знаю, что мне надо было пройти эту ложь до конца, чтобы увидеть истину» [3].

Проанализировав два произведения, мы можем сделать вывод, что авторы романов о Юлиане Отступнике создали отчасти идеализированный образ, однако они опирались на реальные факты и пытались воссоздать историческую личность узнаваемой, воспроизвести характерные ей свойства и показать тем самым историю через призму восприятия исторического деятеля. В обоих произведениях показана трагедия героя, планы которого в результате рушатся. Однако это не умаляет величие героя, которое показано в обоих романах.

Список источников и литературы

1. Видал, Г. Император Юлиан : [роман] / Г. Видал; пер. с англ. Е. Цыпин. – СПб.: Лимбус Пресс, 2001. – 616 с.
2. Мережковский, Д. Смерть Богов (Юлиан Отступник) : [роман] / Д. Мережковский. – М.: Панорама, 1991. – 272 с.
3. Зобнин, Ю. Дмитрий Мережковский: жизнь и деяния / Ю. Зобнин. – Москва: Молодая гвардия, 2008. – 436 с.

УДК 930.85

Н. Д. Шевченко

МГПУ имени И. П. Шамякина, г. Мозырь

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ БРИТАНСКИХ ОСТРОВОВ

В статье рассматриваются этапы христианизации Британских островов в контексте взаимоотношений римской и кельтско-ирландской церквей; анализируется представление христианизации Британии в средневековых хрониках.

История христианизации Британии насчитывает, в общей сложности, около пяти столетий, что является крайне большим сроком по сравнению с другими западноевропейскими государствами. Некоторые из средневековых хронистов считали, что Британию крестили трижды: первое крещение было совершенно, по их мнению, апостолом Петром и Павлом, второе – королём Луцием, а третье – Августином. И хотя это верно лишь отчасти, но данная версия отлично иллюстрирует всю многослойность и сложность процесса христианизации Британских островов. Цель нашей работы – показать, каким образом христианство проникло на территорию Британии, с какими сложностями ему пришлось столкнуться во время своего распространения и каким образом эти процессы видели римские и средневековые историки и хронисты.

Первые христианские общины появились на территории Британии уже в конце 2 – начале 3 века. Беда Достопочтенный в своём главном труде «Церковная история народа англов» указывает как начало христианизации отправленное римскому епископу Елевферию (175–189 гг.) королём Луцием письмо, в котором последний выражает желание стать христианином: «Его благочестивая просьба была удовлетворена, и так жители Британии крепко и нерушимо хранили дарованную им веру в мире и спокойствии до времён правления Диоклетиана» [1]. Детальное изучение данного вопроса, однако, позволяет усомниться в данной версии, так как, во-первых, реальность личности короля Луция вызывает сомнения, а во-вторых, о данном событии не упоминается в «Catalogus pontificum romanorum» – важнейшем документе, датированном 354 г., в котором указываются все важнейшие деяния пап. Первое появление же данной легенды можно датировать 6–7 веком, в «Liber Pontificalis» – сборнике, повествующем о деянии пап, начиная с апостола Петра и заканчивая Пием II. Именно из этого документа, судя по всему, и была взята Бедой Достопочтенным такая версия прихода христианства.

Но всё же факт того, что христианство существовало на территории Британии как минимум в 3 веке, не подлежит сомнению. Об этом, к примеру, свидетельствует Тертуллиан: «...места в Британии, где ещё не бывали римляне, уже были подчинены Христу» [цитируется по 2, с. 21].

Гораздо же более спорным вопросом является то, каким образом христиане оказались на территории Британских островов. Судя по всему, они появились вместе с беженцами из Галлии, которые были вынуждены эмигрировать во время гонений Марка Аврелия. Однако

точных свидетельств, равно как и фактов, подтверждающих эту версию на данный момент нет. При этом у нас в распоряжении есть некоторые доказательства того, что уже в 4 веке в британской церкви было особое управление. Одним из этих доказательств является Арльский собор 1 августа 314 г., в котором принимали участие три епископа из Британии: Эбориус, епископ Эборакума (позднее Йорка), Реститутус, епископ Лондиума (Лондона), и Адельфиус, епископ Линдума. Также имеет смысл отметить и распространившуюся в Британии ересь пелагианства. Хотя наибольшее распространение она получила в Средиземноморье, но последователей Пелагия на его родине было достаточно для того, чтобы возникла необходимость в отправке религиозной миссии с целью искоренения ереси. Однако уже в 5 веке, после высылки римских легионов с Британских островов, римская культура, а вместе с ним и христианство приходят в упадок. Христианские общины были немногочисленны и не пользовались большой поддержкой у местного населения, что привело к поражению христианства в борьбе с язычеством.

Особняком от событий, изложенных выше, стоит история христианизации Ирландии. Ирландия, в отличие от других регионов Британских островов, не находилась под властью Римской империи, и это не могло не наложить отпечаток на процессы христианизации, протекавшие на этих землях. Ирландская традиция приписывает роль крестителя святому Патрику (годы жизни предположительно с 371–415 по 457–493 гг.), однако говорить, что именно он познакомил ирландцев с христианством, не представляется верным. Этому противоречит запись в хронике Проспера Аквитанского за 431 год. В ней повествуется о том, что папа Целестин отправил в Ирландию к местным христианам епископа Палладия [4]. Но следует признать, что именно благодаря деятельности святого Патрика христианство закрепилось в Ирландии и приобрело черты, значительно отличавшие его от римской церкви и позволившие выделить его в отдельное течение – в кельтско-ирландскую церковь. Отличительными чертами этой церкви являлись: 1) огромная роль монастырей, которые выступали не только в качестве религиозных центров, но и зачастую выполняли функции, скорее свойственные городским поселениям; 2) соединение языческих (а в частности друидских) и христианских обычаев; 3) другая пасхалия (которая, к слову, была до этого признана в Риме устаревшей); 4) особая форма тонзуры (обрядовое пострижение). Важно отметить, что кельтско-ирландская церковь

никогда не противопоставляла себя римской, а выше названные черты следует трактовать как национальные особенности.

Не лишним будет отметить, что из-за того, что большая часть Британии в 6 веке принадлежала язычникам англосаксам, главенствующая роль в распространении христианства на территории Британских островов переходит к кельтско-ирландской церкви. К примеру, распространение христианства в Шотландии осуществлял второй по значимости ирландский святой – Святой Колумба. В 563 году он, вместе со своими двенадцатью спутниками, прибыл на Гебридские острова, где основал монастырь, ставший центром христианизации Шотландии.

Повторная христианизация Британии началась в 597 году. Именно тогда, как пишет Гальфрид Монмутский в своей «Истории бриттов», «Папа Григорий направил в Британию Августина, дабы он проповедовал слово божие англам, которые, ослеплённые языческим суеверием, изничтожили христианство в занятых ими областях острова» [3]. Беда Достопочтенный также указывает на это событие, причём отмечает достаточно любопытные подробности касательно отношения самого Августина и его соратников к этой миссии: «Подчинившись велению папы, они отправились в путь и уже отошли на некоторое расстояние, когда их вдруг охватил ужас. Им захотелось вернуться домой вместо того, чтобы идти к варварскому, свирепому и недоверчивому народу, говорившему на непонятном для них языке» [1]. Высадившись в Кенте и начав там свою миссионерскую деятельность, Августина удалось обратить в христианство короля Кента Этельберта. От него римские проповедники получили во владение церковь святого Мартина, которой пользовалась жена короля, Берта, дочь франкского короля Шарибера, ещё до прибытия Августина на острова. Это событие стало ключевым в процессе распространения христианства на Британских островах. С этого момента начинается период активного проповедничества среди англосаксов. Уже в 605 году учреждается Лондонское епископство. Однако, несмотря на то, что многие короли других регионов приняли вслед Этельбертом христианскую веру, как, например, король Восточной Англии Редвальд, это не решило основной проблемы проповедей, а именно их поверхностности, и повлекло потерю христианством своих позиций на этих территориях. Хотя миссионером и удалось вернуть к христианству короля Кента Эадбальда, сына умершего в 616 году Этельберта, но активная деятельность христианских миссионеров за пределами этого королевства прекращается практически на 10 лет.

Возвращение к активной проповеднической деятельности стало возможно только благодаря желанию нортумбрийского короля Эдвина взять в жёны сестру короля Кента Этельбург. Так как Эдвин был язычником, то главным условием заключения брака было принятие им христианства. Несмотря на то, что своего обещания до свадьбы он не сдержал, как не сдержал его и в следующий раз, когда пообещал креститься после победы над Уэссексом, он всё-таки принял крещение в 627 году в Йорке. Результатом этого шага стала новая волна христианизации, прокатившаяся по всей Британии. Но после смерти Эдвина от рук языческих королей Северного Уэльса и Мерсии в 632 году, христианство опять потеряло свои позиции в данном регионе. Вернулось же христианство, однако уже не римского, а кельтско-ирландского образца, в Нортумбрию лишь в 634 году, когда король Освальд, потомок короля Эдильфрита, отвоевал свои владения. Освальд смог крестить короля Уэссекса Кюнегильса, а его сын, Освиу, крестил Мерсию.

Таким образом, к середине 7 века, несмотря на то, что процессы христианизации на территории Британских островов завершились, о единстве церковных течений говорить не приходилось. Шотландия и Ирландия находились в лоне кельтско-ирландской церкви, тогда как в Британии более мощным влиянием пользовалась римская ветвь христианства. Хотя открытой конфронтацией их сосуществование назвать нельзя, однако можно со всей смелостью заявить, что данные различия в церковных обрядах стали благодатной почвой для последующих крайне конфликтных взаимоотношений Англии, Ирландии и Шотландии.

Список источников и литературы

1. Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов [Электронный ресурс] / Пер. с лат., вступ. статья, комментарии В. В. Эрлихмана. – СПб. : Алетейя, 2001. – Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/440490>. – Дата доступа: 30.10.2019.

2. История христианской церкви. Том IV. Средневековое христианство. От Григория I до Григория VII. 590–1073 г. по Р. Х. – СПб. : Библия для всех, 2008. – 512 с.

3. Монмутский, Гальфрид. История бриттов англов / Гальфрид Монмутский [Электронный ресурс] / Пер. с лат. А. Бобовича по изданию 1984 г. – Режим доступа: http://www.lib.ru/INOOLD/ENGLAND/br_history.txt. – Дата доступа: 30.10.2019.

4. Хроника Проспера Аквитанского [Электронный ресурс] / Пер. с лат. Д. Сурвенков, 2009. – Режим доступа: http://www.vostlit.info/Texts/rus17/Prosper_Aqvit/text1.phtml?id=6887. – Дата доступа: 30.10.2019.

УДК 94(392/393)«12»:342.511

М. М. Шпет

БГУ, г. Минск

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ РОЛЬ ШЕЙХОВ (БАБА) И ДЕРВИШЕСКИХ ОРДЕНОВ В РУМСКОМ СУЛТАНАТЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 13 ВЕКА

В данной статье автор рассматривает процесс выделения автономных уджей и бейликов в составе Румского султаната во второй половине 13 в., а также религиозную деятельность шейхов (баба) и дервишеских орденов. Автор приходит к выводу о том, что фактический распад Румского султаната начался задолго до его официального исчезновения, а шейхи (баба) и дервиши сыграли огромную идеологическую роль среди тюркского населения Малой Азии в пропаганде идей газават-джихада.

После вхождения Румского султаната в состав государства монголов во второй половине 13 в. начинается процесс выделения в нём автономных уджей (ленный удел, дававшийся главам племён в обмен на обязательство по защите границ от внешних врагов) и бейликов (княжеств) [1, с. 259]. Наиболее могущественными бейликами во второй половине 13 в. стали бейлики Караман и Гермиян, оформившиеся в конце 1250-х – начале 1260-х гг. Именно они стали центрами антимонгольской борьбы. Также их военачальники совершали военные походы на запад, захватывая византийские земли [2, с. 131].

Центральная власть в Румском султанате была слаба и в предыдущий период. Теперь же, в связи с постоянными боевыми действиями на границах султаната, многие бейлики (княжества) стали полунезависимыми [2, с. 121]. Для усиления контроля над сбором налогов, условные земельные владения (икта) султаны стали передавать в безусловные (мюльк, мн. ч. – амлак) [3, с. 588]. Таким образом, с конца 1250-х гг. начинается процесс выделения

автономных уджей (ленный удел, дававшийся главам племён в обмен на обязательство по защите границ от внешних врагов) и бейликов в составе Румского султаната [4, с. 329].

Стоит отметить, что в 1260-е гг. Кылыч-Арслан IV (1246–1264 гг.) раздал удж-беям (глава уджа, освобождённый от уплаты налогов в обмен на несение службы по охране границ сельджукского султаната), большую часть своих земель, заверив их шариатскими свидетельствами и грамотами султана и дивана (высший орган исполнительной, законодательной или законосовещательной власти), что значительно усилило местных удж-беев [5, с. 285]. Впоследствии предоставление беям высоких титулов получило широкое распространение. Получая титулы, а вместе с ними земельные владения, бывшие предводители кочевых племён усиливали своё влияние и пополняли ряды господствующего класса государства сельджукидов [3, с. 588].

Всё население уджей было вооружено, так как удж-беи постоянно совершали набеги и рейды на соседние христианские территории с целью грабежа и захвата новых земель. Огромным влиянием среди кочевников пользовались религиозные проповедники – шейхи (баба), странствующие дервиши (аскеты, приверженцы суфизма, являвшиеся активными газавата) [6, с. 494]. На протяжении 13 в. было создано довольно большое количество дервишеских орденов. Дервиши, селившиеся в сельской местности, обычно на приграничной территории, стали серьёзным оружием в руках местных беев, которые старались расположить их к себе путём дарения им земель [7, с. 34].

Таким образом, во второй половине 13 в. в Румском султанате происходят серьёзные изменения в сфере внутривосточного развития. В этот период ещё больше ослабевает центральная власть, благодаря чему становится возможным увеличение количества уджей (ленный удел, дававшийся главам племён в обмен на обязательство по защите границ от внешних врагов) и бейликов (княжеств) в составе султаната, а также усиление местных удж-беев и беев за счёт передачи им земель на правах мюлька (мн. ч. – амлак, безусловное земельное владение).

Своим завоевательным походам удж-беи придавали религиозную окраску. Идеологическим обоснованием стал лозунг священной войны мусульман против неверных – газават – джихад. В этих условиях значительно усилилась роль мусульманских проповедников – шейхов (баба) и странствующих дервиши (аскеты, приверженцы суфизма), являвшихся активными проповедниками газавата. Кроме того, сами беи нередко определяли себя как гази (воины веры), что усиливало их статус в мусульманской среде.

Однако не следует переоценивать религиозную составляющую данных походов. Основными их целями были, в первую очередь, грабежи и захват новых территорий, а «гази» могли называть и рядового воина, участника набега.

Список источников и литературы

1. Карпини, Джованни Плано дель. История монгалов / Джованни Плано дель Карпини; пер. со староитал. яз., вступит. статья и прим. Н. Я. Бичурин // История монголов / под. ред. В. Г. Манягина. – М. : Алгоритм, 2008. – С. 228–306.
2. Еремеев, Д. Е. Этногенез турок / Д. Е. Еремеев. – М. : Наука, 1971. – 273 с.
3. Всемирная история : в 6 т. Т. 2: Средневековые цивилизации Запада и Востока / отв. ред. П. Ю. Уваров. – М. : Наука, 2012. – 894 с.
4. Cahen, C. Pre-Ottoman Turkey: a general survey of the material and spiritual culture and history c. 1071 – 1330 / C. Cahen; transl. from the French by J. Jones–Williams. – London : Sidgwick & Jackson, 1968. – 458 p.
5. Ibn Bībī. Die Selttschukengeschichte des Ibn Bībī / Ibn Bībī; hrsg. von H.W. Duda. – Kopenhagen : Munksgaard, 1959. – 366 s.
6. История Востока : в 6 т. Т. 2: Восток в средние века / под ред. Л. Б. Алаева, К. З. Ашрафяна. – М.: Восточная литература, 2002. – 716 с.
7. Финкель, К. История Османской империи: Видение Османа / К. Финкель; пер. с англ. К. Алексеева, Ю. Яблокова. – М. : АСТ, 2010. – 829 с.

УДК 271.72

А. Ю. Григорьянц

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

СВЯТОЙ ГРИГОРИЙ ПРОСВЕТИТЕЛЬ – ПЕРВЫЙ КАТОЛИКОС ВСЕХ АРМЯН

В данной статье рассматривается жизнь и деятельность величайшего деятеля в истории Армянской Апостольской церкви Святого Григория Просветителя, его интеллектуальное наследие, а также память о нем в христианской традиции.

Истории Армянской Апостольской церкви, как и любой другой, присущи великие деятели религии, внесшие огромный вклад в распространение и существование церковных идей. Величайшим из таких деятелей безусловно был Святой Григорий Просветитель (Сурб Григор Лусаворич). Святого Григора принято именовать «Вторым Просветителем армян». Первыми же Просветителями принято считать апостолов Фаддея и Варфоломея, которые, по преданию, благовествовали Армению еще в 1 в. до н. э [1].

Основным источником, который свидетельствует о жизни святителя Григория, является фундаментальный труд «История Армении», которую написал секретарь знаменитого армянского царя Трдата III Великого Агафангел. Помимо жития в книге Агафангела содержится сборник 23 проповедей, приписываемых св. Григорию Просветителю, поэтому эту книгу называют еще «Книгой Григориса» или «Учением Просветителя» (арм. «Вардапетутюн») [2].

Григорий Просветитель по происхождению выходец из царского рода Парфии – ветви правившей в Армении в то время династии Аршакидов. Отец Григория, которого звали Анак, был подкуплен персидским царем для того, чтобы убить армянского царя Хосрова. Совершив это деяние, Анак был убит вместе со своей семьей. Лишь младшему сыну удалось спасти, помогла ему в этом кормилица–христианка, которая забрала малыша к себе и бежала на свою родину – в Кесарию Каппадокийскую [3]. Там мальчик был крещен, получил имя Григорий и христианское воспитание.

Повзрослев, Григорий женился, и имел двух сыновей. Однако брак оказался недолгим и спустя три года по взаимному согласию супруги расстались, жена Григория вместе с младшим сыном ушла в монастырь.

Вскоре Григорий уехал в Рим, где поступил на службу к Трдату III, который был сыном армянского царя Хосрова. Стоит напомнить, что именно Хосрова убил отец Григория Анак [4]. Трдат спустя некоторое время вернул себе отцовский трон.

Известно, что Трдат был ярким противником христианства и логично, что он требовал полного отречения Григория от христианства. Не добившись этого, царь велел бросить Григория в темницу в Арташате, где он в итоге провел 15 лет. Сегодня в месте страданий святителя находится знаменитый монастырь Хор-Вирап, который является местом паломничества многих христиан. Хор-Вирап в переводе с армянского языка означает «глубокая яма».

На этом Трдат не остановился в своей жесткой позиции по отношению к христианам. Он подверг их гонениям, предав

мучительной смерти 37 молодых девушек из малоазиатских христианских монастырей. По преданию, за это Трдата постигла Божья кара: он стал безумцем, ему не помогали никакие лекарственные средства, однако вскоре произошло то, что христианская традиция трактует как чудо. Григория освободили после многолетнего заключения и при помощи молитв он исцелил царя и обратил его ко Христу [2].

Святой Григорий был рукоположен в епископа в месте, куда бежал при помощи кормилицы-христианки, – Кесарии Каппадокийской епископом Леонтием. При помощи царя Трдата происходило распространение христианства по всей территории Армении в 301 г. Однако некоторые историки считают датой распространения христианства 313 г., связывая это с принятием Миланского эдикта [1].

Святой Григорий Просветитель таким образом стал первым Католикосом всех армян, а также первым среди семи «католикосов – неармян» (стоит отметить, что Григорий по происхождению был парфянином).

Духовным центром Армянской Церкви стал основанный св. Григорием монастырь Эчмиадзин в городе Вагаршапате – столице царя Трдата III (Эчмиадзин в переводе означает «сошёл Единородный» (то есть Иисус Христос) который, по преданию, лично указал Григорию место для строительства храма).

Еще при жизни святитель назначил своим преемником своего сына Аристакаса (долгое время Предстоятелями Армянской Церкви становились Григорида – потомки св. Григория). В 325 г. св. Григорий был приглашен на I Вселенский Собор в Никее, вошедший в историю как один из самых судьбоносных в истории христианской веры, но не имел возможности поехать сам и направил туда Аристакаса, который и привез в Армению Никейские постановления [3].

В 325 г. св. Григорий передал свою власть церковную сыну, понимая, что его дни практически сочтены, стал жить наедине с собой и вскоре умер.

Главная святыня Армянской Апостольской Церкви – десница св. Григория Просветителя – хранится в Первопрестольном Святом Эчмиадзине и является символом духовной власти верховного иерарха Армянской Апостольской Церкви. Во время совершаемого раз в семь лет обряда мирования Католикос всех армян освящает миро святым копьем, пронзившим ребро Иисуса Христа, и десницей св. Григория.

Часть мощей св. Григория, хранившаяся 500 лет в храме его имени в Неаполе, была передана Католикосу Гарегину II в ходе его визита в Италию в ноябре 2000 г. 11 ноября 2000 г. мощи были доставлены в кафедральный собор св. Григория Просветителя в Ереване, где и пребывают по сей день [4].

Память о Григории Просветителе надолго сохранилась в христианстве, причем не только в Армении, но и во многих других странах. Житие Григория было переведено на греческий язык приблизительно в конце VI века. В 10 в. Симеон Метафраст включил его в свои «Жития святых». С греческого текста был сделан перевод на латинский, грузинский и арабский языки.

На стенах Софийского храма 4 в. в Константинополе имеется барельеф с изображением Григория Просветителя с надписью «Григор Армянский». В 8 в. праздник св. Григора был включен в греческий церковный календарь. А в 9 в. день празднования его памяти отмечен в греческом церковном календаре, высеченном на мраморных досках церкви Сан-Джiovани в Неаполе: 28-го сентября упомянуты мученицы св. Рипсимэ и Гаянэ, а 30-го сентября и 2 и 3 декабря – «св. Армянский Григор» [1].

В 1561 г. св. Григорию Просветителю был посвящен один из 8 придельных престолов Покровского на Рву собора (храма Василия Блаженного) на Красной площади в Москве. Выбор посвящения (как и для других престолов собора) связан со знаменательными событиями во время осады и взятия русскими войсками Казани в 1552 г. Судя по общему числу престолов, придел во имя Григория Просветителя существовал и в деревянной церкви 1554 г., стоявшей на том же месте до каменного храма [2].

Святой Григорий Просветитель по праву считается величайшим представителем Армянской Апостольской церкви. Благодаря его деятельности армяне получили право быть христианами, причем получили это право на государственном уровне первыми в мире, чем армянский народ и сегодня очень гордится.

Святой Григорий получил признание не только в Армении, но и в других государствах, об этом говорят барельеф в Софийском Соборе в Константинополе, названный в его честь, придельный престол в Храме Василия Блаженного, посвященный памяти Григория, а также Церковь Сан Грегорио Армено в Неаполе.

Список источников и литературы

1. Григорий, просветитель Великой Армении. Русская православная церковь. Официальный сайт Московского Патриархата

[Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1115591.html>. – Дата доступа: 23.10.2019

2. Армянская Апостольская Церковь. Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL : <http://www.pravenc.ru/text/76124.html>. – Дата доступа: 18.10.2019.

3. Григорий Просветитель. Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL : <http://www.pravenc.ru/text/168061.html>. – Дата доступа: 22.10.2019.

4. Агатангелос. История обращения армян в христианство [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://www.vehi.net/istoriya/armenia/agathangelos/ru/00.html>. – Дата доступа: 25.10.2019.

УДК 94:355.3(476+474.5)«15»

А. П. Шиляев

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ В ВОЙСКЕ ВКЛ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ 16 ВЕКА

В данной статье проанализирован конфессиональный состав войска ВКЛ во второй половине 16 века, а также установлены причины религиозного разнообразия, существовавшего в армии княжества.

К середине 16 века в ВКЛ сложилась достаточно интересная конфессиональная ситуация. Наибольшей конфессией по распространенности являлось православие, приверженцами которого оставалось большинство простого населения, а также значительная часть шляхты. Способствовало сохранению этих позиций для православной церкви и решение Виленского сейма 1563 года об уравнивании шляхтичей православного и католического вероисповедания в правах на получение судебных и административных должностей, которое позже было подтверждено и в Статуте 1566 года [1, с. 38–39].

Весьма значимые позиции занимала в ВКЛ католическая церковь. Правящая династия, сам великий князь и значительная часть его окружения придерживались католического вероисповедания. Кроме того, высшие церковные иерархи, такие как виленский и трокский епископы занимали важное место в системе государственного управления ВКЛ, являясь постоянными членами рады и сеймов.

Пожалуй, самым заметным с религиозной точки зрения событием того времени стало быстрое распространение протестантского вероучения. Начавшаяся в 1517 году в Западной Европе Реформация приобретает все большее количество сторонников и постепенно ее идеи проникают и на территорию ВКЛ. Основной отличительной особенностью распространения реформационных идей в ВКЛ было достаточно мирное их принятие по сравнению с другими европейскими странами, где подобные явления перерастали в затяжные религиозные войны. Еще одной заметной особенностью распространения Реформации в ВКЛ стала ее социальная база. Наибольшей популярностью протестантское вероучение пользовалось у представителей влиятельных шляхетских семей. В итоге к моменту подписания Люблинской унии 1569 года большинство государственных и военных должностей в княжестве занимали протестанты, в основном кальвинисты и ариане. На некоторое время протестантская религия даже стала символом в борьбе за сохранение самостоятельности ВКЛ в союзе с католической Польшей.

Дополняло и без того сложную религиозную ситуацию присутствие на территории ВКЛ нехристианских религий, особое место среди которых занимал ислам. Проживающие в княжестве татары еще с 14 века несли воинскую службу за земельные наделы и 16 веке.

Сама организация войска ВКЛ в 16 веке также была достаточно сложной и неоднородной. Традиционным, основанным на феодальных принципах организации и комплектования было посполитое рушение – шляхетское ополчение. В течение первой половины 16 века делались неоднократные попытки реформировать, упорядочить и регламентировать службу в ополчении.

Так в постановлениях сеймов и статутах ВКЛ было закреплено, что все владельцы земельных участков обязаны служить в посполитом рушении и выставлять определенное количество воинов. Обязанность снаряжать на службу в войске людей была распространена еще и на священников, вдов и даже сирот, являющихся собственниками земли [2, с. 42].

Подобные нормы приводили к тому, что в войске ВКЛ второй половины 16 века встречались представители абсолютно разных религиозных воззрений, причем даже на командных должностях.

По описи войска 1567 года командующим был гетман наивысший ВКЛ – Григорий Ходкевич, который долгое время

покровительствовал православным деятелям. Отряд гетмана составил 300 конных и 150 пеших [3, с. 444].

Кроме него в войске присутствовал и другой известный защитник интересов православного населения киевский воевода князь Константин Острожский, выставивший со своих имений «коней двесте збройно по козацку, а драбей при тых ездных пеших сто» [3, с. 450–451].

Весьма значительным в этом войске был и отряд виленского воеводы, канцлера ВКЛ князя Николая Радзивилла Рыжего – 400 конных и 200 пеших воинов. Сам же канцлер был известен как один из самых активных сторонников кальвинизма в ВКЛ [3, с. 449–450].

Еще одним представителем протестантского вероисповедания стал подканцлер ВКЛ, маршалок дворный Остафий Волович с отрядом в 207 конных и 65 пеших. Остафий Волович известен также своим толерантным отношением к различным конфессиям, он в разное время покровительствовал кальвинистам и арианам [3, с. 445].

Валериан Протасевич, виленский епископ, известный противник реформационного движения и сторонник иезуитов, выставил отряд в 100 конных и 50 пеших воинов [3, с. 439].

Таким образом, мы видим, что отряды только некоторых представителей высших должностей ВКЛ уже дает весьма пеструю картину в конфессиональном плане. Кроме того, в войске ВКЛ 1567 года присутствовали и татары, общей численностью 495 всадников [3, с. 697–699].

После подписания Люблинской унии в 1569 году подобное положение в войске продолжало сохраняться. В это время ВКЛ вело затяжную Ливонскую войну, которая после избрания королем Речи Посполитой Стефана Батория возобновляется с новой силой. При этом в войске ВКЛ сохранялось религиозное разнообразие. Так, при осаде Пскова в 1581 году в войске присутствовали великий гетман литовский Николай Радзивилл Рыжий и его сын, гетман польный литовский Христофор Радзивилл Перун, которые продолжали придерживаться кальвинизма. Присутствовал в войсках и Остафий Волович, активно поддерживающий ариан. Кроме того, некоторое время в войске находился и Николай Христофор Радзивилл Сиротка, который к этому времени стал активным сторонником католической церкви и контрреформации [4].

Учитывая то, что в войске Речи Посполитой были собраны отряды из ВКЛ, Польши и множество иностранных наемников в 1581 году, незадолго до начала осады Пскова, С. Баторий издает военные артикулы, которые были адресованы всем воинам,

присягнувшим королю. За дисциплиной, в том числе и предупреждая религиозные конфликты, надзирал генеральный профос с советом из представителей четырех народностей: польской, литовской, венгерской и немецкой [5, с. 154–155].

Король С. Баторий также известен и тем, что стал самым активным образом привлекать в войско наемников. Связано это с тем, что посполитое рушение становилось все менее эффективным формированием. Сбор ополчения представлял сам по себе уже крайне сложную операцию и занимал весьма значительный временной промежуток. Упомянутое ранее войско в 1567 году собиралось несколько месяцев вплоть до марта 1568 года. Само собой, такие продолжительные сроки мобилизации и развертывания сказывались на боеспособности посполитого рушения [6, с. 122, 137].

Привлечение в войско ВКЛ большого количества наемников вносило еще большее разнообразие и в без того пеструю в конфессиональном отношении ситуацию. Наемниками становились как выходцы из Речи Посполитой, так и иностранцы, которых в основном привлекали в пешие отряды. Обычно такие отряды наемной пехоты происходили из одного географического региона. Чаще всего это были выходцы из немецких земель, однако кроме них встречались испанцы, англичане, шотландцы, ирландцы и прочие. К примеру, уже в 17 веке, в войске К. Радзивилла в Инфлянтах, в 1621–1622 году, в составе чужеземной пехоты можно было встретить отряд из 300 ирландцев и две английские роты, общей численностью 420 человек [7, с. 220–225].

Таким образом, мы видим, что войско ВКЛ во второй половине 16 и в начале 17 века отличалось значительным национальным и конфессиональным разнообразием. При этом в сравнении с западноевропейскими странами в войсках не возникало значимых конфликтов на религиозной почве, что еще раз подтверждает толерантное отношение к представителям различных конфессий в ВКЛ второй половины 16 века.

Список источников и литературы

1. Статут Вялікага княства Літоўскага 1566 года / Т. І. Доўнар, У. М. Сатолін, Я. А. Юхо; рэдкал. Т. І. Доўнар [і інш.]. – Мінск : Тэсей, 2003. – 352 с.

2. Статут Великого княжества Литовского 1529 года / К. И. Яблонскис [и др.]; под общ. ред. К. И. Яблонскиса. – Минск : Изд-во Академия наук БССР, 1960. – 254 с.

3. Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией: в 39 т. / ред. С. Л. Пташицкий. – Петроград: Типография Главного Управления Уделов, 1915. – Т. XXX : Литовская метрика. Отдел 1, ч. 3: Книги Публичных Дел. Переписи войска литовского. – 702 с.

4. Пиотровский, С. Дневник последнего похода Стефана Батория на Россию [Электронный ресурс] // Библиотека древних рукописей. – 1882. – Режим доступа: http://drevlit.ru/texts/p/piotrovskiy_pred.php.

5. Króla Stefana Batorego artykuły wszemu rycerstwu // Polskie ustawy i artykuły wojskowe: od XV do XVIII wieku / S. Kutrzeba – Kraków : Drukarnia Uniwersytetu Jagiellonskiego, 1937. S. 153–158.

6. Янушкевіч, А. М. Вялікае Княства Літоўскае і Інфлянцкая вайна 1558–1570 гг. / А. М. Янушкевіч. – Мн.: Медисонт, 2007. – 356 с.

7. Ksiecia, K. Radziwilla hetmana polnego WKL. Sprawy wojenne i polityczne 1621–1632. Paris: Druk. L. Martinet, 1859.

УДК 72.034.7:272–523–9(450)

К. П. Куриц

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

БАРОККО В ЦЕРКОВНОЙ АРХИТЕКТУРЕ ИТАЛИИ 16–17 ВЕКОВ

Данная статья посвящена архитектуре Италии в стиле барокко 16–17 веков. В ней дана стилизованная характеристика архитектуры итальянского барокко, а также показана связь данного стиля с католической церковью.

Культура барокко занимает огромное историческое пространство: рубеж 16 – середина 18 веков. Появление этого стиля было исторически закономерным процессом, подготовленным всем предшествующим развитием. Для архитектуры барокко характерны пространственный размах, избыточность украшений, монументальность, пышность и динамика, интенсивность чувств, пристрастие к эффектным зрелищам, совмещение иллюзии и реальности, сильный контраст масштаба и ритма, материала и фактуры, света и тени [1, с. 159].

Стиль барокко пришел на смену Высокому Возрождению (Ренессансу) именно в Италии, на родине Возрождения. В начале 16 века Италия была разобщена, в ней правят иностранцы, однако Италия все равно остается культурным центром Европы. Чтобы показать всему миру, что она имеет право на привилегированное положение, ей нужен стиль, который бы подчеркивал мощь страны, ее богатство и роскошь. Но денег на дорогие материалы и на постройки дворцов и церквей не было. Тогда-то и появился новый стиль, который называли барокко. Под этим стилем подразумевалось, что иллюзию могущества и богатства создавали соответствующими приемами живописи, а не натуральными дорогостоящими материалами.

Как и в архитектуре эпохи Возрождения, двумя популярными типами архитектурных сооружений эпохи барокко были церкви и дворцы. В своих различных версиях они соответственно включали соборы, приходские церкви и монастырские постройки, городские и загородные особняки и, прежде всего, королевские дворцы, которые были особенно типичными для того периода. В дополнение к таким отдельным зданиям, архитектура в стиле барокко также характеризовалась созданием великолепных парков и садов вокруг важных резиденций [1, с. 162].

Важный общий признак барокко – синтез искусств, т. е. создание единого произведения выразительными средствами разных видов искусств. В оформлении интерьеров в стиле барокко используется скульптура, резной орнамент, роспись, зеркала, массивные колонны и лестницы. Из материалов применяется травертин, доломит, мрамор, базальт. Контрасты масштабов, игра света и тени, интенсивные глубокие цвета (золотистый, розовый, голубой) – все это создает ощущение иллюзорности и постоянной изменчивости окружающего мира.

Архитектурные решения были подчинены одной идее: удивлять и восхищать. Отличительный признак барочных зданий – это нарушение всех пропорций. Одна из специфических черт архитектурных конструкций в стиле барокко – построение сложных рисунков из элементов, составляющих фасад. Они всячески проникают друг в друга и словно переплетаются, в то же время наиболее тесно взаимодействуя и с окружающим пространством.

Сам архитектурный стиль барокко направлялся и контролировался властью, использующий его для популяризации и внедрения своей идеологии. Целью нового стиля было поразить, удивить зрителей, поэтому неожиданность образов и эффектов,

совмещение реальности и иллюзии стали его неотъемлемыми чертами. Такие стилевые признаки, как сложность, грандиозность, повышенная эмоциональность, пристрастие к сильным контрастам масштабов и ритмов, материалов и фактур, а также преобладание криволинейных, а не правильных и симметричных, как в Возрождении, очертаний были присущи произведениям всех видов искусства.

В Италии 16–17 вв. наиболее отчетливо прослеживается связь барокко с католической церковью, которая доминировала в религиозной и политической жизни в условиях отсутствия государственного единства на Апеннинах. Самым главным католическим собором в Италии являлся Собор Святого Петра (Базилика Святого Петра) – центральное и наиболее крупное сооружение Ватикана, крупнейшая историческая христианская церковь в мире, которая считается предшественником архитектуры барокко [2, с. 86–90].

Архитектурный стиль собора определила эпоха Возрождения и самые именитые мастера барокко: Браманте, Рафаэль, Микеланджело, Бернини. Вместимость около 15 000 человек и до 60 тысяч человек на площади. Когда-то на том месте, где теперь стоит собор св. Петра, располагались сады цирка Нерона. Строительство длилось 120 лет, с 1506 по 1626 годы. Собор Святого Петра отличается впечатляющими параметрами: порядка 211 метров в длину и высотой, с учетом купола – 132 метра, общая площадь храма – 23 тысячи квадратных метров. Столь внушительные размеры собора позволяют ему оставить далеко позади своих ближайших конкурентов. Метки с размерами других католических храмов нанесены на пол, чтобы посетители смогли оценить монументальность постройки. Второй по размеру христианский храм – собор святого Павла, находится в Лондоне [3, с. 134–135].

Классические колонны поддерживают аттик, увенчанный 13 статуями. Пятиметровая статуя Христа, в окружении Иоанна Крестителя и 11 апостолов украшают лицевую часть Собора Святого Петра. Также фасад храма украшают часы, созданные в 18 веке Джузеппе Валадье. За колоннами портика скрываются пять ворот, ведущих внутрь кафедрального собора: Врата Смерти, Врата Добра и Зла, Врата Филарета, Врата Таинств, Святые врата. Наиболее примечательные из них – Врата Смерти, созданные в середине 20 века, скульптором Джакомо Манцу. Именно через эти створки Ватикан отправляет в последний путь своих понтификов.

Одной из основных проблем при строительстве Собора Святого Петра были большие расходы. Поэтому все римские папы, при

которых строился собор, начиная от папы Юлия II, ощущали нехватку средств и старались любыми путями увеличить доходы своего государства. Юлий II опубликовал буллу, на основании которой выдавались специальные индульгенции. Такую индульгенцию мог получить каждый, кто материально помогал строительству собора. Позже все последующие папы подхватили такую тенденцию, а подобная практика стала одной из причин Реформации [4, с. 14–16].

В 17 в. архитекторы эпохи Возрождения стали делать смелые, извилистые, несимметричные здания [4, с. 134]. К числу самых характерных барочных церквей Рима относится Санта Мариа ин Кампителли (1663–1667), построенная на месте более древнего храма в память об избавлении от чумы. В ней продемонстрирована скорее северо-итальянская, чем римская манера. Двухъярусный фасад церкви напоминает церковь святого имени Иисуса (Иль – Джезу). Высокая, впечатляющая фасадная стена, «прикрывающая» основной объем сооружения, тектонически построена на многообразном использовании двух колонных портиков, то выступающих вперед, то отходящих назад, подчеркивающих вертикальный план. Эффектно и красиво задумано завершение, в виде сочетания встроенных друг в друга лучковых и треугольных фронтонов. В церкви хранится чудотворная икона Богоматери (Мадонна-дель-Портико), выполненная в редкой для Рима технике эмали. Считается, что этот образ, помещенный в золотой табернакл, защищает римлян от страшной болезни [5, с. 584–590].

Постепенно, с усилением королевской власти, распространением идей Просвещения, влияние католической церкви стало ослабевать. Теперь необходимость в избыточности и в украшении церковных сооружений спала. На исходе 18 века на смену роскошеству и чрезмерности пришел образцовый и симметричный классицизм. Зато созданные за это время архитектурные сооружения по сей день восхищают своими масштабами и великолепием убранства.

Список источников и литературы

1. Арган, Дж. К. История итальянского искусства: В 2 т. / Дж. К. Арган – М.: Радуга, 1990. – 361 с.
2. Пахсарьян, Н. Т. История зарубежной архитектуры XVII–XVIII вв. / Н. Т. Пахсарьян – М., 2001. – 405 с.
3. Скакун, А. А. Барокко и классицизм в истории мировой культуры / А.А. Скакун. – М., 2002. – 209 с.

4. Дасса, Ф. Барокко. Архитектура между 1600 и 1750 годами / Ф. Дасса. – М. : ЭКСМО, 2004. – 160 с.

5. Гнедич, П. П. История искусств. / П. П. Гнедич. – М. : ЭКСМО, 2002. – 876 с.

УДК 521.1:929*Н. Коперник:272-9«15/16»

И. Н. Ненадовец

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

ТЕОРИЯ КОПЕРНИКА И ЦЕРКОВЬ В ЭПОХУ РЕФОРМАЦИИ

Данная статья посвящена отношению Церкви к гелиоцентрической системе мира Коперника, которая возникала как опровержение античной (геоцентричной) системы, и получила широкое распространение в 16–17 вв.

Николай Коперник известен всему миру как польский астроном, математик, экономист, медик, но реже встречаются сведения о том, что Коперник был каноником, то есть священником католической церкви, который помогал епископу во время богослужений. Родился Коперник в семье купца, рано потерял отца и остался на попечении дяди, потом следует долгий период его обучения сначала в Польше, затем в Италии и, наконец, в 1503 году Коперник получает диплом и ученую степень доктора канонического права [1, с. 17].

В 1507 году Николай Коперник начинает работу над своим трудом «Об обращении небесных сфер», который вскоре перевернет картину мироздания, работа продлится до 1530 года, книга увидит свет лишь в 1543 году, перед самой кончиной Коперника.

Если говорить о верхах католического духовенства, то, как это ни странно, вначале их отношение к учению Коперника было терпимым, они даже были заинтересованы в том, чтобы оно увидело свет. Такие выводы можно сделать исходя из того, что в 1533 году папа Климент VII, узнав о распространении Коперником краткого содержания своего учения среди других ученых, распорядился собрать в саду Ватикана кардиналов и приближенных к нему лиц для рассмотрения научных взглядов Коперника. Данное учение было воспринято доброжелательно, а отношение к автору не изменилось и при приходе нового папы – Павла III. Это подтверждает письмо главы доминиканского ордена, кардинала Шенберга, к Копернику,

в котором последний очень просил, ни под каким предлогом не утаивать от остальных ученых своих открытий, уверяя Коперника, что он «сердечно желает доставить признание его большим заслугам». Подобное отношение существовало в течение полувека после выхода в свет труда Коперника: он свободно распространялся, выдержав несколько изданий [2, с. 86].

Следовательно, католическая церковь некоторое время не выражала особого беспокойства по поводу учения Коперника, не придав значения противоречию этого учения библейским рассказам. В чем заключались причины?

Труд Коперника был совершенно недоступен для широких кругов населения, так как он был написан на «языке ученых», по – латыни, и содержал слишком много сложных математических формул. Вместе с тем он был составлен таким образом, что в нем лишь с некоторым трудом можно было отделить руководящие мысли от массы вычислений, на них основанных. Исходя из этого, даже среди образованной публики (при господствовавшем тогда невежестве в вопросах естествознания), вне узкого круга специалистов – астрономов, распространение его шло крайне трудно. К тому же изложение велось очень осторожно, без всяких экскурсов в область религиозных и библейских воззрений – Коперник сделал вид, будто он имеет дело только с математикой. «Не знающий геометрии пусть не входит», – предупреждал он читателей. Все это способствовало тому, что церковь отнеслась к этой книге (которая к тому же была посвящена папе) терпимо. Видимо считались также с тем, что от каждого успеха астрономии можно ожидать улучшение церковного календаря [2, с. 16].

Но важно понимать то обстоятельство, что на учение о движении Земли вокруг Солнца вначале смотрели как на гипотезу, полезную математикам, удобную для вычисления движения светил, но не отображающую действительность. Дело в том, что верхи католического духовенства, оставались верными духу средневековой схоластики и рассматривали любую гипотезу как на более или менее удобную абстракцию, не претендующую на истину, так как истину можно найти только в церкви, в откровении. Вот почему вначале теология не отвергла учения Коперника и считала, что раз это учение рассматривается в качестве математической фикции, то оно не может опровергать «священного» писания [3, с. 103].

На протяжении долгих лет многие думали, что сам Коперник рассматривал свое учение со стороны средневековых схоластиков. Так как в первом издании книги Коперника, которое вышло в свет

1543 г., было размещено странное предисловие, новое учение в нем было обозначено как гипотеза, которую «не следует считать ни истинной, ни вероятной», которая должна служить лишь для того, чтобы удобнее было вычислять небесные явления. Предисловие это не имело подписи и поэтому приписывалось самому Копернику, однако на самом деле данное высказывание принадлежало богослову и математику Андрею Оссиандру, который воспользовавшись тем, что ему было поручено наблюдение за печатанием книги, самовольно поместил это свое предисловие. Коперник об этом не знал и не мог знать, так как он во время печатания своей работы лежал на смертном одре [4, с. 49].

Иная ситуация наблюдалась в протестантском лагере. После распространения сведений о гелиоцентрической системе мира Коперника, главные реформаторы Лютер и Меланхтон сразу же вооружились против него. Несмотря на невежество Лютера в естественных науках он быстро понял, какой подрыв для религиозного мировоззрения несет в себе учение Коперника. Лютер утверждал, что «люди слушают новомодного астролога, который тщится доказать, что вращается Земля, а не небесная твердь, Солнце и Луна. Кто желает показать свой ум, тот изобретает какую-нибудь новую систему, из всех систем конечно же наилучшую. Но Священное писание говорит, что Иисус повелел остановиться Солнцу, а не Земле». Более образованного Меланхтона к тому же затрагивало то, что это учение еще и разрушает все известные до этого представления о космосе, и поэтому он считал, что властям необходимо «укротить» этого смелого астронома. Столь же категоричным были и взгляды Кальвина который, процитировав библейский текст: «Ты поставил Землю на твердых основах: не поколеблется она во веки и веки» (Пс 103:5), – пришел к победоносному заключению: «Кто посмеет ставить авторитет Коперника выше авторитета святого духа?» [5, с. 119].

Таким образом, вначале католическая церковь не отбрасывала учения Коперника, а смотрела на него глазами Оссиандра, который пытался обезвредить это учение, придать ему приемлемый для церкви характер. Она выступала против коперниканства только после того, как появился Джордано Бруно (1548–1600), который не только популяризировал это учение, но развивал его. Протестанты же наоборот, сразу негативно отнеслись к открытиям Коперника и выступили с критикой его идей [4, с. 67].

Открытия, сделанные Николаем Коперником, нанесли сокрушительный удар не только по геоцентризму, но и по одному

из устоев религиозного мировоззрения – антропоцентризму. Учёный дал толчок к развитию новых открытий и пониманию современным человеком мироздания.

Список источников и литературы

1. Боев, К. Л. Коперник / К. Л. Боев. – М. : Жургазобъединение, 1935. – 214 с.
2. Коперник, Н. О вращении небесных сфер / Н. Коперник – М. : Наука, 1964. – 653 с.
3. Гурев, Г. А. Системы мира: (от древних до Ньютона) / Г. А. Гурев. – М. : Издательство Академии наук СССР, 1940. – 196 с.
4. Гурев, Г. А. Коперниковская ересь в прошлом и настоящем: из истории взаимоотношений науки и религии / Г. А. Гурев. – М. : Государственное антирелигиозное издательство, 1933. – 138 с.
5. Клайн, М. Математика. Поиск истины / М. Клайн – М. : Мир, 1988. – 295 с.

УДК 271.4.9.523(477.43+477.44)

Ю. Ю. Караблёў, С. А. Чаропка

ГДУ імя Ф. Скарыны, г. Гомель

МЕСЦА І РОЛЯ ЗАМОЙСКАГА САБОРА Ў ФАРМІРАВАННІ РУСКАЙ УНІЯЦКАЙ ЦАРКВЫ

У прадстаўленым артыкуле разглядаецца роля і месца Замойскага сабора Рускай уніяцкай царквы ў канфесійнай гісторыі беларускіх зямель Рэчы Паспалітай. У якасці асноўнага тэзіса артыкула выступае меркаванне аб тым, што менавіта Замойскі сабор, праведзены ў мэтах ўрэгулявання адносін паміж каталіцкай і уніяцкай цэрквамі, стаў рубажным пунктам у фарміраванні грэка-каталіцызму, пазначыўшы адыход абрадавай практыкі ўніяцкай царквы ад канвы традыцыйнага праваслаўя.

Роллю хрысціянства ў гісторыі практычна любога з народаў Еўропы нельга пераацаніць. Хрысціянскі светапогляд праз прызму ідэалогіі асобных цэркваў – перадусім Каталіцкай і Праваслаўнай істотна паўплываў на ўсе сферы жыцця грамадства і да

сённяшняга названня царквы працягваюць займаць важнае месца ў духоўным жыцці беларускага народа.

Адной з найбольш істотных праблем у жыцці беларускага грамадства Вялікага княства Літоўскага з'яўлялася рэлігійнае пытанне, цесна звязанае з крызісным становішчам праваслаўнай царквы Кіеўскай мітраполіі. У гістарыяграфіі склалася устойлівае перакананне аб тым, што пасля Берасцейскай царкоўнай уніі ў Рэчы Паспалітай узнікла Ўніяцкая царква, а Праваслаўная царква аказалася ў прыгнечаным становішчы. Аднак гэты тэзіс не толькі спрашчае разуменне канфесійных працэсаў у Рэчы Паспалітай, але і прыводзіць да не зусім іх карэктнага асэнсавання рэалій XVII ст. З заключэннем Берасцейскай уніі адразу ж не ўзнікла новай царкоўнай арганізацыі, адбыўся пераход раней існаваўшай структуры Грэка-Рускай Усходняй царквы Кіеўскай мітраполіі з пад ўлады Канстанцінопальскага патрыярха пад ўладу Рымскіх пап, а праваслаўнае насельніцтва ВКЛ падзялілася на два лагеры – тых, хто падтрымаў царкоўную ўнію – уніятаў, а таксама тых, хто яе рашуча адвергнуў – дызунітаў.

Працэс фарміравання самастойнай уніяцкай царквы ў Рэчы Паспалітай расцягнуўся на многія дзесяцігоддзі. Рашэнні Берасцейскага царкоўнага сабора і дзейнасць сабораў прыхільнікаў уніі ў XVII ст. сфармавалі асновы Рускай уніяцкай царквы канфесіі: іерархію, веравучэнне, богаслужбовыя практыкі. Калі гэты працэс у асноўным завяршыўся, новыя рэаліі, у якіх унія была ўжо завершанай з'явай, патрабавалі ад царкоўных лідэраў вызначыцца з далейшым кірункам развіцця. Тут было адкрыта два асноўных шляхі: далейшае збліжэнне з каталіцтвам і адстойванне самабытнасці Рускай уніяцкай царквы. Сацыяльна-палітычныя ўмовы ў Рэчы Паспалітай часта падштурхоўвалі уніяцкую знаць да пераходу ў каталіцтва, немалыя выгады гэта прыносіла і буйному духавенству, просты люд жа паступова стаў галоўным носьбітам уніяцтва, захаваўшы практычна ўсе рысы, якія былі ўласцівыя ранейшаму праваслаўю [1, с.32-33].

Становішча уніяцкай царквы ў Рэчы Паспалітай вызначалася, сярод іншага, палітычнай кан'юктурай. Каралеўскія ўлады ў розныя перыяды праводзілі то палітыку міжканфесійнага лавіравання, то адназначна станавіліся на бок каталіцкай царквы і праяўлялі сваю добразычлівасць толькі ў справах карысных для яе, часта менавіта ў гэтыя перыяды унія атрымлівала значную падтрымку. Такое становішча спраў было выклікана як складанай карцінай у міжнародных адносінах для Рэчы Паспалітай, так і слабой каралеўскай уладай, што было багата залежнасцю ад унутрыдзяржаўных арыстакратычных партый, якія

рэгулярна ўмешваліся ў дзяржаўную палітыку. Гэтымі ж абставінамі кіраваліся і ў адносінах да уніяцкай царквы [2, с.217-221].

У сферы рэлігійнай палітыкі ляжаў адзін з ключоў да ўрэгулявання ўнутраных спраў у Рэчы Паспалітай. У якасці асноўных праблем выступалі - канфлікты паміж праваслаўнымі і уніятамі і ціск з боку ўладаў, а таксама каталіцкай грамадскасці ў дачыненні да праваслаўных і пратэстантаў [3, с.659]. Рэлігійныя звады ўнутры слабеючага дзяржавы вялі да прэтэнзій і ўмяшання суседзяў, галоўным чынам Швецыі і Расіі. У такіх умовах улады шукаюць разнастайныя шляхі ўнутранай кансалідацыі грамадства. У 70-я гады ўладамі падтрымліваецца план Жахоўская паводле якога ва ўніяцтва павінны былі перайсці пакінутыя праваслаўныя (дизунитские) епархіі на Украіне і ў Беларусі. Ініцыяванае ў гэтых умовах нараду ў Любліне затым перанесенае ў Варшаву, у якім удзельнічалі уніаты, праваслаўныя і пратэстанты, прайшло ў цэлым бясплённа [2, с. 230-234].

З канца XVII ст., нягледзячы на тое, што раней уніаты былі названы на сойме «другім касцёлам», царква ў пэўным сэнсе дыскрымінавалася. З пункту гледжання заходнерускай гістарычнай школы і блізкіх да яе аўтараў, гэта тлумачылася тым што унія ўжо выканала сваю ролю інструмента ў справе прыняцця «рускімі» каталіцтва [1, с.33-35]. Аднак сітуацыя выглядала далёка не так адназначна, існаваў шэраг аб'ектаўных прычын, які стымуляваў далейшую інтэграцыю царкваў.

Збліжэнне ўніятаў з каталікамі не было штучным працэсам і хутка набірала абароты, нягледзячы на тое, што частка прадстаўнікоў уніяцкага духавенства выказвала незадаволенасць гэтым. Акрамя таго, у Рэчы Паспалітай усё больш прадстаўнікоў шляхты, якая належала да ўніяцкай ці праваслаўнай царкваў, пераходзіла ў каталіцтва ў сувязі з мэтай атрымаць больш высокае сацыяльнае становішча. У сувязі з гэтым уніяцтва, трывала замацаваўшыся на заходнеўкраінскіх і беларускіх землях, паступова становіцца рэлігійнай народнай масай.

Так ці інакш да пачатку XVIII ст. стабілізавалася і акрэслілася сфера ўплыву уніі, складалася літургічная традыцыя і абраднасць уніятаў. Вектар культурнага развіцця ўніяцкай царквы, які зарыентаваўся яшчэ ў XVII ст. на Захад, даў свой плён і, хоць уніяцкая царква імкнулася захаваць сваю самабытнасць і абараніць сябе ад поўнага акаталічвання, было зразумела, што інтэграцыя з каталікамі будзе працягвацца.

Комплекс назапашаных пытанняў падштурхнуў вышэйшае ўніяцкае духавенства да арганізацыі сабора. Значная роля ў яго

арганізацыі належыць мітрапаліту Льву Кішку. У лісце рымскаму пантыфіку, Кішка акрэсліў задачы сабора наступным чынам: «гэтая праца неабходная для ўвасаблення ў жыццё канонаў, паляпшэння маральнасці, ліквідацыі бязладзіцы ў абраднасці, паляпшэння цырымоній, дысцыпліны і сакрамэнтаў» [4, р.39]. Удзел дзяржавы ў гэтым праекце быў мінімальным, аднак, без сумневу, улады сачылі за тым, што адбываецца. У 1720 г., папскае *breve* было разаслана біскупам і ўтрымлівала дабраславенне сабора [84, с.100].

Прынятыя саборы ў Замосці пастановы закраналі дагматыку, абраднасць і арганізацыю і былі сфармуляваны ў дзевятнаццаці саборных раздзелах. Сярод галоўных пастаноў сабора можна адзначыць наступныя. Уводзіўся кантроль над правільным ужываннем *filioque*. Вялікая роля надавалася адукацыі. Прадпісвалася выкладанне слова Божага, за ігнараванне указанняў належыў штраф. Была створана дэпутацыя, якая павінна была арганізаваць навучанне катэхізісу і рэгулярна сачыць за яго тлумачэннем. У абавязкі біскупаў гэтак жа ўводзілася прапаведаваць катэхізіс. Прадпісвалася арганізацыя пры ўніяцкіх манастырах школ для здольных дзяцей, перш за ўсё дзяцей святарства.

Надавалася ўвага барацьбе з сіманіяй, забаранялася патрабаваць у насельніцтва грошы за трэбы, пры гэтым добраахвотныя ахвяраванні дазваляліся. Пры кожнай епіскапскай катэдры павінны былі служыць афіцыялы, якія мусілі сачыць за ажыццяўленнем саборных пастаноў.

Важным стаў трэці раздзел саборных пастаноў, дзе закраналіся пытанні сакраменту. Святары абавязваліся ажыццяўляць сакрамент па ўсталяванаму парадку, прадпісвалася выданне трэбнікаў для ўвядзення аднастайнасці рытуалаў. Асобна былі дадзены каментары да сакрамэнтаў, у іх лік увайшлі: хрышчэнне (*de Baptismo*), памазанне (*de Confirmatione*), прычашчэнне (*de Eucharystia*), пакаянне (*de Poenitentia*), намашчэнне хворых (*de Exrema unctione*), святарства (*de sacris ordinationibus*), шлюб (*de Matrimonio*). Быў таксама прыняты шэраг пастаноў, якія датычыліся парадку вядзення літургіі [5].

Такім чынам, у абрадавай часткі была ўведзена аднастайнасць рытуалаў і сакрамэнтаў. У аддаленай перспектыве гэта спрыяла большай кансалідацыі ўніятаў і фармаванню самастойнай уніяцкай культуры на аснове элементаў праваслаўя і каталіцызму, заходняй і беларуска-ўкраінскай культур. У бліжэйшай перспектыве гэта дазваляла адасобіць уніяцкую абраднасць ад праваслаўнай, забяспечыць чысціню і правільнасць выканання сакрамэнтаў. Прыкметным стала ўкараненне большай колькасці рымскіх практык

у абраднасці і рымскай дагматыкі ва ўніяцкай царкве. Разам з тым, меў месца кампраміс, была ўпарадкавана лацінізацыя ўніяцкай царквы і акрэслены яе межы. Нязбылемай асновай абраднасці засталася візантыйская традыцыя, у тым ліку царкоўнаславянская мова. Замойскі сабор выразна падкрэсліў адасабленне ўніятаў ад праваслаўных і завяршыў фарміраванне не проста асобнай царквы, а канфесіі – грэка-каталіцтва, якое прыйшло на змену старой уніі. Улічваючы канчатковы разрыў і канфрантацыю паміж уніятамі і праваслаўнымі, збліжэнне з каталікамі было заканамерным вектарам развіцця ўніі.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Записки Иосифа митрополита Литовского. - СПб.: тип. имп. А. Н., 1883. - Т.1. – 745 с.
2. Коялович, М. О. Литовская церковная уния. В 2-х т., Т. 2 / М. О. Коялович. – СПб., 1859-1862. – 772 с.
3. Карташев, А. В. Очерки истории Русской церкви / А. В. Карташев. – Париж: YMCA, 1959. — Т.1. – 685 с.
4. Likowski, E. Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku. Cz. 1. – Warszawa: ksegarnia Gebetnera I Wolffa, 1906. – 222 s.
5. Synod provincialny ruski w mieście Zamościu roku 1720 odprawiony. – Wilno: drukarnia XX. Bazylianow, 1785. – 228 s.

УДК 271.4.9.523(477.43+477.44)«17»

М. В. Василенко

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

АРХИТЕКТУРА УНИАТСКИХ ЦЕРКВЕЙ ПОДОЛЬЯ В 18 ВЕКЕ

Статья посвящена рассмотрению архитектуры униатских церквей, расположенных на территории Подолья и построенных в 18 в. Сделан вывод, что середина – вторая половина 18 в. стали временем массового церковного строительства на Подолье. Подавляющее большинство униатских церквей того времени были построены из дерева.

Подолье – историческая и географическая область, расположенная в центральной и западной частях Украины. Она включает территорию современных Винницкой, южной части Хмельницкой и Тернопольской областей и незначительную часть Одесской области. Это крупный регион в долинах Днестра и Буга, сыгравший важную роль в истории Украины.

Среди исследователей церковного строительства на территории Подолья можно выделить работы Е. Сецинского, П. Юрченко, Н. Шумицкого, работы которых посвящены феномену украинской церковной архитектуры [1; 2; 3].

17 в. ознаменовался появлением нового стиля в искусстве – барокко. Этот стиль достиг своего расцвета в 18 в. В сооружениях, построенных в стиле барокко, ярко выражены эстетические черты украинской архитектуры того периода. К шедеврам украинской народной архитектуры относятся деревянные церкви, построенные в основном неизвестными мастерами в конце 17–18 вв. В их основу были положены художественно-конструктивные принципы храмов Древней Руси. Византийские и армянские каменные храмы послужили прототипом для деревянных церквей и получили широкое распространение. В результате, деревянные церкви приобрели в Украине интересные и оригинальные архитектурные формы [4, с. 423].

Типичная украинская деревянная церковь состояла из трех срубов, прилегающих друг к другу и располагавшихся в ряд с запада на восток. При этом средний сруб и в плане, и в высоту получил наибольшее развитие. Каждый сруб был перекрыт самостоятельной главой. Конструктивно церковь была трехглавая. Стремление увеличить высоту церкви заставило архитекторов вместо основных четырехугольных срубов поставить другие, уменьшенные, со срезанными (в форме восьмерки) углами, отделяя перекрытием один сруб от другого. Иногда этот прием повторялся, и тогда в сложном и законченном виде украинская церковь принимала форму соединения трех, поставленных в ряд, многоярусных сооружений в виде башен, которые стремительно поднимались вверх. Многоярусность часто подчеркивалась так называемым «опасанням» – особым навесом, который окружал всю церковь по нижнему срубу. Здесь из-за непогоды находились те, кто не смог попасть внутрь церкви из-за нехватки места; здесь же стояли во время богослужения нищие и люди с ограниченными возможностями, которые не хотели идти в саму церковь, а иногда здесь устраивали братскую трапезу после поминальных и заупокойных служб. Такой церковью была Михайловская в селе Кульчиевцы Каменецкого повета, построенная в

1738 г., или же церковь Успения Божией Матери в местечке Брацлав, или деревянная Николаевская церковь в городе Винница, построенная в 1746 г. Однако были церкви, которые не имели особого навеса. Примером может служить храм в честь Воздвижения Честного Креста в селе Цибулевка Ольгопольского повета.

Храм в основном строили на возвышении или на краю деревни. Большинство церквей были сравнительно хорошо изолированы от остальных зданий для обеспечения безопасности при пожаре. Вблизи храма обычно располагалось кладбище с простыми железными или деревянными крестами на могилах. Участок вокруг церкви часто был огорожен забором. Этот ансамбль дополняла деревянная колокольня с разным количеством колоколов, которые также отличались весом.

Деревянные церкви исследуемого периода принадлежали к восточному обряду (униатскому или православному). Большинство из них построены в 17 или 18 вв. Можно заметить наличие южнорусского типа построения храмов, который, хотя и своеобразно, но представлял собой византийский стиль, который был выражен не каменным, а деревянным материалом. Это можно назвать особым местным стилем, произведенным из византийского. Таковыми были, например, церковь из дубового дерева в селе Голубече Ольгопольского повета и церковь в селе Паньковцы Летичевского повета [5, с. 747]. Начиная с середины 18 в., когда по различным причинам (пожар, разрушение в силу ветхости и др.) на местах старых церквей возводились новые, униатские, на их архитектурном стиле определенным образом сказалось западное (латинское) влияние и внешне они выглядели как римско-католические костелы. На Брацлавщине такие храмы были в поселке Вороновица Брацлавского повета, селе Крапивна Винницкого повета, селе Жилинцы Проскуровского повета. Однако это были единичные случаи, которые в этом регионе не получили массовости.

В качестве кровельного материала для деревянных церквей использовали исключительно гонт. Железо употребляли только для изготовления декоративных и функциональных деталей (крестов, дверных петель, оконных решеток, обивка дверей и окон и т.д.). Во внутреннем убранстве униатскую церковь отличало отсутствие перекрытия потолка и свободное развитие куполов вверх. Колокольня, квадратная в плане, с ярусным перекрытием в виде башни, как правило, сооружалась отдельно. В среднем она насчитывала 3–5 колоколов, хотя могло быть и больше. Так, церковь Успения Божией Матери в селе Тростянец имела семь колоколов, а церковь в городе Тульчин – 6. Сама колокольня призвана отвечать трем требованиям: она была нужна для

размещения колоколов, являлась кладовой, где хранилась церковная утварь, пожертвования, старые иконы и т. д., а также была сторожевой башней [3, с. 46]. Этот основной тип церкви иногда изменялся добавлением к нему с севера и юга дополнительных срубов с самостоятельными главами, превращаясь в пятикупольную церковь с крестообразным расположением глав. На Подолье такой храм 18 в. сохранился только в селе Ярышев современного Могилёв-Подольского района Винницкой области. Своей характерной пятикупольной архитектурой с отдельной колокольной он представлял когда-то сильно развитый тип южнорусских церковных деревянных сооружений. В нем, наряду с основной идеей построения храма крестом, сочеталась и сельская простота сооружения, не лишенная в то же время красоты и легкости. К 1801 г. также в селе Паланка Ямпольского повета существовала пятикупольная церковь, которую в 19 в. перестроили в трехкупольную.

Иногда можно встретить церкви упрощенного вида – с одним куполом, которые по плану не отличались от трехглавых. Особенностью первых было отсутствие крайних куполов, на их месте строилась двухскатная крыша. Таким был храм в селе Носковцы Винницкого повета, построенный на средства прихожан по благословию униатского митрополита Афанасия Шептицкого. Зато с начала 18 в. в Шаргороде существовала приходская Свято-Иоано-Предтеченская каменная двухкупольная церковь. В плане она была крестовая, вместе с колокольной. В 1740 г. ее отдали монахам-василианам, а в 1795 г. богослужения там уже проводили православные священники [2, с. 49]. Вообще же для Подолья типичной была именно трехглавая церковь с высокими основными срубами и хорошо развитыми на них восьмигранниками. В частности, в селе Богдановка Брацлавского повета в 1785 г. находилась церковь из тесаного дерева, небольшая, в три главы, покрытая гонтом и досками, трехкупольная, с железными сверху крестами.

Храм строили в среднем три или четыре года, хотя были случаи, когда процесс длился десятилетиями. Церковь прихожане получали различными путями: 1) строительство собственными силами: прихожане села Жилинцы Проскуровского повета сами построили в 1785 г. деревянный храм Святого Николая. В селе Комаргород Ямпольского повета на протяжении 1774–1780 гг. на средства прихожан-униатов была построена Свято-Михайловская деревянная трехкупольная церковь; 2) подарок от владельца села: такой была церковь в селе Поташня Ольгопольского повета; 3) покупка у соседей: село Черепашинцы Винницкого повета [1, с. 401].

Преимущественно церкви строили из дерева, иногда они стояли на каменном основании. В Винницком повете такие храмы были, например, в селах Кривошеинцы и Лысеевка. Зато в селе Ивча Литинского повета трехъярусная деревянная церковь Успения Пресвятой Богородицы включала отдельную деревянную колокольню на каменном фундаменте. Заметим, что в то время на территории Восточного Подолья было лишь несколько кирпичных церквей (например, местечко Черноостров Проскуровского повета), поэтому нельзя говорить об изменении строительного материала.

Подводя итоги, отметим, что середина – вторая половина 18 в. являлись временем массового церковного строительства на Подолье. Подавляющее большинство церквей сооружались из дерева. Материалом служил дуб, липа, сосна. Отдельно возле храма строилась деревянная колокольня. Также вблизи церкви находилось кладбище, огражденное деревянным забором. Если говорить о влиянии унии на внешний вид храмов Подолья, то оно было минимальным. Те церкви, которые стали униатскими в 18 в., но были построены ранее, не перестраивались. Только храмы, построенные во второй половине вышеуказанного столетия, уже имели некоторые отличия: 1) по своей архитектуре они были похожи на костелы; 2) при некоторых церквях (село Дорошовка Ямпольского повета) колокола висели по католическому способу на четырех столбах. Это дает основания утверждать, что процесс латинизации архитектуры подольских церквей, в отличие от галицких, волынских и белорусских, был незначительным. Зато изменилась внутренняя часть храма, которая стала схожей с костелом: появились скамейки для сидения, были введены в богослужение песни на польском языке, во многих церквях начали использоваться органы. Однако это тема уже другого исследования.

Список источников и литературы

1. Сецинский, Е. Исчезающий тип деревянных церквей Подолии / Е. Сецинский [Электронный ресурс] // Труды Подольского церковного историко-археологического общества. – 1904. – № 10. – Режим доступа: <https://www.prilib.ru/item/417059>. – Дата доступа: 20.11.2019
2. Юрченко, П. Г. Дерев'яне зодчество України (XVIII–XIX ст.) / За ред. С. Я. Грабовського. – Київ: Видавництво АН УРСР, 1949. – 132 с.
3. Шумицький, М. Український архітектурний стиль / М. Шумицький // Електронна бібліотека «Культура України» [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <https://elib.nlu.org.ua/view.html?id=440>. – Дата доступа: 18.11.2019.

4. Сецинский, Е. Приходы и церкви Подольской епархии / Е. Сецинский [Электронный ресурс] // Труды Подольского епархиального историко-статистического комитета. – 1901. – № 9. – Режим доступа: <http://resource.history.org.ua/item/11239> . – Дата доступа: 19.11.2019.

5. Подольские епархиальные ведомости. Духовенство Русской Православной церкви в 20 веке [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/library/material/6800/>. – Дата доступа: 21.11.2019.

УДК 272-9-774(476.2-37Рогачев)«17/19»

С. Ф. Веремеев

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКИЙ ПРИХОД В МЕСТЕЧКЕ ЖУРАВИЧИ НА РОГАЧЕВЩИНЕ (18 – НАЧАЛО 20 ВЕКА)

В статье на основании архивных и опубликованных источников реконструируется история римско-католического прихода (парафии) в местечке Журавичи на Рогачёвщине. Дается описание католического храма, приходского дома (плебании), приводятся сведения о местных священниках, времени их служения в Журавичах, численности прихожан.

Первые достоверные документально зафиксированные сведения о существовании римско-католического прихода в Журавичах (в настоящее время деревня Старые Журавичи Рогачевского района Гомельской области) относятся к 1720 г., когда Казимиром Юдицким там был основан католический храм [1, л. 18; 2, с. 68–69]. Журавичи принадлежали роду Юдицких, начиная с середины 16 в. Ещё в 1551 г. один из представителей этого рода Василий Юдицкий за заслуги в борьбе против ордынцев получил от короля Сигизмунда–Августа значительные территории в Речицком повете, в том числе и Журавичи. Этот род являлся богатейшим и знатнейшим в Речицком повете Речи Посполитой в 17–18 вв. [3, с. 241]. Возможно, что римско-католическая церковь была в местечке и до 1720 г. М. О. Без-Корнилович упоминает в своём труде, что в 1651 г. король польский и великий князь литовский Ян Казимир из династии Ваза (католик по вероисповеданию) ездил туда для поклонения чудотворной иконе [4, с. 226]. Однако информация о нахождении такой иконы в Журавичах нигде более не встречается. Вероятнее всего, в труд известного краеведа закралась ошибка, и в

действительности король Ян Казимир ездил не в Журавичи, а в местечко Жировичи вблизи Слонима, где в местном монастыре находилась знаменитая чудотворная Жировичская икона Божией Матери, почитаемая не только римо-католиками, но также униатами и православными. Считал соответствующую информацию, приводимую М. О. Без-Корниловичем, недоразумением и М. В. Довнар-Запольский [5, с. 348].

В архивных материалах сохранилось описание католического храма в Журавичах, построенного в 1720 г. Казимиром Юдицким. Этот храм был деревянным, в форме креста с куполом, располагался на каменном фундаменте. Длина здания составляла 10 сажень 2 аршина, ширина – 9 сажень, высота – 13 сажень и 1 аршин [1, л. 18]. В переводе на современную метрическую систему его размеры были таковы: длина примерно 22,4 м, ширина – 19 м, высота – 28 м. Под храмом находились подвальные помещения (склеп или по другой версии, погреб).

В 1766 г. состоялась consecratio (лат. consecratio – «посвящение», обряд освящения) храма в честь Успения Божией Матери, которую провёл камянецкий римско-католический епископ-суффраган Феликс Товянский. В 1822 г. храм был отремонтирован внутри и снаружи, и окрашен белой масляной краской. Известно также, что его крыша была покрыта гонтом и также окрашена. В 1839 г. при нём была построена деревянная колокольня.

Согласно описаниям журавичского храма 1843 г., в нём было 5 алтарей: помимо главного, это алтари Матери Божией Розария (или Ружанцовой), Матери Божией Шкаплернай, Св. Августина Гиппонского, Св. Антония [1, л. 18]. В документах конца 19 в. упоминается лишь 3 алтаря. Главный описывается как «большой каменный из кирпича с распятием в нише в рост человека», боковые алтари были посвящены, соответственно, Деве Марии Розария и св. Антонию (вероятно, святому Антонию Падуанскому, весьма почитаемому на белорусских землях) [6, л. 6]. В храме находились деревянные иконы апостола Павла, апостола Иоанна, мученицы Екатерины, св. Иосифа, св. Онуфрия и др. Согласно архивным документам, в конце 19 в. всего насчитывалось 12 образов «разных святых», а также «безобразная» (вероятно, в силу ветхости – С. В.) скульптура Воскресения Христова. В храме также был орган, 10 подсвечников, висячая люстра на 10 свечей, 16 лавок (для верующих), 3 кресла (очевидно, предназначавшиеся для священников) [1, л. 19; 6, л. 7]. Реликвиями римско-католического прихода в Журавичах являлись частицы Креста Господнего [2, с. 69]

(к сожалению, об их количестве и дальнейшей судьбе нам ничего не известно). Среди священных предметов в 1899 г. значилась «монстрация позолоченная с крестиком и камнями» [6, л. 7об] (монстрация – лат. «показывать», один из священных сосудов в Римско-Католической церкви, в который помещается Тело Христа для поклонения верующими – С. В.).

Во многих римско-католических церквях на территории Беларуси во второй половине 19 – начале 20 вв. священники проповедовали по-польски. Судя по всему, не было исключением и Журавичский приход. В архивных документах за 1899 г. упоминается Евангелие на польском языке, предназначавшееся «для проповедей» [6, л. 8]. В храме хранились как местные метрические книги, так и метрические книги Сверженьского костёла [2, с. 69; 6, л. 8об].

Через дорогу от храма находился крытый гонтом деревянный приходской дом (плебания), предназначавшийся для проживания священников. Он был построен в 1838 г. и состоял из прихожей («сенцы»), кухни, зала, 8 комнат и 2 кладовых. В плебании находилась также библиотека. Внутреннее убранство плебании было небогатым. Согласно описанию 1899 г., в ней находились «простые столы разной величины», 2 старых кресла, 2 старых стула, старый диван, который пришёл в негодность, «простой диван», комод с 7 ящиками, старый шкаф для посуды из соснового дерева, старый сундук, где хранилось 70 «полуразорванных религиозных книг», в том числе и бревиарии (католические молитвенники – С. В.). В конце 19 в. приходской дом оценивался уже как «ветхий, требующий ремонта». Рядом с ним располагались хозяйственные помещения: кухня–возовня и конюшня (построены в 1880 г. и накрыты дерном), крытые соломой хлев и сарай (построены в 1883 г.), старый амбар, колодец. К плебании примыкал двор, в который можно было попасть через двойные ворота на завесах, а также огороженный дубовым забором («остроколом») огород [1, л. 23; 6, л. 9].

В Журавичах несли служение латеранские каноники Краковской конгрегации Божьего Тела. На основании изучения архивных документов и «Памятных книжек Могилевской губернии» нами были установлены имена этих священников, хотя, возможно, и не всех.

В первой половине 19 в. в Журавичах служили священники Каэтан Вашкевич и Бонифаций Лукашевич. Каэтан Вашкевич родился в 1799 г. в Гродно в семье Петра Вашкевича. О втором священнике известно чуть больше. Бонифаций Лукашевич родился 1803 г., в духовное звание каноников вступил в 1826 г., принял сан в 1829 г. Впоследствии он был награждён именным бронзовым наперстным

крестом [1, л. 24; 7, с. 171]. С февраля 1866 г. Бонифаций Лукашевич стал настоятелем в Журавичах [8, с. 102] и являлся им, надо полагать, на протяжении тринадцати лет. 20 февраля 1879 г. он был переведён в Люшевский филиальный католический костёл [9, с. 21]. Можно предположить, что это перемещение произошло из-за пожилого возраста священника (ему было на тот момент 76 лет). В тот же день, 20 февраля 1879 г. новым администратором журавичского прихода был назначен священник Юлиан Чечёт, занимавший эту должность вплоть до своей смерти в 1899 г. [9, с. 21; 6, л. 6]. В 1899–1903 гг. администратором являлся священник Игнатий Бернатович, в 1904–1905 гг. – Пётр Гриб. В 1906 г. настоятеля в католическом храме Журавич не было, его обязанности временно исполнял Игнатий Бернатович. В 1907–1909 гг. во главе прихода был священник Карл Белинис, в 1910–1912 гг. – Эдвард Войцехович [10]. Сведений о том, кто был настоятелем храма в Журавичах в последующие годы, мы не обнаружили. В разное время на протяжении 19 – начала 20 вв. в Журавичском католическом храме также несли служение священники Рох Эйсмонт, Игнатий Униховский, Клементий Подберезский, Матвей Соколовский, Л. Мацкевич, Вайткевич. Один из них – Клементий Подберезский был магистром богословия, имел награды: золотой, бронзовый и медный именные наперстные кресты. Под 1916 г. в документах упоминается костёл в населённом пункте Грибы (Грибовецкий), приписанный к журавичскому приходу, где служил священник Викентий Буйновский [2, с. 69; 7, с. 171; 11, с. 80].

К журавичской парафии относились не только католики, жившие в местечке, но и верующие из близлежащих населённых пунктов: это околица Хачинка, двор Хачинка, корчма Драгунск, деревни Быч, Ректа, Грибы, Крыжополь (Кржиштополь), Болотня, околица Остров, Задубье, Струмень и др. [1, л. 22; 12, л. 30об–32; 13, л. 21об–22]. В административном отношении приход в местечке Журавичи в 19 в. входил в состав Рогачевско-Быховского деканата Могилевской диоцезии. В 1843 г. приход граничил: на востоке – с Костюковичским, на западе – с Быховским, Люшевским, Чериковским, на юге – со Сверженьским, на севере – с Могилевским и Чериковским римско-католическими приходами [1, л. 22об].

В 1840 г. в журавичской парафии насчитывалось около 1040 прихожан, которые проживали в Быховском, Рогачевском и Чериковском уездах, действовало также 9 часовен (каплиц) [12, л. 35–36]. К 1854 г. количество прихожан выросло до 1340 человек, к журавичскому храму относилось также 7 часовен [13, л. 21об–22]. Каплицы были в населённых пунктах Болотня, Быч, Грибы, Ректа,

Струмень, Хачинка (в Хачинке, согласно источнику, «никогда не бывает богослужения») и др. [12, л. 30об].

Сколько католиков проживало в самих Журавичах? В 1860 г. население местечка составляло 1203 человека (584 мужчин и 619 женщин). Среди них численно преобладали евреи (472 мужчины и 508 женщин), далее шли православные (100 мужчин и 98 женщин), и наконец, римо-католики (12 мужчин и 13 женщин). В местечке наряду с католическим храмом находилась православная церковь и 2 еврейских молитвенных школы (хедеры) [14, с. 28–29]. А. С. Дембовецкий приводит сведения, что в 1880 г. в Журавичах проживало уже 2179 человек, из них: евреев – 1618, православных – 549, римо-католиков – всего лишь 10 человек (4 мужчины и 6 женщин) [15, с. 54]. Как видим, численность католического населения самого местечка за 20 лет сократилась. Численность католиков в других населённых пунктах парамии и её динамика требуют дополнительного изучения.

Верующих католиков хоронили как вблизи самого храма, так и на кладбище, которое находилось в полуверсте от местечка. Согласно рапорту местного римско-католического священника Эдварда Вайцеховича в Могилёвскую консисторию от 3 июня 1910 г., вблизи храма находились надмогильные плиты со следующими надписями:

1. «Казимир Писецкий, 27 октября 1784 г.».
2. «Ян Писецкий, 15 июля 1774 г.».
3. «Пётр, Людвик и Тереза, из дома Скоробогатых, Захаревич»
4. «Пелагея Галынская, из Хмызовских, 13 октября 1833 г., 18 июля 1899 г.».
5. «Александр, 13 ноября 1859 г.».
6. «Хмызовская Софья, из князей Пузынов, 25 ноября 1869 г., Целина 31 августа 1859 г.».
7. «Северин Хмызовский, 7 октября 1891 г., прож. 58 г.» [2, с. 69].

Нам удалось установить, что одно из захоронений принадлежало Софье Фоминичне Хмызовской – помещице, титулярной советнице, которая была владелицей местечка Журавичи в 1860-е гг. [15, с. 28]. Другие Хмызовские, очевидно, являлись её родственниками. Надмогильные плиты и захоронения до настоящего времени не сохранились.

История римско-католического прихода в Журавичах в период Российской революции 1917 г. и в последующие годы покрыта пеленой неизвестности. Старейшие уроженцы здешних мест, с которыми нам удалось поговорить, ничего не знали о существовавшем некогда католическом храме и о католиках в Журавичах и их окрестностях в прошлом [16]. Можно предположить,

что костёл был закрыт в 1920-е гг. и затем разрушен, разделив трагическую судьбу многих других католических храмов на территории Восточной Беларуси, а местные католики умерли, были репрессированы, либо же навсегда покинули свою малую родину.

Список источников и литературы

1. Визиты костёлов Рогачевского и Быховского уездов Могилевской губернии, 1843 г. // Национальный исторический архив Беларуси (далее – НИАБ). – Ф. 1781. – Оп. 26. – Д. 1469.

2. Завальнюк, У. Касцёлы царскай Расіі / У. Завальнюк. – Мінск, 2009. – Вып. 1. – 219 с.

3. Мицик, Ю. Юдицькі – провідний шляхетський рід Речицького краю XVII – середини 19 ст. / Ю. Мицик // *Albaruthenica*. Студії з історії Білорусі. – Київ: Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 2009. – С. 240–249.

4. Без-Корнилович, М. О. Исторические сведения о примечательнейших местах в Белоруссии с присовокуплением и других сведений, к ней же относящихся / М. О. Без-Корнилович. – Спб.: Типография III Отд. Собств. Е. И. В. Канцелярии, 1855. – 355 с.

5. Верхнее Поднепровье и Белоруссия. Полное географическое описание нашего Отечества / сост.: В. П. Семёнов (Тян-Шанский), М. В. Довнар-Запольский, Д. З. Шендрик и др. – Минск: БелЭн, 2006. – 456 с.

6. Инвентарные описи костёлов Рогачёвско-Быховского деканата и Чериковско-Чаусовского Могилевской губернии, 1899 г. // НИАБ. – Ф. 1781. – Оп. 26. – Д. 1488.

7. Памятная книжка Могилевской губернии на 1869 г. – Могилев, 1868.

8. Памятная книжка Могилевской губернии на 1873 г. – Могилев, 1873.

9. Памятная книжка Могилевской губернии на 1885 год. – Могилев на Днепре, 1885.

10. Памятные книжки Могилевской губернии за 1900–1912 гг. – Могилев, 1900–1912.

11. Памятная книжка Могилевской губернии на 1916 г. – Могилев, 1916.

12. Ведомости о римско-католических церквях, филиях и каплицах Могилёвской губернии, 1840 г. // НИАБ. – Ф. 1781. – Оп. 26. – Д. 1444.

13. Ведомость о церквах Могилевской архиепархии, составленная в алфавитном порядке, 31 июля 1854 года // НИАБ. – Ф. 1781. – Оп. 25. – Д. 33.

14. Памятная книжка Могилевской губернии за 1861 г. – Могилев, 1861.

15. Опыт описания Могилевской губернии: в 3-х кн. Кн. 2 / под ред. А. С. Дембовецкого. – Могилев на Днестре: Тип. Губ. правления, 1884. – 1003 с.

16. Информанты: Серакова Евдокия Кузьминична, 1925 г. р.; Потылкина Лидия Кузьминична, 1928 г. р.

УДК 94(470) «1914–1918»:929*Романовы:614.253.5

С. Е. Тамашкова

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

СЁСТРЫ МИЛОСЕРДИЯ ДОМА РОМАНОВЫХ

В статье рассматривается деятельность сестёр милосердия, которые происходили из правящего дома Романовых. Благотворительность и милосердие всегда занимали значимое место в жизни женщин императорской семьи. Начиная с 19 в., многие из них перестали ограничиваться деятельностью, положенной им по статусу, и начали посвящать свою жизнь служению богу и ближним, выбирая крест сестёр милосердия.

Ещё до возникновения института сестёр милосердия в России существовали общины сестёр и «сердобольных вдов», которые были едва ли не первыми общественными организациями в России. Так уже в 1814 году по распоряжению императрицы Марии Фёдоровны «сердобольные вдовицы» на добровольных началах отправлялись в больницы в помощь раненым и больным. Сначала в течении года сёстры милосердия находились на испытательном сроке, затем, они принимали присягу, на которой им вручался православный «Золотой крест» на зелёной ленте как знак сострадания. Этот крест они имели право носить всю жизнь. «Сердобольные вдовы» по очереди командировались для ухода за больными в частные дома и больницы. Таким образом, Мария Фёдоровна положила начало движению сестёр милосердия в России [4, с. 138].

В 1844 году внучка Марии Фёдоровны принцесса Терезия при содействии дочерей Николая I великих княгинь Марии и Александры основывает в Петербурге Никольскую женскую общину, которая готовит сестёр милосердия для ухода за ранеными и больными. Первоначально, только 8 сестёр в общине приняли присягу.

В 1854 году в Петербурге великой княгиней Еленой Павловной была организована Крестовоздвиженская община сестёр милосердия: «В ноябре 1854 года великая княгиня Елена Павловна устроила Крестовоздвиженскую общину; тогда это казалось очень ново, и многие были против этого» [1, с. 155]. Изначально планировалось создать временную общину в связи с началом Крымской войны. Община своей целью ставила бескорыстное христианское служение страдающим и неимущим, уход за больными в лечебных заведениях, лечение бедных в общине, помощь бедным и сиротам, обучение бедных детей, посещение заключённых и другие дела христианского милосердия. При общине были обустроены: женская больница, лечебница для проходящих и школа [3]. В этой общине были представительницы всех российских сословий. Рядом стояли имена вдовы подпоручика Марии Аксеновой и дочери сенатора Екатерины Бакуниной, баронессы Будберг и вдовы цехового портного Александры Степановой. Помимо знатных представительниц здесь также были дочери мещан, учителей, священников, помещиков из разных городов Российской империи.

В военные годы великая княгиня Елена Павловна, не обращая внимание на общественное мнение, каждый день посещала в больницы и собственноручно перевязывала раненых солдат. Дворец же превратился в склад медикаментов и необходимых вещей. Во время обороны Севастополя (1854–1855 гг.) Елена Павловна направила отряд врачей, в состав которого входили хирурги, во главе со знаменитым хирургом Николаем Ивановичем Пироговым. Во главе Крестовоздвиженской общины стояла Екатерина Михайловна Бакунина. После войны великая княгиня дала поручение Екатерине Михайловне организовать постоянную общину сестёр милосердия для того, чтобы она функционировала не только военное время, но и в мирное. Кроме организации постоянной общины сестёр милосердия, Елена Павловна мечтала организовать лечебное заведение, в котором молодые врачи могли бы совершенствовать свои навыки, и которое смогло бы стать объединяющим центром для научной и учебной деятельности врачей. Однако такое учреждение было открыто только лишь после её смерти в 1885 году и получило название «Клинический институт Великой Княгини Елены Павловны» [5, с. 298]. Великую княгиню Елену Павловну многие считают основательницей института

сестёр милосердия в России: «Я не могу не отметить, что сегодня Красный Крест существует во многих странах мира и что в определённой степени выводы, сделанные мною в книге «Воспоминание о битве при Сольферино», были подсказаны благородным примером, который во время Крымской войны показала Её императорское высочество госпожа великая княгиня Елена Павловна» – писал основатель Международного Общества Красного Креста Анри Дюнан [6].

Императрица Мария Александровна много сил вложила в создание епархиальных общин сестёр милосердия, в которых несли службу монахини. Позже императрица Мария Александровна стала верховной покровительницей Русского общества Красного Креста.

Великая княгиня Елена Павловна, супруга князя Владимира Александровича, принимала активное участие в благотворительной деятельности общин сестёр милосердия в годы русско-японской войны (1904–1905 гг.). На собственные средства она обустроила и отправила на фронт в Манчжурию два санитарных поезда [4, с. 145].

Покровительница Русского Общества Красного Креста императрица Мария Фёдоровна в 1904 году в Петербурге создала специальную Комиссию по размещению больных и раненых воинов. Управление данной комиссией она возложила на великую княгиню Марину Павловну и великую княгиню Ксению Александровну, сестру последнего русского императора, стоит отметить, что княгини успешно руководили многотысячным коллективом сестёр милосердия.

Большую роль сёстры милосердия сыграли в годы Первой мировой войны. Для них служение в госпиталях и лазаретах было не только долгом, но и стремлением помочь нуждающимся. Представительницы царского дома не стали исключением, они также посвятили себя заботе о раненых.

Осенью 1914 года императрица Александра Фёдоровна, супруга Николая II, вместе великими княжнами Ольгой и Татьяной, сдали экзамен и получили звание сестёр милосердия. Императрица, на собственные средства, организует эвакуационный пункт, объединяющий 85 лазаретов и 10 санитарных поездов. Под руководством первой женщины-военврача, получившей в России степень доктора медицинских наук, княжны Веры Игнатьевны Гедройц [2], они ежедневно трудились в Дворцовом госпитале (Царскосельский лазарет №3): «Начали работать императрица и великие княжны в августе. Сначала как они были далеки! Целовали руку, здороваясь с княжнами, и этим дело кончалось. Вера Игнатьевна читала лекции в их комнате с полчаса, там всегда была

Анна Александровна, затем шли на перевязки, княжны – солдат, государыня и Анна Александровна – офицеров» [7]. Великая княжна Татьяна Николаевна была способной хирургической сестрой. Великая княжна Ольга, более слабая здоровьем и нервами, предпочитала работать в палатах, убирая за ранеными. Кроме этого, княжны также занимались чисткой и стерилизацией медицинских инструментов, перевязками, подготавливали белье и бинт. Также императрица Александра Фёдоровна пожертвовала средства на оборудование рентгеновского кабинета и сооружение походной церкви, которую перевозили по госпиталям.

Кроме императрицы Александры Фёдоровны и её дочерей в работе подразделений Красного Креста принимали активное участие и другие представительницы императорской семьи. Ольга Александровна, дочь Марии Фёдоровны и младшая сестра Николая II, работала сестрой милосердия в лазарете в г. Киеве, сформированном на её средства [2]. Сестрой милосердия работала и двоюродная сестра Николая II – Мария Павловна. С первых дней войны она трудилась в военном госпитале Российского Общества Красного Креста. Отделение Красного Креста, в котором состояла Мария Павловна обустроило большой госпиталь в тылу, в котором её назначили старшей сестрой. Три недели она провела в петербургском штате Красного Креста, где по утрам она работала в перевязочной, а днём – в бесплатном медицинском пункте для городского населения. Иногда она ухаживала за тяжелобольными пациентами или за офицерами после операции

Вдовствующая императрица Мария Фёдоровна, которая оставалась высочайшей покровительницей Общества, продолжала участвовать в практической работе РОКК. Именно через её канцелярию проходили все вопросы, связанные с международными контактами Российского общества Красного Креста.

Таким образом, можно отметить, что представительницы дома Романовых в условиях войны считали своим долгом помочь раненым и для это шли служить сёстрами милосердия. Они стойко переносили тяготы, связанные с этой профессией, наравне со своими коллегами. Их деятельность способствовала популяризации в России службы милосердия.

Список источников и литературы

1. Бакунина, Е. М. Воспоминания сестры милосердия / Е. М. Бакунина // Вестник Европы. – 1898. – № 3. – С. 155.

2. Блохина, Н. Н. Деятельность сестёр милосердия дома Романовых в годы первой мировой войны (к 100-летию первой мировой войны) / Н. Н. Блохина [Электронный ресурс] // Российский медицинский журнал. – 2015. – №1. – С. 52–56.

3. Богаевский, П. Красный Крест в развитии международного права: Национальные общества Красного креста и Женевская конвенция 22 авг. 1864 года. Ч. 1 / А. Богаевский. – Томск: Изд-во Т-во Скоропеч. А. А. Левенсон, 1907. – 307 с.

4. Бондарь, Т. И. Царственные сёстры милосердия Дома Романовых / Т. И. Бондарь // У истоков российской государственности (Роль женщины в династии Романовых): исследования и материалы. – СПб.: Изд-во «Юридический центр Пресс», 2010. – С. 137–149.

5. Евдокимова, Е. К. Милосердные сёстры августейшей семьи / Е. К. Евдокимова // Бюллетень медицинских Интернет-конференций. – 2013. – № 3. – С. 298 – 300.

6. Дюнан – великий гуманист, бездарный бизнесмен [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://www.nashagazeta.ch/node/8699/>. – Дата доступа: 11.11.2019.

7. Первушина, Е. Быть сестрой милосердия. Женский лик войны / Е. Первушина [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <https://profilib.net/chtenie/60869/elena-pervushina-byt-sestroy-miloserdiya-zhenskiy-lik-voyny-44.php>. – Дата доступа: 11.11.2019.

УДК 75.046(44)*Э. Мане

А. В. Малиновская

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

РЕЛИГИОЗНАЯ ТЕМА В ТВОРЧЕСТВЕ ЭДУАРДА МАНЕ

Статья посвящена выявлению религиозной тематики в творчестве Эдуарда Мане. Религиозной теме в своем творчестве Эдуард Мане предпочитал портреты и пейзажи. Религиозные полотна художника критиковались, это было связано с тем, что полотна не соответствовали канонам религиозной живописи, а также библейскому тексту.

Эдуард Мане – французский живописец и гравёр, один из ярчайших художников, положивших начало импрессионизму. Многие

его картины в наше время стали украшением самых прославленных музеев мира – «Белые пионы», «Бар в «Фоли-Бержер», «Олимпия», «Завтрак на траве». В своём творчестве Э. Мане часто использовал и переосмысливал сюжеты и мотивы живописи старых мастеров. Э. Мане стремился наполнить их современным звучанием, решить новые живописные задачи.

Эдуард Мане родился в 1832 году в Париже, в семье Огюста Мане, главы департамента Министерства юстиции, и Эжени-Дезире Фурнье, дочери французского дипломата. Получил ли художник религиозное образование не известно, но с 1839 года Э. Мане был отдан на обучение в пансион аббата Пуалу, затем по причине абсолютного равнодушия к учёбе был переведён отцом «на полный пансион» в колледж Роллена, где и обучался в период с 1844 по 1848 год, также не проявляя никакой заинтересованности [1].

В 1863 году в жизни художника произошло событие, которое изменило его жизнь: «Салон отверженных», главной сенсацией которого стала работа Э. Мане «Завтрак на траве». Живописец собрал вокруг себя будущих импрессионистов, при этом подвергался нападкам критиков и приобрёл скандальную славу. Живописная манера самого Э. Мане постепенно на протяжении 1860-х годов освобождалась от присущих ей ранее глухих и плотных тонов, чёрных теней. Живопись становилась более свободной и вместе с тем более изощрённой.

Хотя живописец предпочитал пейзажи, портреты и бытовые наблюдения, известно, что им написано несколько картин на библейские темы. Именно в 1860–1870-е годы обращался он к религиозным сюжетам, написав полотна «Мёртвый Христос и ангелы» (1864 г.) и «Мёртвый Христос с ангелами» в (1867 г.).

В картине «Мёртвый Христос и ангелы» 1864 года Э. Мане вольно интерпретировал священную историю. Мы ожидаем увидеть Марию Магдалину возле пустой могилы, однако видим мёртвого Христа в окружении двух ангелов. На белых смятых простынях в центре картины мы видим безжизненное тело Иисуса Христа. Взгляд его угас, но лицо не потеряло решимости и благородства. Тёмный фон сосредотачивает зрителя на подробностях переднего плана, для которого автор выбрал чистые яркие тона. Два ангела по бокам лишены какой бы то ни было атрибутики, указывающей на небесную принадлежность: нет ни света, ни нимба. Глядя на них, можно предположить, что это не ангелы, а простые люди, которые пришли к телу Спасителя.

Стоит обратить внимание на раны на теле Христа, когда Э. Мане привез картину в Салон, художник заметил, что изобразил их на другой стороне.

В Салоне критики обвиняли картину в бездуховности, указывали на ошибки и безграмотность её автора. Самым жестоким упреком был тот, что Христос на картине Э. Мане больше похож на шахтёра, чем на сына Божьего. Несмотря на нападки критиков, были и те, кто сумели увидеть в новой картине шедевр, и открыто высказаться. Одним из таких людей был Эмиль Золя, знаменитый писатель и публицист отмечал твёрдость и подробность этой картины. «В 1864 году Эдуард Мане выставил «Мертвого Христа с ангелами» и «Бой быков» ... Что касается меня, то я предпочитаю «Мертвого Христа с ангелами», – здесь я снова нахожу подлинного Эдуарда Мане, со всеми особенностями его зрения, с его смелой рукой. Говорили, что его Христос – не Христос; может быть, и так; для меня это труп, написанный на пленере, правдиво и сильно; мне даже нравятся ангелы в глубине – дети с большими голубыми крыльями, полные такой милой и изысканной причудливости», – писал Э. Золя [4].

Сам же Эдуард Мане в письме аббату Руэлю, другу и духовному наставнику его родителей писал, что в данной работе хотел изобразить вариант сцены с Магдалиной у Гроба Господня, так же писал, что это не первая его работа и несколько лет назад, он пытался уже изобразить Христа, однако это у него не получилось [4].

В 1867 году художник снова попытался изобразить картину «Мертвый Христос с ангелами» (1864 г.), это связано со смертью лучшего друга Э. Мане Шарля Бодлера, французского поэта и критика. Есть предположение, что после данного события Э. Мане собирался делать гравюру по первой картине «Мёртвый Христос и ангелы» 1864 года, но денег было не так много, а издатели вряд ли бы стали ее печатать. В дальнейшем картина была написана акварелью. Что касательно ран на теле Иисуса, то в данной версии картины они изображены верно.

18 февраля 1870 года на Вандомской площади в Париже открылась выставка картин. Среди них были две работы Эдуарда Мане: «Философ (Нищий с устрицами)» и данная работа «Мертвый Христос с ангелами». Приятель художника, художественный-критик Луи Эдмон Дюранти в своем отзыве в газете раскритиковал работы Э. Мане. Разъяренный таким поступком, Эдуард Мане нашел Дюранти в кафе «Гербуа» на Монмартре, и критик получил пощечину. Дуэль на саблях состоялась спустя три дня, утром 23 февраля в лесу Сен-Жермен. Противники фехтовали с такой яростью, что погнули оружие. Э. Мане атаковал и поранил критику грудь. Рану осмотрели секунданты – писатели Эмиль Золя и Поль Алексис. Они пришли к выводу, что честь художника восстановлена.

Как видим, религиозной теме в своем творчестве Эдуард Мане предпочитал портреты и пейзажи. Религиозные полотна художника жестко критиковались, это было связано с тем, что полотна не соответствовали канонам религиозной живописи, а также библейскому тексту. Возможно, это было связано с незнанием художником библейских текстов, так как при обучении в религиозных заведениях Э. Мане не проявлял интерес к религии. Также есть мнение, что мастер сознательно исключительно вольно интерпретировал священную историю.

Список источников и литературы

1. Рачеева, Е. П. Импрессионисты / Е. П. Рачеева. – М. : АСТ, 2018 – 160 с.
2. «Мёртвый Христос и ангелы» // Галерея [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://gallerix.ru/album/Met-2/pic/glrх-221395> – Дата доступа: 26.10.2019.
3. «Мёртвый Христос и ангелы» // REGNUM [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://regnum.ru/pictures/2062262/41.html> – Дата доступа: 26.10.2019.
4. «Мёртвый Христос и ангелы» // Описание картины «Мёртвый Христос и ангелы» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ngasanova.livejournal.com/940463.html/> – Дата доступа: 20.10.2019.
5. Прокофьев, В. Н. Жизнь и творчество Эдуарда Мане / В. Ф. Прокофьев // Эдуард Мане: Жизнь, письма, воспоминания, критика современников. – М.: Прсвещение, 1965. – 48 с.

УДК 271.2-9(520) «18»

А. С. Пинчук

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ В ЯПОНИИ В 19 ВЕКЕ

В статье рассматривается появление православия в Японии. Проблемы, которые были связаны с его становлением и распространением в массы. Автором охарактеризована миссионерская деятельность архимандрита Николая Касаткина в Японии.

Одной из многочисленных религий в современной Японии является православие. На территорию Японии оно проникает после подписания между Россией и Японией Симодского договора в 1855 году. Именно этот договор имел большое значение для завершения изоляции Японии. Примерно с этого времени на территории Японии проникает православие. Это произошло на 300 лет позже, чем появление на японской земле католицизма и протестантизма.

Распространить православие на территории Японии было весьма сложно, так как объяснить японцам существование единого бога было трудно. Это связано со следующими причинами: языковой барьер, невозможность перевода Священного писания и богослужебных книг, а также тот факт, что Япония долгий период своей истории являлась закрытой страной, из чего вытекает недоверие к иностранцам. Но, несмотря на всё выше перечисленное, благодаря российским консулам, которые работали в Японии, там появилась церковь.

Первая православная церковь была построена при Российском консульстве на деньги консула И. А. Гошкевича в 1859 г. Но в этот период и речи не могло идти о какой-либо миссионерской деятельности. В Японию был направлен священник протоиерей Василий Махов для проведения службы в храме с уже существующей паствой. Истинная миссионерская деятельность на землях Японии появилась только после приезда Николая (Касаткина). Он сменил протоиерея Василия Махова, так как тот заболел [1, с. 59].

Николай понимал всю сложность ситуации и знал, чтобы православие укоренилось на японских землях, до жителей нужно донести понимание, кто такой бог для православных и почему эта вера является правильной. Для того, чтобы это сделать, Николай (Касаткин) приложил немало усилий. В первую очередь он начал изучать японский язык. На это ему понадобилось достаточно много времени, но он смог овладеть языком в совершенстве. Следующей его задачей стало перевести Священное писание и богослужебные книги на японский язык. Николай не просто выучил язык и перевёл Священное писание. Он также усиленно занимался изучением культуры, религии и обычаев страны, в которой он оказался. Николай (Касаткин) понимал, что пока он не поймёт жителей Японии и их образ жизни, ему не удастся достичь успеха в своём деле. Он посещал буддийские храмы, слушал бонз и приглашал их на беседы [2].

Все эти труды и силы, которые Николай (Касаткин) вложил для достижения своей цели, дали свои плоды. Через несколько лет Николаю, удалось обратить в православную веру первого японца. Им стал самурай, который к этому времени уже был буддийским бонза –

Павел Савабе. После этого Павел Савабе привёл к Николаю (Касаткину) свою семью, далее друзей и по такому принципу православие начало распространяться. Это происходило медленно. Николай, беседовал со всеми, кого пытался склонить к христианству, по отдаленности, потому что его целью было не просто обратить большое число японцев в православие, а сделать так, чтобы они действительно верили и понимали, во что они верят. Уже к 1868 году православие приняло двадцать японцев.

Через восемнадцать лет после прибытия Николая в Японию и через десять лет после первого крещёного в православие японца, в 1878 году церковь Японии достигает численности епархии и появляется вопрос о назначении епископа. Чтобы решить вопрос о назначении епископа и учреждении епископской кафедры, Николай вынужден был уехать в Россию. Однако пока архимандрита не было в Японии, сторонники самостоятельной японской церкви и полной её независимости от Русской церкви учредили общество «стремящихся к справедливости». В это общество входил и Павел Савабе [3].

Это не все трудности, которые пришлось преодолеть православию в Японии. Православных японцев ждала также учесть, что и католиков с протестантами в 16 веке. Начинаются гонения. Они продолжались не долго, но могли привести к краху распространения и укоренения православия. В 1889 году в Японии принимается новая конституция, по которой жители Японии имеют свободу вероисповедания.

Николай (Касаткин) смог не только распространить и укоренить православие в Японии, ему так же удалось собрать средства и построить собор в Токио, который сохранился до наших дней [4, с. 185–193].

Таким образом, можно смело говорить о том, что процесс распространения православия в Японии прошел долгий и сложный путь. В его становлении главную и самую большую роль сыграл архимандрит Николай. Он смог завоевать доверие японцев и распространить православие на разные слои населения. Именно 19 век характеризуется созданием православной культуры Японии.

Список источников и литературы

1. Векшина, Н. М. Православие в Японии/ Н. М. Векшина // Серия “Symposium”.– 2004.– № 33.– С. 59.
2. Дневник святого Николая Японского. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/2435#sel=59:47,59:58>. – Дата доступа: 23.10.2019.

3. Становление Японской православной церкви. Жизнь и развитие Японской православной церкви в 1878–1912 гг. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://sdsmp.ru/news/n3432/>. – Дата доступа: 23.10.2019.

4. Бесстремянная, Г. Е. Кафедральные соборы Японии / Г. Е. Бесстремянная // Церковь и время. – 2006. – № 36. – С. 185–193.

УДК 94(470)«19»:929*А. Ф. Романова:271.2

Е. В. Могилевец

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

ИМПЕРАТРИЦА АЛЕКСАНДРА ФЁДОРОВНА РОМАНОВА И ПРАВОСЛАВИЕ

Статья посвящена изучению процесса перехода императрицы А. Ф. Романовой из лютеранства в православие, охарактеризовано её отношение к религии и Богу. Рассмотрена благотворительная деятельность Александры Фёдоровны в контексте православной веры.

Александра Фёдоровна, урожденная Виктория Алиса Елена Луиза Беатриса родилась 25 мая (6 июня) 1872 года на юго-западе Германии в герцогстве Дармштадт. Она была четвёртой дочерью великого герцога Гессенского и Рейнского Людвига IV и герцогини Алисы, а также внучкой царствующей королевы Англии Виктории.

Среди братьев и сестер Александра Фёдоровна с раннего возраста выделялась невероятной аккуратностью, а также тягой к серьезным занятиям и учебным предметам. С раннего детства принцесса тянулась к серьезным сочинениям по теологии и философии. Её не интересовали романтические рыцарские романы, которыми зачитывались её сестры. Принцессу интересовали сущностные вопросы бытия, вопросы жизни и смерти. Она читала и конспектировала сочинения богословов, христианских проповедников и мыслителей.

Впервые увидела Россию Александра Фёдоровна еще в начале лета 1884 года в возрасте двенадцати лет, когда приехала на свадьбу старшей сестры Эллы. Именно тогда цесаревич Николай, игравший на свадьбе важную роль шафера, познакомился со своей будущей женой Александрой. Всего несколько дней общения позволили молодым людям проникнуться нежностью по отношению друг к другу.

20 ноября 1893 года принцесса написала послание своему возлюбленному, которое передала через Елизавету Фёдоровну. В этом письме она раскрыла душу русскому престолонаследнику, высказала собственное понимание Христа и религии. Всю свою жизнь она готова была пожертвовать личным счастьем ради великого и святого. Она писала: «Я обдумывала все это долгое время, и только прошу Тебя не думать, что легко это воспринимаю, это ужасно Меня печалит и делает очень несчастной. Я пытаюсь рассмотреть это со всех сторон, но всегда прихожу к одному выводу: не могу это сделать против своих убеждений».

Дорогой Ники, Ты, чья вера тоже столь глубока, должен понять Меня; Я считаю, что большой грех менять свою веру. И Я была бы несчастна всю жизнь, зная, что поступила неправильно. Я уверена, что Ты не хотел бы, чтобы Я изменила Своим убеждениям. Какое счастье может быть в браке, который начинается без благословения Божия?.. Правильно Я думаю или нет, но глубочайшая религиозная убежденность и чистая совесть по отношению к Богу выше всех земных желаний» [2, с. 65].

Она считала истинной верой только ту, которая давалась человеку от рождения. Принцесса все еще была полна лютеранских убеждений, несмотря на то, что сестра Елизавета Фёдоровна к тому времени уже перешла в православие. В заключении своего письма она написала о невозможности смены религии, что Мария Фёдоровна расценила как окончание всей этой истории, длившейся более девяти лет. Считалось, что вопрос женитьбы решил сам собой, ведь без смены религии об этом не может быть и речи. Но Николай Александрович не мог согласиться с подобным суждением. Он считал, что все обязательно должно устроиться, если на это есть воля Божья. Он попросил разрешения посетить принцессу и лично обсудить с ней этот вопрос. Хоть родители и не считали, что из этого что-то выйдет, но позволили ему это сделать.

Подходящий случай произошел в 1894 году, когда в Кобурге должна была происходить свадьба гессенского герцога Эрнста-Людвига с принцессой Викторией-Мелитой. Все мысли цесаревича были заняты только тем, как можно убедить принцессу в необходимости смены религии. Великокняжеская чета во главе с Сергеем Александровичем и Елизаветой Фёдоровной обещали посодействовать будущему императору, однако никто из них не знал, как произойдет это объяснение. Разговор состоялся утром следующего дня в комнате у сестры Александры Фёдоровны Эллы и её мужа, князя Сергея Александровича, которые оставили молодых наедине. Разговор длился

более двух часов, и его сопровождали практически не прекращаемые слезы Аликс, сочетававшиеся со словами «не могу» и «прости». [2, с. 69].

Все разрешилось лишь 8 апреля 1894 года, после того, как Николаю сообщили о том, что в апартаментах дяди Владимира и тети Марии его ждет принцесса. После того, как их оставили вдвоем, Аликс практически сразу согласилась на тот брак.

Александра Фёдоровна очень усердно готовилась к этому браку. Подготовка заключалась не только в выборе одежды и мебели для торжества, но и, прежде всего, в изучении русского языка и восточного православного учения. Наставником в изучении православия для нее стал отец Иоанн Янищев, который был известным преподавателем нравственного богословия Духовной Академии Санкт-Петербурга. Он отмечал острый ум будущей императрицы и упоминал о том, что она задавала настолько глубокие вопросы по теме православия, каких он не слышал даже от самих богословов.

Александра Фёдоровна была глубоко тронута коронацией и свадьбой, произошедшей в России. В ночь после свадьбы она запишет в дневнике Николая: «Когда эта жизнь закончится, мы встретимся вновь в другом мире и останемся вместе навечно...» [2, с. 70]. В 1894 году в императорской семье появился первый ребёнок, дочь, которую было решено назвать Ольгой. За Ольгой последовали дочери Татьяна, Мария, Анастасия и долгожданный сын – Алексей. Рождение долгожданного наследника наполнило жизнь Александры Фёдоровны и Николая безграничной радостью и счастьем. Однако спустя пару месяцев семью охватили волнения: у цесаревича обнаружили гемофилию.

Именно в этот период вера Александры Фёдоровны достигла своего предела. Она верила: если Господь подарил ей сына, то он не оставит их в этой беде. Царская семья свела к минимуму демонстрацию роскоши и величия, ведь для того, чтобы бог смиловился над ними, необходимо вести образ жизни, угодный богу, и избегать мирской суеты. Богатства и слава потеряли для них все свое значение, но полностью отказаться от своих представительских обязанностей императрица не могла. Ей приходилось бывать на торжественных мероприятиях даже тогда, когда сердце разрывало беспокойство за любимого сына и сил на какое-либо общение уже не оставалось. О своем отношении к богу Александра Фёдоровна писала: «Что за великая тайна – жизнь. Вот все ждут рождения маленького существа, а вот уже ждут расставания души с телом. Что–то великое во всем этом, и чувствуешь, как малы и ничтожны мы, смертные, и как велик наш Отец Небесный. Трудно выразить на бумаге все мысли и чувства, я ощущаю себя как человек, который весь вверил себя лишь попечению Божию, ожидая от него счастья души своей; охватывает благоговейный страх

и чувство святости моменты – такое тайное можно постичь только там» [3, с. 517].

Еще в первые годы жизни в России Александра Фёдоровна решила устроить благотворительный базар, собранные средства которого пойдут на помощь богоугодных заведений. Абсолютно всем нуждающимся она оказывала помощь, прививала им чувство христианского смирения, что позволяло людям не только терпеливо переносить трудности, но и сохранять бодрость духа, проявлять горячий интерес к жизни.

Таким образом, несмотря на все трудности, которые Александра Фёдоровна преодолевала на пути перехода в православную веру, православие стало неотъемлемой частью её жизни. Именно православие позволяло Александре Фёдоровне справляться с тяжелыми испытаниями судьбы, а также дарить надежду и помощь окружающим её людям.

Список источников и литературы

1. Жильяр, П. Император Николай II и его семья / П. Жильяр. – М. : Изд-во МЕГАПОЛИС, 1991. – 243 с.
2. Боханов, А.Н. Николай II / А. Н. Боханов. – М. : Вече, 2008. – 528 с.
3. Монахиня Нектария, Свет невечерний. Жизнь Александры Федоровны Романовой, последней Всероссийской Императрицы / Монахиня Нектария. – М. : Издательский дом Русский Паломник Валаамское Общество Америки, 1996. – 176 с.

УДК 27-9 (476)

М. А. Ступакевич

ГрГУ имени Я. Купалы, г. Гродно

ОСОБЕННОСТИ ВОСПИТАТЕЛЬНОГО ПРОЦЕССА В ПРАВОСЛАВНЫХ ДУХОВНЫХ СЕМИНАРИЯХ БЕЛАРУСИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 19 – НАЧАЛЕ 20 ВЕКА

В статье рассматриваются проблемы, связанные с организацией воспитательного процесса в духовных семинариях на территории Беларуси, с духовно-нравственным становлением воспитанников и принимаемыми в связи с этими проблемами воспитательными действиями руководства.

Содержание духовного образования и воспитания в идеале было направлено к постижению Священного Писания, к освоению исторического пути православия, к подготовке духовенства, способного развивать умственные и духовные потребности прихожан, способствовать образованию крестьян в верноподданническом духе.

Облик поколения определен образовательными процессами в обществе. Духовный облик поколения во многом зависит от состояния духовного образования, от профессиональной квалификации и социальной компетентности пастыря – выпускника духовной школы. С конца 18 в. в Российской империи начинается реализация государственной программы профессиональной подготовки православных священников в учебных заведениях, специально для этого созданных. Включение белорусских земель в состав Российского государства и усиленное распространение православия как господствующей религии обусловило большое внимание российских властей к учреждению на наших землях учебных заведений духовного ведомства – духовных училищ и духовных семинарий.

В развитии духовных семинарий, в том числе в деле воспитания учеников, можно выделить три вехи – три редакции Устава духовных семинарий: 1814, 1867, 1884 гг. Уставы дают представление о воспитании главным образом через формирование среды и организацию учебно–воспитательного процесса. Не будем рассматривать подробно Устав 1814 г., так это выходит за хронологические рамки статьи, только сравним его с последующим Уставом, взяв главным предметом исследования вопросы воспитания. 14 мая 1967 г. был утвержден новый Устав духовных семинарий. В нем были сделаны определенные шаги по усилению практической направленности духовного образования. Было «приземлено» отношение к воспитанию, акцентированы проблемы дисциплины в духовной школе [1, с. 23]. Был введен предмет «Практическое руководство для пастырей церкви», в преподавании которого важное место отводилось практическому преломлению материала, подчеркивалось значение патриотического (в понимании официальной идеологии) воспитания будущих пастырей [2, с. 51]. В записке к «Программе преподавания Священного Писания в духовных семинариях» законоучителям предписывалось так вести преподавание, «чтобы чтение и изучение Священного Писания было всегда живым, одушевленным проникновением в слово Божие, чтобы было не схоластически скучным, а потому мертвым для сердца и только головным научением текста Писания, но просвещающим ум, облогоораживающим сердце, питающим и радующим душу» [3, с. 3].

Устав 1884 г. был принят на волне борьбы с революционными движениями в связи с убийством императора Александра II, в связи с этим наблюдалось ужесточение системы взысканий, усиление бдительного надзора, что негативно отразилось на религиозно-нравственном воспитании учащихся духовных заведений. Устав предусматривал увеличение числа богословских дисциплин и сокращение общеобразовательных предметов. Из программы была исключена педагогика (которая преподавалась с 1867 г.), а также иностранные языки (их изучение стало возможным только во внеклассное время). Обязательным предметом стало церковное пение [4, с. 39]. По Уставу 1884 г. в духовных семинариях корпоративная ответственность всех педагогов духовных заведений была заменена личностной в лице ректора и инспектора, отвечавших за все сферы семинарского управления. Это порождало укрывательство ученических поступков и фальсифицирование официальных отчетов.

Цель духовных школ в Уставах была заявлена как воспитательная. Нравственное воспитание, в свою очередь, было нацелено на «правильное образование характера учащихся, соответственно будущему их назначению – быть просвещенными пастырями и служителями церкви». В семинариях существовали правила поведения для учащихся, определяющие образ их жизни. Правила призывали воспитанников вести себя «достойно того высокого звания, к которому готовятся, и отличаться честностью и правдивостью» [5, с. 5; 6, с. 2].

Воспитательным делом в семинариях заведовал инспектор. По Уставу 1814 г. предусматривались должности помощников инспектора и классных надзирателей, но по Уставу 1867 г. в семинариях, имеющих менее 200 учеников, они не полагались. Это негативно сказывалось на воспитательном процессе. Количество воспитателей совершенно не соответствовало числу учеников. В таких условиях осуществлялось массовое или общее воспитание, которое заключалось «главным образом в наблюдении за исполнением правил внешней дисциплины, в устройении и поддержании внешней благопристойности и порядка» [7, с. 12]. Руководство семинарий стремилось как-то изменить данное положение. Так, инспектор Минской семинарий в 1874 г. настаивал на необходимости введения должности надзирателя на местные средства [8, с. 15]. В Витебской семинарии существовала должность помощника инспектора, но без жалования, только за пользование квартирой и ученическим столом.

Для наблюдения за внешним порядком в семинарских общежитиях, столовой и кухне, классах и квартирах инспектором назначались дежурные воспитанники. Они заботились о чистоте

классных досок, географических карт, об обеспечении мелом, губкой, пером, чернилами и т. п. Дежурный перед началом урока проверял, все ли ученики находятся в классе, о неявившихся докладывал преподавателю. В столовой дежурные наблюдали за «исправностью и чистотою приготовления пищи и надлежащим расходом припасов». Из лучших учеников высшего класса назначались так называемые «старшие» для начального и среднего классов – от 2 до 4 человек на класс. «Старшие» сопровождали закрепленный за ними класс в столовой, спальне, во время подготовки домашних заданий; из их числа назначался недельный дежурный по семинарии, который единолично следил за соблюдением правил внутреннего распорядка [9, с. 80].

Важнейшая роль в воспитании семинаристов отводилась религиозному воспитанию, но не отвлеченно-катехизическому, а практически-действенному, через участие в богослужении. Воспитанники семинарии должны были проявлять любовь и уважение к церкви, ко всем уставам, священнодействиям, обрядам, совершать утренние и вечерние молитвы, которые обязаны были знать наизусть. В воскресные и праздничные дни ученики обязательно присутствовали на богослужении, пропуск без уважительной причины влек за собой строгое взыскание. Канун воскресных дней рекомендовалось проводить за чтением литературы религиозного содержания, воспитанникам запрещались всякого рода игры и развлечения, дозволенные им в свободное от учебных занятий время. Всякое неуважение к храму, а также насмешки над религиозным чувством других рассматривалось как «грубый порок, нестерпимый в семинарии» [10, с. 5].

Все воспитанники по очереди, установленной инспектором, должны были читать богослужебные книги в церкви при церковных службах, также в ученических квартирах, перед и после каждого урока в классе, кроме того исполнять служебные обязанности в алтаре и на клиросе для практического ознакомления с порядком совершения богослужения. Способные ученики пели на клиросах семинарской церкви под управлением учителя пения или регента из воспитанников, имеющие хорошие голоса привлекались и к пению в кафедральных соборах. Музыкально-певческая деятельность рассматривалась и как эстетическое воспитание. Как отмечалось в инструкции, пение должно быть «строго церковное, благоговейное, стройное, не крикливое» [10, с. 6].

Согласно «Инструкции для воспитанников Витебской духовной семинарии» в семинаристах должны были строго преследоваться «навык к сквернословию, пение и чтение соблазнительных и

оскорбляющих нравственное чувство песен, стихов, а также держание у себя соблазнительных изображений, употребление хмельных напитков, курение табака, игра в карты и на бильярде». Ученикам воспрещалось посещение ресторанов, трактиров, винных лавок, маскарадов и других подобных заведений. Посещение концертных залов и театра допускалось с разрешения начальства. Недопустимыми признавались неповиновение начальству и наставникам, стачки, писание «пасквилей», ссоры и драки с товарищами и «всякие проявления неуживчивости и сварливого характера». При разговоре с начальством семинарии и наставниками не разрешалось проявление «горячности, раздражительности, фамильярности, необдуманных, тем более грубых слов» [10, с. 7–8].

Большое значение придавалось внешнему виду воспитанников. В «Инструкции» отмечалось, что «внушается всем воспитанникам самим заботиться о чистоте и опрятности своей одежды, а равно и обуви. Рваной одежды не допускается» [10, с. 22]. Учеников также приучали заботиться о своем здоровье, соблюдать правила гигиены. «Воспитанники заботятся о своем телесном здоровье, как весьма важном условии душевного благосостояния человека». Обязательным было посещение бани, однако происходило это нечасто, например, в Витебской семинарии – один раз в две недели [10, с. 23]. Большинство учеников жили в семинарских общежитиях, определенная часть (в Минской семинарии – 29 воспитанников из 150) – на частных квартирах и у родственников [11, с. 52]. Довольно часто производилась инспекция квартир наставниками и начальством семинарий. В общежитиях существовал строгий режим дня, неукоснительное соблюдение которого рассматривалось как главное правило благонравия.

Основными методами воспитательного воздействия в семинариях были увещание, убеждение и возбуждение стыда: ежемесячно для учеников устраивались дисциплинарные собрания, на которых нарушители дисциплины получали назидания от ректора и инспектора, а ревнители дисциплины удостоивались похвалы. В Уставах перечислялись следующие поощрения учеников: похвала и одобрение инспектора перед товарищами, причисление учеников к сословию старших, объявление благодарности ученику в присутствии семинарского правления, книги в качестве подарков. В числе мер взыскания с воспитанников значилось: внушение, предупреждение, «запись в журнале по поведению без всяких непосредственных последствий», увещание и выговор инспектором перед воспитанниками, назначение особого места за столом в отдалении от всех, осуждение на «хлеб и воду» на срок от 1 до 7 дней, строгий

выговор, карцер, исключение из семинарии и направление к гражданскому правительству [12, с. 56].

В Витебской семинарии поведение учеников в ведомостях отмечалось почти исключительно высшими баллами 5 и 4. Балл 3 употреблялся только как мера взыскания на два – три месяца. Как отмечается в «Ревизии духовной семинарии и училища в Витебске» за 1875 г. «под влиянием строгого надзора за исполнением установленных правил» поведение учеников за последних года улучшилось, в журнал поведения занесено мало случаев нарушения семинарской дисциплины, особенно значительных проступков [13, с. 10].

Между тем, судя по отчетам о ревизиях семинарий, нельзя сказать, чтобы воспитанники отличались «благоденствием». В журналах педагогического собрания правления встречаются довольно часто донесения инспектора о следующих проступках учеников: самовольная отлучка из общежития, продолжающаяся за полночь, иногда отлучившиеся приходили только на другой день; грубые шутки, ссоры и драки, иногда сопровождающиеся ранениями и травмами; грубые ответы наставникам и инспектору, отказ отвечать на уроках; многочисленные и продолжительные пропуски занятий; нетрезвость, воровство. Вот несколько примеров проступков учеников Минской семинарии, с указанием мер, принятых семинарским начальством в отношении к виновным.

В журнале педагогического правления Минской семинарии от 17 октября 1869 г. говорится о том, что ученик низшего отделения из-за обиды на сказанную его товарищем остроту нанес ему рану ножом в бедро. Товарищи, бывшие свидетелями, показали, что, когда вышеупомянутый виновник инцидента уснул за классным столом, кто-то вымазал ему лицо сажей. Когда же он был разбужен, над ним смеялись и толкали его, особенно пострадавший, за что ему и была нанесена незначительная рана ножом. Виновник был наказан карцером на три дня, а пострадавший – голодным столом. В этом же журнале описан другой случай драки между учениками низшего отделения. Один догоняя другого бросил в него перочинный нож, который при попадании в цель мог бы нанести значительный ущерб. Бросивший нож был наказан также тремя днями карцера на хлебе и воде [8, с. 15–16].

В журнале за май 1871 г. имеются сведения о долгом разбирательстве по вопросу обнаружения ученика высшего отделения в нетрезвом виде после посещения родственников. Члены правления большинством голосов решили уволить его из семинарии по прошению. Однако один из наставников выступил против такого

радикального решения, было проведено еще одно заседание педагогического собрания, на котором увольнение было заменено на обычно практикуемое трехдневное заключение в карцер на хлеб и воду [8, с. 18].

20 мая 1872 г. в журнале присутствует запись о краже учеником низшего отделения у товарища пальто и перепродаже его еврею. Ученик был исключен из семинарии с записью о неодобрительном поведении. В апреле того же года восемь учеников, пропустившие уроки всеобщей истории, и записанные наставником как отсутствующие, вырвали лист с записью и заменили его на новый, подделав подпись учителя. Вырвавший листы из журнала и переписавший были наказаны карцером, а подделавший подписи ученик лишен казенного содержания [8, с. 18].

Одни из нарушений повторялись очень часто, например, пропуск занятий, грубость в разговоре с наставниками и даже инспектором, кражи и нетрезвость также были нередким явлением в семинариях. Однако нарушители аттестовывались в ведомостях по поведению чаще всего баллом 4, редко – 3. Из справок при журналах правления не видно, чтобы семинарским начальством были принимаемые своевременные действенные меры к вразумлению виновных и предотвращению повторения данных нарушений. Во многих случаях наблюдалось формальное отношение семинарского начальства к делу воспитания и «отсутствие педагогического такта» [14, с. 75]. Наказания носили в большей мере характер возмездия и не содержали в себе педагогического смысла, рассчитанного на исправление виновных. Высшая мера взыскания – карцерное заключение на три дня с ограничением пищи хлебом и водой, в большинстве случаев оказывалось нецелесообразным, о чем свидетельствует повторение проступков. Как отмечалось в «Отчете о ревизии духовно-учебных заведений Минской епархии» за 1874 г., «виновные повторяют свой проступок во время самого исполнения наказания» [8, с. 19].

Таким образом, воспитание в семинариях осуществлялось прежде всего через организацию учебно-воспитательного процесса и пространства жизнедеятельности учащихся. Особенности воспитания в духовных семинариях связаны со сложностью и противоречивостью среды воспитания в этом типе учебных заведений. Многочисленные духовно-учебные комиссии часто не достигали желаемого улучшения. Прописанные в документах идеальные схемы и практическая картина воспитания в семинариях значительно отличались. По направленности способностей и интересов, а также по базовой подготовке состав учеников был весьма неоднороден. Часто мальчики были отдаваемы в

духовное учебное заведение, не имея личного интереса и способностей к профессии. Самостоятельный выбор пути для детей духовенства не существовал по причине крайней бедности духовенства. Хорошее гуманитарное образование для сыновей в бесплатных духовных школах была единственной привилегией для священников и дьяконов. В таких условиях говорить о мотивации сложно, так как для любого закончившего духовное училище сына священнослужителя быть семинаристом являлось неизбежностью. Рассмотрение учебно-воспитательного процесса в духовной семинарии показывает его противоречивость: с одной стороны семинария представляла собой учебное заведение для детей бедного духовенства, а с другой стороны – школу для профессиональной подготовки священнослужителей, с высокими требованиями к образовательным результатам, духовно-нравственному и идейному уровню выпускников.

Список источников и литературы

1. Устав православных духовных семинарий. – Царское Село, 1867. – 68 с.
2. Горячева, А. А. Вопросы воспитания в уставах духовных семинарий 1814 и 1867 гг. / А. А. Горячева // Вестник ПСТГУ. IV. Педагогика. Психология. – 2010. – Вып. 1 (16). – С. 50–62.
3. Программы духовных семинарий и училищ 1905 года. – 1905. – 22 с.
4. Сушко, А. В Духовные семинарии в пореформенной России (1861–1884 гг.) / А. В. Сушко. – СПб : ГМА им. И. И. Мечникова, 2010. – 256 с.
5. Правила, определяющие порядок и образ жизни воспитанников Могилевской духовной семинарии: утверждены 25 июля 1912 г. – Могилев, 1912. – 38 с.
6. Правила, определяющие порядок и образ жизни воспитанников Витебской духовной семинарии. – Витебск : [б. и.], 1913. – 15 с.
7. Столетие существования Могилевской духовной семинарии, 1785–1885. – Могилев на Днепре : Скоропечатня и литография Ш. Фридланда, 1885. – 65 с.
8. Отчет о ревизии духовно-учебных заведений Минской епархии (1874 г.) / [М. Григорьевский]. – Санкт-Петербург, 1875. – 70 с.
9. Горидовец, В. В. История Витебской духовной семинарии / В. В. Горидовец // Адукацыя на Віцебшчыне: гісторыя і сучаснасць: матэрыялы рэспубліканскай навукова-практычнай канферэнцыі,

Віцебск, 30–31 сакавіка 2010 г. / рэдкалегія: В. У. Акуневіч (адказны рэдактар) і інш. – Віцебск, 2010. – С. 79–86.

10. Инструкция для воспитанников Витебской духовной семинарии. – Витебск: Типография М. Голощекина, 1909. – 35 с.

11. Столетний юбилей Минской духовной семинарии. 14 апреля 1893 г. 2-е изд. – Мн.: Типо-лит. В. И. Соломонова, 1894. – С. 40–69.

12. Вержболович, М. История Минской духовной семинарии / М. Вержболович. – Минск: Типолитография Б. И. Соломонова, 1893–1896. – 183 с.

13. Лебедев, С. О ревизии духовной семинарии и училища в Витебске в 1875 г. / С. Лебедев. – Витебск : б. изд., 1875. – 23 с.

14. Симора, В. А. Нравственное состояние и проблемы воспитания учащихся духовных семинарий на рубеже 19 – начала 20 вв. (на примере Тверской духовной семинарии) / В. А. Симора // Вестник ПСТГУ. IV. Педагогика. Психология. – 2016. – Вып. 1 (40). – С. 75–86.

УДК 26-9-67:74(476.2-37Житковичи)“18/19”

А. Д. Кирбай

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

ВЛИЯНИЕ ИУДАИЗМА НА ОБРАЗОВАНИЕ НА ТЕРРИТОРИИ ЖИТКОВИЧСКОГО РЕГИОНА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 19 – НАЧАЛЕ 20 ВЕКА

Статья посвящена влиянию иудаизма на распространение образования на территории Житковичского региона. Рассмотрены учреждения начального образования хедеры, распространённые на его территории во второй половине 19 – начале 20 вв. А также причины отсутствия какого-либо начального образования для женщин и талмуд-тор в данной местности.

На протяжении многих веков образование являлось одним из ключевых факторов развития человека как личности. Образование на Житковщине, как и на всей территории Беларуси, во второй половине 19 – начале 20 вв. носило ярко выраженный религиозный характер. В этих условиях распространение начального образования среди еврейских мальчиков объяснялось стремлением общины к предотвращению ассимиляционных процессов, а также влияния политики «русификации».

Территория нынешнего Житковичского района в 19 веке включала в себя Ленинскую, Туровскую, Житковичскую, Дяковичскую, Лясковичские волости [1, с. 141].

Начальной ступенью образования для евреев был хедер. Хедер в переводе с иврита – комната, т. е. еврейская религиозная начальная школа. Обучение считалось обязательным для всех мальчиков еврейской национальности в возрасте от шести до тринадцати лет. Хедеры были платными и находилась под непосредственным контролем совета общины. В 1848 году на территории Турововщины насчитывалось 4 официально зарегистрированных хедера, но существуют все основания предполагать, что их было в разы больше. Так, по переписи населения 1897 г., в Туровской волости проживало 2252 еврея, что в свою очередь составляло более 50% от всего населения (4290) [2, с. 243]. Отсюда делаем вывод, что дети школьного возраста составляли примерно 250 человек. Существенное влияние на количество учащихся оказывал и гендерный фактор. Женскому образованию уделялось мало внимания в связи с устоявшимся мнением, что женщины должны целиком и полностью должно посвятить себя семье. Значит, услугами мелаamedов на территории Турова пользовалось порядка ста детей мужского пола. Как правило, в одном хедере было восемь учащихся, а значит, на территории Турова могло существовать до 15 хедеров.

Подтверждением тому, что образование в хедере носило ярко выраженный религиозный характер, является узкая область получаемых знаний. Как правило, после окончания начальной ступени образования молодые люди не имели ни малейшего представления о законах природы, политике, экономике, но свободно изъяснялись и читали на иврите.

Согласно закону Российской империи от 1 марта 1893 года, о частных учителях по преподаванию еврейского закона, все образование было подотчётно местным органам власти и испытывало на себе жесткий контроль со стороны государства. Именно это является главной причиной отсутствия талмуд-торы на территории Житковичского региона. Талмуд-тора – это не что иное как еврейское религиозное учебное заведение для мальчиков из малообеспеченных семей, предназначенное для подготовки к поступлению в ешиву (институт).

Также закон предусматривало четкую регламентацию времени посещения учебного заведения. Уроки следовало начинать не позже девяти часов утра и заканчивать около пяти часов вечера. Пятница и первый день каждого месяца были выходными днями.

Еще одной ключевой особенностью еврейского начального образования является то, что большинство учащихся северо-западного края являлись выходцами из беднейших слоев населения. Это, в свою очередь, препятствовало преемственности между различными ступенями образования. Тем не менее, сохранились сведения, согласно которым несколько учащихся из малообеспеченных семей были отправлены на дальнейшее обучение в талмуд-тору Мозыря [1, с.141].

Таким образом, значительное влияние на развитие образования на территории Житковичского региона во второй половине 19 – начале 20 вв. оказал национальный состав населения. В тех регионах, где преобладало еврейское население, образование носило религиозный характер и было призвано оградить еврейскую общину от ассимиляционных процессов. Но, несмотря на сопротивление, еврейское образование повсеместно было подвержено жесткому контролю со стороны государства.

Список источников и литературы

1. Памяць. Гістарычна-дакументальная хроніка: Жыткавіцкага раёна / уклад. В. Р. Феранц. – Мінск: Ураджай, 1994. – 767 с.
2. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Т. 22: Минская губерния / под ред. Н. А. Тройницкого. – С.-Пт.: Центральный статистический комитет внутренних дел, 1904. – 243 с.

УДК 271

О. В. Афанасьева

ГУК «Ветковский музей старообрядчества и белорусских традиций имени Ф. Г. Шклярова»

ПЕРВЫЙ ГОМЕЛЬСКИЙ ЕПИСКОП МИТРОФАН (КРАСНОПОЛЬСКИЙ) ОБ УЧРЕЖДЕНИИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ МЕСТНЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ БРАТСТВ

Общинно-братское движение традиционно для устройства внутрицерковной жизни, необходимо для служения и нецерковным людям, еще не узнавшим Христа. Служение епископа состоит в собирании

церковного сообщества, в его научении жизни по вере и в ответственности за его границы. Настоящий пример такого епископского служения нам дает первый Гомельский епископ Митрофан (Краснопольский). Его отношение к устройению братств в Гомеле легло в основу существования и современных братств и общин.

Всем, кто всерьёз интересуется церковной историей, известно, что 1920–1930-е годы были отмечены широким всплеском братского движения в Российской православной церкви, ознаменованы рождением многочисленных объединений верующих – общин и братств. Начало этому положил призыв патриарха Тихона (Белавина) 1 февраля 1918 года к пастырям и архиереям церкви о созидании и устройении духовных союзов. Однако, традиция устройства православных братств известна на наших землях задолго до большевистского террора в 1917 году. Именно потому, что одним из качественных и жизнеопределяющих свойств Церкви остается соборность, что предполагает собрание и собирание со Христом и во Христе верующих всех чинов и положений друг с другом. Как заметил духовный попечитель современного православного Преображенского братства проф.-свящ. Георгий Кочетков в своем выступлении на конференции, посвященной евхаристической экклезиологии протопр. Николая Афанасьева: «Это может быть соборность сверху, как бы организованная, собранная. В истории много примеров этому... Соборность снизу может быть... соборностью личностной и кафолической, где все неполно и несовершенно без полноты церковного собрания, когда нет даже какого-нибудь одного ее члена, полного члена Церкви, верного... Личностная и кафолическая соборность требует общинно–братской жизни» [3, с.177–178]. Какова же история местных гомельских православных братств конца 19 – начала 20 в. и как она связана с первым Гомельским епископом Митрофаном (Краснопольским)?

В 1902 г. в Могилевской епархии происходит важное событие. Архимандрит Митрофан переводится из Иркутской духовной семинарии в Могилев с назначением ректором семинарии. Ничего не остается без его пытливого взгляда и равнодушного участия. Еще в 1883 г. здесь было организовано Могилевское Богоявленское братство. Священники Гомельского уезда в своем большинстве являлись его членами и регулярно организовывали сбор пожертвований по подписным братским листам в пользу Богоявленского братства. Уже 26 мая 1905 г., произнося свою речь на общем собрании членов братства, архим. Митрофан отметил важные моменты. «Формально Могилевское братство, – говорит он, – свою

историю ведет с 1597 года, когда на бывшем сейме в Варшаве братству была выдана грамота, утверждающая братский устав. На первых порах своего существования Могилевское братство группировалось около Спасского монастыря, а с 1636 года, по устройении Богоявленского монастыря с величественным в нем храмом братство избирает этот монастырь центром своей деятельности. По составу своих членов братство сначала было учреждением скорее гражданским, чем церковным. Оно состояло исключительно из мещан и близко примыкало по своей деятельности к городскому магистрату» [4, с. 7]. Как мы видим, братство в то время обладает и церковными обязанностями, и церковными правами, поэтому свободно в выборе своего храма: не братство при храме, а храм для братства.

Согласно новому Уставу Могилевского Богоявленского братства от 1896 г. было решено расширить его деятельность за счет учреждения его отделений во всех уездных городах губернии. Так, 24 ноября 1896 г. открыто отделение в г. Гомеле. Гомель стал экспериментом, пробным опытом. Устав Гомельского отделения Могилевского церковного Богоявленского братства утвердил и благословил епископ Могилевский и Мстиславский Мисаил 27 сентября 1897 г. Епископ оказался чрезвычайно заинтересованным не только в возникновении, но в дальнейшей судьбе нового отделения братства. Высочайшим указом был назначен круг лиц, входящих в братство, 86 человек, избраны члены – учредители, члены управления, должностные лица. Деятельность братства началась с внесения значимых сумм, в частности семьей Паскевич, офицерами 160-го пехотного Абхазского полка и т. д. Церемония открытия братства происходила торжественно в доме городской управы 19 октября 1897 г. В речи на общем собрании членов братства архим. Митрофан углубляется в историю православных братств и отмечает, что «церковные братства в Православной Церкви являются с самых первых времен ее существования. Почти всякий древнерусский приход в числе других учреждений, бывших проявлениями широкой церковно-общественной деятельности его, имел и братство... Но в Западной России с течением времени, именно в 16–17 веках, появляются братства, представляющие собой учреждения несколько иного рода сравнительно с древнерусскими церковными братствами... Что касается различия между главными, важнейшими и обыкновенными церковными братствами Западной Руси, то оно заключалось в том, что первые из них не ограничивались каким-либо определенным районом местности, но как по составу своих членов – деятелей, так и по объектам и целям самой деятельности

они распространяли свое благотворное влияние на всю обширную область Западной Руси, между тем как обыкновенные приходские церковные братства и составом своим, и деятельностью ограничивались пределами только своего прихода. Особенно цветущего состояния западнорусские братства достигли в 17 веке, когда в составе братств были замечательные по происхождению, образованию и положению в обществе деятели» [4, с. 6].

Такое событие, как учреждение православного братства, первоначально вызвало всеобщий интерес. В 1898 г. в братство вступило и его составляло 264 члена. Однако активная заинтересованность жителей Гомельского уезда работой братства постепенно угасала и продолжалась до 1901 г. Уже в 1904 г. братство в общем насчитывает только 143 своих члена. Одной из причин такого положения стало само устройство внутрибратских отношений и система принятия решений в братстве. Так, правом решающего голоса на общих собраниях обладали только почетные, пожизненные и действительные братчики. Члены–соревнователи (а это те, кто вносил в казну братства ежегодно пожертвования менее одного рубля) обладали только правом совещательного голоса, хотя в определенные годы – в 1899 г., 1900 г., 1902 г. – именно они составляли подавляющее большинство в братстве. Жизнедеятельность братства обеспечивалась регулярными встречами Управления братства и ежегодными общими собраниями. Внимание в братстве было сосредоточено исключительно на внешней работе, на последствиях проявления братских отношений, а не на самом их формировании и укреплении – христианском общении, взаимопомощи, готовности к узости христианского пути, к служению через самопожертвование и самообразование. Мы должны заметить, что, к большому сожалению, эту же ошибку, которая вырастает в существенную проблему, совершают и сегодня члены многочисленных приходских современных православных братств.

Анатолий Жураковский, основатель православной общины в Киеве в 1920-е годы, которая позже переросла в братство, в свое время писал: «Нужно организовывать внеприходские братства. Внешние формы таких братств не важны. Важно только, чтобы члены каждого из братств находили пути к душе друг друга и воистину были бы едино. Братство должно быть союзом любви, организуемым по образу Святой Троицы и связуемом в таинстве Евхаристии... Кроме литургийных собраний члены братства должны собираться для совместного молитвенного чтения Евангелия и святоотеческих творений, для обсуждения наболевших вопросов церковной жизни, для обсуждения социальных вопросов с точки зрения православия,

для того, чтобы делиться друг с другом трудностями личной религиозной и частной жизни каждого из братьев и для совместных трапез по примеру первых христиан» [2, с. 148–149].

Неудивительно, что опека и покровительство правящего архиерея Могилевской епархии, который придавал большое значение Гомельскому отделению, обеспечивало поддержку братству среди местного духовенства, но не среди мирян. Чуть ранее архим. Митрофан в своей речи замечает, что «широкое и деятельное участие православных мирян в делах Западно-русской Церкви и сплоченность их при отстаивании неприкосновенности ее перед иноверными и недругами – слишком известные факты... Мы здесь только напомним, что в описываемую эпоху миряне Западной Руси пользовались правом выбора епископов, священников и прочих членов причта, снабжали свои церкви, а равно и причт, недвижимым и движимым имуществом, принимали сами и через посредство избранного ими церковного старосты живейшее участие в церковно-хозяйственных делах своего приходского храма и занимались сообща с причтом делами благотворения и просвещения. Такая живая связь мирян-прихожан со своими священнослужителями давала твердые устои для церковноприходской жизни в Западной Руси» [4, с. 6].

Важной формой рождения и укрепления живых церковных лично-соборных отношений могли бы стать не только внешние, но и внутренние, беседы и встречи, чтения. В 1898 году братчики помогали организовывать внебогослужебные чтения для интересующихся. Но только с 1900 года по воскресным и праздничным дням они сами стали проводить регулярные чтения поочередно то в Петро-Павловском соборе, то в Троицком храме. Ведущими чтений были представители местного духовенства и светские лица, получившие богословское образование. К сожалению, эти встречи носили не упорядоченный катехизический характер. Читали жития святых, объяснения богослужений, Символа веры, изучали историю христианских церквей. Предварялись чтения вечерним богослужением. На подобные чтения народу собиралось от 300 до 500 человек. В 1901 году была все же сделана попытка выработать систему чтений при помощи специальной братской комиссии, которая составила программу и определила количество чтений в году. Когда же Гомельское братство стало самостоятельным, чтения не прекратились, хотя значительно сократился их масштаб по сравнению с началом 20 в., поскольку такие чтения стали проводить повсеместно во всех храмах города Гомеля. А ставшие редкими общие чтения стали получать характер большей торжественности, праздничности, концертности. К 1912 году Гомельское братство

имело свой зал для проведения публичных чтений, в котором располагалась братская библиотека. С 1914 года братчики из числа приходского духовенства у себя на приходах и в здании Преображенской школы устраивали собеседования на нравственную тематику по составленному заранее плану.

Крайне важно, что к проведению чтений и бесед привлекались все способные братчики. В своей проповеди 8 июля 1907 г. в соборе г. Сенно Могилевской губернии еп. Митрофан говорит об обязанностях каждого православного христианина вникать самому и после содействовать распространению своей веры: «У нас привыкли думать, что проповедь слова Божьего есть исключительное дело одних пастырей церковных. То бесспорно верно, что они именно поставлены в Церкви быть учителями, но в некоторых отношениях эта обязанность лежит и на всех верующих... Мы все обязаны словом и делом способствовать распространению имени и славы Божьей среди неверующих и заблуждающихся»; «Православная Церковь сама в руки своих верующих дает слово Божие, Евангелие, – этот меч духовный для рассечения хитросплетений и выдумок человеческого ума. Пусть опасаются, и справедливо опасаются этой начавшейся проверки пробудившимся религиозным сознанием верующих своего учения те, которые намеренно не дают мирянам святой Библии – слова Божия, так как они боятся обличений его, ибо слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого (Евр. 4,12). Под покровом религиозного невежества они сеют свои заблуждения, старательно возводят свое здание, но подуют ветры – и зашатается то по видимости грандиозное строение, ибо оно основано на песке текущих, переменчивых человеческих мнений» [4, с.24, 26].

25 января 1907 г. архим. Митрофан поставляется во епископа Гомельского, викария Могилевской епархии. 6 января 1909 г. в здании Гомельского духовного училища состоялось заседание управления местного отделения Богоявленского братства под председательством еп. Гомельского Митрофана. Приняли решение преобразовать братскую организацию в самостоятельную, учредить братский праздник в день Покрова Пресвятой Богородицы и крестный ход с чудотворной Могилево-Братской иконой Богоматери, написать ходатайство о строительстве нового храма за линией железной дороги. Важно отметить, что для еп. Митрофана крайне важна была осведомленность жителей региона о свершившемся решении, общественная и церковная рецепция. В августе-сентябре в своих плановых поездках по епархии он знакомит местное население с задачами преобразований, говорит о братской идее, рассказывает о крестном ходе. 6 сентября того же года епископ в здании местной

Преображенской церковно-приходской школы собирает многочисленное собрание православных жителей города, где детально и обстоятельно описывает намечающуюся и уже существующую деятельность братства.

1 октября 1909 г. в зале Городской думы после праздничной вечерни появилось самостоятельное Гомельское братство. Еп. Митрофан в своей речи говорил о причинах учреждения братства и отметил поддержку Святейшим Синодом братского движения, содействие в создании братских сообществ, выразил надежду на объединение в перспективе всего православного населения Гомельщины посредством братских союзов: «Самым чистым и совершенным плодом христианской любви является братство. Первооснову, прототип его надо искать в самых первых истоках христианства, в век апостольский. Такой первой, элементарной формой братского союза, несомненно, служат древние агапы, или вечера любви»; «Итак, задача для братства по современным запросам жизни оказывается широкая. Братство – жизненное, высокое дело. Начиная с семьи, братская организация должна охватить все стороны жизни; дух братский должен соединить в один крепкий, стойкий союз селения и города. С утешением замечается, что идея братства весьма живуча в населении. Где заводится речь о возрождении братской деятельности, там всегда встречается живой отклик и готовность стать под братский стяг. Жива эта идея и в городе Гомеле. Ее поддерживало и хранило существовавшее в Гомеле отделение Могилевского Богоявленского братства. Теперь гомельское отделение преобразуется в самостоятельное братство с более широким кругом деятельности и со стремлением распространить дух братской любви и ревности среди возможно большего количества верующих душ» [4, с.36, 41]. Еще в 1909 году предполагалось, что Гомельское братство станет центром местной православно-христианской жизни, будет нести ответственность и сможет оказать влияние на все сферы народной жизни. В отчете о состоянии Могилевской епархии за 1912 г. говорилось, что Гомельское братство поставило перед собой задачу захватить «экономическую жизнь» во всем Гомельском уезде.

С переводом епископа Митрофана на Минскую кафедру идея братской жизни в Гомеле не замирает и продолжается в одном из известных нам Гомельских братств – Союзе прихожан Александро-Невской церкви, которое возглавил прот. Федор Жудро, бывший долгие предреволюционные годы деятельным членом гомельского братства. И сегодня в Гомеле существует община во имя Софии, Премудрости Божьей, входящая в Преображенское братство с центром в Москве. Ясно, что такие напоенные Духом Святым

служители Церкви как еп. Митрофан никогда в разные периоды истории не оставались безучастными к судьбе Церкви и мира. Сам еп. Митрофан закончил свой земной путь мученически, оставаясь свидетелем Христовым. Поэтому его сохранившиеся проповеди, поучения и письма, как и вся его жизнь, остаются для современников ценным источником вдохновения для обретения узкого и радостного пути служения Богу и Церкви, ведущего к преображению мира, к торжеству в нем истины и славы Божьей.

Список источников и литературы

1. Восович, С. М. Гомельское отделение Могилевского православного Богоявленского братства в конце XIX – начале XX в. / С. М. Восович // Вестник Полоцкого Государственного университета. Серия А. Гуманитарные науки. – 2014. – № 1. – С. 74–82.

2. Голубовская, Н. Из дум о братстве в Церкви / Н. Голубовская, А. Жураковский // Христианская мысль. – 1917. – № 5–6. – С. 148–149.

3. Кочетков Георгий, проф.-свящ. От местной соборности к общинно-братской экклезиологии // Евхаристическая экклезиология сегодня: восприятие, воплощение, развитие: Материалы международной научно-богословской конференции (Москва – Московская область, 10–12 мая 2017 г.). М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2018. – С. 177–181.

4. Митрофан (Краснопольский), архиепископ Астраханский, священномученик. Ныне радуюсь в страданиях моих за вас... Проповеди. Слова. Поучения: сб.: в 3 т. – М., 2016. – Т. 3. – 280 с.

УДК 94(476)

А. С. Горны

ГрДУ імя Янкі Купалы, г. Гродна

БЕЛАРУСКІ НАЦЫЯНАЛЬНЫ РУХ І ПРАВАСЛАЎНАЯ ЦАРКВА Ў ПАЧАТКУ 20 СТАГОДДЗЯ: ДА ПАСТАНОЎКІ ПРАБЛЕМЫ

У артыкуле разглядаецца праблема станаўлення ідэі беларусізацыі Праваслаўнай царквы ў пачатку 20 ст. ва ўмовах развіцця беларускага нацыянальнага руху ў Расійскай імперыі. Аналізуюцца асноўныя праграмныя пастулаты, якія выказвалі лідары беларускага руху адносна

Праваслаўнай царквы. Раскрываюцца тыя змены, якія адбыліся з боку духавенства да праблемы беларусізацыі царквы падчас Першай сусветнай вайны.

Першыя дзесяцігоддзі 20 ст. з’яўляліся пачаткам абуджэння і пашырэння нацыянальна-вызваленчых рухаў сярод прыгнечаных народаў Расійскай імперыі. Рэвалюцыя 1905–1907 г. садзейнічала яшчэ большаму ўздыму гэтых працэсаў. Адносна масавым стаў у гэты час і беларускі нацыянальны рух, на сцягах якога былі вылучаны мэты самасцвярджэння беларусаў як самастойнай нацыі ў межах іх этнічнага рассялення, прызнанне факта яе існавання іншымі народамі і дзяржавамі, а разам з тым і права беларусаў на “пачэсны пасада між народамі”, на нацыянальную дзяржаўнасць. Гэтага нельга было дасягнуць без уздыму нацыянальнай культуры і пашырэння нацыянальнай свядомасці як асновы духоўнай кансалідацыі народа і галоўнага сродку пераадолення рэлігійна-царкоўнага расколу этнасу на нацыянальнай глебе, які шырока выкарыстоўваўся ў мэтах русіфікацыі і паланізацыі беларусаў.

Флагманамі беларускага адраджэння пачатку 20 ст. былі Беларуская сацыялістычная грамада, газеты “Наша доля” і “Наша Ніва”. І калі Грамада і “Наша доля” даволі памяркоўна і каротка вызначалі свае пазіцыі наконт рэлігійна-царкоўнага пытання, то “Наша Ніва” пачала вельмі актыўна абмяркоўваць гэтае пытанне з нацыянальнага пункту гледжання. З’яўляючыся ідэйным, палітычным і арганізацыйным цэнтрам беларускага нацыянальнага руху ў 1906–1915 гг., “Наша Ніва” паслядоўна пратэставала супраць раздзелу беларускага народу па веравызнанні на “рускіх” і “палякаў”, супрацьстаяла гэтай палітыцы прапаганды нацыянальнай свядомасці і еднасці ўсіх беларусаў – і праваслаўных, і католікаў. Яна настойліва патрабавала ўвядзення ў царкву і касцёл на Беларусі беларускай мовы, пераходу іх на беларускія нацыянальныя пазіцыі. Зыходныя прынцыпы “Нашай Нівы” па нацыянальна-рэлігійным пытанні сфармуляваў Антон Луцкевіч (Навіна). У артыкуле “Беларуская мова ў апошнім пяцілеці” ён пісаў: “Каталіцкую веру народ наш называе польскай, праваслаўную – расійскай. І пакуль касцёл і царква не зробіцца ў Беларусі беларускімі, народ наш заўсёгды будзе дзяліцца на дзве часці... Гэты раздзел павэдлуг рэлігіі робіць у нас тое, што пры найвялікшым развіцці нашай мовы суцэльнага, адзінага нацыянальнага жыцця ў нашага народу быць не можа, пакуль наша мова не здабудзе сабе належных правоў у царкве і касцёле” [1]. Стараючыся паказаць беларускім праваслаўным і католікам, што ўсе

яны – беларускі народ, рэдакцыя “Нашай Нівы” вельмі ўстрымавалася выхадам першага нумару каталіцкай газеты – тыднёвіка “Беларус”, у рэдакцыйным артыкуле якой падкрэслівалася, што газета будзе бараніць справы каталіцкія і беларускія. “Цяпер, – пісала “Наша Ніва”, – адкрылася газета толькі для адных католікаў. Ці захоча, ці здолее яна пайсці па дарозе еднасці ўсіх беларусаў? Мы дужа баімося, каб новая газета не зышла з агульнабеларускага грунту”. Дарэчы, сама “Наша Ніва” да 1913 г. выдавалася двума шрыфтамі – кірыліцай (для праваслаўных) і лацінкай (для католікаў). Недахоп сродкаў прымусіў рэдакцыю “Нашай Нівы” перайсці з 1913 г. на адно – кірылічнае выданне. Такі выбар зрабіла большасць чытачоў газеты [2, с. 432].

Адносіны афіцыйнай расійскай прэсы, у тым ліку і царкоўнай, правых палітычных партый і арганізацый, праваслаўных брацтваў да беларускага адраджэння былі даволі рэакцыйнымі. Значнае месца ў прапагандзе “заходнерусізму” займалі чарнасоценныя газеты і часопісы – “Минское слово”, “Окраины России”, “Крестьянин”. Беларусь абвешчвалася ў іх “исконно русским краем”, адмаўлялася існаванне беларускага этнасу, беларусы далучаліся да велікарусаў. Беларускі нацыянальны рух і газета “Наша Ніва” абвінавачваліся ў сепаратызме, “мазепінстве” і апалячванні беларусаў. Культываваўся міф аб тым, што гэтая газета выдавалася за грошы польскіх паноў і каталіцкага касцёлу.

Расійская правая публіцыстыка, каб апраўдаць свае памкненні, нярэдка прыбегала да вядомых сафізмаў і даволі часта тлумачыла словы беларускіх адраджэнцаў па-свойму. Так, напрыклад, у №12 за 1911 г. у “Нашай Ніве” быў размешчаны артыкул пад псеўданімам “Стары Мінчук”, у якім гаварылася аб неабходнасці прыбліжэння праваслаўнай царквы і каталіцкага касцёла да нацыянальных патрэбаў. “Каб беларус чуў сябе і хацеў застацца беларусам, яму трэба мець свае нацыянальныя інстытуты, сваю “беларускую” рэлігію, а не “польскую” або “расійскую”. Значыць і ў касцёле і ў царкве беларус павінен чуць родную мову, а не чужую, і завесці гэту мову павінна само духавенства, калі яно не хоча памагаць сяўбе той нянавісці між сынамі адной супольнай Маткі–Беларусі, якой займаюцца істінна–рускія і ісціна–польскія людзі” – пісаў аўтар у артыкуле [3]. Рэакцыйны часопіс “Крестьянин” адразу ж адказаў на гэта. У № 13 у артыкуле спадара Кавалюка вышэй пададзеныя словы былі вытлумачыны так, быццам “Наша Ніва” “нашла для чего-то необходимым нашему народу иметь какую-то особую «белорусскую» религию” [4].

Абуджаная грамадска-палітычнымі зменамі беларуская ідэя ўжо тады сустракала некаторыя спачуванні з боку часткі праваслаўнага духавенства. Як прыгадвае Антон Луцкевіч, “у чарнасоцным лагеры нярэдка ўздыхалася сур’ёзнае пытанне аб тым, каб ураджэнцаў Беларусі пераводзіць на месца святароў у Цэнтральную Расію, – а замест іх прысылаць у беларускія прыходы рускіх святароў: мясцовыя, маўляў, недастаткова энергічныя ў “абрусенні” края” [5, с. 71]. Але развіццю беларускай самасвядомасці ў гэтым асяродку перашкаджаў шэраг фактараў. Царкоўнае епархіяльнае і цывільнае кіраўніцтва пільна сачыла за настроямі духавенства, каб своєчасова выкараняць апазіцыйныя памкненні сярод тых, хто павінен быў быць надзейным ідэалагічным апірышчам расійскага самаўладдзя. Умяшальніцтва Сінода ў супрацьлеглыя з афіцыйнай дзяржаўнай лініі, палітычныя і нацыянальныя густы праваслаўнага духавенства маглі даходзіць нават да прымусовага пазбаўлення сану [6]. Да таго ж, прыток маладых святароў, якія сталі свядомымі беларусамі яшчэ ў часы навучання ў семінарыях быў вельмі слабы, таму што ўсе яны імкнуліся ва універсітэты. Вялікія патокі прапагандысцкай інфармацыі, які зыходзілі, у асноўным, з чарнасоцнай прэсы (“Крестьянин”, “Минское слово”), аказвалі значны ўплыў на ідэалагічнае фармаванне асобы.

Пэўныя змены ў жыцці беларускага праваслаўнага духавенства адбыліся з умяшаннем знешняга фактару – пачаткам Першай сусветнай вайны. Падчас акупацыі Заходняй Беларусі немцамі ў 1915 г. большасць праваслаўнага духавенства з гэтага рэгіёну эвакуіравалася ўглыб Расіі. На акупаванай тэрыторыі засталася прыблізна каля 3 ці 4 святароў.

Трэба заўважыць, што з пачаткам нямецкай акупацыі на Віленшчыне і Гарадзеншчыне значна ўзмацніўся польскі ўплыў: адчыняліся розныя польскія школы, актывізавалі сваю дзейнасць польскія палітычныя і грамадскія арганізацыі. Палякі старанна прадстаўлялі нямецкім акупацыйным уладам беларусаў – каталікоў як складаную частку польскага этнасу, а праваслаўных беларусаў – як “укрытых расіян” [7, с. 20VI]. Менавіта дзеля барацьбы з узмацняючайся паланізацыяй, праваслаўнае духавенства і звярнулася да падтрымкі беларускага нацыянальнага руху, які на згаданай тэрыторыі набіраў усё больш і больш сваіх прыхільнікаў. Не апошняю ролю тут адыгрывала і ўласнае ўсведамленне святарамі сваёй прыналежнасці да беларускага народу, асэнсаванне ўсёй памылковасці “заходнерускай” ідэалогіі, якая доўгі час вызначала нацыянальную ідэнтыфікацыю праваслаўных Беларусі. Сярод

прыхільнікаў беларускага адраджэння з боку праваслаўнага духавенства на дадзенай тэрыторыі вылучаюцца дзве асобы: протаіерэй Міхаіл Галянкевіч і архімандрыт Літоўскай епархіі Савацій (Сцяпан Сергеевіч).

Міхаіл Галянкевіч нарадзіўся ў 1852 г. у Бельскім павеце Гарадзенскай губерні. Паходзіў з сялянскай сям'і праваслаўных беларусаў. Скончыў духоўную праваслаўную семінарыю. У 2-й палове 19 ст. – ключар Віленскага Мікалаеўскага кафедральнага сабора. У 1884–1906 гг. працаваў у складзе Літоўскага епархіяльнага «попечительства о бедных духовного звания». З 1910 г. – протаіерэй Літоўскай епархіі, сябра духоўнай кансісторыі. На пачатку Першай сусветнай вайны Міхаіл Галянкевіч, пасля адступлення расійскіх войск з Вільні, свядома застаўся пры сваім прыходзе і актыўна пачаў прымаць удзел у беларускім грамадска-культурным і рэлігійным руху. Прадстаўляў праваслаўнае духавенства ў Беларускім камітэце дапамогі пацярпелым ад вайны ў Вільні, удзельнічаў у арганізацыі першых беларускамоўных пачатковых школ і першых беларускіх настаўніцкіх курсаў. На апошніх працаваў выкладчыкам Закону Божага для слухачоў праваслаўнага веравызнання. У час нямецкай акупацыі Вільні звярнуўся да вайсковых улад з пісьмовай просьбай перадаць частку нерухомасці Віленскай праваслаўнай епархіі на патрэбы беларускага школьніцтва. З'яўляўся адным з заснавальнікаў Беларускага навуковага таварыства ў Вільні (1917–1924 гг.) [7, s. 115].

Архімандрыт Савацій (Сцяпан Сергеевіч) нарадзіўся ў 1874 г. у в. Крэцішча на Беласточчыне. З 1903 г. – паслушнік Свята-Духава манастыра ў Вільні. Падчас Першай сусветнай вайны арганізаваў пры манастыры прытулак для бедных і бяздольных дзяцей. Актыўна ўключыўся ў беларускую нацыянальна-рэлігійную працу. Разам з айцом Міхаілам Галянкевічам уваходзіў у склад Беларускага камітэта дапамогі пацярпелым ад вайны. Прадстаўляў праваслаўнае духавенства ў Віленскім арганізацыйным камітэце па правядзенні Беларускай канферэнцыі (1917 г.) [7, s. 376].

У адрозненні ад заходніх рэгіёнаў Беларусі на ўсходніх тэрыторыях краіны назіраецца пазнейшае далучэнне праваслаўнага духавенства да беларускага нацыянальнага руху. Гэта было абумоўлена перад усім захаваннем на ўсходзе Беларусі рускіх царкоўных улад і праваслаўных арганізацый, якія ў сваёй большасці па-ранейшаму з'яўляліся апірышчам “заходнерускай” ідэалогіі.

Лютаская рэвалюцыя 1917 г. падаравала новы штуршок у развіцці беларускага руху. 25–27 сакавіка гэтага года ў Мінску

адбываецца з'езд беларускіх нацыянальных арганізацый, на якім, між іншым, было прапанавана ўключыць у склад Беларускага нацыянальнага камітэту прадстаўнікоў праваслаўнага духавенства [8, с. 13]. Сваю неабыхавасць да пашырэння беларускага адраджэння выказалі і праваслаўныя святары, якія знаходзіліся ў эвакуацыі ў Расіі. Сярод іх – протаіерэй Уладзімір Біруля, які актыўна прымаў удзел у працы Беларускай Народнай Грамады. Летам 1917 г. у Маскве адбыўся з'езд праваслаўных святароў беларусаў. Сярод удзельнікаў былі протаіерэі Кульчыцкі і Карчынскі, святары Рэпнін, Усакоўскі і іншыя. З'езд прыняў рэзалюцыі ў нацыянальным духу [9, с. 131]. Далучылася праваслаўнае духавенства і да “Хрысціянскай дэмакратычнай злучнасці”, якая прыняла агульнахрысціянскі характар. Сярод свецкіх праваслаўных дзеячоў сваёй актыўнасцю вылучаліся публіцыст Янка Пачопка, фалькларыст і арганізатар беларускага царкоўнага хора Уладзімір Тэраўскі, грамадскі дзеяч Тодар Вернікоўскі і інш. У царкве пачынаюць гучаць казанні на беларускай мове, прыкладам якіх з'яўляецца казанне, прамоўленае святаром Разумовічам на набажэнстве за душу паэта Максіма Багдановіча ў 1917 годзе.

Такім чынам, у пачатку 20 ст. дзеячамі беларускага нацыянальнага руху было дакладна сфармулявана патрабаванне пашырэння беларускай мовы ў паўсядзённых практыках Праваслаўнай царквы на беларускіх землях. Аднак уплыў імперскай ідэалогіі на Праваслаўную царкву прадвызначыў дастаткова негатыўныя адносіны да праблемы беларусізацыі царкоўнага жыцця з боку часткі духавенства і духоўнай іерархіі. Палітычныя змены, якія адбыліся на Беларусі падчас Першай сусветнай вайны, цалкам змянілі стаўленне духавенства да беларускага нацыянальнага руху. Святары і царкоўныя дзеячы актыўна далучаліся да працы беларускіх арганізацый, што стварыла падставы для далейшага развіцця беларусізацыі праваслаўнай царквы ў міжваенны перыяд.

Список источников и литературы

1. А–н–а. Беларуская мова ў апошнім пяцілеціі / А–н–а // Наша Ніва. – 1911. – №45.
2. Нарысы гісторыі Беларусі: у 2 ч. Ч. 1. М. П. Касцюк, У. Ф. Ісаенка, Г. В. Штыхаў і інш. – Мінск: Беларусь, 1994. – 527 с.
3. Стары Мінчук. С прычыны школьнай перэпісі / Стары Мінчук // Наша Ніва. – 1911. – №12.
4. З газэт // Наша Ніва. – 1911. – № 15.

5. Антон Луцкевіч пра беларускае адраджэнне пачатку XX ст. // Гістарычны альманах – 1998 – № 1 – С. 62–73.

6. Наша Ніва – 1907 – № 20.

7. Garbinski, J. Bialoruski ruch chrzescijanski XX wieku. Sownik biograficzno–bibliograficzny / Jerzy Garbinski, Jerzy Turonek – Warszawa.: Instytut Slawistyki PAN, 2003. – 519 s.

8. Пратакол з'езду беларускіх нацыянальных арганізацый у Мінску 25–27 марца 1917 г. // Літаратура і мастацтва. – 1990. – 14 снежня (№ 50). – С. 13.

9. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / В.В. Грыгор'ева, У.М. Завальнюк, У. І. Навіцкі, А. М. Філатава – Мінск : ВП “Экаперспектыва”, 1998. – 340 с.

УДК 930:94:327.56(4)»1919–1920»:070:272*Э. Каллахан

Е. Н. Дубровко

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

ПАРИЖСКАЯ МИРНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ 1919–1920 ГОДОВ В ОСВЕЩЕНИИ РЕПОРТЁРА АССОЦИАЦИИ КАТОЛИЧЕСКОЙ ПРЕССЫ ЭДИТ КАЛЛАХАН

В статье охарактеризовано отражение Парижской мирной конференции 1919–1920 гг. в работе репортёра Ассоциации католической прессы Э. Каллахан. Выявлено, что, по мнению журналиста, тема религии оказалась в целом за пределами внимания конференции.

Парижская мирная конференция 1919–1920 гг., где подводились итоги Первой мировой войны, была очень значимым международным событием. Многие из участников и свидетелей этого грандиозного действия оставили свои записи, дневники и прочие документы, таким образом, хоть и сугубо субъективно, осветив это событие для потомков. Среди таких свидетелей была и член делегации прессы США Эдит Каллахан. Она выросла в католической ирландской семье в Кентуки, образование получила там же в школе сестёр милосердия, тем самым, оказавшись в католической среде с самого детства. Её отец был участником Первой мировой войны, семья часто бывала в Европе, потому Эдит хорошо знала французский язык и была близка к европейской культуре [1]. Указанные обстоятельства немало поспособствовали тому, что именно мисс Каллахан была приглашена

в 1918 г. в качестве штатного представителя Ассоциации католической прессы на Парижской конференции. Задачи репортёра определялись целью названной Ассоциации: распространение новостей, представляющих интерес для католиков [2].

Эдит Каллахан находилась в Париже с начала января до мая 1919 г. и постоянно описывала своё пребывание в письмах. При этом она видела свою цель в том, чтобы «дать Ассоциации католической прессы отчет о мирной конференции, освещая некоторые из ее *бесчисленных* аспектов, затрагивающих католические идеи» [3, р. 4]. Правда, автор обращала внимание и на бытовые подробности жизни: она начала с акцентирования внимания на очередях за продуктовыми карточками, дефиците продуктов, особенно сахара. В качестве подтверждения мисс Каллахан жаловалась, в частности, что ей выдали паёк, составивший приблизительно 225 грамм сахара на месяц [3, р. 19]. Всё же, именно религия, прежде всего, католическая, и деятельность церкви стали той призмой, которая определила основные темы писем Эдит: ещё не добравшись до Парижа, находясь в Англии, она вдохновенно рассуждала о положительной роли католических священников в этой стране в поднятии боевого духа населения и воспитании в нём готовности пойти на жертвы ради блага нации [3, р. 14-16]. Основной же интерес автор проявляла к деятельности католической церкви и религиозной жизни во Франции. Эта деятельность на тот момент осуществлялась в условиях сложных отношений с государством, связанных с тем фактом, что с начала 20 века во Франции правительства последовательно проводили политику, направленную на ограничение влияния католической церкви. Усилению расхождений Ватикана с Францией способствовали законы против конгрегаций, принятые французским правительством в 1901 и 1904 годах [4, с. 236]. Два последующих шага – отзыв французского представителя из Ватикана в 1904 г. и принятие закона об отделении церкви от государства в 1905 г., вызвавший протестную энциклику Папы Римского [4, с. 238–240, 5, с. 11], – стали апогеем целенаправленной политики секуляризации во Франции.

Эдит Каллахан писала о социальной работе, проводившейся Католическим национальным военным советом в Париже: помощи женщинам, стремящимся вернуться в регионы северной Франции [3, р. 45–46, о деятельности католических организаций других французских городов в госпиталях, помощи в поддержании контактов с родственниками, написании писем, работе столовых при католических клубах [3, р. 90–92]. Отмеченные ею факты показывают, что католическая церковь во Франции с начала 20 века пыталась активно

следовать постулатам известной энциклики папы Льва XIII «*Regum Novarum*», появившейся в 1891 г. Это послание, как известно, призывая к классовому миру, нацеливало католическую церковь на социальную деятельность, на создание католических ассоциаций взаимопомощи среди рабочих [6].

Для католического репортёра из США, на которые Папа Пий X указывал как на государство, где правительство, хоть и состоявшее из протестантов, покровительствовало католической церкви [3, р. 314], было особенно интересно оценить, увеличилась ли религиозность «католической Франции» в условиях войны. Находясь в Париже и путешествуя по стране мисс Калахан постоянно искала тому доказательства: посетила три мессы подряд в церкви Мадлен в Париже [3, р. 21], расспрашивала знакомых о посещаемости этой церкви и собора Нотр Дам [3, р. 26–27]. В результате автор написала, что «католическая религия вновь “зажглась” в сердцах французов», однако с оговоркой, что «рассмотреть это сложно из-за преобладающих настроений патриотического подъёма и скорби о погибших» [3, р. 22]. Интересно отметить ещё два наблюдения автора относительно общественных настроений – «страх перед большевизмом, гораздо больший, чем в Америке в силу географического фактора» [3, р. 22] и более низкий уровень политической культуры французов, французских католиков в частности, по сравнению с американцами: «многие французы–католики, не смотря на энциклики папы Льва XIII, убеждены, что католицизм и республиканский строй враждебны друг другу» [3, р. 97–98]. При всей своей очевидной ангажированности Эдит Каллахан признавала, что количество посетителей в церквях не может быть показателем роста религиозности французов, так как среди пришедших много приезжих или просто зевак, а равно она не разделяла надежд на скорое восстановление отношений между Францией и Ватиканом [3, р. 73] (здесь автор ошиблась, они были восстановлены уже в 1920 г. кабинетом А. Мильерана – *Е. Д.*). В качестве средства для решения проблем французских католиков предлагалось использование образца «американского католицизма» [3, р. 98].

Два акцента – католичество и сюжеты, связанные с США, – очевидны также в описании и оценке мисс Каллахан непосредственного хода и решений конференции. Часто эти акценты сливались воедино. Например, касаясь вопроса о международном статусе Папы Римского, репортёр отмечала, что католики всего мира говорят о том, что Папа должен иметь какой-то голос на мирной конференции и здесь же оценивала встречу президента В. Вильсона с Государственным секретарём Святого Престола как шаг к признанию международного

статуса Папы [3, р. 27–28]. Автор указывала на близость содержания «14-ти пунктов» Вудро Вильсона к предложениям Папы [3, р. 33–34].

В довольно детальном описании посещённой церемонии открытия заседаний Э. Каллохан не избежала пафосности в заявлении об очевидном и признанном доминировании фигуры В. Вильсона на конференции. Однако после отказа конференции от публичных заседаний мисс Каллохан пришлось опираться в своих сообщениях лишь на беседы со своими знакомыми или знакомыми отца, участниками конференции и «питаться слухами» [3, р. 40, 112, 54].

Выделено несколько аспектов конференции, примечательных для репортёра католической прессы. Во-первых, интересы католического населения при решении территориально–политических вопросов. Э. Каллахан писала, в частности, об интересах католиков при решении о судьбе народов Балканского полуострова, связанных с тем, что сербы – православные, а хорваты и словенцы – католики. Доминирование в Королевстве сербов, хорватов и словенцев православных сербов могло, по её мнению, рассматриваться как угроза католическим населением, которое стремилось к свободе вероисповедания [3, р. 57]. Но у населения бывшей империи Габсбургов были и иные опасения: католическая церковь в монархии Габсбургов была дискредитирована, так как государство тесно с ней сотрудничало и при этом подавляло национальное движение славянских народов. В новых государствах, в частности, в Чехословакии государственные деятели отошли в связи с этим от католической церкви, и теперь славяне-католики опасались притеснений, если в планирующейся республике государство будет доминировать над церковью [3, р. 58].

Второй аспект, отмеченный мисс Калахан, – отражение вопроса о свободе вероисповедания в документах Лиги наций. Готовя проект устава Лиги наций, американская сторона включила в него пункт, гласящий, что «признавая религиозные преследования и нетерпимость частыми источниками войны, державы, подписавшие настоящий договор соглашаются, и Лига наций будут требовать от всех новых государств и всех государств, стремящихся ко вступлению в Лигу, обещания, что они не примут никакого закона, запрещающего или вмешивающегося в свободное исповедование религии, и что они не будут ни в коем случае дискриминировать, ни по закону, ни по факту, тех, кто придерживается любого конкретного вероисповедания, религии или верований, чьи практики не противоречат общественному порядку и общественной морали» [7]. Однако попытка американского президента В. Вильсона вынести на обсуждение участников конференции этот проект вызвала бурное сопротивление.

Примечательны аргументы, выдвинутые противниками. Так польские делегаты выказали сомнение, что тезис о том, что современные войны вызваны религиозными противоречиями: «исходит ли современная история из этого тезиса? А если нет, то какова вероятность того, что религиозное неравенство приведет к кровопролитным конфликтам в будущем?» [8, р. 489–490]. Предложение В. Вильсона было передано на рассмотрение комиссии, и обсуждена позже в отсутствие президента. В этот раз также большинство делегатов выступили против него: лорд Р. Сесил сообщил, что в Англии католики всё же не могут быть поставлены на уровень протестантов, так как законодательно запрещено католикам занимать трон монарха или быть лорд-канцлером в верхней Палате. Представитель Франции заявил, что его страна прошла через ряд трудностей, связанных с законодательством об отношениях между католической церковью и государством, и что принятие указанного пункта может возродить нежелательные споры [8, р. 490–491]. В итоге указанный пункт не вошёл в устав Лиги наций. В нём осталась лишь 22 статья, оговаривавшая принципы, которые должны были применяться к подмандатным территориям в Центральной Африке, где должна была быть гарантирована свобода совести и религии [9, с. 14]. Этот факт по понятным причинам вызвал критику Э. Каллохан. Она писала, что решения конференции гарантируют свободу вероисповедания лишь в бывших колониях Германии в Центральной Африке, а в остальных регионах по сути сохранилась возможность религиозной дискриминации. Такое положение характеризовалось как «поразительное упущение» [3, р. 64–65].

Наконец, третий аспект конференции, отмеченный репортёром, – судьба католической церкви и населения Эльзаса и Лотарингии, областей, возвращение которых в состав Франции было закреплено Версальским мирным договором. Потенциальное распространение на эти территории Акта отделения церкви от государства вызывало опасения, что правительство будет преследовать религиозные ордена, слухи о чём уже появлялись в прессе. При этом отмечалось, что вопрос о собственности католических ассоциаций был особенно сложен, так как упомянутый Акт запрещал их существование на территории Франции и, соответственно, в возвращенных провинциях. После их роспуска собственность будет конфискована, что ухудшит, несомненно, отношение католического населения к процессу воссоединения с Францией [3, р. 95–97].

Помимо указанных аспектов мисс Каллохан не удалось показать интересных, по её мнению, для католической общественности моментов работы конференции. Здесь надо отметить, что малое

внимание к религиозным вопросам в Париже отражают также слова одного из членов американской делегации Ч. Сеймура. В ответ на вопрос «Разве стратегия и экономические соображения имели не больший вес в решениях, чем религия, национальность и самоопределение?» он сказал, что «религия, конечно, не шла в расчёт кроме как элемент национальности» [10, р. 454–455].

Таким образом очевидно, что аспекты конференции, затрагивавшие католические идеи, на выявление которых были нацелены усилия Эдит Каллахан, оказались вовсе не так «бесчисленны». Содержание её работы подтверждает, что церковно-религиозные вопросы оказались преимущественно за пределами внимания Парижской мирной конференции в эпоху секуляризации западного общества.

Список источников и литературы

1. Biographical Sketch of Edith Callahan [Electronic resource]. – Mode of access : <https://documents.alexanderstreet.com/d/1009554976>. – Date of access : 26.11.2019.
2. History of the Catholic Press Association [Electronic resource]. – Mode of access : <https://www.catholicpress.org/page/HistoryCPA>. – Date of access : 25.11.2019.
3. Callahan, E. Glimpses of the peace conference / E. Callahan. – Louisville KY, Catholic Messenger Press, 1923. – 144 p.
4. Шейнман, М. М. Ватикан и католицизм в конце 19 – начале 20 в. / М. М. Шейнманю – М.: Издательство АН СССР, 1958. – 468 с.
5. Арзаканян, М. Ц. Новейшая история Франции / М. Ц. Арзаканян. – М., ИВИ РАН, 2002. – 150 с.
6. Rerum Novarum. Encyclical of pope Leo XIII on capital and labor [Electronic resource]. – Mode of access : http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. – Date of access : 25.11.2019.
7. Covenant. Incorporating changes agreed upon by lord Robert Cecil and David Hunter Miller, 27 January, 1919 // Miller, D. H. My diary at the conference of Paris with documents. – New York, Printed for the author by the Appeal printing company, pref. 1924. – Vol. 4. – p. 181 –199 [Electronic recourse] – Mode of access : <https://archive.org/details/MyDiaryAtConferenceOfParis-Vol4/page/n23>. – Date of access: 20.11.2019.
8. Dillon, E. J. The inside story of the peace conference / E. J. Dillon. – New York. – London: Harper & Brothers Publishers, 1920. – 513 p.

9. Статут Лиги наций // Версальский мирный договор. Полный перевод с французского / Под редакцией Ю. В. Ключникова и А. Сабанина. – М.: Издание Литиздата НКВД, 1925. – С. 7–15.

10. Questions answered by Charles Seymour, chief of Austrohungarian division of the American peace commission // What really happened at Paris. The story of the peace conference, 1918 – 1919, by American delegates / ed. by E. M. House. – New York: Charles Scribner's sons, 1921. – P. 452–457.

УДК 94:32.019.52(476.2):322“192”

С. М. Генчикова

Средняя школа № 62, г. Гомель

ОТНОШЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ ГОМЕЛЬЩИНЫ К РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКЕ СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА В 1920-е ГОДЫ

В статье рассматриваются основные мероприятия советской власти по отношению к религии и Церкви в 1920-е годы. Значительное внимание уделяется деятельности учителей в антирелигиозной работе, раскрыты особенности отношения к советской власти и антицерковной политике различных конфессиональных групп. Обосновывается идея о том, что значительная часть населения Гомельщины была недовольна религиозной политикой большевиков.

С установлением советской власти в Беларуси произошли резкие изменения, затронувшие в том числе религию и церковь. Среди первых действий советской власти было издание декрета «О земле» 26 октября 1917 г., в соответствии с которым Церковь лишалась своих земельных владений [1, с. 18]. Следующим шагом был декрет СНК РСФСР «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» (2 февраля 1918 года), в котором говорилось об отделении церкви от государства и школы от церкви [2, с. 371]. Советский режим старался заменить религию новой коммунистической идеологией, основанной на принципах атеизма, который становился официальной доктриной. Изжитие религии стало важным компонентом советской модернизации, так как она препятствовала созданию нового «советского человека». В результате, несмотря на официальное признание большевиками

«свободы совести», борьба против религии и церкви как института в пролетарском государстве с 1918 г. велась по нескольким направлениям: ликвидация как политической силы, экономической базы, планомерное уничтожение культовых заведений и священнослужителей [3, с. 243]. Также для раскола православия изнутри была принята кампания по созданию «обновленческой церкви» [4, с. 276]. Вместе с тем, обновленческое движение не получило развития в Беларуси, в том числе и на Гомельщине, так как не пользовалось поддержкой населения, которое видело в «обновленцах» агентов большевистского режима [5, с. 163].

Гомельщина, ввиду своего многонационального состава, являлась территорией, где проживали представители различных конфессий – православия, католичества, иудаизма, старообрядчества, протестантства и др. На момент установления Советской власти большинство населения Гомельщины являлось верующим. Например, Владислав Голубок, основатель белорусского передвижного театра, в 1925 году, гастролируя со своей труппой в Мозырском округе, отмечал, что в Турове население очень верующее, «прямо как в средневековье». Поэтому для борьбы с религиозным сознанием театр провел несколько бесплатных антирелигиозных постановок. [6, с. 248]. А о населении д. Рудня-Шлягино Ветковского района Гомельского округа в 1929 году говорилось как «о фанатично-верующем» [7, с. 23].

В период 1921–1925 гг. основной упор в борьбе с религиозным сознанием делался на разъяснительную работу с массами. Советская пресса всячески демонстрировала «отход трудящихся масс от религии». Власть организовала публичные показательные процессы над служителями религиозных культов. Активисты устраивали «Красную Пасху», сопровождающуюся маскарадом и богохульными акциями, что нередко оскорбляло чувства верующих [3, с. 245].

В 1925 году недостаток «своих сил» выдвинул вопрос о привлечении на антирелигиозную работу беспартийного учительства. Но в связи с неподготовленностью деревенского учителя для данной работы, в общем, их использование больших результатов не дало (кроме Гомельского, Рогачевского уездов). В докладах агитационно-пропагандистского отдела за 1925 год отмечалось, что «учителя изредка вступают на сторону атеизма» [8, л. 439].

Вместе с тем, часть педагогов сознательно участвовала в антирелигиозной пропаганде: читала доклады в школах, охотно вела антирелигиозные беседы в избах-читальнях, использовала постепенный переход с культурно-просветительской темы к научной критике религии, что хорошо действовало в антирелигиозной

пропаганде. Правда, иногда случались и курьезные случаи. Например, на одной из антирелигиозных лекций, проходившей в Гомеле в клубе им. Ленина из зала докладчику тов. Шукевичу задали вопрос: «Товарищ, почему Вы употребляете слова “ради бога”, божитесь “ей Богу” если вы не верите в Бога?» [9, л. 18].

Некоторые учителя, чтобы сохранить свое рабочее место, вынуждены были принимать участие в подобном роде деятельности, продолжая при этом совершать церковные обряды. Например, был случай, когда педагог, принимавший участие в атеистической пропаганде, женился церковным браком [10, л. 52], а учитель 7-летки м. Туров Михевич в церкви служил панихиду по своему сыну, на что крестьянство говорило: «Такой образованный человек признает религию, а нам тем более необходимо» [11, л. 43]. В 1929 г. в Рогачевском районе Исаак Гиндин оставил педагогическую деятельность и стал раввином, учительница Сара Хайкина водила своих учеников в синагогу слушать кантора [12]. Нередко проводить антирелигиозные мероприятия заставляли учителей, которые были членами семей священнослужителей. Например, в 1929 г. в Мозыре учительницу Турцевич (работала в школе 46 лет), дочь священника, заставляли участвовать в постановке «Суд над богом» [13, л. 27].

На заседании Коллегии АПО Гомельского Округа КП(б)Б в июле 1927 г. говорилось, что «необходимо больше внимания уделить антирелигиозной работе школы, где все преподавание должно быть проникнуто отрицательным отношением к религии, для преодоления влияния религиозной среды на молодежь» [14, л. 151]. Стоит отметить, что именно среди молодежи наблюдался наибольший отход от религии. Например, 23 февраля 1927 г. в д. Кустовница, Мозырского района состоялось собрание, посвященное дню Красной Армии, и «после собрания некоторые крестьяне, особенно молодежь, говорили, что лучше ходить на такие собрания, чем посещать костел». «Во многих деревнях молодые имеют желание повенчаться только по-советски, но боязнь быть осмеянными стариками заставляет их венчаться у ксендза» [7, с. 34–35].

В течение всех 20-х годов работники партийных органов регулярно фиксировали факты недовольства среди населения безрелигиозным образованием, а также требования введения «закона божьего» в качестве учебной дисциплины. Такие случаи были зафиксированы в 1924 г. в Мозырском, Бобруйском и Гомельском округах [15, с. 74]. А представители протестантской общины богомоллов перестали пускать своих детей в школу, т.к. в советской школе не преподавали Закон Божий [1, с. 26].

Пытаясь противостоять атеистической пропаганде, верующие создавали религиозные организации среди молодых людей в возрасте 14–17 лет. Власти отмечали, что в 1928 г. в трех районах Мозырского округа (Калинковичи, Юровичи, Наровля) имелись «политические молодежные организации» – «Христомол», как противовес комсомолу [1, с. 15].

Наиболее верующей частью населения были люди старшего и среднего возраста и в особенности женщины. Например, в 1925 г. жителям д. Кустовицы Мозырского района была дана следующая характеристика: «религия одно из самых больных мест деревни. Особенно крепко за нее держатся женщины ... вплоть до делегатов. Многие женщины говорят: «мы бы давно записались в Партию, если бы в ней не запрещали молиться» [7, с. 23].

Иногда доходило до того, что некоторые верующие, пойдя на службу в государственные, комсомольские, партийные, советские и другие учреждения, по-прежнему, не оставляли религиозных убеждений. Так, в конце 20-х годов работники сельсоветов в деревнях Балашевка, Речицкого района и Рудня-Шлягино Ветковского района Гомельского округа С. Пашковский и Е. Мохорова охарактеризованы как люди религиозные. В 1929 г. в Балашевке в избе-читальне отмечали, что комсомольцы отказались принимать участие в субботнике перед рождеством в пользу избы-читальни ... мотивируя это тем, что «если они пойдут работать, то их коровы ослепнут» [7, с. 23-24]. Фиксировались также случаи посещения костела детьми членов партии в Гомеле [16, л. 61, 62], наличия в доме партийцев икон. Нередко отмечалось, что и среди жен партийных работников также сильны религиозные традиции. Например, в 1927 г. на собраниях и конференциях, посвященных XV Съезду РКП(б) часто звучали вопросы, «что думает съезд по поводу того, что имеются жены партийцев, соблюдающие религиозные обряды», «што рабіць з тымі сябрамі партыі, у якіх кабеты (жонкі) панясуць свяціць пасху», «что делать, если нельзя жену переубедить в отношении религиозных обрядов» [9, л. 1, 50].

В 1920–е годы происходило и закрытие церквей, костелов, синагог и др. Здания переоборудовались под культурно-просветительские и хозяйственные нужды (клубы, школы, склады и т. д.). Реакция населения при закрытии храмов в большинстве случаев была нейтральной, иногда и в одобрении происходящего. Последний момент массово использовался в антирелигиозной пропаганде, чтобы показать отход населения от религиозных норм. Но также зафиксированы факты протестов и возмущений верующего населения [3, с. 247]. Например,

в Хойникском районе в 1930 г. закрытие церкви сопровождалось снятием крестов, сожжением икон, их расстрелом из огнестрельного оружия, что привело к массовым сопротивлениям местного населения, в первую очередь женщин [3, с. 92].

Стоит отметить, что органы ОГПУ пристально следили за духовенством, фиксировали все их передвижения, а также высказывания в адрес Советской власти. Например, в информсводке Мозырского окружного отдела ГПУ БССР о деятельности духовенства в Буйновичском сельсовете Лельчицкого района за 31 августа 1925 г. сообщалось, что «Буйновичский поп...уговаривает крестьян не посещать собраний, не пускать детей в избу-читальню и в ЛКСМБ» [17, л. 451, 455]. А в 1927 г. в Лельчицком районе крестьяне «по рекомендации ксендза» вышли из организации МОПР. В 1927 г. всему католическому духовенству была дана общая характеристика: «...Имея в виду, что Советская власть разными открытыми и скрытыми путями подтачивает религию, как таковую, они естественно, в силу этого, относятся к Соввласти враждебно...» [7, с. 33].

Вместе с тем, несмотря на гонения власти на церковь, нередко духовный авторитет священников возрастал, что никак не вписывалось в построение «социалистического общества» [3, с. 116-117]. Большим уважением у верующих пользовался епископ Мозырско-Туровского викариатства Иоанн Пашин. В 1925 г. на его молебствиях и проповедях в сельских церквях собиралось «сотни народа», «около 3000 чел. народа». В 1926 г. он был выслан в Зырянский край, в связи с чем «в течение нескольких дней город просто кипел от волнения» [1, с. 16].

Примечательно, что усиление антирелигиозной политики власти вело зачастую к противоположному эффекту – росту «религиозных настроений населения». В первую очередь, это проявлялось в соблюдении традиционной религиозной обрядности. Даже в 1930 г., через 13 лет после революции, по данным ГПУ, отмечался массовый невыход на работу в дни праздника Пасхи среди рабочих г. Гомеля. Работники спецслужб зафиксировали следующие высказывания верующих: «хоть все стоит дорого, а все равно пасху сделаем», «хоть голодные, а все равно молиться будем» [1, с. 15]. В спецсводке Гомельского окружного отдела ГПУ, что в с. Старая Белица Уваровичского отмечался факт усиленного хождения учащихся в церковь, чего в прошлые годы не наблюдалось. В беседе с инспектором народного образования 14 марта 1930 г. учащиеся 3-й группы дерзко заявляли: «Хоть и не верим, а в церковь будем ходить на зло вам» [1, с. 82].

Из-за гонений на веру, среди населения стало распространяться сектанство. Так, в 1919 г. в д. Богутичи Мозырского уезда возникла секта богомоллов, в 1923 г. в селе Шерстин Гомельского уезда – «секта шерстинцев («истинных христиан»)). По официальному мнению, «з усіх сэкѣт на Беларусі асабліваю варожаць да савецкай улады» проявляли именно эти секты. Их члены были убеждены в том, что кооперация и коллективизация – «выдумка антихриста», советы, как орган власти, они считали «нечестивыми», выборы в них бойкотировали, на собрания не ходили, сельскохозяйственный налог сдавали только под нажимом, хлеб кооперативным организациям не продавали. В 1926 г. отказались от участия во Всесоюзной переписи населения, заявив, что «не жадаюць запісваць свае душы “чорту”, что «анкеты ёсьць “пячатка антыхрыста, чырвонага дракона”». Советскую власть в целом богомолы ассоциировали с властью «красного дракона» [1, с. 27].

Противостояла советизации во всех ее проявлениях и старообрядческая этноконфессиональная общность, которая была широко представлена на Гомельщине. В 1923 г. Гомельское партийное руководство констатировало, что «антирелигиозная кампания [среди рабочих Монастырька – район г. Гомеля] не провалилась бы, если бы эти рабочие не были бы старообрядцами», которые «еще не переварились в пролетарском котле». В Пасхальную ночь 1930 г. число молящихся в Новобелицкой старообрядческой церкви, по информации Гомельского окружного отдела ГПУ, «насчитывало до 200 человек» [1, с. 32–33].

На протяжении 1920-х годов большая религиозность фиксировалась и среди католиков. Вместе с тем, по свидетельствам официальных документов, в конце 1920-х годов среди некоторых католиков наблюдается отход от религии. Секретарь гомельского Польбюро, он же председатель польской секции СВБ А. Минейко, докладывал в Минск о падении религиозности среди поляков на Гомельщине в 1929–1930 гг. и в подтверждение своих слов приводил факт, что майские богослужения прекратились, но только после проведенной «кампании арестов». Вероятно, именно последнее обстоятельство, т.е. репрессивная политика властей сыграла решающую роль в отходе от Костела, особенно среди молодежи. Мотивация здесь могла быть следующей: «молодые люди хотели обезопасить себя от бесконечных проблем, с которыми сталкивались их верующие отец и мать» [7, с. 25].

Таким образом, разрушение религиозной жизни стало одним из элементов насильственной секуляризации в 1920-е годы.

Вышеуказанные факты свидетельствуют о недовольстве значительной части населения Гомельщины религиозной политикой большевиков. Сопротивление носило как пассивный характер, которое выражалось в соблюдении религиозной традиционной обрядности (посещение культовых заведений, соблюдение поста, венчание, крещение младенцев, отпевание покойных и др.), так и в форме открытого протеста.

Список источников и литературы

1. 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. – 388 с.
2. Декреты Советской власти: сборник документов. Т. 1. 25 октября 1917 – 16 марта 1918 гг. / Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Ин-т ист. Академии наук СССР. – М.: Политиздат, 1957. – 626 с.
3. Замойский, А. С. Трансформация местечек Советской Белоруссии 1918–1939 / А. С. Замойский. – Минск: И.П. Логвинов, 2013. – 418 с.
4. Протько, Т. С. Становление советской тоталитарной системы в Беларуси (1917–1941гг.) / Т. С. Протько. – Минск: Тесей, 2002. – 688 с.
5. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / В. В. Грыгор’ева, У. М.Завальнюк, У. І. Навіцкі, А. М. Філатава. Навук. рэд. У. І. Навіцкі. – Мінск: ВП «Экаперспектыва», 1998. – 340 с.
6. Памяць: Гіст.-дакум. хроніка Жыткавіцкага раена. – Мінск: БЕЛТА, – 1999. – 765 с.
7. Лебедев, А. Костел и власть на Гомельщине (20–30-е годы XX в.) / А. Лебедев, В. Пичуков, кс. Славомир Лясковски. – Варшава – Люблин – Гомель, 2009. – 470 с.
8. Постановления губкома РКП(б), резолюции, тезисы отделов губкома о работе в деревне и на производстве // Государственный архив общественных объединений Гомельской области (ГАООГО). – Фонд 1. – Оп. 1. – Д. 2606.
9. Перечни вопросов, рассмотренных на конференциях, собраниях и лекциях по материалам XV партсъезда, вопросам белорусской литературы, религии // ГАООГО. – Фонд 3. – Оп. 1. – Д. 286.
10. Отчеты и закрытые письма губкома, посланные в ЦК РКП(Б) (1922–1926) // ГАООГО. – Фонд 1. – Оп. 1. – Д. 1345.
11. Информационные сведения Мозырского окротдела ГПУ (январь 1927 – декабрь 1927 гг. // ГАООГО. – Фонд 69. – Оп. 1. – Д. 1045.

12. Смиловицкий, Л. Школа на идише в первые десятилетия советской власти / Л. Смиловицкий [Электронный ресурс] // Педагогический Альманах. – 2002. – № 11. – Режим доступа: <http://old.ort.spb.ru/nesh/njs11/smilov11.htm> – Дата доступа: 28.01.2019.

13. Материалы по работе среди национальных меньшинств. Еврейская работа // ГАООГО. – Фонд 69. – Оп. 2. – Д. 520.

14. Протоколы пленумов укома волкомов РКП(б) // ГАООГО. – Фонд 2. – Оп. 1. – Д. 342.

15. Гимбут, В. Организация народного образования среди национальных меньшинств в Беларуси: первые шаги трудного пути (перв. пол. 1920-х годов) / В. Гимбут // Беларусь у XX стагоддзі: зб. навук. артыкулаў. Вып. 2. – Мінск: БДУ, 2003. – С. 73–76.

16. Протокол III окружной партконференции от 22–29. 12. 1928 гг. // ГАООГО. – Фонд 3. – Оп. 1. – Д. 393.

17. Оперативные сведения ГПУ и милиции Мозырского округа (01. 01–25. 12. 1925 г.) // ГАООГО. – Фонд 69. – Оп. 1. – Д. 209.

УДК 930(476):271.2–9–727:37.09(476)»1929»:070(476)»1929»

Е. К. Федянина

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ «СОЮЗА ВОИНСТВУЮЩИХ БЕЗБОЖНИКОВ» В УЧРЕЖДЕНИЯХ ОБРАЗОВАНИЯ БССР (ПО МАТЕРИАЛАМ ГАЗЕТЫ «САВЕЦКАЯ БЕЛАРУСЬ» ЗА 1929 ГОД)

В статье на материалах официальной периодической печати освещается тема пропагандистской деятельности организации «Союз воинствующих безбожников» в учреждениях образования БССР. Установлено, что газета «Савецкая Беларусь» на своих страницах отражала различные аспекты деятельности «Союза воинствующих безбожников», но публикуемые ею материалы отличались явной тенденциозностью.

Организация «Союз безбожников» является общественной организацией, существовавшей в СССР с 1925 г. по 1947 г. Первым прототипом будущей организации являлось создание непартийного общества атеистов в 1921 г. в Воронеже. Основой для создания организации с целью пропаганды атеизма стало начало издания

в 1922 г. газеты «Безбожник». В 1925 г. состоялся первый съезд активистов, где и было принято решение об образовании Союзов безбожников СССР. Уже в 1926 г. филиал организации был образован на территории БССР. К 1929 году происходит полное оформление организации в связи с переименованием в «Союз воинствующих безбожников» [1, с. 59].

Организация ставила своей приоритетной задачей пропаганду атеизма в учреждениях образования путем чтения лекций, проведения бесед, изданием стенгазет, а также многочисленных манифестаций и демонстраций.

После создания организации в БССР начался активный рост численности ячеек и количества их членов. В 1928 г. в Гомельском округе существовало 11 ячеек и кружков, однако уже к 1929 г. количество увеличилось до 27. Рост ячеек можно отследить также и на общереспубликанском уровне. Если в 1926 г. на территории БССР примерно насчитывалось 4,5 тыс. членов организации, то к 1930 г. количество безбожников превышало 40 тыс. [2, с. 204; 3, с. 264].

В 1928–1930 гг. в СССР усиливается тенденция по ужесточению конфессиональной политики в связи с укреплением административно-командной системы, что прямым образом отразилось на деятельности «безбожников» среди учреждений образования. Это можно проследить в уголовном кодексе РСФСР 1926 г., по которому, в соответствии со ст. 122 запрещалось преподавание религиозных вероучений малолетним или несовершеннолетним детям [4].

Однако этот запрет не всегда соблюдался. В газете «Рабочий» была опубликована информация, что, несмотря на официальный запрет религиозного преподавания в школьных учреждениях, ряд еврейских школ нарушал это предписание: «Этот закон соблюдался до настоящего времени всеми религиозными организациями, в том числе и еврейскими. Но в последнее время нет почти ни одного местечка в Белоруссии, где бы отдельно не возник один-другой хедер плюс еще ешибот; и тут и там занимаются дети от 6 до 14–15 лет» [5].

В учебных учреждениях формирование антирелигиозного мировоззрения детей происходило при помощи учебной литературы и учителей-атеистов, однако пропагандистской литературы не хватало для масштабной деятельности организации. Об острой нехватке средств на литературу писала газета «Савецкая Беларусь»: «Менская інспекцыя нарасьветы ставіць пытаньне перад прэзыдыумам аб дадатковым водпуску сродкаў на набыцьцё антырэлігійнай літаратуры для культасьветных устаноў акругі» [6].

В газете «Савецкая Беларусь» указывалось на поддержку деятельности «безбожников» государством: «Навукова-Мэтада-

лёгічны Камітэт Наркамасветы даручыў шэрагу таварышоў скласці антырэлігійныя падручнікі для пачатковых школ... Даручана таксама скласці дапаможнікі па антырэлігійных пытаннях для настаўнікаў». Примером такого издания, используемого в школе, является «Антирелигиозный крестьянский учебник», который состоял из 13 тем, посвященных вопросам религии и их опровержениям: «Каму патрэбна вера ў бога? Як і чаму з'явілася вера ў бога? Союз бязбожнікаў і яго задачы ў галіне антырэлігійнай прапаганды» [7]. Также в газете упоминается, что «безбожники» в своей деятельности использовали работу известного белорусского этнографа А. К. Сержпутовского «Прымхі і забабоны» [8].

С 15 марта по 15 апреля 1929 г. все центральные и окружные газеты проводили анализ проделанной работы союза «Безбожник». В газете «Савецкая Беларусь» были опубликованы итоги деятельности организации. В результате были выдвинуты требования: «... высветліць, як праводзіцца выхаваўчая работа сярод дзяцей школьнага ўзросту; як пастаўлена праца па-за школай, удзел у гэтай працы настаўніка, хатніка, бібліятэкара, доктара, агранома і навуковых сіл ...» [9].

Из материалов, опубликованных в газете «Савецкая Беларусь», очевидно, что реализация плана безбожников имела разные результаты. Например, в Шкловском районе осенью сельсовет решил добиться закрытия одной из церквей с целью открытия избы-читальни. Для этого требовалось узнать отношения крестьян и школьников к религии. Сельсовет выяснил, что среди школьников не ведется плановой агитационной работы, а лишь проводятся беседы ввиду отсутствия необходимой литературы [10].

Несколько отличалась картина в Червенском районе: «У школах Чэрвенскага райёну ёсць праграма па антырэлігійным выхаванні, якая грунтуецца галоўным чынам па выкладанні грамадазнаўства, прыроды, геаграфіі, фізікі... Дзякуючы сталаму правядзенню антырэлігійнай працы ў школах мы маем тое, што дзеці зусім не наведваюць царкву, сынагогу, касцёл» [11].

Успехов антирелигиозная кампания достигла и в учительской среде. На съезде учителей 1–2 марта 1929 г. в Крупском районе были поставлены следующие задачи: «Усім настаўнікам уступіць у саюз бязбожнікаў актыўнымі членамі; у тых сельсаветах, дзе яшчэ не арганізаваны ячэйкі бязбожнікаў, арганізаваць іх; у працягу сакавіка кожнай школе паставіць на бацькоўскіх сходах пытанне антырэлігійнага выхавання дзяцей; не прапускаць ніводнага выпадку праяўлення рэлігійнасці у шэрагах асветнікаў, у іх быту і асветніцкай працы» [11].

При активной агитаторской работе среди учеников, вопрос антирелигиозного воспитания в школе нередко упирался в проблему нехватки кадров. Не все учителя были готовы поменять мировоззрение и стать атеистами. Например, в очередном номере «Савецкай Беларусі» была опубликована следующая информация: «Возьмем Менскую 14 сямігадовую школу. У гэтай школе выкладае сьпевы нейкі настаўнік Пігулеўскі, які адначасова кіруе хорам і ў царкве... Некалькі дзяцей уцягнуў у свой царкоўны хор. Зразумела, трэба гнаць такіх «культурнікаў» са школы... Што ж трэба рабіць? Разам з чысткаю савецкага апарату, трэба будзе самой асьветніцкай масе, з дапамогаю адпаведных органаў, так самаачысьціцца» [12].

Формально, пропагандистская деятельность безбожников имела успехи среди преподавателей и студентов БГУ: «У ячэйку завербавана больш 200 супрацоўнікаў Унівэрсытэту, з іх 23 – прафэсары, 112 – навуковых працаўнікоў. У бюро ячэйкі ўваходзіць: 4 прафэсары, 2 – дацэнты, 2 – асыстэнты, 4 выкладчыка і ардынатары, аспіранты і тэхнічныя працаўнікі... Побач з гэтым, ва ўсіх выкладаемых ва ўнівэрсытэце дысцыплінах адпаведнае месца будзе займаць антырэлігійны момант» [13].

По этому поводу декан педагогического факультета БГУ М. Пиотухович, заявил в одном из номеров газеты «Савецкая Беларусь» следующее: «Пэдфак, праўда, ніколі не забываўся пра тое, што ён павінен рыхтаваць чырвонага настаўніка-бязбожніка, што толькі такі настаўнік можа быць сапраўдным культурным асьветным працоўнікам, можа быць належным выхаваўцам падрастаючага пакаленьня... Пэдфак павінен прыняць самы шырокі і чынны удзел ў вялікім педагагічным працэсе перавыхаваньня мас у антырэлігійным напрамку» [13].

В связи с необходимостью подготовки профессиональных кадров, научные работники при организации «Союза воинствующих безбожников» «потребовали» создать т. н. «Беларускі Антырэлігійны Унівэрсытэт». По мнению инициаторов «Беларускі Антырэлігійны Унівэрсытэт павінен стаць адным з апорных пунктаў ваяўнічага безбожніцтва ў барацьбе з рэлігійнай рэакцыяй... Яго дзверы павінны быць шырока расчынены для юных студэнцкіх кадраў, для ўсіх, хто пажадае далучыцца да актыўнай антырэлігійнай працы» [13]. В последствии была создана комиссия для разработки вопроса об открытии при БГУ Университета «Безбожника», в которую вошли «т. т. Платун, праф. Нікольскі і проф. Вольфсон» [14].

Таким образом, материалы газеты «Савецкая Беларусь», несмотря на определенную тенденциозность, являются ценным источником по истории государственно-церковных отношений в БССР 1929 г.

Список источников и литературы

1. Лебедев, А. Д. Политика советской власти по отношению к Римско-католической церкви в БССР (1919–1929 гг.) / А. Д. Лебедев. – Минск: РИВШ, 2013. – 196 с.
2. Баркан, В. А. Союз воинствующих безбожников в Белоруссии / В. А. Баркан // 50-летие декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»: труды респ. науч. конф., г. Гродно, 8-10 февр. 1968 г. – Минск: Вышэйшая школа, 1969. – С. 202–208.
3. Перед крутым поворотом: Тенденции в политической и духовной жизни Беларуси (1925–1928 гг.): Отражение времени в архивных документах / авт.-сост.: Р. П. Платонов [и др.]; под ред. Р. П. Платонова. – Минск: БелНИИДАД, 2001. – 312 с.
4. Уголовный кодекс РСФСР 1926 г. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://docs.cntd.ru/document/901757374> – Дата доступа: 17.11.2019.
5. Рабочий. – Минск, 1927. – № 8. – С. 4.
6. Савецкая Беларусь – Минск, 1929. – № 178. – С. 2.
7. Савецкая Беларусь – Минск, 1929. – № 36. – С. 4.
8. Савецкая Беларусь – Минск, 1929. – № 153. – С. 4.
9. Савецкая Беларусь – Минск, 1929. – № 59. – С. 4.
10. Савецкая Беларусь – Минск, 1929. – № 79. – С. 3.
11. Савецкая Беларусь – Минск, 1929. – № 75. – С. 3.
12. Савецкая Беларусь – Минск, 1929. – № 85. – С. 3.
13. Савецкая Беларусь – Минск, 1929. – № 117. – С. 3.
14. Савецкая Беларусь – Минск, 1929. – № 184. – С. 4.

УДК 930:94:322(476)«1930»:070(476)«1930»

Д. О. Зыкова

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ В БССР (ПО МАТЕРИАЛАМ ГАЗЕТЫ «ЗВЯЗДА» ЗА 1930 ГОД)

В статье на материалах официальной периодической печати освещается тема борьбы с религиозными организациями, которую проводила советская власть в СССР, в том числе, в БССР. Показана односторонность оценок, содержащихся в публикуемых газетой «Звезда» материалах, их роль в антирелигиозной пропаганде.

С приходом власти большевиков в октябре 1917 г. началась интенсивная борьба с религией. Её средствами была антирелигиозная пропаганда, которая осуществлялась, в том числе, с помощью периодической печати, и репрессии в отношении священников и монахов. Такая политика была связана с тем, что борьба с религией воспринималась большевиками как часть борьбы с капитализмом [1, с. 155].

В начале 20 века Беларусь представляла собой поликонфессиональную страну, поэтому большевистской власти приходилось проводить многовекторную антирелигиозную политику в отношении разных конфессий [2, с. 5].

Деятельность новой власти началась с законодательных актов, которые, миновав стадию общественного обсуждения, утверждались и публиковались большевиками. Первыми были акты о прекращении финансирования духовенства, а также национализации церковных и монастырских земель [1, с. 156].

Законодательные акты, принятые в 1922 г. в БССР, были призваны регулировать отношения государства и церкви, провозглашали невмешательство светской власти в дела религиозных организаций. На деле политика была противоположной: на протяжении всей истории СССР власть влияла на положение конфессий, разрушала сложившиеся традиции и строила атеистическое государство [1, с. 156–157].

Из-за недовольства населения агрессивной политикой в отношении религии, с 1923 г. компартия была вынуждена перейти от открытой конфронтации к антирелигиозной пропаганде. Временное затишье позволило религиозным организациям усилить свое влияние, следствием чего было ужесточение антирелигиозной политики в конце 1920-х гг. [2, с. 6]. Еще с образования ССРБ в 1919 г. было введено цензурирование всех газет. Поскольку в то время цензура была еще не централизованной и не регулировалась юридическими актами, издательства и авторы могли издавать литературу, которая была нежелательной для новой власти [3, с. 8–9]. После введения новой экономической политики в 1921 г. последовало возникновение большого количества частных издательств и книжных магазинов, которые могли нести либеральную идеологию, что настораживало власть. Вследствие чего, с 1922 г. началось усиление цензуры печати. Для этого был создан новый цензурный орган, получивший название Главлитбел, который запрещал издание и распространение литературы, содержащей антисоветские,

националистические и религиозно-фанатичные высказывания, порнографические материалы и выдачу военной тайны [3, с. 9–10].

Важную роль для информирования населения играла периодическая печать. Многие газеты были ежедневными и отображали как мировые и советские новости, так и местные, если это региональная газета. Периодика являлась самым доступным средством массовой информации, что объясняет особое внимание Главлитбела к газетам.

Сначала действия цензоров приводили к открытым конфликтам с главными редакторами газет, далее редакторам стали даваться подробные инструкции о том, как именно представить читателю то или иное событие. Таким образом, советская журналистика все больше становилась подконтрольной власти, загонялась в узкие рамки тоталитарной системы [3, с. 122–123].

С 1929 г. главная газета республики «Звезда» кроме пропагандистской выполняла также цензорскую функцию: в газете сохранялась тайная переписка, которую работники редакции не могли оставлять в своих столах, а все черновики подлежали уничтожению [3, с. 124]. Во многих газетах публиковались антирелигиозные заметки, «Звезда» не стала исключением. В материалах 1930 г. нередко упоминалось о закрытии храмов различных конфессий. В январе 1930 г. в Могилеве были закрыты две синагоги, здания были переданы школам «для культурных нужд». Также упоминается о том, что закрытия этих храмов «потребовали» школы и рабочие местного предприятия. В это же время в Дудичке, в результате общего совета крестьян бедняков и середняков, членов колхоза «Камвуз Беларуси», большинством голосов было принято решение о закрытии церкви и передаче его под семилетнюю школу. По сведениям корреспондента «Звезды», после случившегося, поп подал заявку в сельсовет об отказе от сана [4, с. 4].

В том же месяце в Могилеве совет окружного союза воинствующих безбожников отправил бригаду из 120 человек, в число которых входили рабочие и студенты, для совершения «антирелигиозного похода». Целью его была проверка проведения антирелигиозной пропаганды на местах: школах, техникумах, промышленных предприятиях [5, с. 3].

Здания закрытых церквей использовались «для нужд советского народа». Известны случаи, когда их использовали под клубы, школы, зернохранилища и даже антирелигиозные музеи. Например, в Борисове здание церкви передали работникам железной дороги для создания там клуба [5, с. 3]. А в деревне Заболотье Роснянского

района Оршанской области церковь передали под медицинский пункт [6, с. 3]. Золотогорский костел и Комаровскую синагогу в Минске так же «потребовали» закрыть для культурного обслуживания рабочего населения [7, с. 3]. Подобные требования случались не единожды. В Борисове в начале 1930 г. в результате проведенных «антирелигиозных вечеров» 500 человек потребовало закрытия синагог и церквей в городе, снятия колоколов с церквей [8, с. 3]. Снятые колокола передавались в фонд индустриализации [7, с. 3].

Заметки о «сокращении духовных штатов» не были редкостью. Показателен пример с Чериковским раввином Зуховицким Израилем Хаимовым. Бывший еврейский священнослужитель демонстративно сообщил об отказе от духовного сана, написав заметку об этом в газету «Звезда» [9, с. 2].

Одной из форм борьбы с религиозными настроениями было принуждение рабочих и крестьян выходить на работу в дни церковных праздников. Например, колхозники деревни Заболотье Смиловицкого района «отказались» праздновать коляды и вышли на работу [7, с. 3]. А в Минске все рабочие, за исключением нескольких человек, вышли работать на предприятия «на благо индустриализации» [6, с. 3]. Следует отметить, что этой акции предшествовала антирелигиозная компания, которой, по словам журналиста «Звезды», православные священники пытались противостоять.

Таким образом, советские газеты являются важным источником по изучению истории эпохи. В них находили отражение события и способы их интерпретации журналистами и цензорами для представления читателям. Также они являлись одним из способов антирелигиозной пропаганды и насаждения атеизма.

Список источников и литературы

1. Навіцкі, У. І. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / У. І. Навіцкі. – Мн. : ВП “Экаперспектыва”, 1998. – 340 с.
2. Лебедев, А. Д. Политика советской власти по отношению к римско-католической церкви в БССР (1919–1929 гг.) / А. Д. Лебедев. – Минск : РИВШ, 2013. – 196 с.
3. Гужалоўскі, А. А. Чырвоны аловак: нарысы па гісторыі цензуры ў БССР: у 2 кн. Кн. 1: 1919–1941 гг. – Мн.: Рэдакцыя газеты «Звезда», 2012. – 304 с.
4. Закрыты дзье сынагогі // Звезда. – 1930. – № 5 – С. 4.
5. Антырэлігійны паход // Звезда. – 1930. – № 6 – С. 3.

6. У дзень старых калядаў амаль не было прагулаў // Звязда. – 1930. – № 7 – С. 3.
7. Зьняць званы з касцёлаў // Звязда. – 1930. – 13 января. – № 11 – С. 3.
8. Зьняць званы з цэркаў // Звязда. – 1930. – № 8 – С. 3.
9. Скарачэньне духоўных штатаў // Звязда. – 1930. – № 12 – С. 2.

УДК 930:94:322(476)«1930»:070(476)«1930»

В. В. Кручко

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

КОНФИСКАЦИЯ ЦЕРКОВНОГО ИМУЩЕСТВА В БССР (ПО МАТЕРИАЛАМ ГАЗЕТЫ «ЗВЯЗДА» ЗА 1930 ГОД)

В статье на материалах периодической печати освещается тема конфискации церковного имущества, которую проводила советская власть в отношении религиозных организаций в БССР. Выявлены аспекты антирелигиозной политики, которые нашли отражение в материалах «Звезды», оценена их достоверность как исторического источника.

Начало 1930-х годов ознаменовалось новым этапом конфессиональной политики советского государства. Еще в декабре 1929 г. было принято постановление Президиума ЦИК Союза ССР «О регулировании перезвона в церквях». 1 января 1930 г. на втором всесоюзном съезде «Союза воинствующих безбожников» был поднят вопрос о прекращении церковного звона. Это якобы объяснялось тем, что рабочие часто жалуются на то, что церковный звон препятствует отдыху после тяжелой работы. Также церковный звон «мешает» читателям заниматься работой в библиотеках. Таким образом властями было принято решение о снятии колоколов, мотивируя тем, что «... званы прынясуць большую карысьць індустрыялізацыі краіны, калі яны пойдучь у заводкі кацёл, чым калі яны будуць вісець на званіцах ачагоў дурману» [1, с. 328; 2, с. 4].

С этого момента начинается очередная кампания по национализации церковного имущества. Кампания выявлялась в массовом снятии колоколов. 8 октября 1930 г. вышла директива председателя СНК СССР А. Рыкова. В директиве говорилось, что нужно изъять колокола в городах, где колокольный звон запрещен,

также в городах, где колокольный звон не запрещен, изъять в церквях лишние колокола [3, с. 170].

Учитывая необходимость обеспечения цветными металлами промышленности, предлагалось в октябре – декабре 1930 г. и в январе – июне 1931 г. получить не меньше 25 тыс. тонн лома, в том числе по БССР не меньше 1 тыс. тонн. В связи с поступавшими запросами с мест 23 октября А. Рыков написал разъяснение к своей директиве: «Я считаю излишним издание в общесоюзном порядке специального закона, определяющего использование излишних церковных колоколов для нужд народного хозяйства, и обратился к председателям СНК союзных республик с указанием, чтобы они дали необходимые директивы ведомствам, обл. (край) исполкомам и городским советам». Кроме того, в разъяснительной записке указывалось с какой целью изымались лишние колокола – было принято решение их использовать в первую очередь для чеканки мелкой разменной монеты, так как она до сих пор чеканилась из импортной меди [1, с. 328; 3, с. 170; 4, с. 283]. Впоследствии лом направлялся на обработку на Московский электролитный завод.

Одним из способов закрытия храмов и последующей конфискации имущества были т. н. «обращения» рабочих в редакцию газеты «Звезда». Большинство собраний происходило среди железнодорожников, которые касались вопроса о закрытии ведомственных храмов. Параллельно подобным съездам проводили свою антирелигиозную пропаганду члены «Союза воинствующих безбожников». Они требовали снятия всех колоколов с церкви и костелов и передачи зданий культовых сооружений под клубы [5, с. 1].

В 4-ом выпуске газеты от 5 января 1930 г. железнодорожники настоятельно «требовали» закрытие церквей. Согласно статье, собрание минских железнодорожников одновременно приняло решение о закрытии всех зданий религиозных культов. В качестве оправдания они использовали тот факт, что промышленности нужен металл. Правда, добиться единогласного решения не удалось. Некий Андрей Акулич был против закрытия церквей. В качестве наказания его исключили из состава горсовета [6, с. 3].

13 января 1930 г. в Минске происходит ряд съездов, посвященных «вопросу борьбы с религиозным дурманом». Собрания единогласно постановили потребовать от Мингорсовета закрыть железнодорожную церковь, а также снять колокола для передачи в фонд индустриализации. В решении было указано следующее: «Пара раз і назаўсёды пакласьці канец тэй контррэвалюцыйнай прапагандзе, якая вядзецца пад прыкрыццём муроў «божага храму» [7, с. 3].

В этот же день в минской школе милиции имени М. Фрунзе прошел съезд, на котором было принято решение закрыть Золотогорский костел, а также синагогу, которая располагалась на Комаровке и передать ее для нужд «культурного обслуживания» милицейского персонала и рабочего класса. Вторым решением съезда стало снятие колоколов для нужд индустриализации.

Похожий случай произошел в г. Борисове 6 января 1930 г. Там, по данным газеты «Звезда», на всех заводах города состоялись антирелигиозные собрания. Общее собрание советских и торговых служащих в составе 500 человек «требовало» закрытия церкви и синагоги и передачи здания под культурные учреждения. Требованием этих собраний также было снятие всех колоколов [8, с. 3]. В середине января 1930 г. происходит очередное собрание минских железнодорожников. Вопрос касался закрытия не только железнодорожных храмов, а уже всех городских церквей и костелов. На этом собрании ставился также вопрос и о снятии колоколов для нужд индустриализации.

После всех антирелигиозных собраний, которые происходили в г. Минске, Минский горсовет принял решение о закрытии железнодорожной церкви. С церкви был снят большой крест, вместо него повесили советский флаг. Здание было переоборудовано под клуб железнодорожников [9, с. 4].

Мероприятия по конфискации церковного имущества происходили и в белорусских деревнях. В газете «Звезда» от 3 января 1930 г. была опубликована статья, в которой сообщалось о «решении» крестьян деревни Гапоновичи использовать местную церковь под культурные нужды, а имущество передать государству. Похожие «решения» принимались во многих деревнях БССР [10, с. 3]. 23 января 1930 г. крестьяне из Самохвалавичского района привезли в г. Минск 6 колоколов, которые были сняты по решению собрания бедняков. Вырученные средства, по данным газеты «Звезда», были направлены на укрепление тракторной колонны «Безбожник» [11, с. 4].

Также одним из поводов для конфискации церковного имущества было обвинение церкви в контрреволюционной деятельности. По данным газеты «Звезда», в одном из минских костелов был обнаружен склад запрещенной литературы. Кроме литературы там было найдено большое количество открыток и «патриотических» портретов. В результате имущество костела было конфисковано [12, с. 4].

Таким образом, несмотря на то, что газета «Звезда» является скорее официозным источником и служила рупором пропаганды,

следует признать, что в ней опубликованы сведения, которые при должном анализе могут пролить свет на малоизвестные страницы государственно-церковных отношений в БССР.

Список источников и литературы

1. Гісторыя Беларусі: у 6 т. Беларусь у 1917–1945 гг. / А. Вабішчэвіч [і інш.]; рэдкал. М. П. Касцюк (гал. рэдактар) і інш. – Мінск: Экаперспектыва, 2006. – Т. 5. – 613 с.: іл.
2. Ці ня спыніць царкоўны звон // Звязда. – 1930. – № 2 – С. 4.
3. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / В. В. Грыгор’ева, У. М. Завальнюк, У. І. Навіцкі, А. М. Філатава: Навук. рэд. У. І. Навіцкі. – Мінск: ВП «Экаперспектыва», 1998. – 340 с.
4. Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. – Москва: Издательство Библейско-Богословского Института св. апостола Андрея, 1996. – 352 с.
5. Пад знакам ваяўнічага бязбожжа // Звязда. – 1930. – № 5 – С. 1.
6. Чыгуначнікі патрабуюць закрыцця чыгуначнай царквы // Звязда. – 1930. – № 4 – С. 3.
7. Гарсавет павінен выканаць наказ чыгуначнікаў // Звязда. – 1930. – № 11 – С. 3.
8. Царкву пад чыгуначны клюб // Звязда. – 1930. – № 6 – С. 3.
9. Чыгуначная царква зачынена // Звязда. – 1930. – № 31 – С. 4.
10. Зьняць званы з цэркваў // Звязда. – 1930. – № 2 – С. 3.
11. Званы – на трактары // Звязда. – 1930. – № 20 – С. 4.
12. Менскі катэдральны касцёл – склад контр-рэвалюцыйнай літаратуры // Звязда. – 1930. – № 9 – С. 4.

УДК 94(476+438).08

А. Г. Цымбал
МДЛУ, г. Мінск

АД ПАЛАНІЗАЦЫІ ДА САВЕТЫЗАЦЫІ. ПРАВАСЛАЎЕ Ў ЗАХОДНЯЙ БЕЛАРУСІ Ў КАНЦЫ 1930-х – 1941 ГОДЗЕ ГІСТОРЫЯ І ГІСТАРЫЯГРАФІЯ

*Артыкул прысвечаны вывучэнню становішча Праваслаўнай царквы ў
Заходняй Беларусі ў канцы 1930-х – 1941 г. ва ўмовах розных палітычных*

рэжымаў: польскага і савецкага. Паказаны мэты, да якіх у сваёй палітыцы ў дачыненні да Праваслаўнай царквы імкнуліся польскія і савецкія ўлады і ахарактарызаваны шляхі іх дасягнення.

Становішча Праваслаўнай царквы і вернікаў у канцы 30-х – пачатку 40-х гг. 20 ст. зведала істотныя змены. Галоўным фактарам, які вызначаў умовы існавання царквы з'яўляліся ўзаемаадносіны рэлігійных інстытутаў і духавенства з дзяржавай і ўладамі.

Польскі ўрад лічыў неабходным прыстасаваць Праваслаўную царкву да новых палітычных умоў і дамагаўся дэрусіфікацыі і паланізацыі царквы. Лідар нацыянальных дэмакратаў Польшчы Р. Дмоўскі выказваўся наступным чынам: «Праваслаўнае беларускае насельніцтва, якое ніякага пачуцця самабытнасці не мае і лёгка паддаецца русіфікацыі» [1, с. 15]. Асаблівая ўвага надавалася моўнай праблеме. Афіцыйная пазіцыя ўлад у моўным пытанні была агучана саветнікам Міністэрства веравызнанняў 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 Міністэрства веравызнанняў павінна ўзяць гэта ў свае рукі» [2, с. 281].

Асаблівая ўвага ўладамі надавалася кадравай 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. Як адзначалася раней, для заняцця царкоўнай пасады неабходна было мець польскае грамадзянства і валодаць польскай мовай.

Вайсковыя капеланы сталі кадрамі, на якія ўлады маглі абаперціся 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. У канцы 1934 г. менавіта ГУПД Войска Польскага выступіла з ініцыятывай выдання малітоўніка на польскай мове, на што атрымала благаслаўленне мітрапаліта Дзіянісія. Пачаўся пераклад літургічных тэкстаў са стараславянскай мовы на польскую. У лістападзе 1935 г. у вайсковых казармах адбыліся першыя набажэнствы на польскай мове.

Згодна з дырэктывамі Міністэрства вайсковых спраў ад снежня 1938 г. адной з вылучаных перад Праваслаўнай царквой мэт з'яўлялася хутчэйшая паланізацыя беларусаў. МВС пры прызначэнні вайсковых святароў звяртала ўвагу перш за ўсё на лаяльнасць да

польскай дзяржавы, рэлігійную і маральную годнасць, здольнасць асімілявацца ў польскім грамадстве, прафесійную і агульную адукацыю, валоданне польскай мовай

Украінскі даследчык В. Баршчэвіч сцвярджае, што епіскапат хутчэй пагаджаўся на паланізацыйныя працэсы ў Праваслаўнай царкве, чым на задавальненне нацыянальных памкненняў беларусаў і ўкраінцаў. 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 [3, с. 53]. Увядзенне польскай мовы да набажэнстваў і пропаведзяў, спяванне царкоўнымі хорамі польскіх патрыятычных песняў вялі толькі да кампраметацыі кліру. Вернікі часцей масава пакідалі храмы.

Шырокую апору паланізацыі царквы павінен быў забяспечыць інспіраваны ўладамі грамадска-рэлігійны рух «праваслаўных палякаў». У 1935 г. у Беластоцкай ваяводскай управе быў зарэгістраваны статут таварыства «Дом праваслаўных палякаў імя Юзафа Пілсудскага» [4, арк. 3]. У 1936 г. таварыства налічвала 200 членаў [5, арк. 25].

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 [6]. У асноўным гэта былі служачыя дзяржаўных устаноў, самакіравання, дробнае мяшчанства, настаўнікі, царкоўныя старасты. У пераважнай большасці гэта былі асобы, якія, нельга выключыць, баяліся страціць працу і таму былі вымушаны ўступіць у таварыства. Фінансавую падтрымку арганізацыі аказвала Міністэрства веравызнанняў. У хуткім часе падобныя арганізацыі ўзніклі ў іншых гарадах.

Найбольш выразна палітыку польскай дзяржавы ў адносінах да Праваслаўнай царквы ў Заходняй Беларусі напрыканцы 1930-х гг. характарызуе выказванне кіраўніка Дэпартамента веравызнанняў 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 паветаў 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» [7, с. 188].

Паход Чырвонай Арміі ў верасні 1939 г. і пачатак саветызацыі Заходняй Беларусі прывялі да кардынальных змен у жыцці рэгіёна. Сістэмныя адрозненні паставілі пытанні аб метадах інтэграцыі і індактрынацыі насельніцтва. Асаблівая ўвага надавалася рэлігійнай сферы, дзе адрозненні былі найбольш відавочныя. Спецыфіка канфесійнай палітыкі ва ўмовах саветызацыі лягла ў аснову канцэпцыі, адлюстраванай ў расійскай літаратуры аб «лібералізацыі» рэлігійнай палітыкі і перагледзе адносінаў Сталіна і партыйнага кіраўніцтва да рэлігіі, у першую чаргу да Праваслаўнай царквы, яшчэ ў 1939–1941 гг., да верасня 1943 г., але падобныя сцвярджэнні не маюць пад сабой падстаў [16].

У Савецкай Беларусі ў выніку бальшавісцкай канфесійнай палітыкі, як адзначалася НКУС, функцыянаванне царкваў спынілася ў выніку арыштаў духавенства за актыўную антысавецкую дзейнасць. На 24 чэрвеня 1938 г. на ўліку стаяла 15 святароў, з якіх 13 знялі сан, але набажэнствы праводзіліся ў значнай частцы царкваў і без папоў [8].

Па дадзеных ЦС Саюза ваяўнічых бязбожнікаў БССР у заходніх абласцях Беларусі ў 1940 г. налічвалася 542 праваслаўныя царквы (па іншых дадзеных, як сцвярджае М. Шкароўскі – 749 [9, с. 102]) і 606 праваслаўных святароў [10, арк. 150].

На далучаных тэрыторыях фармальна дзейнічала аўтакефальная Польшкая праваслаўная царква. Савецкая ўлада імкнулася падпарадкаваць яе кантраляванай Маскоўскай патрыярхіі і выкарыстаць у якасці сродку саветызацыі. Характэрна, што мясцовым святарам, у першую чаргу вышэйшаму духавенству, новая ўлада не давярала. Архіепіскап Панцеляймон, які не прыняў аўтакефалію Праваслаўнай царквы ў Польшчы, і ўвесь міжваенны перыяд правёў у манастыры, у кастрычніку 1939 г. быў прызначаны экзархам Маскоўскай Патрыярхіі ў Заходняй Беларусі і Заходняй Украіне. Аднак пасля візіту ў Маскву ў чэрвені 1940 г. ён быў пазбаўлены тытула экзарха. Неўзабаве кіраваць царквой у Заходнюю Беларусь і Заходнюю Украіну з Масквы быў прысланы мітрапаліт Мікалай Ярушэвіч [11, с. 159].

Па меры ўзмацнення савецкай улады ў Заходняй Беларусі паскараўся курс на элімінацыю рэлігіі. З заканчэннем ваенных дзеянняў, правядзеннем Народнага сходу і афіцыйным ўключэннем Заходняй Беларусі ў склад БССР і СССР на заходнебеларускіх землях было ўведзена савецкае заканадаўства, і ўлады прыступаюць да рашэння рэлігійнага пытання ўжо выправабанымі раней метадамі.

Наступ на царкву савецкая ўлада пачала са знішчэння матэрыяльнай базы царквы і духавенства. Ужо 29 кастрычніка 1939 г. было абвешчана аб нацыяналізацыі царкоўнай уласнасці. Прадпрымаліся меры па адабранню храмавых каштоўнасцей, званоў, абкладанню духавенства завышанымі падаткамі і тарыфамі за святло. Рашуча забараняліся дэманстратыўныя публічныя рэлігійныя дзеянні і практыкі. Было забаронена выкарыстоўваць царкоўныя званы, а духоўным асобам і манахам дазвалялася насіць толькі цывільную вопратку. За сценамі цэркваў рэлігійная дзейнасць была забаронена.

Акрамя фінансава-адміністрацыйнага ціску савецкія ўлады імкнуліся ліквідаваць пазіцыі царквы ў сферы адукацыі. Былі зачынены ўсе духоўныя вучэбныя ўстановы, забаранялася выкладанне Закона Божага ў школе. Разгортвалася прапагандысцкая кампанія супраць рэлігіі, асабліва ў школах. Настаўнікам забаранялася абмяркоўваць з вучнямі рэлігійныя тэмы. З класаў былі прыбраныя распяцці, замест якіх з'явіліся партрэты Сталіна, Леніна, Маркса і Энгельса.

Нягледзячы на некаторую першапачатковую асцярожнасць у рэлігійнай палітыцы, савецкая ўлада выкарыстоўвала і рэпрэсіўныя метады барацьбы з рэлігіяй. 2 снежня 1939 г. ва ўсе абласныя аддзялення НКУС была разасланая «аператыўка», у якой адзначалася: «Учитывая, что церковный к-р. (Контрреволюционный) актив – попы, ксендзы, раввины и другие служители религиозного культа будут пытаться использовать религиозные предрассудки населения в к-р. целях, НКВД БССР предлагает: 1. Немедленно направить агентуру на выявление и разоблачение организованной антисоветской деятельности церковников и другого к-р. элемента ... 4. Вместе с агентурно-оперативными мероприятиями по к-р. формированиям среди церковников и сектантов, необходимо проводить агентурно-разложенческую работу, которая должна привести к дроблению сект и развалу церковной работы» [12].

17 лютага 1940 г. з НКУС СССР у Беларусь прыйшла дырэктыва, падпісаная Л. Берыя, дзе звярталася ўвага «на активизацию антисоветской деятельности католического, униатского, автокефального, православного и еврейского духовенства». У ажыццяўленне рашэнняў цэнтра 14 ліпеня 1940 г. па ўсіх заходніх абласцях за подпісам Л. Цанавы была распаўсюджаная чарговая «аператыўка», якая інфармавала супрацоўнікаў аб стане і настроях праваслаўнага духавенства. Адзначалася, у прыватнасці, наяўнасць дзвюх плыняў у Праваслаўнай царкве ў Заходняй Беларусі – аўтакефальнай і саборнай. «Принудительное ополчение, а главное, то обстоятельство, что православное духовенство является

чужим по национальным и социальным взглядам, привели к тому, что между духовенством и населением отсутствует взаимное доверие, что является важным каналом по ведению разложенческой работы в их среде». Усё праваслаўнае духавенства бралася на аператыўны ўлік [12].

НКУС адзначаў, што і праваслаўнае духавенства вяло актыўную дзейнасць супраць мерапрыемстваў савецкай улады, распаўсюджвала правакацыйныя чуткі. У справаздачы па Беластоцкай вобласці адзначаўся святар Барышкевіч, які казаў: «Немцы, спасая себя, согласятся примкнуть к капиталистическому государству, повернуть своё оружие против советской власти – общими силами Турция, Румыния и союзники разобьют коммуны, поделят Россию на части и Белорусская республика будет скоро под протекцией Германии» [13, арк. 180].

Неўзабаве пасля ўсталявання савецкага ўлады пачалі праяўляцца і іншыя негатыўныя з'явы, характэрныя для сталінскага рэжыму, а менавіта дэпартацыі асобных катэгорый насельніцтва Заходняй Беларусі ў лагеры Сібіры. Частка духавенства за супрацоўніцтва з польскімі ўладамі была арыштавана. Загінуў у Катынскім лесе галоўны праваслаўны капелан Войска Польскага С. Федарэнка [14, с. 608]. Спынілі сваю дзейнасць «Арганізацыя праваслаўных палякаў» і «Праваслаўны навукова-выдавецкі інстытут», а іх члены былі асуджаны за супрацоўніцтва з польскімі ўладамі і антысавецкую дзейнасць [15, с. 82]. Дакладных дадзеных аб колькасці рэпрэсаваных духоўных асоб няма. У гістарыяграфіі сустракаецца лічба аб 53 праваслаўных святарах [9, с. 107].

Такім чынам, калі ў Польшчы галоўным патрабаваннем для Праваслаўнай царквы была дзейнасць у інтарэсах польскай дзяржавы і ператварэнне царквы ў інструмент паланізацыі насельніцтва, то савецкая ўлада захоўвала ранейшую ўстаноўку на выкараненне рэлігійных перажыткаў. Пачатак Другой сусветнай вайны змушаў сталінскае кіраўніцтва, нягледзячы на ваяўнічы атэізм, выкарыстоўваць рэлігійныя інстытуты для сваёй выгады. Аднак мэта на знішчэнне рэлігіі і рэлігійных інстытутаў не знікла. У Заходняй Беларусі ўжываўся ўвесь арсенал метадаў барацьбы з рэлігіяй, выпрабаваны раней у СССР.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Gomółka, K. Między Polską a Rosją. Białoruś w koncepcjach polskich ugrupowań politycznych w latach 1918–1922 / K. Gomółka. – Warszawa: Gryf, 1994. – 263 s.

2. Mironowicz, A. Problematyka narodowościowa w Kociele prawosławnym w II Rzeczypospolitej / A. Mironowicz // W kręgu sacrum i pogranicza / Wyd. Hist.o-Socjol. Uniw. w Białymstoku; pod. red. E. Matuszczuk, M. Krzywosza. – Białystok, 2004. – S. 271–286.
3. Борщевич, В. Т. Українська православна церква на Волині у 20–40-х рр. XX ст.: дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 / В. Т. Борщевич; НАН України, Ін-т українознав. ім. І. Крип'якевича. – Львів, 2000. – 189 л.
4. ДАБВ. – Ф. 1. – Воп. 10. – Спр. 2285.
5. ААН, МВР і ОР. – Спр. 984.
6. Przegląd prawosławny. – 1939. – № 1.
7. Mironowicz, A. Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku / A. Mironowicz. – Białystok : Wydaw. Uniw. w Białymstoku, 2005. – 379 s.
8. НАРБ. – Ф. 4п. – Воп. 1. – Спр. 13219. – Арк. 56, 68, 69; Янушевич, И. И. Механизмы ликвидации храмов в Советской Беларуси (1927–1938 гг.) / И. И. Янушевич // 1917–2017. Православие в истории и культуре Беларуси: Итоги столетия: сборник материалов Вторых Белорусских Рождественских чтений, Минск, 1–2 декабря 2016 года // Ред. кол. Св. А. Хотеев и др. – Минск: Медиал, 2017. – С. 99–105.
9. Шкаровский, М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве / М. В. Шкаровский. – Москва, 2000.
10. НАРБ. – Ф. 4п. Воп. 1. Спр. 15609.
11. Bird E. Thomas, Orthodoxy in Byelorussia: 1917 – 1980 / T. E. Bird // Записи. Беларускі інстытут навукі і мастацтва. – New York, 1983.
12. Протьюко, Т. Репрессированная вера / Т. Протьюко // Советская Белоруссия. – 1992, 24 сентября.
13. НАРБ. – Ф. 4п. – Воп. 1. – Спр. 16882.
14. Катынь. Пленники необъявленной войны. Документы и материалы / Под ред. Р. Г. Пихои. – Москва, 1999.
15. Черепица, В. Н. Очерки истории православной церкви на Гродненщине (с древнейших времен до наших дней): в 2 ч. Ч. 2 / В. Н. Черепица. – Гродно: Гродн. гос. ун–т, 2005.
16. Курляндский, И. А. О мнимом повороте Сталина к православной церкви / И. А. Курляндский // Вопросы истории. – 2008. – № 9. – С. 3–16.

Д. М. Толочко

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

ПОЛИТИКА СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ В ОТНОШЕНИИ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ (1939–1941)

Автор приходит к выводу, что политика советской власти по отношению к католической церкви в Западной Беларуси в сентябре 1939 – июне 1941 гг. была осторожной. Это объяснялось нежеланием со стороны советской власти обострять национальную (большинство католиков были поляками) обстановку в регионе.

В сентябре 1939 г. произошло объединение Беларуси. Одним из шагов по пути осуществления социалистических преобразований в Западной Беларуси со стороны советской власти стало наступление на католическую церковь.

Необходимо напомнить, что польское государство в течение 20–30 гг. 20 в. всеми силами стремилось усилить влияние католической церкви в своих восточных окраинах. Согласно данным на 1940 г. в Западной Беларуси количество костелов достигало 446 зданий, ксендзов – 617 человек. Из них в Белостокской области насчитывалось 144 костела и 210 ксендзов [1, л. 326].

Католической церкви принадлежали жилые, административные здания, школы, детские приюты и другие учреждения. К концу 1930-х годов недвижимое имущество костелов в Белостокском, Виленском, Новогрудском и Полесском воеводствах составляло 14565,1 га пахотной земли. Католическое духовенство имело большое влияние на все гражданские институты, армию, школу. Закон Божий, в частности, был обязательным учебным предметом в школах [5, с. 124].

Политика советской власти в Западной Беларуси в сентябре 1939 – июне 1941 года была направлена, кроме всего прочего, на то, чтобы подорвать влияние католической церкви в регионе. Так, было приостановлено издание религиозных журналов, газет и другой литературы, было запрещено во время богослужения бить в колокола, часть костелов под предлогом «несоответствия нормам противопожарной безопасности» были закрыты. Например, в донесении

заместителя начальника НКВД по Белостокской области Сотикова секретарю Белостокского обкома Киселеву от 29 октября 1940 г. отмечалось, что 6 костелов в области занято воинскими частями под казармы [1, л. 327].

Весной 1940 г. были введены ЗАГСы, которые переняли от костелов метрические книги. Ксендзам запрещалось входить в медицинские учреждения. В борьбе с религией большое значение придавалось антирелигиозной пропаганде. В Западной Беларуси Союзом Воинствующих Безбожников были созданы первичные ячейки, проводились лекции и доклады на антирелигиозные темы, распространялась литература [5, с. 126].

Имели место случаи, когда ответственные советские работники (часть из которых прибыла из Восточной Беларуси) допускали по отношению к католической церкви произвол. Например, в справке «О состоянии антирелигиозной пропаганды и агитации в Белостокской области» от инструктора отдела пропаганды и агитации ЦК КП(б)Б Курова, датированной 6 ноября 1940 г. отмечается, что председатель сельского совета деревни Визна Едвабновского района Белостокской области при сношении памятников зацепил трактором каменную капличку и свалил ее в канаву. В местечке Супрасль пьяный милиционер пришел во время крещения в костел проверить «как выполняются санитарные нормы». Он предложил церемонию прекратить, а верующим разойтись по домам [3, л. 88–97].

В докладной на имя первого секретаря ЦК КП(б)Б Пономаренко от секретаря Гродненского горкома Позднякова указывалось, что 16 августа 1940 г. заведующий Видзовского районного финансового отдела Белостокской области Цалкин незаконно изъял имущество, принадлежащее ксендзу [4, л. 324]. Аналогичных примеров можно привести десятки.

Католическое духовенство не могло смириться с такой политикой новой власти в отношении к церкви. В многочисленных сводках НКВД БССР за 1940 – июнь 1941 годы отмечалось, что: «католическое духовенство распространяет провокационные слухи о СССР, открыто призывает прихожан объединиться в защиту католической веры, для восстановления польского государства».

Население Западной Беларуси, особенно католического вероисповедания, также зачастую не могло понять и одобрить политику религиозной нетерпимости в регионе. Так, например, 5 января 1940 г. после лекции, проведенной т. Годер по теме «Ленинско-сталинское учение о социалистическом государстве», которая проводилась в городе Соколка Белостокской области, со

стороны местных учителей к докладчику были заданы вопросы следующего содержания: «Почему Ваша Коммунистическая партия так усердно борется с религией?», «Почему Советы хотят искоренить религию?» [2, л. 143–147].

Нередки были такие случаи. 5 сентября 1940 г. в докладной первому секретарю ЦК КП(б)Б Игаеву заместитель начальника НКВД по Белостокской области отмечал, что 5 сентября 1940 г. в Свислочском районе на кирпично-изразцовом заводе «по случаю религиозного праздника» 25 человек не вышло на работу [1, л. 123].

В заключение необходимо подчеркнуть, что политика советской власти по отношению к католической церкви в Западной Беларуси в сентябре 1939 – июне 1941 гг. была все-таки осторожной. Так, католических служителей культа не подвергли массовым репрессиям, несмотря на то, что последние зачастую открыто выступали против советской власти. Например, из 210 ксендзов Белостокской области к 29 октября 1940 г. было арестовано только 5 человек [1, л. 326]. Руководство обкомов и райкомов западных областей тщательно отслеживало случаи нарушения законности в отношении католического духовенства со стороны ответственных партийных, советских и хозяйственных работников, чтобы впредь не допустить подобного. Все это объяснялось нежеланием со стороны советской власти обострять национальную (большинство католиков были поляками) обстановку в регионе. Особенно это стало наблюдаться со второй половины 1940 г. – в период, когда отмечается общее «потепление» в отношении советской власти к польскому населению региона.

Список источников и литературы

1. Государственный архив общественных объединений Гродненской области. – Ф. 6195. – Оп. 1. – Д. 91.
2. Там же. – Д. 8.
3. Национальный архив Республики Беларусь. – Ф. 4. – Оп. 5. – Д. 2199.
4. Там же. – Оп. 21. – Д. 1941.
5. Ярмусік, Э. Каталіцкі касцёл у заходніх абласцях Беларусі (1939–1941) / Э. Ярмусік // Назаўсёды разам. – Мн.: Бел. энцыкл., 1999. – 274 с.

Е. Ермакова

ФГБОУ ВО «Брянский государственный
университет имени академика И. Г. Петровского»,
филиал БГУ в г. Новозыбкове

ЦЕРКОВЬ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ: ПО ВОСПОМИНАНИЯМ ОЧЕВИДЦЕВ

В статье рассматривается роль церкви и религии в годы Великой Отечественной войны. Основой для написания работы послужили воспоминания очевидцев, на основании которых выявлено отношение населения к церкви в годы войны.

К началу Великой Отечественной войны советская власть, в попытке искоренить религию из жизни народа, закрыла большинство церквей и монастырей страны [9]. Официально провозглашения атеизма в стране не было, но правящая партия всячески поддерживала и поощряла данную идеологию. Единственное, в кого разрешалось верить – в вождей пролетариата. Иконки в руках заменили портреты Ленина, вместо молитв дети разучивали гимн Интернационала.

С началом войны проблема религии отошла на второй план. Властям некогда стало заниматься такой, казавшейся на общем фоне пустяковой, проблемой. Но оказалось, что именно вера придаёт боевой дух народу. Идя в атаку, вместе с призывным криком: «За Родину!» солдаты уже открыто крестились и шептали «С Богом!». На фронте из уст в уста передавались истории о том, как людям удалось выжить с чудесной Божьей помощью. «На войне атеистов не бывает» – известный афоризм нашел подтверждение и на этой войне [1].

Доподлинно известно, что не только множество простых рядовых солдат и офицеров, но и советский генералитет открыто проявляли веру и даже участвовал в проведении церковных служб и крестных ходах. Так, генерал Л. А. Говоров несколько раз присутствовал на богослужении в ленинградском Никольском кафедральном соборе [8]. Маршал Г. К. Жуков всю войну не расставался с иконой Казанской Божией Матери [3]. Замначальника Генштаба Б. М. Шапошников постоянно носил на груди финифтяный образок святителя Николая Чудотворца, а очевидцы вспоминают, как

бывший полковник царской армии молился: «Господи, спаси Россию и мой народ!» [5].

Фашистское командование приказало на оккупированных территориях открывать православные церкви, дабы вызвать симпатию со стороны местного населения. Советским властям, глядя на сложившуюся обстановку, ничего не оставалось делать, как дать разрешение на возобновление работы храмов [6]. Закрытые церкви начинали работать. Священнослужителей реабилитировали и отпускали из мест заключения. Народу было дано разрешение на посещение церквей.

Возвращение прежнего жизненного уклада способствовало воодушевлению взрослого населения. С момента начала церковных гонений и до 1941 года успело вырасти целое поколение, родившее уже к тому времени своих детей, которые, в отличие от родителей, имело весьма смутное, ничем не подкрепленное представление о религии. Это видно из воспоминаний уроженки села Столбун Ветковского района Республики Беларусь Евдокии Карповны Масловой (родилась 15 февраля 1932 года). «Мы не знали кто такой Бог. Думали человек такой. Мамка часто говорила, что, если не будем её слушаться, он накажет нас. Вот тебя, внучка, Бабаем пугали, а нас пугали Богом», – так говорила Евдокия Карповна мне – своей правнучке [4]. Единственный на все село Столбун Свято-Никольский храм постигла та же участь, что и многие другие храмы Русской Православной церкви – храм был закрыт и превращен в зернохранилище [2].

«Перед началом бомбежки в небе начинали гудеть самолёты. Мы, дети несмышленные, сбегались в поле, чтобы посмотреть, что за птицы такие в небе летают. А потом они начинали бомбить. Все бежали в рассыпную, кто куда мог прятались. А много ты в поле спрячешься? Это потом разобрались, что в лес бежать нужно. Мамки бежали за нами с палками, загоняли в окопы. Там мы и пережидали бомбежки. Время тянулось бесконечно. Мамка читала молитву, просила Господа помочь. А чем он поможет-то? Он же, в лучшем случае, сидит в таком же окопе как мы, а то и глядишь под бомбу попал. Да и слова молитвы непонятные были для нас, детей малых. Казалось, что мамка совсем не по-нашему залепетала», – вспоминает Евдокия Маслова [4].

После бомбежек оккупанты начали активный грабёж населения. Группами по 5 человек немецкие солдаты врываются в уцелевшие дома и забирали все, что считали ценным: одежду, мебель, посуду, иконы. Оказывавших сопротивление расстреливали на месте [6]. Вот что рассказывает в этой связи Е. Маслова: «Когда немцы пришли к

соседке и стали отбирать икону, та бросилась в ноги с криками и слезами, за что и получила по голове этой самой иконой. Другая бабка забилась в красный угол вместе с этой иконой и стала ругаться не на нашем (молиться), так немцы подожгли ее дом. Так она и сгорела с иконой в руках» [4].

В августе 1941 года деревня была сожжена [7]. Местные жители бежали в лес вместе со скудными остатками своих пожитков. Прятали это все они в ямы, которые забрасывали сверху ветками и присыпали землей. Частенько, закапывая мелкие предметы, хозяева сами забывали их точное местоположение. Если предмет носил какое-либо религиозное значение, люди стекались к его примерному местоположению и начинали молиться прямо в этом месте.

Можно сказать, война обострила и обновила благочестие крещеных людей, для которых ладанки, образки, нательные крестики и иконы стали настоящей святыней, а молитва превратилась в насущную потребность души [1]. «Попов у нас не было. Ни одного не припомню. Зато были бабки, которые черпали в свои шершавые ладони воду, шептали на нее молитвы и умывали нас, детей, чтобы мы ничего не боялись», – рассказывает Е. Маслова [4].

Зимой 1943 года деревню сожгли во второй раз. Сгорело 458 дворов, было убито 12 человек [7]. Долгожданное спасение пришло лишь к осени. 28 сентября 1943 года деревня была освобождена. На фронтах погибло 268 местных жителей [7].

На примере судьбы жительницы села Столбун Е. Масловой и ее воспоминаний мы видим пример моральной стойкости в тылу врага советских людей и видим роль религии как фактора, способствовавшего формированию этой стойкости. Религия обладала большой нравственной силой, что было особенно необходимо в период Великой Отечественной войны. В религии люди черпали силу для жизни и труда в ужасающих условиях войны

Список источников и литературы

1. Вехарская, К. В. Война и вера: религиозный аспект подвига советских людей в годы Великой Отечественной войны [Электронный ресурс] / К. В. Вехарская // Киберленинка. – 2012. – Режим доступа: cyberleninka.ru/article/n/tylovyie-budni-perioda-velikoy-otechestvennoy-voyny-po-detskim-vozpominaniyam/viewer. – Дата доступа: 24.11.2019.

2. Деревня Столбун. Храм во имя Святого Николая Чудотворца. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://pravoslavie.by> – Дата доступа: 24.11.2019.

3. Жукова, М. Г. Маршал Жуков: сокровенная жизнь души / М. Г. Жукова. – М.: Издание Сретенского монастыря, 1999. – 246 с.

4. Записано со слов Масловой Евдокии Карповны, 1932 г. р., с. Столбун, Ветковский р-он, проживающая с. Челхов, Брянская область.

5. Победоносцев, К. П. Сочинения / К. П. Победоносцев – М. – СПб. 1996. – 462 с.

6. Религиозная жизнь в тылу и на фронте в годы Великой Отечественной войны. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.oboznik.ru/?p=46201/ – Дата доступа: 24.11.19.

7. Столбун (Ветковский район). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.wikiwand.com/> – Дата доступа: 24.11.19.

8. Фролов, М. И. Блокада. Битва за Ленинград. Мифы. Легенды. Реальность / М. И. Фролов. – М. – СПб., 2004. – 312 с.

9. Хрестоматия по отечественной истории (1914–1945 гг.) / Под ред. А. Ф. Киселева, Э. М. Щагина. – М., 1996. – 542 с.

УДК 271.22:94(470) «1941–1945»

И. А. Грищенко

ГГТУ имени П. О. Сухого, г. Гомель

ПРОБЛЕМА АВТОКЕФАЛИИ БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

В статье анализируются обстоятельства созыва Всебелорусского Церковного Собора 1942 г., на котором была предпринята попытка создания Белорусской Автокефальной Православной Национальной Церкви. Также дана оценка церковной политике нацистского руководства на оккупированной территории БССР и усилиям белорусских православных иерархов и церковных деятелей по сохранению канонического строя Белорусской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны.

Проблема провозглашения автокефалии Белорусской Православной Церкви (БПЦ) в условиях нацистской оккупации относится к разряду тех трудных вопросов, которыми так изобилует

история христианства. Тут трудно избежать двух соблазнов: оправдания негативных явлений в церковной истории делами веры и исключительно политической мотивировки событий церковной жизни.

Планируя нападение на СССР, гитлеровское руководство рассчитывало использовать в пропагандистских целях религиозный фактор. Однако оно никак не ожидало такого всплеска религиозности на советских оккупированных территориях. По некоторым данным на июнь 1945 г. в БССР насчитывался 541 действующий храм, из них в Гомельской области – 51 [1, с. 62]. Согласно официальным документам, на 1 января 1948 г. в Беларуси действовал 1051 православный храм, в том числе 302 в восточных областях, и почти все они были открыты в период оккупации [2, с.172].

Нацистское руководство настороженно отнеслось к активизации церковной жизни в оккупированных советских республиках. С одной стороны, Православная Церковь, гонимая большевиками, могла бы поддержать оккупационный режим и, пока идет война, способствовать сохранению мира в тылу вермахта. С другой стороны, идейно христианство в любой ее конфессиональной ипостаси было чуждо нацистской идеологии. Поэтому всякие заигрывания с церковью будь то католической, протестантской или православной следует рассматривать исключительно как тактический ход нацистов, а антихристианская позиция фюрера была вполне определенной: «Мы знаем, что христианство – всего лишь недолгая эпоха в истории человечества. Но в этом деле нельзя ломать через колено. Нужно подождать, пока церковь сгниет до конца, подобно зараженному гангреной органу» [3, с. 50, 89–90]. А. Гитлер в дальней перспективе видел Германию очищенной от христианства. Основой религии немцев, по мнению фюрера, станет «вера в бога природы, в бога собственного народа, в бога собственной судьбы, собственной крови. Немецкое христианство – ерунда. Или ты христианин или язычник. Совмещать одно с другим невозможно» [4, с. 59].

Если и существовали разногласия между различными ведомствами в нацистской Германии в области церковной политики на оккупированных территориях, то они были исключительно тактического плана. Военная администрация готова была к сотрудничеству с религиозными организациями с целью «замирения» местного населения, находящегося в тылу у частей вермахта. Министерство занятых восточных территорий в лице А. Розенберга полагало, что церковь на оккупированной советской территории необходимо более активно использовать в пропагандистских целях, сохраняя жесткий контроль над ней. РСХА и высшее нацистское

руководство выступали за активизацию антицерковной политики. А. Розенберг 16 августа 1941 г. распространил циркуляр, в котором была определена религиозная политика нацистов: поддерживать религиозное движение, как оппозиционное большевизму, препятствовать консолидации отдельных церквей, использовать церковные организации для помощи немецкой администрации на оккупированных территориях [5, с. 510]. Служащим вермахта запрещалось участвовать в религиозной жизни населения на оккупированной территории. Запрещены были всякие контакты капелланов с гражданским населением. Не допускались перемещения священников с территории рейха на оккупированные территории. Глава РСХА Р. Гейдрих отмечал: «О воссоздании прежней Патриаршей Русской Церкви не может быть и речи. Особо следует следить за тем, чтобы не состоялось никакого оформленного организационного слияния... православных кругов. Равным образом не надо препятствовать развитию сектантства на советско-русском пространстве» [4, с. 158]. Это соответствовало взгляду фюрера: «В наших же интересах, чтобы в каждой деревне была своя собственная секта со своими представлениями о боге, тем самым разъединяющие тенденции в русском пространстве еще более усилятся» [3, с. 198].

Оккупированные западные территории СССР были поделены на рейхскомиссариаты – «Остланд» и «Украина». Чтобы пресечь любую консолидацию народа на оккупированных территориях, было проведено не только административное деление, не совпадавшее с границами советских республик, но также деление церковных округов с децентрализацией церковного управления. Так, например, Гродненская и Белостокская епархии вошли в состав Восточной Пруссии и должны были подчиняться архиеп. Серафиму (Ляде), представлявшему Зарубежную русскую церковь (РПЦЗ). Но объединению белорусских приходов, находящихся на территории Генерал-губернаторства, с приходами РПЦЗ воспрепятствовало нацистское руководство. Поэтому на Соборе епископов Белорусской Церкви в марте 1942 г. было решено образовать автономную Белостокско-Гродненскую епархию во главе с архиеп. Венедиктом (Бобковским) с предоставлением права экзарха Восточной Пруссии. До 1945 г. приходы Белостокско-Гродненской епархии признавали юрисдикцию БПЦ и союз с РПЦЗ. Архиеп. Серафима (Ляде) как и митр. Пантелеимона (Рожновского) поминали за богослужением. На мартовском Соборе епископов 1942 г. архиепископ Гродненский и Вилейский Пантелеимон (Рожновский) был избран митрополитом всея Белоруссии и были определены шесть епархий

Белорусской митрополии: Минская (во главе митр. Пантелеимон (Рожновский)), Белостокско-Гродненская (архиеп. Венедикт (Бобковский)), Могилевская (архиеп. Филофей (Нарко)), Витебская (еп. Афанасий (Мартос)), Смоленско-Брянская (еп. Стефан (Севбо)), Новогрудско-Барановичская (еп. Вениамин (Новицкий)). В 1943 г. была образована Гомельская епархия, чему активно содействовал миссионер архимандрит Серафим (Шахмуть). Гомельскую епархию возглавил еп. Григорий (Боришкевич). Позже, в мае 1944 г. к Белорусской митрополии присоединились две новые епархии: Пинская (автокефальной Украинской церкви) и Брестская (автономной Украинской Церкви). Полесско-Пинскую епархию возглавил митр. Александр (Иноземцев), а Кобринскую – еп. Георгий (Коренистов). Позже объединенную Полесско-Брестскую епархию возглавил архиеп. Иоанн (Лавриненко). Попытки митр. Дионисия (Валединского), Предстоятеля Православной Церкви в Польше, подчинить себе белорусские православные епархии окончились неудачей.

Еще в октябре 1941 г. Генеральный Комиссариат Белоруссии заявил, что Православная Церковь может существовать только как автокефальная и оговаривалось ее название – «Белорусская Автокефальная Православная Национальная Церковь». При этом нацистов совершенно не интересовала каноническая сторона дела, поскольку церковная автокефалия служила их ближайшим целям, – недопущения духовной консолидации славянских народов. В перспективе же Православная Церковь подлежала ликвидации. Националисты настаивали на белорусизации БПЦ. Оккупационные власти так же требовали, чтобы проповедь в храмах и делопроизводство велись на белорусском языке, а назначение епископов, благочинных и священников не производилось бы без ведома немецких властей. С созданием в октябре 1943 г. Белорусской национальной рады коллаборационисты активизировали свое давление на БПЦ, стремясь поставить под контроль Белорусской Центральной Рады (БЦР) церковную политику. Президент Белорусской национальной рады Р. Островский считал, что Белорусская автокефальная православная церковь в своей деятельности должна руководствоваться «национальными принципами и тесно увязываться с Белорусской Центральной Радой» [4, с. 436]. Система контроля за религиозными организациями, которую намеревалась ввести БЦР, очень напоминала структуру Совета по делам РПЦ, созданного в СССР в 1943 г. Митр. Пантелеимон (Рожновский) в ответном письме Р. Островскому напомнил, что Православная Церковь в Беларуси отделена от

государства и отметил: «Православная Христианская Церковь является учреждением аполитичным, а поэтому посредством введения политического элемента в Церковь, ей, как божественному заведению, наносится великий вред и обида...» [4, с. 437]. Неосведомленность оккупантов в канонах Церкви было использовано руководством БПЦ. Экзарх БПЦ митр. Пантелеимон (Рожновский) и сменивший его архиеп. Могилевский Филофей (Нарко) сделали все возможное, чтобы не допустить отделения БПЦ от РПЦ.

Принцип подготовки провозглашения автокефалии существенно отличался от того, что было использовано при создании Украинской Автокефальной Православной Церкви. В отличие от УАПЦ, становление Белорусской Автокефальной Православной Церкви в условиях немецкой оккупации не определялось антироссийскими настроениями части церковной иерархии и ориентацией на каноническую зависимость от Предстоятеля Православной Церкви в Польше (Автокефальной Православной Церкви в Генерал-губернаторстве). Несмотря на то, что духовенство БПЦ на 90 % состояло из белорусов, сепаратистские настроения для него не были характерны. Поэтому провозглашение автокефалии БПЦ в том виде, как это произошло на Всебелорусском Церковном Соборе 1942 г., не предполагало ни самопровозглашения церковной независимости, ни разрыва с Московским Патриархатом. Об отношении к автокефалии Белорусской Православной Национальной Церкви митр. Пантелеимона (Рожновского) красноречиво говорит факт его отстранения в июне 1942 г. от дел под нажимом белорусских коллаборантов.

Генеральный комиссар Беларуси В. Кубе сделал запрос в канцелярию Минской епархии о правилах провозглашения автокефалии в Православной Церкви. Архиеп. Филофей (Нарко) в середине июля 1942 г. направил В. Кубе письмо с просьбой о возвращении митр. Пантелеимона (Рожновского) в Минск. К письму прилагалась информационная справка «Основы автокефалии», составленная секретарем Минской духовной консистории Виталием Михайловичем Боровым. Автор аргументировано доказал несостоятельность автокефального проекта, как его представляли себе коллаборационисты и оккупационные власти. Ссылаясь на правила Вселенских Соборов В. М. Боровой указал, что исторически автокефалия Церкви обычно тесно связана с моментом независимости данного государства. На автокефалию поместной Церкви должно быть согласие Матери-Церкви, от которой она отделяется. Автокефалия должна быть признана всеми Православными

Автокефальными Церквями-Сестрами. Объявление автокефалии не лежит в компетенции только епископов данной Церкви также и государства. Константинопольский Собор 1872 г. запрещает объявление автокефалии в результате исключительно национального шовинизма [6; 7, с. 142–147].

По настоянию оккупационных властей собор БПЦ по вопросу автокефалии был созван и прошел в Минске 30 августа – 2 сентября 1942 г. митр. Пантелеимон (Рожновский) и архиеп. Венедикт (Бобковский) не были допущены на собор оккупационными властями. Собор утвердил мероприятия направленные на оформление автокефалии и белоруссизации БПЦ. Но архиереи БПЦ смогли поставить условие, что «каноническое объявление автокефалии наступит после признания ее всеми автокефальными Церквями» [4, с. 433]. Присутствовавшие на соборе архиеп. Филофей (Нарко), еп. Афанасий (Мартос) и еп. Стефан (Севбо) не согласились на немедленное введение автокефалии как неканоническое действие. А каноническое оформление было невыполнимо, по крайней мере, пока идет война [8, с. 333].

В мае 1944 г. архиерейская конференция БПЦ объявила постановления Собора 1942 г. недействительными, поскольку на Соборе 1942 г. отсутствовали два старейших епископа. Однако, архиереи приняли резолюцию о непризнании выбора Московским Патриархом митр. Сергия (Страгородского): «Мы убеждены, что патриарх Сергий вместе с архиереями и духовенством в действительности не обладает свободой в церковных делах, о которой так громко говорится в большевистской пропаганде» [4, с. 434]. Заявление это было сделано под давлением со стороны нацистского руководства, но в сложившихся военно-политических условиях это уже не имело особого значения. Все белорусские архиереи, эмигрировавшие в 1944 г. в Германию, присоединились к Карловацкому Синоду, что подтвердило их общерусскую ориентацию [2, с. 173]. Кроме того, вхождение православных иерархов, эвакуированных нацистами, в состав РПЦЗ спасло ее на тот момент от глубокого кризиса.

Таким образом, Белорусская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны отстояла каноническое единство с Русской Православной Церковью.

Список источников и литературы

1. Силова, С. В. Крестный путь: Белорусская Православная Церковь в период немецкой оккупации 1941–1944 гг. / С. В. Силова. – Минск: Белорусский Экзархат, 2005. – 70 с.
2. Шкаровский, М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве / М. В. Шкаровский. – М: Издательство Крутицкого подворья, 2005. – 424 с.
3. Пикер, Г. Застольные разговоры Гитлера / Г. Пикер. – Смоленск: «Русич», 1993. – 496 с.
4. Шкаровский, М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь / М. В. Шкаровский – М: Издательство Крутицкого подворья, 2002. – 524 с.
5. Регельсон, Л. Трагедия Русской Церкви. 1917–1945 / Л. Регельсон. – М: Издательство Крутицкого подворья, 2007. – 642 с.
6. НАРБ. – Ф. 370. – Оп. 1. – Д. 97. – Л. 33–36.
7. Слесарев, А. В. Церковная деятельность В. М. Борового в годы немецкой оккупации Беларуси (1941–1944). // ХРОНОС: Церковно-исторический альманах Минской духовной академии. – 2017. – № 4. – С. 125–148.
8. Архиепископ Афанасий (Мартос). Беларусь в исторической государственной и церковной жизни / Афанасий (Мартос), архиепископ. – Мн.: Издательство Белорусского Экзархата, 2000. – 352 с.

УДК 272-9«192/193»

А. Д. Лебедев

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

«ПАТРИАРХУ ОТЧЕ АЛЕКСИЮ»: ИЗ ИСТОРИИ ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫХ ОТНОШЕНИЙ НА ГОМЕЛЬЩИНЕ В НАЧАЛЕ 1960-х ГОДОВ

На рубеже 1950–1960-х гг. в СССР наступил очередной этап борьбы государства с влиянием церкви. Типичной иллюстрацией тех событий является закрытие православного молитвенного дома в г.п. Брагине в 1962 г. Местные прихожане, не смилившиеся с потерей своего культового сооружения написали прошение на имя Патриарха Алексия. В публикации приводится полный текст документа, как иллюстрация государственно-церковных отношений на Гомельщине во времена правления Н.С. Хрущева.

Советская тоталитарная система на протяжении своего существования в рамках борьбы с религией предпринимала неоднократные попытки ликвидировать церковь как институт и насадить атеистические настроения в сознании людей. В довоенный период такие попытки имели место быть в 1922 г. (конфискация церковных ценностей), в 1929 г. (закрытия культовых сооружений) и в 1937 г. (пик репрессий в отношении духовенства).

Очередной всплеск давления на церковь отмечается в период правления Н.С. Хрущева. В 1954 г. было принято постановление ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах её улучшения». В 1960 г. публикуется постановление ЦК КПСС «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах». Как результат по всей стране массово закрываются церкви, духовенство лишается регистрации. Понятно, что верующие не всегда мирились с нарушением своих прав и как могли старались опротестовать действия властей. Типичной иллюстрацией тех событий является закрытие в Брагине Св. Николаевского молитвенного дома. В 1962 г. культовое сооружение было закрыто по решению местных властей «из-за ветхости здания». Прихожане, убедившись в невозможности повлиять на местную власть, в 1963 г. обратились к Патриарху Алексию с прошением, в котором изложили обстоятельства своей борьбы за сохранение молитвенного дома. Письмо написано не официальным канцеляритом, а бытовым языком, с элементами простонародной речи. Ниже приводится полный текст прошения с сохранением стиля и орфографии. Археографическая обработка документа выполнена зав. отделом информации, публикации и использования документов Государственного архива Гомельской области З. А. Александрович.

Прошение верующих г. п. Брагин Гомельской области Патриарху Московскому и всея Руси Алексию о сохранении Николаевского молитвенного дома*

10 января 1963 г.**

Уважаемый Отче Алексей, просим Вас рассмотреть наше прошение и оказать нам помощь, так как руководители местной власти закрыли Св. Николаевский молитвенный дом последний, а у нас раньше было 4 церкви.

В июле месяце 1962 г. забрали у нас священника, говоря, что он делал преступления, хотя мы этого не замечали за ним, а вы, говорят, побудьте месяца полтора на карантине, а потом дадим священника. Нас манили*** с июля месяца 1962 г. Мы, верующие и Церковный

Совет без счета ездили в г. Гомель и Минск и хлопотали о церкви и просили священника и дайте сделать ремонт или разрешение купить дом для молитвенного дома. И нам все обещали: уполномоченный**** и местные руководители. А сейчас местные руководители сказали не дадим служить в Св. Николаевском молитвенном доме, говоря, что подушит людей, а как же он подушит, когда в 1948 г. делали ремонт и приставляли трехстенку и давали новую крышу, то они сказали, что уполномоченный сказал, что только трехстенка народная, а дом коммунальный, а поэтому закрываем и наложили печать.

Дом же этот не коммунальный, а хозяйка приезжала, чтобы продать его, а когда узнала, что в нем устроили молитвенный дом, то она подарила его на церковь, на что имеются документы и хозяйка жива еще. И вот 24 декабря 1962 г., не известив Церковного Совета, разломали замок и забрали все вещи, и где дели неизвестно, одни говорят, что в баню завезли, а другие – в молитв[енный] дом в Острогляды. Делали это заместитель райисполкома т. Иотчик, председатель г[ородского] п[оселкового] Совета Рачевский, и председатель коммунхоза т. Ляхов, и бывший председатель г[ородского] п[оселкового] Совета Коцубо и два пенсионера Прищепов и участковый, как воры это сделали. Разве в Советском Союзе это допустимо? Вы только поймите, что старики плачут, как дети, да еще перед таким праздником. Молодым устраивают елки да карнавалы, а старикам дали слезы. Что нам завоевали наши мужья и дети, отдавши жизнь за Родину? Даже не завоевали нам старикам дорожки пройти в храм и забыть на время свое великое горе, которое дала нам война. Вы только поймите, что нам дороже нашей жизни это храм, так дайте же нам молиться спокойно, ведь молимся за мир, дружбу и равенство между народами, ведь церковь во время войны помогала во многом фронту, а когда коснулось того, чтобы нам молиться свободно, то нам не дают и нас лишают молитвенного дома, как лишают ребенка матери. Так что просим **Вас******* помочь нам в нашей просьбе, ведь мы православные [...] люди и граждане нашей Родины. Просим **Вашей** помощи.

Казначей
Пом[ощник] церковного
старосты

Сычева
Рослик

Члены двадцатки:

Виницкая, Паневчик, Скороход Н.,
Стрельбицкая, Скороход М.,
Стрельбицкая М., Чуйко Анна, Ходос

Вот еще одно объяснение: говорят чаши, и другие металлические вещи сдали в утильсырьё. Просим разобрать их неверный поступок.

Помета: Купили свечи в Киеве и торговали*****

Резолюция: 22/II–[19]63. Дано разъяснение группе верующих – [...]***** – в дело жалоб. Потапов*****

Государственный архив Гомельской области. – Ф. 3441. – Оп. 3. – Д. 51. – Л. 162–162 об. Копия. Машинопись.

*Документ публикуется с сохранением стиля и орфографии.

**Датируется по дате регистрации канцелярией Московской патриархии сопроводительного письма.

***Так в тексте.

****Имеется в виду: Уполномоченный Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров БССР по Гомельской области Потапов И.

*****Здесь и далее выделенные полужирным шрифтом слова в тексте написаны большими буквами.

*****Текст пометы – рукопись, выполнена карандашом.

*****Два слова разобрать не удалось.

*****Резолюция – рукопись. Подпись – автограф.

УДК 271.22-9-55(476.2)«196/197»

О. В. Друзенюк

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

РЕЛИГИОЗНАЯ ОБРЯДНОСТЬ СТАРООБРЯДЦЕВ ГОМЕЛЬЩИНЫ В СЕРЕДИНЕ 1960-х – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ 1970-х ГОДОВ

В статье анализируется религиозная обрядность старообрядцев Гомельщины в середине 1960-х – первой половине 1970-х годов. Рассматриваются статистические данные, содержащиеся в документах уполномоченных Совета по делам религий, касающиеся основных религиозных обрядов, совершаемых верующими.

Переломный характер государственно-церковных отношений периода Великой Отечественной войны кардинальным образом не

повлиял на курс конфессиональной политики советского руководства. В послевоенные годы деятельность религиозных объединений Советского Союза осуществляется в условиях жесткого государственного контроля соответствующих органов.

Середина 1960-х годов ознаменовалась существенными изменениями, происходящими в высших кругах советского руководства. В 1964 году к власти приходит Л. И. Брежнев. Произошедшие кадровые перестановки непосредственным образом также оказали влияние и на государственную конфессиональную политику. Стоит заметить, что по сравнению с предшествующим периодом правления Н. С. Хрущева, можно говорить о некоторых послаблениях, однако борьба с религией продолжает оставаться генеральной линией политики советских органов власти [1, с. 49].

В данный период также осуществляется реорганизация соответствующих структур, контролирующих деятельностью религиозных организаций в стране. В декабре 1965 года Совет министров СССР принял постановление об упразднении Совета по делам Русской Православной церкви и Совета по делам религиозных культов и создании на их основе – Совета по делам религий. Образование данного органа управления рассматривалось не просто как очередная административная реорганизация, а как переход в вероисповедной политике государства от «наблюдения», к «контролю» за религиозной ситуацией и деятельностью религиозных организаций.

10 мая 1966 года было утверждено Положение о Совете по делам религий. Его функции были несколько расширены, а в части контроля за исполнением законодательства о религиозных культах они были почти идентичны прокурорскому надзору. Кроме того, немаловажным стал факт изъятия из ведения местных органов власти дел о регистрации и снятии с регистрации, а также о закрытии церквей и молитвенных домов религиозных организаций. Вынесение окончательного решения по указанным вопросам переходило в компетенцию образованного Совета.

Свою деятельность новый орган, как и его предшественник, реализовывал через институт уполномоченных, которых он имел в автономных республиках, краях и областях. Характерным выступало то, что уполномоченные в служебной деятельности подчинялись Совету, а по части финансово-хозяйственной и организационной обеспечивались местными органами власти. В реальной действительности уполномоченные находились в большой зависимости от местных партийных и советских органов, так как их кандидатуры вносились именно местными партийными органами, что в достаточной мере осложняло реализации намеченных планов.

Согласно Положению о Совете по делам религий уполномоченные реализовывали общие задачи и полномочия Совета в рамках регионов, они являлись связующим звеном между органами власти и религиозными организациями в республиках СССР и одновременно между республиканскими органами власти и Советом в Москве. Председателем Совета по делам религий был назначен В. А. Куроедов, который оставался главой этого органа почти 20 лет (с 1965 по 1984 гг.) [2].

Деятельность старообрядческих общин Гомельской области БССР в рассматриваемый период также осуществлялась под контролем уполномоченного Совета по делам религий.

Согласно документам уполномоченного, в середине 1960-х. – первой половине 1970-х годов на территории Гомельской области действовала всего лишь одна зарегистрированная старообрядческая община белокриницкого согласия. Верующих обслуживал единственный действующий храм в городе – Ильинская церковь, переданная общине в пользование городским советом.

Однако не стоит забывать, что одной из многочисленных функций уполномоченного являлся контроль и за деятельностью незарегистрированных религиозных объединений верующих области. В своих отчетных документах он указывает ряд населенных пунктов, где продолжают действовать старообрядческие объединения не прошедшие процедуру регистрации. Верующие этих общин проводили богослужения на частных квартирах своих членов и в отдельные праздничные дни.

Неотъемлемым компонентом отчетных документов уполномоченного является информация о «религиозной обрядности верующих». Основными составляющими данного пункта выступают данные о количестве осуществленных верующими обрядов крещения, венчания, погребения, исповедания и т. д.

Что касается обрядов крещения, проводимых старообрядцами, то опираясь на сведения уполномоченного, можно наблюдать тенденцию неукоснительного снижения их количества. Если в 1964 году верующими-старообрядцами было окрещено 70 детей [3], то в 1970 году только 40, а в 1973 – уже 26 [4]. Анализ приведенных данных позволяет утверждать, что в данном случае в отношении обряда крещения религиозная активность старообрядцев снизилась с середины 1960-х – первой половины 1970-х годов почти в 3 раза.

Уполномоченный обращает внимание на посещения церкви молодыми людьми и детьми преимущественно в дни больших религиозных праздников и на их отсутствие на службах в будни и непраздничные дни. Исходя из этого, в своих отчетных документах он делает вывод о том, что молодые люди, а соответственно и

молодые родители, в целом меняют свое отношение к религиозной вере как таковой и соблюдению обрядов, в частности.

По словам уполномоченного, те молодые семьи, которые все-таки крестят своих детей, делают это не в силу своей собственной религиозности, а под воздействием родителей и старшего поколения [5]. Кроме того, имели место случаи, когда ребенка крестили по настоянию родителей «по причине болезни и боязни смерти не окрещенной в церкви...» [4].

Количественный показатель числа проведенных такого обряда как венчание колеблется в пределах от 2 до 6 обрядов в год. По данным уполномоченного в 1964 году в Ильинской церкви обвенчались только 2 пары [3]. В 1970 году эта цифра не изменилась, а вот уже в 1973 году число возросло до 6 [4]. Распространённым явлением выступает венчание пожилых пар в возрасте более 60 лет. Кроме того, наблюдаются случаи венчания и молодых людей, однако, по словам уполномоченного, эти обряды совершаются не по собственному желанию новобрачных, а также под влиянием и настоянию их родителей и родственников.

Что касается количества исповедующихся, то их число в рассматриваемый период также колеблется. Если в 1964 году, в документах уполномоченного в соответствующей графе фигурирует цифра 220 [3], то в 1972 году уже эта цифра увеличивается на 20 человек и составляет 240. Однако, по этому поводу присутствуют комментарии уполномоченного, который сообщает, что число верующих, побывавших на исповеди в 1971 году, было на 117 человек большим [4].

Исходя из содержания документов уполномоченных, с середины 1960-х годов у старообрядческого населения Гомеля возрастает спрос на совершения такого обряда как заочное отпевание. В своих отчетах второй половины 1960-х уполномоченный характеризует ситуацию в отношении данного обряда следующим образом – «обряд заочных отпеваний на протяжении 4 последних лет находился почти на уровне...» [5]. Цифры, приведенные в соответствующих разделах документов, это подтверждают. Если еще в 1964 году в Ильинской церкви было зафиксировано проведение 10 обрядов заочного отпевания [3], то уже в 1970 году их количество составляет 46 [5]. В первой половине 1970-х годов количество обрядов заочного отпевания не значительно, но увеличивается до 51 в 1973 году. Уполномоченный также обращает внимание, на то, что практика проведения данных обрядов в старообрядческой церкви распространяется так же как и в православной [4].

По сравнению с количеством заочных отпеваний умерших, значительно сокращается число проведенных надгробных. Если в 1964 году количество обрядов составляло 13 [3], то в 1970 году их насчитывалось, по данным уполномоченного, только 3, а в 1972 году – 4. Уполномоченный также обращает внимание на сокращение проведения числа данных обрядов и по этому поводу сообщает в вышестоящие инстанции следующее: «Венчание и надгробные отпевания в последние годы стали единичными...» [4].

Анализируя соответствующие документы уполномоченного первой половины 1970-х, следует обратить внимание на то, что характеристика религиозной обрядности гомельских староверов, включает в себя совершение верующими таких религиозных обрядов как крещение, венчание, надгробные и заочные отпевания.

Характеризуя религиозную обрядность старообрядческого населения Гомельщины в середине 1960-х – первой половине 1970-х годов, в первую очередь, стоит обратить внимание на изменение отношения к самой вере и обрядности представителей молодого поколения. Число молодых членов в объединениях значительно сокращается. В своем большинстве молодые люди совершают обряды не по собственной инициативе, а по настоянию старшего поколения. Как следствие, наблюдается тенденция к сокращению числа совершаемых гомельскими староверами отдельных видов религиозных обрядов таких как, венчание, крещение и надгробные отпевания. Однако в этот период получает распространение совершение обрядов заочного отпевания, как в православной, так и в старообрядческой церкви.

Список источников и литературы

1. Гончаренко, Е. В. Модернизация советского законодательства о религиозных культах в 1964–1982 гг. (период Л. И. Брежнева) [Электронный ресурс] / Е. В. Гончаренко // Исторические исследования: материалы III Междунар. науч. конф. (г. Казань, май 2015 г.). – Казань, 2015. – С. 49–52. – Режим доступа: <https://moluch.ru/conf/hist/archive/129/8092/> – Дата доступа: 23.10.2019.

2. Советов, И. М. Совет по делам религий при СМ СССР: структура функции и основные направления деятельности. (Эпоха В. А. Куроедова. 1966–1984 гг.) [Электронный ресурс] / И. М. Советов // Сайт Российского Объединения Исследователей Религии. РФ. – М., 2002 – 2019. – Режим доступа: <http://rusoir.ru/president/president-works/president-works-268/> – Дата доступа: 23.10.2019.

3. Из отчета уполномоченного по Совету по делам религиозных культов при СМ СССР Гомельской области Н. Т. Степанова председателю Совета по делам религий при СМ СССР В. А. Куроедову о соблюдении религиозной обрядности, доходности Гомельского общества старообрядцев белокриницкого согласия, деятельности незарегистрированных религиозных групп старообрядцев в области // Государственный архив Гомельской области (ГАГО). – Ф. 1354. – Оп. 5. – Д. 82. – Л. 9, 15–18, 20, 34. – Оpubл.: _Старообрядцы на Гомельщине (1918–1991): документы и материалы / сост.: З. А. Александрович [и др]; под ред. В. П. Пичукова. – Минск: А. Н. Янушкевич, 2017. – С. 221–224.

4. Из информационного отчета уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР по Гомельской области И. Потапова в Совет по делам религий при СМ СССР о деятельности религиозного общества старообрядцев в Гомеле и состоянии религиозной обрядности в области // ГАГО. – Ф. 1354. – Оп. 5. – Д. 101. – Л. 54, 65–67, 89. – Оpubл.: _Старообрядцы на Гомельщине (1918–1991): документы и материалы/ сост.: З. А. Александрович [и др]; под ред. В. П. Пичукова. – Минск: А. Н. Янушкевич, 2017. – С. 239–240.

5. Из отчета уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР по Гомельской области И. Потапова в Совет по делам религий при СМ СССР о деятельности религиозного общества старообрядцев в Гомеле // ГАГО. – Ф. 1354. – О. 5. – Д. 96. – Л. 34, 52–55, 96. – Оpubл.: _Старообрядцы на Гомельщине (1918–1991): документы и материалы/ сост.: З. А. Александрович [и др]; под ред. В. П. Пичукова. – Минск: А. Н. Янушкевич, 2017. – С. 235 – 237.

УДК 271.22-9(497.11)«198»

М. И. Мокшина

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

СЕРБСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ВОЗРОЖДЕНИЕ КОСОВСКОГО МИФА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 1980-х ГОДОВ

В статье рассматривается участие Сербской православной церкви в национальном движении на территории Югославии во второй половине 1980-х годов. Показана ее роль в возрождении и популяризации косовского мифа. В статье использованы материалы церковной периодической печати.

Религиозная принадлежность имеет определяющее значение в национальной самоидентификации народов, живущих на территории бывшей Югославии. Подъем национальных движений во второй половине 1980-х гг. сопровождается и усилением роли церкви в жизни общества в югославских республиках. Сербская православная церковь в этот период начинает активно участвовать в политической жизни страны. Выступает в качестве объединяющего духовного центра всех сербов, живущих в разных югославских республиках. Эту же задачу выполняет возрожденный сербскими властями этого периода косовский миф. В его основе лежит битва на Косовом поле 15 июня 1389 года, где сразились войска сербского князя Лазаря и его союзников и армия османского султана Мурада I. Обе стороны понесли огромные потери, ни Лазарь, ни Мурад не пережили битвы, ресурсы сербов оказались истощены. Вскоре после битвы последние независимые христианские княжества на Балканах стали вассалами Османской империи, что, по сути, означало прекращение их независимой государственности на следующие четыреста с лишним лет. По мотивам битвы в народном эпосе сложился Косовский цикл, согласно которому перед битвой Лазарю явился ангел, который предложил ему выбрать между царством земным и Небесным. Лазарь выбрал Царство Небесное и вечное спасение для себя и своего народа и повел свои войска в бой, зная, что проиграет и погибнет. Князь Лазарь был причислен к лику православных святых уже в конце 14 века. С 19 столетия, во время сербского национального возрождения, тема Косово, «Небесной Сербии» и избранности сербского народа заняла важное место в национальном самосознании сербов.

Традиция интерпретации Косовской битвы как своеобразного сербского коллективного подражания Христу была заложена в 1930-е годы сербским архиепископом и теологом Николаем Велимировичем. Велимирович писал о Косово, которое «превратило сербов в великий народ», как о сербской Голгофе и в то же время как о «национальном воскресении, духовном и моральном» [1, с. 95–98].

Во второй половине 1980-х СПЦ активно поддерживает возрождение косовского мифа сербскими политиками.

Началом возвращения Сербской православной церкви на публичную сцену считают 1982 год, когда 21 священник подписали «Обращение», адресованное высшим государственным органам Сербии и Югославии, Архиерейскому Собору и Синоду. В нём указывалось на необходимость защиты сербского народа в Косово и Метохии. После этого Сербская православная церковь будет все больше поднимать

вопрос о Косово в качестве основного политического вопроса, а также о положении сербов в других частях Югославии, особенно в Хорватии и Боснии и Герцеговине [2].

Косово становится регулярной темой в информационных бюллетенях Сербской православной церкви. На эту тему много писал иеромонах Атанасий Йевтич, чьи тексты приобрели большую известность в официальных церковных СМИ. Среди известных текстов: «Из Косово и вокруг Косово», 1982 г., в котором говорится об истреблении сербского народа на территории южной сербской провинции, затем, в конце 1983 г. «От Косово до Ядовны», в котором проводится параллель со страданиями сербского народа в различных частях Югославии. В 1987 году публикуется «Косовский завет», в котором иеромонах Атанасий говорит о том, что в Косовском цикле отражены основные христианские истины: «Ищите Царство Божие и правду его, а остальное придёт к вам». Именно в этом состоит Лазарев и сербский православный Косовский завет, по мнению автора [3, с. 49].

В рамках подготовки к празднованию 600-летия Косовской битвы. Сербская православная церковь решила перенести мощи князя Лазаря в Грачаницкий монастырь. В течение 1988 года мощи князя провезли по Зворницко-Тузланской, Шабацко-Валевской, Шумадийской и Жичской епархиях, и повсеместно встречались большим количеством людей. После этого мощи Святого Лазаря были торжественно возвращены в монастырь Грачаница в Косово. Патриарх Герман и высшее духовенство СПЦ присутствовало не только на самом праздновании, но и принимали активное участие в его подготовке [4]. По этому случаю тогдашний епископ Шабац-Валевской епархии Йован Велимирович выпустил послание. В котором называет Косовскую битву наиважнейшей вехой в истории сербского народа. Проводит аналогии между Тайной вечерей и вечерей у Лазаря накануне битвы. В послании есть термин «Небесная Сербия», который впоследствии используется многими: «Князь Лазарь и Косовская битва сотворили Небесную Сербию, которая на сегодняшний день превратилась в невероятную небесную страну. Если мы просто возьмём невинных жертв последней войны: миллионы и миллионы сербов, женщин, детей, стариков, которые были замучены усташами, то можно представить насколько велика «Небесная Сербия». Перед нами стоит вопрос права на святую Косовскую землю. Вернувшись к косовскому завету, косовской идее, только так сербы смогут вернуться в свои опустевшие очаги. В этом единственное решение косовского кризиса». [5, с. 3–5] Епископ отмечает, что провезенные по территории Сербии и Боснии и

Герцеговины мощи Святого Лазаря, есть огромный вклад в духовное возрождение сербского народа, возвращение его к косовскому завету.

Также в 1988 году в журнале «Глас Цркви» выходят ряд статей посвященных Косовской битве: «Тайна Косова» (доктор Марко Маркович), «Косовская мысль и определение епископа Николая» (иеромонах Атанасий Йевтич), «О народах избранных и принесенных в жертву» (Энрике Иосиф). В последней статье Энрике Иосиф сравнивает сербов с евреями, называя и тот и тот народ богоизбранными, но судьба которых полна жертв и страданий.

В день Святого Вита (день битвы на Косовом поле) 1989 года «Глас Цркви» представляет свое «Предложение о сербской церковно-национальной программе», в котором говорится, что церковь не собирается делить политическую власть в государстве, но и не может оставаться аполитичной. В условиях социально-политического, экономического, демократического обновления для выхода из кризиса государству необходима сильная церковь. «Нет сильного государства, без сильной церкви!». В программе подчеркивалось, что СПЦ видит будущую Сербию в Европе. Но в истинной христианской Европе, где Бог и человек едины, где правит не чёрствая демократия, или старая теократия, а созидательная и истинная теодемократия [6].

Таким образом, Сербская православная церковь принимала значительное участие в подъёме националистического движения среди сербов накануне распада Югославии, что усиливало межэтническую напряженность в регионах со смешанным населением. Выступления в защиту святости косовской земли для сербского народа со стороны Сербской православной церкви, а также деятельность сербских политиков, вызывали негативную реакцию со стороны преимущественно албанского населения этой территории.

Список источников и литературы

1. Сербская церковь и национальная идея. Мария Фалина [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://carnegieendowment.org/files/PeC_59_90-101.pdf. – Дата доступа: 23.10.2019.
2. Srpska pravoslavna crkva i Jugoslavija. Srđan Barišić [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.yuhistorija.com/serbian/kultura_religija_txt00c5.html. – Дата доступа: 23.10.2019.
3. Иеромонах Атанасје Јевтић Косовски завет / Јевтић Атанасје// Глас цркве. – 1987. – № 2. – С. 45–49.

4. Milorad Tomanić. Srpska crkva u ratu i ratovi u njoj. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bosnafolk.com/pdf/spc.pdf>. – Дата доступа: 23.10.2019.

5. Посланица Епископа Јована // Глас Цркве. – 1988. – № 4. – С. 3–5.

6. Предлог Српске Црквенационалног програма // Глас Цркве. – 1989. – №3. – С. 3–12.

УДК 2-4:316.612(476.2)

В. А. Одиноченко

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

РЕЛИГИЯ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ

В условиях происходящей в современной Беларуси системной трансформации возрастает роль религии в формировании личности. При всем внешнем сходстве христианских и коммунистических принципов поведения, они имеют различное онтологическое основание. В настоящее время одним из действенных механизмов формирования личности является последовательное осуществление свободы совести.

Происходящая в современной Беларуси системная трансформация общества затронута также и религиозную сферу. Причем здесь она имеет радикальный характер, который должен быть выявлен посредством философского анализа изменений. Внешне отношение к религиозным организациям на официальном уровне изменилось на прямо противоположное: раньше они преследовались и вытеснялись из общественной жизни, теперь с ними ведется сотрудничество, и они поддерживаются властью. Ярко выражен доброжелательный характер к религии также и в общественном сознании. Он сформировался в период «перестройки» и определялся прежде всего восприятием верующих сквозь призму их преследований в годы Советской власти. В последнее время, когда позиции религиозных организаций в обществе укрепились, и они стали высказываться по острым социальным проблемам (методам регулирования рождаемости, эвтаназии, ювенальной юстиции, отношении к сексуальным меньшинствам и т.д.), и вошли в конфронтацию с взглядами, проповедуемыми недавно возникшими в Беларуси общественными движениями, отношение к ним стало более

дифференцированным. В электронных СМИ начали появляться критические высказывания в адрес религии, хотя они имеют спорадический характер. Большинство населения страны относится к религии положительно.

Новое понимание личности в нашем обществе не настолько очевидно. Сейчас больше говорят о том, что прежние нормы поведения утратили свое ориентирующее значение, особенно для молодежи, и связанной с этим ценностной дезориентацией. В то же время мы считаем, что рассмотрение религии как фактора формирования личности имеет практическое значение, поскольку связано с принципиальными изменениями в самоидентификации значительной части населения и возможной трансформацией схем поведения в будущем.

Советский Союз был идеологизированным обществом. Его развитие осуществлялось в соответствии с принципами, выработанными в рамках марксистско-ленинской философии. Мы жили при самом передовом социалистическом строе и двигались к коммунизму. Религия, в соответствии с официальными, установками рассматривалась как сила, препятствующая социальному прогрессу, поскольку переносила все надежды на улучшение жизни в «иной мир» тем самым отвлекала трудящихся от решения имеющихся проблем. По словам Маркса, «религия – это вздох угнетённой твари, сердце бессердечного мира, подобно тому, как она – дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа. Упразднение религии, как иллюзорного счастья народа, есть требование его действительного счастья» [1, с. 415].

С религией в Советском Союзе велась планомерная борьба. Она имела различную степень интенсивности, но не прекращалась никогда. Следует подчеркнуть, что атеистическая политика проводилась с благородной целью освобождения людей от «религиозных предрассудков». Считалось, что марксистская идеология имеет последовательно гуманистическую направленность. Популярным был лозунг «Все во имя человека, все для блага человека» [2, с. 18]. Утверждалось, что в Советском Союзе осуществляется подлинный гуманизм, поскольку улучшается жизнь широких масс трудящихся. Одной из целей развития было формирование личности, сочетающей в себе «духовное богатство, моральную чистоту и физическое совершенство» [2, с. 86].

Обратим внимание на то общеизвестное положение, что социальная реальность формируется в соответствии с

существующими нормами и ценностями, служащими ориентирами для общественной и индивидуальной деятельности. В современной Беларуси резко изменилась официальная трактовка религии. Рассуждения о ней перенесены из идеологической в культурологическую плоскость. Она рассматривается сейчас с точки зрения ее роли в формировании традиционной морали. Считается, что духовной основой культуры восточнославянских народов является православие.

Мы хотели бы подчеркнуть проблематичность такой трактовки. Религиозные моральные нормы имеют значение только для верующих людей и являются частью мировоззрения, ориентированного на сверхъестественное. Для тех, кто целиком погружен в «этот» мир, установки религиозной морали лишены какого-либо жизненного смысла. В лучшем случае они воспринимаются как нечто «возвышенное» и «духовное», но никак не связанное с проблемами повседневной жизни.

В современной Беларуси проведено несколько основательных социологических исследований религиозности населения. Во всех их были сделаны одинаковые выводы, раскрывающие специфику ситуации в религиозной сфере: во-первых, значительная часть людей заявляет о своей религиозной принадлежности; во-вторых, религиозность в Беларуси, как правило, имеет декларативный характер и не подтверждается повседневным поведением; в-третьих, когда человек говорит о своей принадлежности к религии, речь в основном идет не о религиозной, но о культурной идентификации.

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. Так 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 %» [3, с. 105]. Мы считаем, что именно последняя цифра, 3 %, может использоваться в качестве показателя религиозности населения Беларуси.

В то же время религия является мощным фактором формирования моральных норм. В прошлом она была основным видом мировоззренческой ориентации. Однако, и в современном плюралистическом обществе, религия также оказывать влияние на поведение, и не только своих приверженцев. Те нормы, которыми

пользуется большинство европейцев, сформированы на основе положений христианства. Исходя из этого, мы считаем, что необходимо показать механизмы формирования личности посредством различных форм духовной деятельности.

Трактовка человека в религии обусловлена его соотношением со сверхъестественным. Согласно христианству, человек был создан по образу и подобию Божьему. Из этого вытекает понимание его достоинства. Элементом европейской культуры является положение о равенстве всех людей. Но эмпирически это не подтверждается: очевидно, что люди различны не только по своему социальному положению, но и способностям. Поэтому равенство является принципом, который должен быть обоснован.

В обстановке происходящих протесов трансформации, в том числе и в области мировоззрения, нам надо осмыслить ту трактовку личности, которая была господствующей в советском обществе и оказывала влияние не только на проводимую политику, но и на самовосприятие людей. Исходили из основополагающего принципа, сформулированного Марксом в «Тезисах о Фейербахе»: «Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений [4, с. 3].

Отметим, что трактовка личности является частью мировоззренческой системы, включающей в себя не только антропологические, но и онтологические, гносеологические, социальные и аксиологические положения. Мы исходим из того, что посредством марксистской идеологии и христианства формируются принципиально различные типы личности.

При этом хотим отметить, что принципы поведения, провозглашенные в официальной советской идеологии, имели гуманистический и возвышающий человека характер. Знаменитый Кодекс строителя коммунизма включал в себя принципы гуманизма, коллективизма, честности, взаимного уважения и т. д. Поэтому внешне они совпадали с моральными принципами христианства, о чем в настоящее время говорят приверженцы коммунистической идеологии, пытаясь создать ее привлекательный образ. В качестве примера приведем высказывание лидера КПРФ Г. А. Зюганова: «Я когда увидел Нагорную проповедь Иисуса Христа и послание Апостола Павла фессалоникийцам, ахнул: там написаны и моральный кодекс строителя коммунизма, который мы активно использовали и главный лозунг коммунизма: “Кто не работает, тот не ест”» [5]. Однако эти две системы морали базируются на принципиально

различных основаниях Можно вспомнить в этой связи понимание нравственности, сформированное В. И. Лениным: «Нравственность это то, что служит разрушению старого эксплуататорского общества и объединению всех трудящихся вокруг пролетариата, создающего новое общество коммунистов» [6, с. 311].

В то же время распад прежней системы норм актуализирует необходимость поиска иных оснований морального поведения. В настоящее время все более популярными становятся положения либерализма о приоритете индивидуальной свободы личности и ее максимальной независимости от социальных групп и государства. Одним из побочных последствий этого является широкое распространение установок на восприятие мира через призму рыночных механизмов. Тогда моральные принципы рассматриваются с точки зрения даже не их пригодности для решения проблем повседневной жизни, но индивидуальной выгоды.

Поэтому в настоящее время актуальность приобрели проблемы аксиологического характера. Необходимо анализ природы ценностей, а также их основных видов. Внешне ценностные иерархии в марксизме и христианстве совпадают: в обоих случаях внизу находятся материальные, а вверху – духовные ценности. Однако, согласно марксизму, материальные потребности являются базовыми: «Люди в первую очередь должны есть, пить, иметь жилище и одеваться» [7, с. 350]. Христианство же исходит из следующего принципа: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6. 33).

В настоящее время проблема обоснование морали в религии сталкивается с опасностью морализма – превращению морали в нечто самодавлеющее. Следует отметить, что христианство ставят своей целью не улучшение человека, но его спасение. Мораль в нем основывается на вере, которая является не субъективной установкой, но экзистенциальной позицией человека и заключается в открытости сверхъестественному.

В христианстве Бог – это Личность, с которой человек находится в отношении диалога. В его процессе формируется личность верующего. В современном обществе при понимании личности упор делается на способности человека к самоопределению. Гуманизм имеет преимущественно светский характер и понимается как утверждение достоинства и ценности человека самого по себе, взятого в его противостоянии любым надындивидуальным структурам, в том числе и религиозным

В качестве примера приведем положение из документа, который называется «Гуманистический манифест III»: «Гуманизм – это прогрессивная философия жизни, которая, не прибегая к сверхъестественному, утверждает нашу способность жить нравственной жизнью, ведущей к личностной реализации и устремленной к большему благу для всего человечества, а также нашу ответственность за это» [8].

Однако если мы посмотрим на истоки гуманизма, то увидим, что он базировался на христианском мировоззрении. В концентрированном виде это было выражено в знаменитой «Речи о достоинстве человека» Пико делла Мирандолы: «Принял Бог человека как творение неопределенного образа и, поставив его в центре мира, сказал: “Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению”» [9, с. 507].

Таким образом, в настоящее время проблемным является онтологические основания личности. Они могут иметь различный характер, в том числе и религиозный. Современное общество базируется на идее прав человека, одним из которых является право на свободу совести. Его осуществление является одним из механизмов формирования личности.

Список источников и литературы

1. Маркс, К. К критике гегелевской философии права. Введение / К. Маркс // Маркс К., Энгельс, Ф. Сочинения. – 2-е изд. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 1. – С. 414–429.
2. Программа КПСС. Устав КПСС – М.: Политиздат, 1989. – 176 с.
3. Республика Беларусь в зеркале социологии: сб. материалов социол. исслед. за 2016 г. / А. В. Папуша [и др.]; Информ.-аналит. центр при Администрации Президента Республики Беларусь: под общ. ред. А. П. Дербина. – Минск: Белорусский дом печати. – 2017. – 209 с.
4. Маркс, К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс., Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс, Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 3. – С. 1–4.
5. Зюганов, Г. А. Особое мнение /[Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://echo.msk.ru/programs/personalno/2134368-echo/>. – Дата доступа: 14.12.2019.
6. Ленин, В. И. Задачи союзов молодежи (Речь на

III Всероссийском съезде Российского Коммунистического Союза Молодежи 2 октября 1920 г.) / В. И. Ленин // Полн. собр. соч. – М.: Политиздат, 1981. – Т. 41. – С. 298–318.

7. Энгельс, Ф. Похороны Карла Маркса / Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1961. – Т. 19. – С. 350–354.

8. Humanism and Its Aspirations: Humanist Manifesto III/ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://americanhumanist.org/humanism/humanistmanifesto_iii_manifesto_iii. – Дата доступа: 14.12.2019.

9. Пико делла Мирандола Д. Речь о достоинстве человека / Д. Пико делла Мирандола // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 1. /редкол.: М.Ф. Овсянников (гл. ред.) [и др.]. – М.: Изд-во Академии художеств СССР, 1962. – С. 506–514.

УДК 2-184.3:130.123.4

С. А. Юрис

ГГТУ имени П. О. Сухого, г. Гомель

Т. А. Юрис

БТЭУ ПК, г. Гомель

ВЕРА КАК ДУХОВНАЯ ЖИЗНЕННАЯ ОПОРА

В статье рассматривается значение религиозной веры для решения проблемы выживания человека как в экстремальных жизненных ситуациях, так и в реалиях обычной повседневности.

По данным статистики в 2018 г. в Беларуси было совершено 305 убийств и 1806 самоубийств, то есть добровольно ушло из жизни в шесть раз больше человек, чем умерло насильственной смертью. Цифры заставляют задуматься о приведенном соотношении: люди боятся стать жертвами преступлений, хотя реально в большей степени им следует опасаться самих себя, своей витальной слабости, жизненной несостоятельности. Почему же такое количество сограждан потерпели неудачу при реализации личного жизненного проекта – и это в благополучное мирное время, когда страна не переживает тяжелого экономического кризиса, не участвует ни в каких военных конфликтах?

У предыдущих поколений, прошедших через военное лихолетье, была присказка-оберег: «Лишь бы не было войны». Ничего страшнее ужасов войны, люди, много чего пережившие на своем веку, не видали. Вообще трудно представить, как они в массе своей сохранили психическое здоровье, пройдя через нечеловеческие мытарства фронтовой жизни, оккупации, фашистских концлагерей (и, кроме этого, сталинских лагерей).

Трагические события первой половины 20 в. дали богатый материал для осмысления психологами вопросов поведения и выживания людей в экстремальных жизненных ситуациях. На сотнях тысяч безвинных людей был поставлен жестокий эксперимент заключение в концентрационные лагеря. Оказавшись в одинаковых ужасающих жизненных условиях, люди демонстрировали разную степень выживания, причем, не зависящую от физических данных организма. По фильмам и книгам широко известна ситуация, когда физически крепкий человек ломался достаточно быстро и погибал в лагерных условиях, в то время как, на первый взгляд, слабый и неприспособленный к жизни оказывался более выносливым и стойким, и даже способным на подвиг. И это реальный факт, а не фантазия писателей и кинематографистов.

Большой вклад в разъяснение оснований для успешного противостояния жизненным испытаниям внесли психологи, сами прошедшие через концентрационные лагеря – Б. Беттельгейм, В. Франкл и др. Они пришли к выводу, что выживаемость человека зависела исключительно от того, обладал ли он верой в смысл жизни, в смысл тех страданий, которые выпали на его долю. Для человека очень важно понять, объяснить себе смысл происходящего. По выражению Ф. Ницше: «Тот, кто знает «зачем» жить, преодолеет почти любое «как». По сути дела, жизненная стойкость человека зависит от его мировоззренческих основ, духовного стержня, системы жизненных ценностей и ориентаций.

Слабее всех в экстремальных лагерных условиях показали себя чиновники всех видов, для которых главное в жизни – ранг, регалии, отношение начальства. То есть все жизненные ценности у них – внешние. Попадая в лагерь, они лишались всех внешних опор своей жизни, придававших им стимул к действию, утрачивали интерес и смысл жизни, впадали в уныние и злобу, которые как кислота разъедали душу и тело, что приводило к быстрому распаду личности и гибели [1].

Поразительную жизнестойкость демонстрировали глубоко верующие люди. Им гораздо легче найти смысл в испытываемых

страданиях, чем атеистам. Верующие обладают доверием к Богу, убеждены в его мудрости и справедливости. Им хорошо знакома ветхозаветная притча об Иове, в которой поднята проблема оправдания справедливости божественного бытия. Человечество издревле пыталось осмыслить мир перед лицом страданий невинных, очевидности зла и несправедности бытия, несовпадения представлений о справедливости как божественной основе миропорядка и порой вопиющей абсурдности этого миропорядка. В Книге Иова также поставлены вопросы о природе человеческой веры: внутренне ли она присуща человеку, является его главной опорой или вера – только результат обещанной награды за хорошее поведение? Ведь так велик соблазн возроптать и отвернуться от Бога, если человек считает, что он ничем не заслужил обрушившиеся на него несчастья. Получается, что человек пытается торговаться с Богом: буду верить в тебя, если будешь мне благоволить; не буду – если жизнь перестанет удовлетворять. То есть, вместо служения Богу человек пытается навязать ему свою волю, подобно маленьким детям – несмысленышам, требующим от родителей, чтобы они потакали их капризам. И ведь множество людей отказалось от веры с позиции подобного подхода, не найдя смысла в видимом несовершенстве и несправедливости мира, переполненности его страданиями, в том числе и личными.

Важнейшая мысль Книги Иова – мысль о спасительной силе страдания: возможно, страдание нужно воспринимать не как каким-то образом заслуженное наказание, а как очищение, как прояснение внутреннего зрения и обострения внутреннего слуха, необходимое для врачевания только Богу ведомых тайных недугов человеческой души. Пережитое страдание заставило Иова по-иному взглянуть на мир, увидеть в нем то, что он раньше не замечал [2, с.331].

Несовершенство мира допускается Богом в целях побуждения к совершенствованию человека, а ведь именно этим и должен заниматься верующий – совершенствованием своей души. Страдания должны побудить человека стать мудрее и добрее, острее почувствовать боль ближнего, желание заботиться о других, помогать и защищать. Человек должен преодолеть свой эгоизм и индивидуализм, развить эмпатию, альтруизм, милосердие и сострадание – главные ценности христианства. Бескорыстное служение ближним наполняет жизнь смыслом, придает жизненных сил.

Митрополит Антоний Сурожский рассказывал об одном священнике, монахе, который провел в концлагере 36 лет. «Он сидел на кушетке и, глядя ликующими, сияющими благодарностью глазами,

говорил: «Представляете, как Бог был милостив ко мне? Советские власти не допускали священников ни в тюрьмы, ни в лагеря. И Он выбрал меня, неопытного молодого священника, и заключил сперва на несколько лет в тюрьму, затем на оставшийся срок в лагерь, и так в течение 36 лет, чтобы я мог служить людям, которые действительно нуждались в Нем и в Его слове». Вот что такое внутренняя устойчивость и преодоленный конфликт: этот священник примирился с Богом, обнаружил, что воля Божия мудра, что дела Божии милосердие, сострадание и любовь, что раз он – христианин, его место там, где пребывал бы Господь Иисус Христос, и он принял это с благодарностью» [3]. Человек вместо того, чтобы сокрушаться, что как минимум полжизни, а для кого-то – и большую часть, он провел, как показалось бы многим, образно говоря, не живя, на самом деле был счастлив от осмысленности и полноты своего варианта судьбы, предоставленной возможности реализовать свою жизненную миссию.

Узники лагерей свидетельствовали, что верующие старались держаться вместе, помогали друг другу и другим заключенным. Их мужественное и осмысленное отношение к происходящему вокруг, буквально, творило чудеса, делало неуязвимыми для болезней и психических расстройств. В книге Е. Гинзбург «Крутой маршрут» есть потрясающее описание празднования Пасхи полуграмотными воронежскими верующими женщинами, которые своим примером душевной стойкости оказывали неоценимую моральную поддержку заключенным.

В тот год Пасха была в конце апреля. Воронежские просили начальника охраны освободить их от работы в первый день праздника, обещали отработать дневную норму в последующие дни. В просьбе им было отказано. Из барака, откуда они отказывались выходить, повторяя: «Нынче Пасха, Пасха, грех работать», их выгнали прикладами. Но придя на рабочее место в лесу, они аккуратно составили в кучу свои пилы и топоры, степенно расселись на все еще мерзлые пни и стали петь молитвы. Тогда конвоиры, очевидно выполняя инструкцию начальника охраны, приказали им разуться и встать босыми ногами в наледь, в холодную воду. Женщины подчинились. Трудно сказать, сколько длилась эта пытка, но они стояли босиком на льду и продолжали петь молитвы, в то время как другие женщины–заключенные, побросав свои инструменты, метались от одного стрелка к другому, умоляя и уговаривая прекратить издевательства, рыдая и крича.

Интереснее всего, по замечанию Е. Гинзбург, работавшей в лагерном лазарете и ожидавшей наплыва простудившихся после подобного инцидента, что ни одна из часов стоявших на льду воронежских женщин не заболела. И норму уже на следующий день они выполнили на сто двадцать процентов [4, с. 312–313].

Надо признать, что стоическое поведение в лагерях демонстрировали не только верующие, но и люди светских убеждений. Однако, при ближайшем рассмотрении, оказывается, что, по сути, система их жизненных ценностей и моральных норм совпадает с системой верующих. Их жизненную позицию можно выразить при помощи широко известного выражения: «Какая разница – есть Бог, нет Бога, если всё равно жить нужно так, как будто он есть». Тем самым признается, что есть определенные метафизические законы бытия, которые не менее реальны, чем физические. Суть и смысл этих законов тысячелетиями пытаются донести до людей религия и церковь, выполняя свою душеспасительную миссию.

В христианской картине мира утверждается, что человек принадлежит не самому себе, а Богу, и должен заботиться о себе как о Божьем творении и Божьем инструменте в мире. У каждого человека есть предусмотренная Богом миссия, которую он должен исполнить, посвятить ее чему-то более важному, чем забота исключительно о собственном благополучии. «Возлюби ближнего, как самого себя» – означает требование приносить пользу людям, городу, стране, с которыми человека связывают узы солидарности и долга. Осознание этого долга придает жизни цель и смысл, а, значит, силы и мужество, стойкость и оптимизм для преодоления жизненных несчастий и препятствий.

Парадокс современной культуры в том, что, провозглашая право человека на счастье, она сильно содействует той обращенности на себя, которая неизбежно ведет человека к глубокому несчастью. В массовом мировоззрении сложился образ мироздания, в центре которого индивид и его главные ценности – личное счастье, которое ассоциируется с потреблением товаров и услуг, и свобода, понимаемая в смысле «я никому ничего не должен». Эгоистическая обращенность на себя неизбежно делает человека несчастным. Он не воспринимает свою жизнь как стоящую того, чтобы быть прожитой, принести плоды, изменить мир, оставить наследие, и это главная причина печальной статистики самоубийств, распространения алкоголизма, наркомании и т.п.

Список источников и литературы

1. Максимов, М. На грани – и за ней / М. Максимов // Livejournal [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://psy-unic.livejournal.com/19673.html>. – Дата доступа: 11.11.2019.

2. Синило, Г. В. Древние литературы Ближнего Востока и мир Танаха / Г. В. Синило. – Минск : Издательский центр «ЭКОНОМПРЕСС», 1998. – 471 с.

3. Митрополит Антоний Сурожский. О насилии / Митрополит Антоний Сурожский // Православие и мир [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.pravmir.ru/o-nasilii/>. – Дата доступа: 11.11.2019.

4. Гинзбург, Е. С. Крутой маршрут / Е. С. Гинзбург. – Москва: «Книга», 1991. – 734 с.

УДК 271.2(476):364.65

В. М. Смольский

Средняя школа № 2 г. Хойники

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В СФЕРЕ СОЦИАЛЬНОЙ ЗАЩИТЫ НАСЕЛЕНИЯ

В статье рассматриваются такие основные направления социальной деятельности Белорусской Православной Церкви, как создание и деятельность сестричеств милосердия и православных братств, взаимодействие с государственными учреждениями; сотрудничество с общественными объединениями.

В начале 1990-х гг. церковь, соблюдая свои исторические традиции, деятельно включилась в социальное служение. Президент Республики Беларусь А. Г. Лукашенко «охарактеризовал подвижничество Православной церкви, как создание «фундамента духовности» нашего общества. По мнению Президента, у государственной власти и Церкви во многом схожие задачи и цели. Они выражаются, прежде всего, в том, чтобы «служить людям и делать добро» [1, с. 2].

При анализе социальной деятельности Белорусской Православной Церкви можно выделить основные ее направления: создание сестричеств милосердия и православных братств; взаимодействие с государственными учреждениями; сотрудничество с общественными объединениями. Для осуществления благотворительной деятельности при церковных общинах и приходах

организовуются сестричества милосердия. Декабрь 1988 г. можно считать началом возрождения социального служения БПЦ в современной Беларуси. В 1998 году был создан Союз сестриществ милосердия Белорусской Православной Церкви, тогда в него входило 10 сестриществ Минска и Минской области [2].

Е. Зенкевич пишет по этому поводу: «У выніку станаўлення матэрыяльна-тэхнічнай базы Праваслаўнай царквы і назапашвання вопыту ў сацыяльнай і місіянерскай працы дынамічна павялічваецца лік сястрыцтваў міласэрднасці. Так, у Гродзенскай, Віцебскай, Мінскай, Магілёўскай, Навагрудскай і Пінскай епархіях у 1994 г. налічвалася 11 сястрыцтваў, у 2001–2003 гг. – больш за 50. Адзначым, што сястрыцтва ў гонар княгіні Вольгі Віцебскай епархіі мела шырокую структуру і уключала 25 прыходскіх сястрыцтваў. За 1994–2003 гг. актыўна павялічвалася колькасць аб'яднанняў у наступных епархіях: Мінскай (з 8 (1998 г.) да 27 (2001 г.)), у Магілёўскай (з 1 да 12), Навагрудскай (з 0 да 6) і Віцебскай (1 сястрыцтва, якое існавала ў епархіі ў 2000 г. уключала 12 сястрыцкіх груп, у 2003 – 25) епархіях» [3, с. 52].

С конца 1990-х гг. в сестричествах милосердия начинается реализация крупных социальных проектов, например, «социальная реабилитация людей с психическими расстройствами». Основная задача проекта заключалась в адаптации душевнобольных людей в обществе путем вовлечения их в трудовую деятельность. Сестричество в честь великой княгини Елисаветы в поселке Новинки оборудовало для больных швейные и столярные мастерские, заключило договор с Минским психоневрологическим интернатом на создание шести рабочих мест для жителей интерната, организовало общежитие для нуждающихся, в котором в 2001 г. проживали 10 человек, 8 из них с наркологическими заболеваниями [4, с. 170].

Как отмечает А. Волочко: «Без увагі сясцер міласэрднасці не засталіся і дзеці-сіроты, ... хворыя дзеці. Статыстыка 90-х гг. сведчыла аб значным павелічэнні колькасці сацыяльнага сіроцтва – больш чым у два разы, што рабіла гэты напрамак вельмі значным. У 2000 г. сестры г. Мінска наведвалі 6 інтэрнатаў і дзіцячых дамоў. Часта такая праца сумяшчалася з размеркаваннем гуманітарнай дапамогі, аказаннай замежнымі арганізацыямі Германіі, Вялікабрытаніі, Нарвегіі, Аўстрыі, ЗША і інш. Шырокую вядомасць набыла дзейнасць сястрыцтва ў імя св. Марфы і Марыі (г. Мінск), якое прымала ўдзел у стварэнні сумесна з фондам «Дзецям Чарнобыля» дабрачыннай арганізацыяй «Карытас» (Аўстрыя) дзіцячай вескі у г. п. Бараўляны. Сястрыцтва аказвала матэрыяльную і

духоўную дапамогу дзецям-інвалідам Івянецкага інтэрната, дзіцячым садкам № 469 для глуханаемых і № 352 для малазабяспечаных сем'яў. За 1994–1995 гг. аб'яднанне міласэрднасці выплаціла 6 студэнтам ВНУ, якія мелі I–II групы інваліднасці 1200 нямецкіх марак, усяго было размеркавана больш за 50 тыс. нямецкіх марак» [5, с. 52].

Сегодня в Беларуси действуют более 100 сестричеств милосердия. Более 2000 человек благотворительно трудятся на ниве милосердия во многих уголках нашей страны [6]. Служение сестры милосердия – это проповедь не словом, а делом.

Немаловажную роль в социальном служении в республике играют православные братства. Православные братства Беларуси – это добровольные объединения мирян при приходских или монастырских храмах, целью которых является миссионерская, просветительская, образовательная, издательская, благотворительная деятельность. В 1992 г. в г. Минске было учреждено первое братство – братство в честь Виленских мучеников Антония, Иоанна и Евстафия. Братством издавалась православная литература: «Праваслаўе», «Православный календарь» на русском и белорусском языках. Братство в честь Виленских мучеников известно своими обширными внешними связями: его члены постоянно участвовали в международных конференциях, работе Генеральной ассамблеи всемирного братства православной молодежи «СИНДЕСМОС», контактировали с православными церквями и православной общественностью России, Польши, Украины, Сербии, Румынии и Кипра [4, с. 169–170]. На начало 2004 г. в Беларуси действовало 16 братств (одно из которых братство врачей, другое тюремное), которые занимались благотворительной деятельностью и распространением церковной литературы. Кроме этого, социальную помощь оказывали 8 диаконических центров и станций [7, с. 19].

В Гомельской епархии многогранную работу по социальному служению проводят молодежное братство Георгия Победоносца при храме Георгия Победоносца, братство в честь святых Царственных Страстотерпцев при приходе храма преподобного Серафима Саровского, молодежная группа прихода храма святого благоверного князя Александра Невского, молодежная группа храма святого Архангела Михаила, молодежная группа при приходе храма Иверской Божией Матери, молодежная группа «Фаворовцы» при храме Преображения Господня, молодежный дискуссионный клуб «ИХФИС» при Свято-Петро-Павловском кафедральном соборе, молодежный интеллектуальный клуб «Радость моя» при приходе храма иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». Довольно известна работа членов «Братства православных студентов–медиков и молодых врачей в

честь преподобной Манефы Гомельской» при кафедральном Свято-Петро-Павловском соборе. Братство «Мир ярче» при Свято-Никольском мужском монастыре основной направленностью своей деятельности считает социальную направленность. Члены братства курируют детский хоспис при поликлинике №7, посещают дома престарелых в деревнях Присно и Шубино, ведут переписку с его обитателями. Члены молодежного братства при храме Рождества Пресвятой Богородицы в г. п. Урицкое посещают летний лагерь для трудновоспитуемых [8, с. 122–123].

Еще одно направление социального служения БПЦ – сотрудничество с общественными объединениями. В 1997 г. в г. Минске было создано диаконическое агентство «Круглый стол» по межцерковной помощи в республике. Приоритетными направлениями деятельности агентства были определены: помощь пострадавшим от аварии на ЧАЭС, проблемы просвещения и образования, социальная реабилитация и медицинская помощь обездоленным и нуждающимся [9, с. 57].

Православная церковь оказывает всевозможную поддержку государству в борьбе с алкоголизмом и наркоманией, уделяя при этом особое внимание профилактике наркомании и реабилитации пострадавших. 21 декабря 2012 г. на заседании Синода БПЦ было принято решение о придании Центру реабилитации «Анастасис» для людей, зависимых от наркотиков и алкоголя, официального статуса Реабилитационного центра Белорусского Экзархата. Необходимость его создания была вызвана сложившейся ситуацией в стране: из 9,5 млн. населения республики, по официальной статистике, общее количество пациентов, наблюдаемых наркологической службой Беларуси, на 2011 г. составило 286310 человек (среди них больных алкоголизмом – 178608 человек). Под наблюдением наркологической службы на 1 января 2012 г. находилось 9230 больных наркоманией и 4609 лиц, эпизодически употребляющих наркотические средства. Реально больных наркоманией в Республике Беларусь насчитывается около 70 тысяч человек [10].

Первоначально работу с этими людьми взял на себя Жировичский Свято-Успенский мужской монастырь. После изучения опыта нескольких реабилитационных центров и других монастырей в мае 2011 г. в д. Сосновка Слонимского района открылся первый в Беларуси православно-ориентированный центр с алкогольной и наркотической зависимостью [10]. Примером действенной работы с алкоголиками может служить приход «Неупиваемая чаша» в г. Минске, где создано церковное сообщество анонимных

алкоголиков, которое сотрудничает с городским наркологическим диспансером [11, с. 393].

Неуклонный рост количества ВИЧ-инфицированных в Беларуси потребовал принятия незамедлительных мер и действенного вмешательства социальных служб, общественных и религиозных объединений с целью предотвращения дальнейшего развития тенденции, угрожавшей здоровью нации. В 2001 г. БПЦ активно включилась в борьбу с ВИЧ/СПИД и в преодоление ее последствий. Координация этой деятельности возложена на межконфессиональную миссию «Христианское социальное служение». С декабря 2001 г. более чем в 50 храмах России, Украины и Беларуси (6 храмов в г. Минске, г. Светлогорске, г. Витебске, г. Лиде, ст. Новосады, д. Чирковичи) начали проводиться молебны о ВИЧ-инфицированных людях [12, с. 359].

В рамках программы сотрудничества отделами профилактики СПИД оказывается информационно-методическая помощь, в частности во время проведения церковных акций, приуроченных к Всемирному дню профилактики СПИД и Международному дню памяти жертв СПИДа. Работники этих отделов принимали непосредственное участие в образовательных мероприятиях для священнослужителей, молодежи, проводимых в рамках церковной программы в городах Минске, Витебске, Могилеве, Гродно, Бобруйске. Ведущими направлениями антиСПИД-деятельности являются: первичная профилактика; поддержка людей, живущих с ВИЧ/СПИД (заключенные, наркозависимые), и их близких (вторичная профилактика). Центральное положение в церковной программе по ВИЧ/СПИД занимают мероприятия образовательного характера, направленные на предупреждение заражения. Учитывая то, что на всем протяжении распространения ВИЧ-инфекции в Беларуси, подавляющее число ВИЧ-инфицированных составляли молодые люди в возрасте от 15 до 29 лет (73,2 % – их удельный вес в общей структуре ВИЧ-инфицированных на 1 мая 2007 г.) [12], образовательные мероприятия проводились преимущественно для молодежи, с использованием различных форм: семинары, тренинги, круглые столы, кинолектории. Ежегодно церковь проводит летние молодежные тренинговые лагеря по профилактике ВИЧ/СПИД. Зачастую основными организаторами и ведущими акций по профилактике ВИЧ/СПИД были активисты молодежных братств, например, Брестского православного молодежного братства преподобномученика Афанасия Брестского. Свидетельством работы в этом направлении, проводимой сестричествами милосердия, может быть сестричество в честь святой равноапостольной княгини Ольги,

которое в детском приюте № 1 г. Витебска провело акцию «Вместе против СПИДа» в форме викторин, интерактивных игр по профилактике болезни.

В республике функционирует несколько центров реабилитации наркозависимых и людей, живущих с ВИЧ/СПИД в регионе с осложненной эпидемиологической ситуацией, например, в д. Паричи Светлогорского района Гомельской области. Проводится работа с ВИЧ-инфицированными в местах лишения свободы (колония № 1 г. Минска, исправительное учреждение №14, станция Новосады Минской области) [40, с. 358–359]. В 2002 г. учреждена церковная анти-СПИД-сеть, в которую вошли церковные благотворительные организации России, Беларуси и Украины, которая обеспечивает мировоззренческое и содержательное единство церковных программ по ВИЧ/СПИД. По вопросам противодействия ВИЧ/СПИД Социальный отдел Минской епархии БПЦ активно взаимодействует с церковной анти-СПИД-сетью, Парламентом Республики Беларусь, Министерством здравоохранения, минским городским благочинием БПЦ [13, с. 392]. В 2004 г. Архиерейским Собором РПЦ была утверждена концепция участия церкви в борьбе с распространением ВИЧ/СПИД и работе с людьми, живущими с ВИЧ/СПИД, которой руководствуется и БПЦ.

По данным на май 2019 г. в Гомельской области проживает 8000 человек с ВИЧ-положительным статусом. За три месяца текущего года выявлено 133 новых случая заболевания. Среди выявленных лиц с ВИЧ-положительным статусом 57 % мужчины. Наибольшее количество заразившихся в возрастной группе 40 лет и старше – 55 %. Среди пациентов с ВИЧ-инфекцией, выявленных в январе-марте, преобладают рабочие – 42 % и лица без определенной деятельности – 29 %, при поступлении в места лишения свободы выявлено 8 % пациентов [14]. Государственные учреждения с каждым годом все больше стремятся к взаимодействию с церковью в работе по профилактике ВИЧ/СПИД, понимая, что эту острую проблему можно решить только, объединив все общественные силы в борьбе с ВИЧ-инфекцией. Таким образом, БПЦ, сотрудничая с государством, вносит свой посильный вклад в решение проблемы ВИЧ/СПИД.

Итак, активное участие в осуществлении миссии по социальному служению церкви принимают сестричества милосердия и православные братства. Их деятельность включает уход за больными и престарелыми; организацию социальных столовых; материальную и медицинскую помощь неимущим; реабилитацию инвалидов с физическими и умственными ограничениями; оздоровление детей-сирот и детей из многодетных,

малообеспеченных, неблагополучных семей; организацию различного рода семинаров, профилактику СПИД, работу с больными наркоманией и алкоголизмом. Для координации деятельности сестричеств БПЦ был создан Союз сестричеств. Многие социальные проекты осуществляются БПЦ в рамках взаимодействия с государственными учреждениями и сотрудничества с общественными объединениями.

Список источников и литературы

1. Раковская, Л. Вера. Надежда. Любовь / Л. Раковская // Советская Беларусь. – 2002. – № 132 (21507). – С. 2.
2. В православных сестричествах Беларуси не хватает сестер милосердия / Белорусский портал tut.by [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://news.tut.by/society/243518.html>. – Дата доступа: 28.10.2019.
3. Зенкевич, Е. Благородные задачи сестричеств // Е. Зенкевич // Социальная работа. – 2007. – № 1. – С. 36–38.
4. Волочко, О. Основные направления социального служения Белорусской Православной Церкви (90-годы XX – начало XXI вв.) / О. Волочко // Гістарычна-археалагічны зборнік / Інстытут гісторыі, Нацыянальная акадэмія навук Беларусі. – Мінск. – 2010. – Вып. 25. – С. 169–173.
5. Валочка, А. А. Дзяканічныя станцыі, цэнтры і сястрыцтвы Беларускай Праваслаўнай Царквы: стварэнне, дзейнасць (1991–2003 гг.) / А. А. Валочка // Весці БДПУ. Серыя 2. – 2012. – № 2. – С. 51–54.
6. В Беларуси отметили 30-летие возрождения сестринского служения / Официальный сайт Свято-Елисаветинского женского монастыря г. Минска [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://obitel-minsk.ru/novosti-pravoslaviya/v-belarusi-otmetili-30-letie-vozrozhdeniya-sestrinskogo-sluzheniya>. – Дата доступа: 28.10.2019.
7. Барыс, С. В. Адраджэнне рэлігійнага жыцця ў Беларусі ў 1988–2003 гг. / С. В. Барыс // Беларускі гістарычны часопіс. – 2004. – № 5 (58). – С. 16–27.
8. Юрис, С. А., Просветительская деятельность Гомельского православного братства: традиции и современность / С. А. Юрис, Т. А. Юрис, И. А. Грищенко // Традиции и новации: культура, общество, личность / [редколлегия: Л. В. Исмаилова и др.]. – Мозырь: МГПУ, 2016. – С. 118–124.
9. Федотов, Л. Внешние связи Белорусской Православной Церкви: краткий обзор / Л. Федотов // Белорусский журнал международного права и международных отношений. – 1999. – № 3. – С. 55–59.

10. Православный центр реабилитации зависимых от алкоголя и наркотиков «Анастасис» / Официальный сайт центра реабилитации «Анастасис – Сосновка» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.anastasis.by/история>. – Дата доступа: 28.10.2019.

11. Шарков, А. В. Служение Православной церкви в местах лишения свободы / А. В. Шарко // Беларусь: государство, религия, общество: материалы Международной науч.-практ. Конференции (Минск – Жировичи, 7 июня 2007 г.) / НАН Беларуси, Институт истории, Минск. Духовная акад. им. Святителя Кирилла Туровского; редкол.: протоиерей В. Антоник [и др.]. – Минск: Белорусская наука, 2008. – С. 388–391.

12. Кривицкая, А. С. Участие Белорусской Православной Церкви в профилактике ВИЧ/СПИД / А. С. Кривицкая // Беларусь: государство, религия, общество: материалы Международной науч.-практ. Конференции (Минск – Жировичи, 7 июня 2007 г.) / НАН Беларуси, Институт истории, Минск. Духовная акад. им. Святителя Кирилла Туровского; редкол.: протоиерей В. Антоник [и др.]. – Минск: Белорусская наука, 2008. – С. 356–360.

13. Шульгин, О. С. Работа Социального отдела Минской епархии по выполнению Соглашения о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью / О. С. Шульгин // Беларусь: государство, религия, общество: материалы Международной науч.-практ. Конференции (Минск – Жировичи, 7 июня 2007 г.) / НАН Беларуси, Институт истории, Минск. Духовная акад. им. Святителя Кирилла Туровского; редкол.: протоиерей В. Антоник [и др.]. – Минск: Белорусская наука, 2008. – С. 391–393.

14. Епишева, А. Не ждите направления, тестируйтесь сами / А. Епишева // Гомельская праўда. – 2019. – № 53 (23938). – С. 16.

УДК 271/279(476.6-21Гродно)

Е. О. Ломоносова

ГрГУ имени Я. Купалы, г. Гродно

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ В ГОРОДЕ ГРОДНО

В статье исследуется проблематика этноконфессиональной ситуации в г. Гродно. Автор приходит к выводу, что Гродно наглядно

демонстрирует модель поликультурного и поликонфессионального развития.

Формирование национального самосознания белорусского и других народов страны принадлежит к числу базовых компонентов идеологической стратегии белорусского государства, направленной на его консолидацию. Тем более эта проблематика актуальна для северо-западного региона Беларуси. На территории Беларуси нет другого региона, где бы так тесно переплелись судьбы различных этнических элементов, как это имеет место в северо-западном регионе Беларуси или белорусско-польско-литовском пограничье, условно рассматриваемом в административных границах современной Гродненской области. В результате несовпадения политических и этнических границ Гродненская область наглядно демонстрирует феномен этнокультурного пограничья, которое отличается более сложным составом населения и многообразием культур. В этом плане несомненный научный и практический интерес представляет современная этноконфессиональная ситуация г. Гродно как центра этноконфессиональных процессов региона.

Гродненская область предстает, во-первых, как регион пограничный в геополитическом (размежевание Восток – Запад), политическом (Белорусско-Польско-Литовское пограничье), этнокультурном (соседство нескольких этносов) отношениях. Во-вторых, Гродненский регион достаточно уникален в историческом отношении. Он принадлежит к числу тех мест, где берет свое начало восточноевропейский цивилизационный процесс. Не случайно именно Принеманский край стал одной из колыбелей белорусской государственности и культуры (г. Новогрудок). Вместе с тем, Гродненский регион оказывался последовательно включенным в различные политические организмы (Киевская Русь – Великое Княжество Литовское – Речь Посполитая – Российская империя – Польша – СССР – Республика Беларусь), что накладывало отпечаток на структуру его населения и предопределило плюралистичность его традиций. Немаловажную роль играло географическое положение Гродно между такими центрами европейской культуры, как Вильно и Варшава. Наконец, Гродненский регион представляет собой часть более обширного региона – Западной Беларуси [1, с. 68].

По данным переписи населения Республики Беларусь 2009 года на территории города Гродно постоянно проживали представители более 90 национальностей и народностей. Если в среднем по Беларуси

доля белорусов составляет около 83,7 %, то в Гродненской области 66,7 % жителей отнесли себя к коренной национальности – белорусам. В самом Гродно к белорусам отнесли себя 204 927 человек из 327 540 (62,6 %), остальные 122 613 чел. (37,4 %) отнесли себя к представителям других этносов. Так, 64 642 жителей города отнесли себя к полякам (19,7%), 39 955 – к русским (12,2%), 5 952 – к украинцам (1,8%), по 331 и 355 – к литовцам и татарам (0,1%), по 324 и 366 – к армянам и азербайджанцам (0,1%), 354 – к евреям (0,1%) [2, с.16–17].

По состоянию на 01. 01. 2019 год на территории города проживают представители более 80 национальностей. Среди них белорусы составляют 56,1 %, поляки – 22,1 %, русские – 17,8 %, украинцы – 2,7 %, евреи – 0,2 %, литовцы, чуваша, татары, азербайджанцы, грузины, армяне, казахи – по 0,1 %. Таким образом, значительная часть жителей города Гродно является представителем «нетитульной» нации. Уменьшение численности представителей основных национальностей по сравнению с 2009 годом связано как с естественной убылью населения, так и с миграционным оттоком. Вместе с тем, в последнее десятилетие г. Гродно и Гродненская область стали местом притока «новых мигрантов» – представителей, главным образом, республик бывшего Советского Союза. Среди них наиболее значительными по численности являются общины армян, грузин и азербайджанцев, а в последние годы – также китайцев, арабов, туркмен и др.

Основной формой институализации этнонациональных групп являются национальные общественные объединения, призванные консолидировать представителей своей общности и сохранять свою идентичность через культурно–просветительскую деятельность. В г. Гродно зарегистрированы 16 национальных общественных объединений и их организационных структур. Из них: 3 – польских, 3 – еврейских, по одному – армянскому, азербайджанскому, грузинскому, литовскому, русскому, татарскому, татаро-башкирскому, украинскому, чувашскому, казахскому [3].

Гродненским городским исполнительным комитетом используются различные формы поддержки уставной деятельности национально–культурных объединений. Им предоставляются на льготных условиях и безвозмездно помещения для проведения уставной деятельности, реализации культурных, образовательных, спортивных и других проектов [4].

Период, приходящийся на первые десятилетия 21 в., обычно характеризуется как период стабилизации белорусского общества. Подобная характеристика представляется справедливой для конфессиональных процессов и межконфессиональных взаимодействий. Действительно, если 1990-е гг. продемонстрировали известный «взрыв» религиозности как в стране в целом, так и в ее регионах, что стало реакцией на политику государственного атеизма, проводимую в советское время, то рассматриваемый период конфессиональная ситуация приобретает относительно устойчивый характер. Богатая и сложная история религиозных движений на Беларуси привела к складыванию определенной конфессиональной структуры общества. Конфессиональная история г. Гродно развивалась на фоне этнополитических процессов, проходивших на белорусских землях в целом. Здесь получили распространение разные христианские конфессии: православная, римско-католическая, греко-католическая, протестантизм; а также религиозные объединения иудеев, мусульман и др.

В настоящее время Гродно характеризуется сложным конфессиональным составом населения. При этом конфессиональная структура не претерпела существенных изменений и незначительно отличается от той, которая была десять лет назад. Анализ социологических данных показывает, что уровень религиозности населения гораздо выше на территории белорусско-польского пограничья, чем в восточных областях Беларуси. Интенсивность религиозно-обрядовой практики населения Гродненщины также значительно выше, чем в восточных регионах республики.

В результате этноконфессионального мониторинга населения Гродненской области, проведенного Социологическим центром совместно с Советом (отделом) по делам религий и национальностей Гродненского облисполкома под руководством И. А. Попова в 2009–2010 годах, было изучено мнение жителей Гродненской области. Были получены следующие данные. В 2009–2010 годах к православию отнесли себя 51,6–55,6 % респондентов, 32,6–34,5 % – к католическому вероисповеданию, 0,6–1 % – к протестантизму, 0,6–0,7 % – к исламу, 0,2–0,4 % – к иудаизму, 5,2–6,4 % – к христианству в целом. Таким образом, 88,0–89,7 % респондентов четко идентифицировали себя с традиционными конфессиями. В то же время 67,0–69,9 % опрошенных определили себя «верующими в Бога». При этом невелик процент неверующих (4,4–4,9 %) и респондентов, не относящих себя ни к какой религии (4,4–4,6%) [5, с. 416].

Как показал социологический опрос, проведенный в 2017 году, население города Гродно по-прежнему характеризуется высокой религиозностью. Из 100 % опрошенных гродненцев 73,8% считают себя верующими. К православию отнесли себя 56,4 %, к католицизму – 27,3 %, к христианству в целом – 6,9 %, к исламу – 0,6 %, к протестантизму – 0,3 %, к иудаизму – 0,3 %. Стоит отметить, что нередко респонденты не могут ответить, к какой конфессии они себя относят. Так, не смогли идентифицировать себя с точки зрения религиозной принадлежности 21,8 % респондентов.

В г. Гродно, и во всем регионе, немало смешанных религиозных семей (в основном православно-католических). Это является особенностью белорусской христианской традиции, которая объясняется толерантностью белорусского общества и историческим переплетением черт православной и католической обрядности.

В настоящее время г. Гродно представляет почти все проповедуемые в области вероучения. По данным 2017 года на территории города зарегистрированы 54 религиозные организации 16-ти конфессий (Гродненская епархия Белорусской Православной церкви, Гродненская епархия римско-католической Церкви в РБ, община Сознания Кришны г. Гродно, община прогрессивного иудаизма «Менора» в г.Гродно, община «Греко-католический приход Матери Божией Фатимской» в г. Гродно, Церковь Евангельских христиан баптистов «Надежда», и др.). Действуют 36 культовых зданий, в том числе 16 православных, 14 католических храмов, кирха, синагога, 4 протестантских молитвенных дома. 12 культовых зданий включены в Государственный список историко-культурных ценностей Республики Беларусь [6].

Органами исполнительной власти реализуется Программа развития конфессиональной сферы, национальных отношений и сотрудничества с соотечественниками за рубежом на 2016–2020 годы. Осуществляется сотрудничество с рядом религиозных конфессий в деле сохранения нравственности и духовном воспитании людей, преодолении негативных социальных явлений, социальной помощи нуждающимся.

Таким образом, Гродно наглядно демонстрирует модель поликультурного развития. В Гродненском регионе, как и в республике в целом, созданы все условия для реализации религиозных, культурных и образовательных потребностей этнических общностей. Государство содействует формированию конструктивного общественного сознания на основе испытанных

временем универсальных нравственных и духовных ценностей нашего народа.

Список источников и литературы

1. Улейчик, Н. Л. Этногенез и этническая история Гродненского Понеманья / Н. Л. Улейчик // Этнокультурные процессы Гродненского Понеманья в прошлом и настоящем / А. Вл. Гурко [и др.]; редкол.: А. Викт. Гурко, Л. В. Ракова, А. Вл. Гурко; Нац. акад. наук Беларуси, Центр исследований белорус. культуры, языка и лит. – Минск: Беларуская навука, 2014. – С. 8–101.

2. Национальный состав населения Республики Беларусь: статистический сборник / под ред. В. И. Зиновского. Т. 3. – [Электронный ресурс]. – Минск: Национальный статистический комитет Республики Беларусь, 2011. – 323 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://belstat.gov.by/homep/ru/perepic/2009/itogi1.php> – Дата доступа: 07.05.2018.

3. Сведения о национально-культурных общественных объединениях Республики Беларусь (по состоянию на 1 января 2019 г.). – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.belarus21.by/Articles/pas_cult_ob. – Дата доступа: 19.04.2019.

4. Официальный портал Гродненского областного исполнительного комитета. Райисполкомы. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.region.grodno.by/ru/rajispolkomu-ru/>. – Дата доступа: 19.03.2019.

5. Попов, И. А. О результатах мониторинга общественного мнения населения Гродненской области по этноконфессиональной проблематике / И. А. Попов // Границы, культуры и идентичности. Этнология восточнославянского пограничья / ред. – сост. М. Ю. Мартынова. – М.: ИЭА РАН, 2012. – С. 410–418.

6. Текущий архив отдела идеологической работы и по делам молодежи Гродненского городского исполнительного комитета. 2017 г.

УДК 27-57:338.48(438)

Е. В. Буракевич

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

**ПРАВОСЛАВНЫЕ ЦЕНТРЫ РЕЛИГИОЗНОГО
И ПАЛОМНИЧЕСКОГО ТУРИЗМА В ПОЛЬШЕ**

В данной статье рассматриваются центры православного паломничества и религиозного туризма в Польше. Дается определение религиозному и паломническому туризму. Выявлены основные православные центры, монастыри и храмы религиозного и паломнического туризма в Польше.

В настоящее время туризм пополнился огромным количеством новых форм. Сегодня одним из наиболее интересных направлений туризма является религиозный, а конкретно его часть – паломнический туризм. Религиозным туризмом считаются виды деятельности, которые связаны с оказанием услуг и удовлетворением желаний туристов, которые планируют отправиться к святым местам и религиозным центрам. Паломнический туризм является частью религиозного, однако на первом месте его целей стоит паломничество, посещение знаковых и культовых мест представителями определенной конфессии [1, с. 24].

На территории Польши, как и во многих других странах Европы, религиозный туризм развивается очень сильно и стремительно. Православие в Польше занимает второе место по численности прихожан после католицизма, что создаёт все условия для развития и популяризации религиозного и паломнического православного туризма в стране. На сегодняшний день Польская Православная Церковь имеет шесть епархий: Варшавская, Белостокская, Лодзинская, Перемышльская, Вроцлавская, Люблинская. Польская церковь включает двести пятьдесят приходов и десять монастырей. Наиболее известными православными монастырями на территории Польши являются: мужской монастырь святого Онуфрия в Яблечне, Супрасльский Благовещенский мужской монастырь, Марфо-Мариинский женский монастырь.

Старейшим объектом православия в Польше можно уверенно называть Свято-Онуфриевский монастырь. Находится он в трех километрах от села Яблочина расположился на берегу Буга недалеко от города Тереспоя. Его основание датируется концом 15 века. Считается, что поводом к созданию монастыря, явилось то, что по реке Бугу непонятно откуда приплыла и прибилась у поселения Яблочина икона преподобного Онуфрия.

Супрасльский Благовещенский монастырь в 1498 г. основал воевода Новогрудский, маршал Великого княжества Литовского Александр Иванович Ходкевич. Во второй половине 16 века монастырь становится одним из признанных центров славянской культуры. Во время Второй мировой войны Благовещенский собор был практически полностью уничтожен в результате взрыва. В настоящее время Благовещенский собор возрождается, в нем проходят ремонтные

работы по внутренней отделке убранства. Из интересного стоит отметить, что стены собора возведены из кирпичей, которые привезли паломники из разных стран. О православной традиции можно много узнать не только в монастыре, но и в Музее икон, муниципальном учреждении культуры. Сейчас в нем собрано более 1200 образов разных эпох и традиций.

Крупнейшим центром православия в Польше является город Белосток. В городе действуют 12 православных храмов. Главным храмом города является кафедральный собор в честь св. Николая Чудотворца (1843 г.). В храме хранятся мощи младенца-мученика Гавриила, перенесенные сюда из Гродно в 1992 г., что привлекает сюда тысячи паломников. Здесь же находится икона Божией Матери «Белостокская». Прообразом для ее написания была чудотворная Супрасльская икона Божией Матери. К ней стекались многочисленные паломники. В 1915 году икона была эвакуирована в Россию, но осталось несколько ее копий, на основании которых в годы Второй мировой войны была написана для собора новая икона [2, с. 223].

В целом же туризм, как религиозный, так и паломнический, является интересным и перспективным направлением, которое имеет широкие возможности для его развития. В Польше находится достаточное количество культовых сооружений, которые можно посетить как в рамках обычных экскурсий, так и в рамках религиозных туров. Во время таких поездок можно не только глубже познакомиться с одной из основных мировых религий, её историей, традициями и ритуалами, но и с регионом в целом.

Список источников и литературы

1. Бабкин, А. В. Специальные виды туризма / А. В. Бабкин. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2008. – 252 с.
2. Скурат, К.Е. История православных поместных церквей: в 2 т. / К.Е. Скурат. – Москва: Сибирская благовонница, 2016. – Т. 1. – 320 с.

УДК 338.48-6:2(470.26)

А. В. Кравцова

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

РЕЛИГИОЗНЫЙ ТУРИЗМ В КАЛИНИНГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ РОССИИ

НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Статья посвящена характеристике религиозного туризма на территории Калининградской области России на современном этапе. В ней рассмотрена сущность понятия «религиозный туризм», а также дана оценка туристического потенциала региона, выявлены наиболее эффективные, с точки зрения автора, формы религиозного туризма.

Посещение святых мест ещё с древности являлось одной из наиболее значимых традиций русского народа, нераздельно связанных с православным вероучением. Однако во времена советской власти паломничество к культовым местам стало носить скорее познавательный, а не религиозный характер. Большинство культовых сооружений было превращено в музеи, концертные залы и, соответственно, они стали выступать в качестве туристических объектов. На сегодняшний день предназначение многих культовых объектов обретает своё первоначальное значение. Безусловно, религиозные ценности – часть культурного наследия.

Религиозный туризм – виды деятельности, связанные с предоставлением услуг и удовлетворением потребностей туристов, направляющих к святым местам и религиозным центрам [1]. Религиозный туризм можно отнести к одной из составляющих частей современного туризма. Религиозный туризм развивается в следующих формах: паломничество и экскурсионно-познавательное направление.

В настоящее время сфера религиозного туризма интенсивно развивается. У верующих существуют широкие возможности для посещения святых мест, связанных с той религией, которой они придерживаются. Туристы также могут ознакомиться с духовным наследием разных народов и тем самым лучше понять их религию. Развитие общественного интереса к религиозному туризму затронуло и Калининградскую область Российской Федерации. На её территории имеются церкви, монастыри, соборы и другие места, куда устремляются туристы и паломники. Во время экскурсий желающие могут узнать историю конкретного святого места, а также увидеть предметы церковного искусства. В Калининградской области существуют туристические фирмы, занимающиеся организацией религиозных и паломнических туров. Паломнические службы организуются также при церквях и религиозных организациях. Это «Католическая община Святого Альберта», «Жизнь», «Приход святого семейства» и другие.

История Калининградской области, ее геополитическое положение оказали влияние на религиозную жизнь, особенности местных культовых сооружений: протестантских, лютеранских, реформатских, католических, православных. Религия в Калининградской области имеет особую специфику, связанной с уникальной историей региона, который до 1945 года был частью Германии, а затем, в 1946 году согласно Потсдамскому договору вошёл в состав РСФСР [1]. В современной Калининградской области ведущими культовыми объектами, привлекающими туристов, являются: Кафедральный собор (католический), храм Казанской иконы Божьей Матери (православный), церковь апостола Андрея Первозванного, храм святого пророка Захарии и праведной Елисаветы, Спасо-Преображенский собор, кирха Нойхаузена, кирха Хайнрихсвальде в г. Славске и многие другие.

Практически все экскурсии по городу начинаются с посещения главной достопримечательности города – Кафедрального собора. Он был построен в 1333 году, его основателем считается великий магистр Тевтонского ордена Лютер фон Брауншвейг. Собор несколько раз реконструировался и после своей последней реконструкции в 2005 году в Кафедральном соборе разместился музей, а также в нём проводятся концерты духовной музыки и молитвенные службы [2, с. 54]. Не менее интересным культовым объектом, популярным среди туристов, является российско-белорусский православный Союзный храм, который был построен в 2003 году и считается первым деревянным храмом в Калининградской области. Храм был сооружён объединенными усилиями россиян и белорусов. Об истории лютеранской общины может рассказать православный Свято-Успенский храм, который ранее назывался церковью Креста. Уже в конце 20 века храм был освящен в честь Успения Пресвятой Богородицы, была построена колокольня, устроены иконостас, переоборудован интерьер храма.

Среди туристов популярным объектам посещения на территории Калининградской области являются не только уцелевшие культовые памятники, но и руины. К одному из таких объектов относятся руины церкви Св. Николая, которая являлась одним из старейших храмов Калининградской области. Раньше в церкви находился алтарь, созданный в XVII в., а также уникальная рельефная картина из дерева под названием «Торжество Христа». Где она сейчас – неизвестно [2, с. 58]. Ещё одним частично сохранившимся объектом религиозного туризма является лютеранская кирха Побетена в посёлке Романово, которая была построена в 1321 году.

Сейчас от нее осталось восточная, наиболее древняя часть, в которой сохранились древние эпитафии.

На территории Калининградской области также есть святы места, к которым ранее совершали паломничество верующие. Таким местом является холм, расположенный недалеко от Балтийского моря, на котором располагалась церковь, названная в честь святого Адальберта. В результате разрушения церкви в посёлке Береговое был установлен крест святого Адальберта, к которому приходили паломники из многих уголков мира. Во время Второй мировой войны он был уничтожен и лишь в 1997 году, в память о тысячелетии со дня гибели святого Адальберта был установлен металлический крест, который стоит и по сей день.

Калининградская область обладает огромным потенциалом развития религиозного туризма, но для его более масштабного развития существует ряд трудностей: разрушение некоторых религиозных объектов, слабая связь между туристическими фирмами и религиозными организациями. Существует также проблема подготовки профессиональных экскурсоводов, которые могли бы в ходе экскурсий не только рассказать об архитектуре культовых объектов, но и раскрыть для туристов их духовное значение. Только совместная деятельность религиозных обществ и туристических организаций сможет возродить и сохранить объекты культуры, места паломничества, а также создать возможность для туристов посетить данные места Калининградской области России.

Список источников и литературы

1. Официальный сайт администрации городского округа «Город Калининград» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.klgd.ru/city/history/almanac/a543.php>. – Дата доступа: 17.11.2019.
2. Устименко, Н. Храмы Калининграда: история и современность / Н. Устименко // Краеведческий альманах «Отечество». – Калининград, 2003. – № 1. – С. 54–58.

УДК 29(476)

Д. Я. Демидова

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

НЕТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

На сегодняшний день проявляется тенденция к появлению и проникновению новых нетрадиционных форм религиозности во все сферы жизни нашего общества. В Беларуси толчком к этому стал распад Советского Союза. В республике существует ряд законов, регулирующий деятельность данных организаций. Однако по-прежнему существует ряд незаконных организаций, противоречащих христианской морали и законам Республики Беларусь. Деструктивный характер некоторых из них требует более подробного изучения и осмысления данного вопроса.

На протяжении всей истории существование мировых религий сопровождалось появлением и исчезновением разного рода нетрадиционных религиозных организаций. 21 век также не стал исключением и характеризуется проникновением новых специфических религиозных течений во все отрасли жизни общества.

Чаще всего в научной и не только среде описывая нетрадиционные религиозные организации можно услышать два понятия: секта и культ. Термин «секта» имеет латинские корни и дословно обозначает: 1) образ действия, мыслей или жизни 2) следовать за кем-то, быть приверженцем, а также 3) учение, направление или школу [1]. На протяжении веков значение данного термина интерпретировали по-разному. Так, в 20 веке известный социолог, философ, историк Макс Вебер в своем труде «Протестантская этика и дух капитализма» заложил основу изучения такой модели как «церковь-секта». Он говорил, что церковь – это общество верующих, ищущих спасение, а секта – общество спасенных, которые пытаются быть отделёнными от окружающего мира [2]. Последующим изучением и обоснованием данной модели занимались Эрнст Трёльч, Ричард Нибур, Говард Беккер [3, с. 8].

В целом с ростом протестантизма и последующего разрушения христианской религии на конфессии, использование слова секта стало частым среди христиан. Часто между терминами «секта» и «культ» ставят знак равенства, однако это не совсем верно. Культ возникает в процессе культовой инновации, то есть не зависит от какой-либо религиозной организации и создаётся целенаправленно или спонтанно при полном противопоставлении созданной группы всему окружающему религиозному миру. Секты же образуются благодаря отделению от какой-то религиозной группы, ранее существующей [3, с. 20]. Таким образом, разница существует в вопросе возникновения. Однако, несмотря на это, секты и культы

имеют в своей основе религиозную направленность с возможностью пожизненного вовлечения человека в их деятельность и частичной или полной изоляцией от внешнего мира [3, с. 20].

Культы и секты являются самым упорядоченным типом нетрадиционных религиозных организаций. Они имеют лидера, систему ритуалов для важных событий в жизни (рождение, брак и др.), могут принимать участие в политике, создавать различного рода собственные учреждения (предприятия, университеты) и иметь большое количество подразделений или филиалов в разных странах мира [3, с. 21].

Помимо культов и сект к нетрадиционным религиозным организациям следует относить: клиентурные культы, аудиторные культы, оккультную среду общества, внутрицерковное сектанство, астрологические центры, коммерческие культы, неоязычничество, НЛО-культуры, новые религиозные движения (НРД) восточной организации, оккультно-мистические НРД, политические культы, псевдонаучные культы, псевдохристианские НРД, сатанизм, спиритизм, центры магии и целительства и др. Все эти течения в условиях современности уместно объединить в одно понятие – новые религиозные движения или нетрадиционные религиозные организации.

В Беларуси данного рода организации получили свое активное распространение еще в 1990-х. годах. В условиях распада СССР, появления суверенной РБ и желания создать новую политико-правовую действительность проявлялось новое отношение к религиозным организациям. В результате появлялись новые законы, касающиеся религии, которые обеспечивали свободу в вопросах веры и отношения к религии [4]. В частности, в соответствии со ст. 5 Закона РБ от 17 декабря 1992 г. «О свободе совести и религиозных организациях» каждый имеет право свободно выбирать, менять, распространять религиозные убеждения и действовать в соответствии с ними, участвовать в отправлении религиозных культов, обрядов, не запрещенных законом [5]. Эти реформы в дальнейшем обеспечили приток количества приверженцев различных религиозных объединений и разнообразие религиозных направлений. В этот период в стране появляется огромное число зарубежных миссионеров. Под видом активистов организаций, образовательных и просветительских центров, участников туристических групп начинают распространять разнообразные вероучения разного рода и призывали чаще всего к изоляции и отказу от внешнего мира молодых людей, а взамен предлагали другие формы существования без семьи, друзей исключительно в пределах религиозных

объединений. К таким организациям можно отнести «Великое Белое Братство», «Церковь Объединения» «Церковь последнего Завета» и другие [4].

В сложившихся условиях пришлось сделать поправки в законодательстве страны. В 1995 г. в ст. 7 закона «О свободе совести и религиозных организациях» была внесена поправка, «запрещающая деятельность религиозных организаций, направленная против суверенитета Республики Беларусь, ее конституционного строя или связана с нарушением прав и свобод граждан» [6].

На сегодняшний момент ситуация в стране складывается следующим образом. Из числа респондентов, причисляющих себя на территории Беларуси к верующим (60–70 % населения РБ), православными являются 86 %, католиками – 12 %, остальной спектр конфессий и верований РБ – 1,5% [7]. Таким образом, в эти 1,5 % входят и НРД. Среди сект и культов Беларуси первыми по степени представленности являются НРД восточной организации (32,8 %), далее христианские секты (21,3 %), третьими – оккультно-мистические культы (16,4 %) [3, с. 51]. В целом за последние 20–30 лет на территории Беларуси появилось около 450 новых религиозных движений, каждое из которых может иметь по несколько филиалов внутри страны. Так же в стране действует порядка 400 магов, колдунов, хиромантов, которых так же относят к нетрадиционным религиозным течениям [8].

Стоит отметить, что в законодательстве Республики Беларусь не существует понятие «секта», в связи с этим не всегда можно понять, что является нетрадиционной религиозной организацией, а что нет. При этом сект в стране меньше не становится. Они выступают зачастую под видом общественных организаций [9]. По данным уполномоченного по делам религий и национальностей в Республике Беларусь среди 49 зарегистрированных религиозных объединений выделяют следующее количество нетрадиционных религиозных организаций: Бахаистов (1), Евангельских христиан-баптистов (8), Новоапостольская церковь (1), Христиане веры евангельской (7), Христиане полного Евангелия (1), Адвентисты седьмого дня (1), Свидетели Иеговы (1) [10]. Кроме зарегистрированных в Беларуси присутствуют также и ряд не зарегистрированных организаций во всех областях республики.

В Минске и Минской области известно о деятельности тоталитарной деструктивной секты Сан Маён Муна (Церковь объединения). Это учение имеет южнокорейские корни. Данное объединение до 2009 г. открыто действовало в Минске и Минской

области. Суть этого учения представляет собой смешение христианства, иеговизма, шаманизма, мистицизма, оккультизма и ряда восточных религий. Приверженцы данного движения поддерживают веру в спиритизм (общение с духами умерших предков). Мунисты утверждают, что Библия является «не истиной, а учебником, по которому изучают истину». Авторитетом для последователей культа являются сочинения Муна. Адепты данного движения работают обычно в рамках программ «Мир семьи», «Альтера» или «Культурный обмен». На сегодняшний момент данная организация нигде не зарегистрирована и работает подпольно [11].

В Витебске была замечена деятельность организации «Синтез ФА» («Философия синтеза»). Последователи данного учения регулярно собирались для разного рода практик и изучения соответствующей литературы в Витебске. После чего дело было взято под контроль правоохранительных органов. Организатору несанкционированного мероприятия выписали штраф, а всем остальным участникам было вынесено предупреждение. Если последователи данного течения решать собраться снова им грозит уголовная ответственность по статье УК РБ «Незаконная организация деятельности общественного объединения, религиозной организации или фонда, либо участие в их деятельности». Позже адепты пытались зарегистрировать данное объединение под другим названием. Однако организация опять была признана незаконной. Несмотря на то, что участники отрицали коммерческую составляющую участия в данной организации, факты говорят о том, что основная масса приверженцев в Витебске – женщины 50–70 лет без семьи и близких родственников. Суть учения состояла в существовании «Отца метagalaktiki», который управляет Вселенной, а за развитие человечества отвечает «Аватар Синтеза», говорящий о необходимости перехода людей на новый этап развития путем прохождения мистических практик – «синтезов». Чтобы проходить эти практики нужно платить. В ряде стран СНГ последователи данного движения обращались в правоохранительные органы с жалобами о том, что у них было отобрано имущество [12].

В Бресте также была пресечена деятельность секты под названием «Фархат-Ата». Некий Фархат из Казахстана провозгласил себя мессией и создал данную организацию. В Бресте его последователи периодически проводили семинары по «исцелению физических недугов», которые являлись одним из способов вовлечения людей в число последователей учения. Сеансы были платными, кроме того участники продавали пропагандирующую

литературу. У последователей данного течения отмечали попытки суицида и психическое расстройство после медитаций. По мнению уполномоченного по делам религий и национальностей секта имеет деструктивный характер [13].

Организацией с довольно сомнительной репутацией можно назвать «Радастею», которая начала свою деятельность на территории Гомельской области еще в 2000-х годах. Участники этой секты имеют особое отношение к еде, не пользуются традиционной медициной и должны ежедневно читать ритмы, которые должны спасти от всех невзгод и повторение которых вводит людей в транс. Деятельность секты строится на продаже литературы, видео- и аудио материалов, а также оплаты занятий. Несмотря на это данная организация не считается сектой и действует незаконно [14].

Как видно количество новых религиозных течений в Республике Беларусь с различной направленностью не счесть. Большинство из этих организаций являются незарегистрированными, однако ведут деятельность, противоречащую христианской морали и законам государства.

В целом, стоит сказать, что после распада Советского Союза духовная сфера белорусского общества оказалась не защищенной от влияния и распространения новых нетрадиционных религиозных движений и организаций разной направленности. На данный момент на территории Республики Беларусь действует ряд зарегистрированных и незарегистрированных организаций, относящихся к нетрадиционной религиозности. Ряд из них несет опасность для общества, а потому на сегодняшний день стоит задача более подробного изучения, осмысления и устранения деструктивного влияния НДР в религиозной сфере и во всех сферах жизни общества в целом.

Список источников и литературы

1. Дыдынский, Ф. М. Латино-русский словарь к источникам римского права. – 2-е изд. – Варшава: Типография К. Ковалевского. – 1896.
2. Вебер, М. Избранные произведения / М. Вебер [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Veb_PrEt/index.php. – Дата доступа: 28.10.2019.
3. Нетрадиционная религиозность в Беларуси: тенденции и опасности / В. А. Мартинович. – Минск: БПЦ, 2010. – 143 с.

4. Сушко, В. В. Распространение НРД и законодательство РБ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://unrel.org/files/2019/09/114-121-%D0%A1%D1%83%D1%88%D0%BA%D0%BE.pdf>. – Дата доступа: 29.10.2019.

5. Закон Республики Беларусь от 17 декабря 1992 г. «О свободе совести и религиозных организациях» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://pravo.levonevsky.org/bazaby/zakon/zakb1339.htm>. – Дата доступа: 29.10.2019.

6. Закон Республики Беларусь от 17 января 1995 г. № 3533–ХІІ «О свободе совести и религиозных организациях» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://bii.by/tx.dll?d=33866&a=1#a1>. – Дата доступа: 29.10.2019.

7. Карасева С.Г. Некоторые особенности религиозного населения Беларуси [Электронный ресурс] / С.Г. Карасева // Электронная библиотека БГУ. – 2016. – Режим доступа: <http://elib.bsu.by/bitstream/123456789/155196/1/82-91.pdf>. – Дата доступа: 30.10.2019.

8. От йоги до вуду – эксперты предупреждают об опасности [Электронный ресурс] Международная информационная Группа «Интерфакс». – Режим доступа: <https://interfax.by/news/obshchestvo/kultura/96421/>. – Дата доступа: 30.10.2019.

9. Шерис, А. В. Вера стабилизирующая общество / А. В. Шерис [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://beldumka.belta.by/isfiles/000167_273432.pdf. Дата доступа: 30.10.2019.

10. Религиозные организации на 1 января 2019г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://belarus21.by/Articles/religioznye-organizacii-zaregistrirovannye-upolnomochennym-po-delam-religij-i-nacionalnostej-na-1-yanvarya-2019-g>. – Дата доступа: 30.10.2019.

11. Минские сектанты: где их искать и как от них убежать [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vitvesti.by/obshestvo/v-vitebske-raskryta-religioznaia-organizatciia-s-priznakami-sekty.html>. – Дата доступа: 30.10.2019.

12. В Витебске пресечена деятельность религиозной организации с признаками секты [Электронный ресурс]. – Витебские вести. – Режим доступа: <http://vitvesti.by/obshestvo/v-vitebske-raskryta-religioznaia-organizatciia-s-priznakami-sekty.html>. – Дата доступа: 30.10.2019.

13. Деятельность секты «Фархат-Ата» пресечена в Бресте [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://news.tut.by/society/146993.html>. – Дата доступа: 30.10.2019.

14. Читайте ритмы, и будет вам счастье! [Электронный ресурс] Правда Гомель. – Режим доступа: <https://gp.by/category/investigation/news7336.html>. – Дата доступа: 30.10.2019.

УДК 81'276.6 (476)

К. Г. Гинько

ГрГУ имени Янки Купалы, г. Гродно

СПЕЦИФИКА СОБЫТИЙНОГО МАРКЕТИНГА В ГРОДНЕНСКОЙ ЕПАРХИИ

В статье рассматривается ранее малоизученная специфика событийного маркетинга в Православной церкви на примере Гродненской епархии БПЦ. На основе анализа епархиального сайта была раскрыта особенность формирования взаимоотношений между молодежью и епархиальными структурами. Делается вывод, что Гродненская епархия использует достаточно устаревшие маркетинговые приемы во взаимоотношениях с молодым поколением.

Каждая организация в процессе своего существования стремится к одной цели – запомниться своей аудитории. Специально для этого она прилагает множество не только усилий, но и средств. Так, одним из популярнейших инструментов для удержания людей является событийный маркетинг.

В мировой практике насчитывается свыше 50 определений понятия event marketing. Оно не имеет одинаковой семантической составляющей, потому что для разных сфер социальной жизни имеет свой подтекст. Но чтобы отразить сущность данного термина в работе Гродненской епархии, была найдена более подходящая его трактовка. Так «событийный маркетинг – способ управления эпизодами общения компании с партнерами (в том числе с потребителями) для формирования и поддержки отношений» [1]. В данной статье «потребителем» выступают учащиеся начальной и средней школы Гродненской области. Для анализа был выбран именно этот сегмент по следующим причинам:

- В школьном возрасте закладываются основы для развития личности.
- Данная аудитория сильно подвержена общественному мнению.

- Школьники на сегодняшний день зависимы от Интернета. В связи с этим они менее коммуникабельны. Эта причина лишает Церковь прямого канала общения с молодежью.

Для исследования проводимых работ Гродненской епархией со школьниками, был проанализирован официальный сайт <https://orthos.org/> в период с 01. 01. 2019 по 24. 11. 2019 год [2]. Этот временной промежуток показал все виды отношений, в которые входит Гродненская епархия с молодежью в нынешнем году. Было рассмотрено более 300 материалов, из которых 80 затрагивают тему молодежи.

При анализе сведений стоит отметить, что работа Гродненской епархии активизируется, когда наступают православные праздники. Так, большая часть материалов была посвящена тому, как школьники вместе с учащимися воскресных школ создают концерты в честь Рождества Христова, Пасхи в разных приходах. Но особое место в усиленной работе с молодым поколением занимают беседы на светских мероприятиях: линейки в честь начала учебного года. Это можно объяснить тем фактом, что священнослужители дают благословение на новый период жизни школьника.

Следующий важный момент – беседы священнослужителя с ребятами в учебных заведениях. В этом случае можно сказать о том, что священники разговаривают с молодым поколением лишь на 3 темы: ценности жизни, семья и нравственность. Тому можно привести примеры названий встреч: «Нравственные качества, определяющие отношение человека к другим людям – сострадание», «Берегите матерей родных, они покров наш Божий на земле». Но есть и священники, которые отходят от данных тематик. Они говорят на такие темы, как «Значение слова – спасибо», «Эволюция и христианство».

На протяжении анализа прослеживалась такая тенденция: мероприятие становится популярным среди школьников, когда во время беседы можно обратиться к мультимедийным средствам: проектор, компьютер. Исходя из публикуемых материалов на официальном сайте, стоит сказать, что подобные девайсы используются в приходах районных городов. Но лучше всего это развито в городе Волковыск. К тому же весьма удачно складывается событие при условии, что священник выступает вместе с какими-либо людьми. К примеру, с работником милиции: лекция связана с основами безопасности жизнедеятельности.

Гродненская епархия в качестве целевой аудитории выбрала людей, приверженных православию. Так, на базе Покровского собора

создан университет семейных знаний «Радзіна», в котором «лидеры мнений» из различных сфер общества рассказывают слушателям о семье, здоровье и иных ценностях. Второстепенной аудиторией для Церкви стали учащиеся воскресных школ. Специально для них устраивают турслеты, утренники, концерты и т. д. Следующий сегмент, который попал в фокус епархии – люди из приютов, детдомов, хосписов. Братчики ездят к ним, чтобы поздравить со значимыми датами либо передать гуманитарную помощь. И на последнем месте находятся школьники. Для них епархия по договоренности с учреждениями образования либо библиотеками устраивает мероприятия. Так в одном из материалов, опубликованном на сайте, было написано: «Совместный проект есть результат плодотворной деятельности и сотрудничества в рамках выполнения одной из годовых задач дошкольного учреждения» [3]. В связи с этим можно предположить: совместные события, проводимые Гродненской епархией и учебным заведением, носят характер отчетности.

Событийный маркетинг предполагает, что каждое мероприятие будет иметь не только на последней стадии освещение в медиа, но свое анонсирование на начальных этапах. Так при анализе не было найдено ни одного материала ни на сайтах школ, ни на официальном ресурсе Гродненской епархии, который говорил бы о предстоящем событии. Только можно увидеть заметки, которые дают информацию о прошедшем событии.

При анализе заметок, пресс-релизов и подобных материалов было выявлено, что во многих не соблюдены правила создания текста того или иного жанра. Многие статьи не могут ответить на вопросы «Где?», «Как?», «Что?». В связи с данным фактом сложно представить масштабы и сам ход мероприятия. В некоторой степени верно будет сказать, что тексты не являются информативными и актуальными для читателей. Также при просмотре контента Гродненской епархии стоит рассмотреть медиа составляющую. Каждый текст имеет при себе фото либо видеосопровождение. Но в некоторых материалах при освещении события используется медиаконтент, который прослеживался в прошлых публикациях. Особенно это хорошо заметно в записях из агрогородка Деречин.

Перечислив все основные моменты событийного маркетинга, можно сказать, что Гродненская епархия пытается искать общие точки соприкосновения с молодыми людьми. Но использование устаревших «маркетинговых» приемов не дает в полной мере завладеть вниманием аудитории. А это в свою очередь ведет

к ослабеванию авторитета и имиджа Церкви в Гродненской области среди молодого поколения.

Список источников и литературы

1. Слуцких, Т. Ю. Развитие отношений с потребителем посредством событийного маркетинга [Электронный ресурс] / Т. Ю. Слуцких Е. В. Исаева // Вестник Омского университета. – 2012. – № 3. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/razvitie-otnosheniy-s-potrebitelyami-posredstvom-sobytiynogo-marketinga/viewer>. – Дата доступа: 24.11.2019.

2. Гродненская епархия Белорусской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://orthos.org/>. – Дата доступа: 24.11.2019.

3. В детском саду агрогородка Обухово прошел рождественский утренник [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://orthos.org/news/2019/01/18/detskom-sadu-agrogorodka-obuhovo-proshel-rozhdestvenskiy-utrennik>. – Дата доступа: 24.11.2019.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Босякова О. С., Лазицкая А. С. Женщина в раннем христианстве.....	4
Артюшко Н. А. Тацит о христианах.....	7
Молдунов В. П. Причины гонений христиан в Римской империи в 3 веке.....	9
Ковальчук А. Г. Марк Аврелий и христианство.....	12
Попченко А. А. Образ и мировоззренческие взгляды Юлиана Отступника в художественной литературе.....	15
Шевченко Н. Д. Христианизация Британских островов	18
Шпет М. М. Общественно-политическая роль шейхов (баба) и дервишеских орденов в Румском султанате во второй половине 13 века.....	23
Григорьянц А. Ю. Святой Григорий Просветитель – первый католикос всех армян.....	25
Шиляев А. П. Конфессиональное положение в войске ВКЛ второй половины 16 века	29
Куриц К. П. Барокко в церковной архитектуре Италии 16–17 веков.....	33
Ненадовец И. Н. Теория Коперника и церковь в эпоху Реформации.....	37
Караблѣў Ю. Ю., Чаропка С. А. Месца і роля Замойскага сабора ў фарміраванні Рускай уніяцкай царквы.....	40
Василенко М. В. Архитектура униатских церквей Подолья в 18 веке.....	44
Веремеев С. Ф. Римско-католический приход в местечке Журавичи на Рогачевщине (18 – начало 20 века).....	49
Тамашкова С. Е. Сёстры милосердия дома Романовых.....	55
Малиновская А. В. Религиозная тема в творчестве Эдуарда Мане.....	59
Пинчук А. С. Распространение православия в Японии в 19 веке.....	62
Могилевец Е. В. Императрица Александра Фёдоровна Романова и православие.....	65
Ступакевич М. А. Особенности воспитательного процесса в православных духовных семинариях Беларуси во второй половине 19 – начале 20 века.....	68
Кирбай А. Д. Влияние иудаизма на образование на территории	76

Житковичского региона во второй половине 19 – начале 20 века...	
Афанасьева О. В. Первый Гомельский епископ Митрофан (Краснопольский) об учреждении и деятельности местных православных братств.....	78
Горны А. С. Беларускі нацыянальны рух і праваслаўная царква ў пачатку 20 стагоддзя: да пастаноўкі праблемы.....	85
Дубровко Е. Н. Парижская мирная конференция 1919–1920 годов в освещении репортёра ассоциации католической прессы Эдит Каллахан	91
Генчикова С. М. Отношение населения Гомельщины к религиозной политике советского государства в 1920-е годы....	97
Федянина Е. К. Деятельность «Союза воинствующих безбожников» в учреждениях образования БССР (по материалам газеты «Савецкая Беларусь» за 1929 год).....	104
Зыкова Д. О. Антирелигиозная политика советской власти в БССР (по материалам газеты «Звезда» за 1930 год).....	108
Кручко В. В. Конфискация церковного имущества в БССР (по материалам газеты «Звезда» за 1930 год)	112
Цымбал А. Г. Ад паланізацыі да саветызацыі. Праваслаўе ў Заходняй Беларусі ў канцы 1930-х – 1941 годзе. Гісторыя і гістарыяграфія.....	115
Толочко Д. М. Политика советской власти в отношении католической церкви в Западной Беларуси (1939–1941).....	122
Ермакова Е. Церковь в годы Великой Отечественной войны: по воспоминаниям очевидцев.....	125
Грищенко И. А. Проблема автокефалии Белорусской Православной церкви в годы Великой Отечественной войны.....	128
Лебедев А. Д. «Патриарху отче Алексию»: из истории государственно-церковных отношений на Гомельщине в начале 1960-х годов.....	134
Друзенок О. В. Религиозная обрядность старообрядцев Гомельщины в середине 1960-х – первой половине 1970-х годов	137
Мокшина М. И. Сербская православная церковь и возрождение косовского мифа во второй половине 1980-х годов.....	142
Одиноченко В. А. Религия как фактор формирования личности в условиях современной Беларуси.....	146
Юрис С. А. , Юрис Т. А. Вера как духовная жизненная опора.....	152
Смольский В. М. Деятельность Белорусской Православной церкви в сфере социальной защиты населения.....	157

Ломоносова Е. О. Этноконфессиональная ситуация в городе Гродно.....	164
Буракевич Е. В. Православные центры религиозного и паломнического туризма в Польше.....	169
Кравцова А. В. Религиозный туризм в Калининградской области России на современном этапе.....	171
Демидова Д. Я. Нетрадиционные религиозные организации в Республики Беларусь.....	174
Гинько К. Г. Специфика событийного маркетинга в Гродненской епархии.....	180

Научное издание

Православие в прошлом и настоящем

Сборник научных статей

Подписано в печать 08.04.2020. Формат 60х84 1/16.
Бумага офсетная. Ризография. Усл. печ. л. 10,93.
Уч.-изд. л. 11,95. Тираж 40 экз. Заказ 181.

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, 246019, Гомель.

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ