

Министерство образования Республики Беларусь

Учреждение образования
«Гомельский государственный университет
имени Франциска Скорины»

Кафедра философии и специальных исторических дисциплин

**ФИЛОСОФИЯ
И ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ
ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ**

Материалы Международной научной конференции

(Гомель, 2–3 ноября 2023 г.)

Гомель
ГГУ им. Ф. Скорины
2023

УДК 1(091)(=161):930.85(=161)

Философия и историко-культурное наследие восточнославянских народов : материалы Международной научной конференции (Гомель, 2–3 ноября 2023 г.) / С. Ф. Веремеев (гл. ред.) [и др.] ; М-во образования Республики Беларусь, Гомельский гос. ун-т им. Ф. Скорины. – Гомель : ГГУ им. Ф. Скорины, 2023. – 126 с.

ISBN 978-985-577-988-0

В сборнике представлены материалы Международной научной конференции «Философия и историко-культурное наследие восточнославянских народов», которая состоялась в Учреждении образования «Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины» 2–3 ноября 2023 г. Рассматриваются вопросы философии, методологии науки, религиоведения. Часть материалов посвящена различным аспектам истории Восточной Европы, проблемам историографии, исторической памяти и национальной идентичности.

Адресуется ученым, преподавателям, аспирантам, студентам, учителям.

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

Редакционная коллегия:

С. Ф. Веремеев (гл. ред.),
С. А. Черепко, Д. М. Толочко, В. Н. Калмыков,
Е. В. Корень, О. В. Марченко, В. К. Степанюк

ISBN 978-985-577-988-0

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

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	5
<i>Калмыков В. Н.</i>	
Интеграция материального и духовного как черта философии..	7
<i>Малахов Д. В.</i>	
Феноменология исторической памяти: методологические кон- туры и перспективы развития.....	13
<i>Одиноченко В. А.</i>	
Трансформация времени культуры в современной Беларуси....	19
<i>Павловец А. Д.</i>	
Герменевтика понятий сокрытия и судьбы в свете учения о фе- номенах М. Хайдеггера.....	23
<i>Степанюк В. К.</i>	
Социокультурная идентичность белорусов в условиях глоба- лизации.....	29
<i>Яхно В. Н.</i>	
Социальные сети как новый тип этического пространства.....	33
<i>Корень Е. В.</i>	
Историко-философские, духовно-нравственные и эстетиче- ские аспекты русской культуры.....	37
<i>Оспенников Ю. В.</i>	
О методологии критики социализма церковными авторами до- революционной России.....	44
<i>Цымбал А. Г.</i>	
Историческая память и национальная идентичность в контек- сте исторической политики.....	53
<i>Веремеев С. Ф.</i>	
Восточнохристианская традиция в современной Беларуси: греко-католический вариант.....	58
<i>Корзюк А. А., Алейников А. С.</i>	
Влияние скандинавов на истоки древнерусской государствен- ности: взгляды некоторых зарубежных исследователей.....	67
<i>Марченко О. В.</i>	
Древнерусская литературная традиция и скандинавский фоль- клор: богомильская точка соприкосновения.....	71
<i>Барсук Е. Е.</i>	
О содержании полемической и историко-мемуарной литера- туры XVII века контексте мемориальной культуры белорусов..	75

<i>Лопушанский А. А.</i>	
Протоиерей Иоанн как проповедник и общественный деятель. Богослужбные журналы	80
<i>Веремеев С. Ф.</i>	
Нелёгкий жизненный путь священника (о воспоминаниях про- тоиерея Петра Рылло).....	86
<i>Мязга М. М.</i>	
Савецкая міжваенная гістарыяграфія савецка-польскіх ад- носін: метадалогія даследавання, палітычная кан'юнктура, гістарычны наратыў.....	93
<i>Ткачук А. А.</i>	
Изменение униформы и снаряжения РККА в 1935–1936 годы...	101
<i>Солодкин А. О.</i>	
Уроженцы деревни Косицкая Ветковского района на фронтах Великой Отечественной войны.....	106
<i>Пятроў-Рудакоўскі А. П.</i>	
Праблемы самаідэнтыфікацыі «маладых» нацый і новых дзяржаваў Усходняй Еўропы.....	111
<i>Дрозд Ю. Н.</i>	
Исторический путь развития Пинской диоцезии.....	117
<i>Рогинский Р. М.</i>	
Старообрядцы юго-восточной Беларуси в конце XX – начале XXI века.....	123

ПРЕДИСЛОВИЕ

Научный сборник, который уважаемый читатель держит сейчас в своих руках, являет собой итог работы Международной научной конференции «Философия и историко-культурное наследие восточнославянских народов», организованной и проведённой кафедрой философии и специальных исторических дисциплин Гомельского государственного университета имени Франциска Скорины в начале ноября 2023 г. Участие в ней приняли философы, историки, религиоведы, политологи, юристы из Беларуси и России, среди которых были как светские, так и церковные (православные и римско-католические) исследователи. Весьма отраднo, что среди выступавших с докладами были как преподаватели ГГУ имени Ф. Скорины (в том числе ранее работавшие в вузе), так и выпускники исторического факультета прежних лет, сохраняющие связи со своей альма-матер.

Встреча на площадке одной конференции специалистов, занимающихся исследованиями в различных, хотя и близких областях конкретно-научного и философского знания, придерживающихся разных методологий и взглядов, диалог и дискуссии между ними – такой формат показал свою эффективность и, надо полагать, способствовал расширению кругозора участников, дал пищу новым идеям и размышлениям.

В сборник вошли материалы по широкому спектру актуальных вопросов философии и исторической науки. Первый тематический блок посвящён философской и методологической проблематике. Философия неизменно сохраняет своё значение как кладёзь мудрости. Белорусский первопечатник Франциск Скорина в своём предисловии к «Деяниям апостольским» писал: *«человек живёт не только хлебом и лечится лекарствами, но всегда жаждет мудрого слова...»*. Осмысление мировой философской классики, творческого наследия белорусских философов, постановка новых проблем и поиск их возможных решений может многому научить нас, живущих в сложных реалиях современности, даёт возможность расширить исследовательские горизонты, взглянуть на привычное под другим углом. Огромное значение для максимально объективного познания прошлого имеет научная методология и умение применять её на практике. В отдельных публикациях анализируются этические, религиоведческие вопросы. Второй тематический блок составляют исторические исследования, хронологически охватывающие широкое проблемное поле, начиная от эпохи Древней Руси и вплоть до начала XXI в. В большинстве из

них рассматриваются различные сюжеты исторического пути Беларуси (тема Великой Отечественной войны, религиозная составляющая, проблемы историографии и др.).

Надеемся, что опубликованные материалы будут полезны всем, интересующимся философией и историей. В заключение хочется пожелать всем авторам публикаций дальнейшей плодотворной работы, творческих достижений и приятных эмоций, связанных с научным поиском и новыми научными открытиями.

С. Ф. Веремеев, заведующий
кафедрой философии и специальных исторических дисциплин,
кандидат исторических наук, доцент

В. Н. Калмыков,
д-р филос. наук, профессор,
профессор кафедры философии
и специальных исторических дисциплин,
ГГУ имени Ф. Скорины
(г. Гомель, Республика Беларусь)

ИНТЕГРАЦИЯ МАТЕРИАЛЬНОГО И ДУХОВНОГО КАК ЧЕРТА ФИЛОСОФИИ

Проблему соотношения материального и духовного выразили Г. Гегель, Л. Фейербах и Ф. Энгельс. Философия, полагал Гегель, распадается на две основные формы разрешения противоположности между бытием и мышлением – «реалистическую» и «идеалистическую». Вся история философии, считал Фейербах, вращается вокруг вопроса об отношении духовного к материальному. «Великий основной вопрос всей... философии, – отмечал Энгельс. – есть вопрос об отношении мышления к бытию». Важнейшее его содержание составляет альтернатива: «что является первичным: дух или природа...» [1, с. 282–283]. Заметим, бытие не только материально, но и включает в себя духовное, а материальное и объект не тождественны природе. В работах Э. Гуссерля сознание предстает как особый регион бытия. Д. Чэлмерс полагает, что мы должны принять такую картину мира, в которой сознание представлено как фундаментальный элемент.

С позиций современной философии выделяются следующие основные сферы бытия:

1. Система всех физических, химических, биологических, геологических и астрономических образований, вещи и процессы первой природы.

2. Произведённые человеком вещи, освоенный человеком мир (вторая природа), природно-социальная реальность.

3. Социум (социальная реальность) – обособившаяся от природы часть мира, вместе с тем функционирующая на её фундаменте, представляющая собой совокупность всех социальных явлений и их связей в истории. О. В. Гримов выделяет три уровня социума: 1) физическое пространство, приближенное к реальным пространственно-временным координатам, в которых локализованы соответствующие технологии; 2) пространство социальной актуализации, включающее в себя акторов (индивидов, группы, институты), связи между ними, их деятельность и её результаты; 3) «ментальное пространство», представляющее собой уровень социальной рефлексии информационных и социальных технологий, показывающее их значение в общественной жизни [2, с. 155].

4. Бытие человека в мире (третья природа), которое выступает как единство тела, души и духа; личностного и общественного, общечеловеческого и классового, национального и т. д. Важнейшими формами бытия людей являются предметно-практическая и духовная деятельность; практика социального созидания; политическая деятельность; самосозидание, самосовершенствование.

Философы, бравшие за основу миропонимания природу, материю, объективную реальность, существующую независимо от сознания, примыкали к различным школам материализма. Важнейшие его формы: стихийный (не опирающийся на науку), механистический (объяснял природу и общество законами механической формы движения материи), диалектический. Термин «диалектический материализм» появился в работах Г. В. Плеханова и В. И. Ленина. Современная философия, как отмечает В. А. Лекторский, приняла ряд плодотворных взглядов диалектического материализма: концепцию глобального эволюционизма, идею разных уровней реальности, эпистемологический реализм, деятельностный подход к пониманию сознания и познания и др. [3, с. 51]. В условиях формирования современного общества знаний складывается модернизированный недиалектический материализм.

Недиалектический материализм сочетает глобальный эволюционизм с культурно-локальным разнообразием, акцентирует внимание на практический гуманизм, создание необходимых экономико-социально-политических и экологических условий для достойного, комфортного человеческого существования. Недиалектический материализм освобождается от положений марксизма, утративших свою актуальность, от некоторых утопических взглядов, от постулатов «казарменного коммунизма», включает в сферу анализа проблематику культуры и выступает как синтез ценного (и откорректированного, дополненного) из учения марксизма и передовых современных достижений лингвистической философии, герменевтики, феноменологии, синергетики, сциентистских, антропологических и культурно-деятельностных концепций общества, идей технонауки, опирается на новейшие достижения современной многогранной науки [4] [5].

Позиция, по которой мир и человек объясняются исходя из духа, сознания, получила название идеализма.

В идеализме в ряде случаев наличествуют некоторые негативные проявления:

– на заре человеческой истории относительно низкий уровень знаний обуславливал приписывание сверхъестественных идеальных свойств непонятым явлениям природы и общества;

– отрыв познания от материи, абсолютизация отдельных сторон мыслительного процесса, преувеличение активной роли мышления;

– уходящие с исторической арены господствующие классы, слои и группы, чтобы сохранить свои привилегии, были заинтересованы в иллюзорном, скрывающем истинные материальные факторы, отражении действительности;

– в ходе современной кибервойны в стремлении к сохранению гегемонии западной модели существования социума предпринимаются усилия по искажению действительности, фальсификации истории, односторонней абсолютизации либеральных ценностей и традиций.

Вместе с тем, в рамках идеализма, несмотря на его изъяны, нередко выдвигались положения, имеющие важное научное и философское значение, особенно при анализе диалектики, структуры и функций человеческого мышления. Идеальное есть не просто воображаемое, оно существует как материализация замыслов, участвует и присутствует во всем, что человек делает разумно.

Духовная жизнь (духовные деятельность, потребление и отношения) выражается через сознание людей, духовное общение. Важнейшими составляющими духовного мира человека выступают чувствование, познавательные рациональные способности и духовные потребности. Потребности ориентированы на сохранение, упрочение и улучшение цивилизации. Духовность человека проявляется: а) в уникальности человеческой индивидуальности; б) в сопричастности к универсальности, к целостности природы и культуры. Духовность отдельной личности связана с духом эпохи и общества, куда вплетен индивид.

Противопоставление материального и духовного относительно. В «Капитале» К. Маркса диалектика выступает в виде диалектики развития объекта, а также отраженных его аналогов в сознании познающего субъекта. «Идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» [6, с. 21].

О возможности превращения идеального в материального писал В. И. Ленин: «Мысль о превращении идеального в реальное глубока: очень важная для истории, но и в личной жизни человека видно, что тут много правды» [7, с. 104]. Соединяя в себе оба бытийных начала (материальное и духовное), человек способен одухотворять косную материю во все более грандиозных масштабах.

Продемонстрируем интеграцию материального и духовного через рассмотрение антропосоциогенеза и соотношение основных сфер социума.

История человека и общества начиналась не только с изготовления и применения орудий труда, но и с выработки интеллекта, с усложнением чувственности, появлением морали, а в дальнейшем юридических норм.

Первоначально решающую роль в производстве и быту играли навыки, умения. Действующая рука как непосредственно соприкасающийся с предметами орган готовила голову к умению думать, прежде чем сама стала орудием исполнения планов и замыслов головы. Естественно-трудовая концепция (решающая роль в её становлении принадлежит Ч. Дарвину и Ф. Энгельсу) исходит из того, что труд создал человека и превратил стадо гуманоидов в культурное сообщество производителей и потребителей. Ряд исследователей (Тейяр де Шарден, Льюис Мэмфорд и др.) особое внимание обратили на духовный фактор появления человека. Представители инструментальной гипотезы акцентировали внимание на сообразительность человека, повлекшую изобретение орудий для удовлетворения потребностей. Авторы семантической версии подчёркивали слабость человека как природного телесного существа, что толкало индивидов к общению и объединению усилий, способных справиться с множеством возникающих проблем.

Труд и духовность как факторы формирования человека не следует противопоставлять – они оказываются не разомкнутыми, а соединёнными. Схема практических действий фиксировалась в сознании и превращалась в логику мышления. В физическом и умственном развитии человека фактор труда имеет решающее значение:

– в дочеловеческой истории взаимодействовали предок человека и природа. Затем число элементов в системе возросло: человек – орудие труда – предмет труда – природа. Рост числа связей и их усложнение увеличивали возможности рациональной оценки связей и развивали способность выбора;

– в процессе труда человек познавал не только внешние связи, но и внутренние свойства вещей, их предназначение, развивая свои аналитико-синтезные способности;

– результат труда по времени отдалялся от непосредственного трудового акта. Например, человек бросал зерна в почву, а итог этих действий выражался в более позднем урожае. Освоение участков земли для собирательства, охоты и земледелия шло через перемещение в пространстве. В результате формировались опосредованные, причинно-следственные связи, широта мышления;

– в процессе перехода от предтруда к труду ослаблялась инстинктивная основа поведения, становившаяся все более осмысленной, формировались воля, конструктивные способности людей, их интеллект, усложнялись чувства, разнообразные потребности.

Один из уровней теоретической модели социума характеризует соотношение способы производства благ, социальной, политической и духовной жизни. Какова же субординация этих сфер?

Первичной по времени возникновения выступает экономика (производство благ), ибо труд как экономическая деятельность сформировал человека и общества. Труд, писал Ф. Энгельс, «создал самого человека» [8, с. 486]. «Экономический» человек был изначально субъектом по производству благ и удовлетворению услуг, он остаётся им и ныне. К. Поппер экономической организации общества отводил фундаментальную роль по отношению ко всем социальным институтам. Конечно, социально-политические институты также оказывают обратное влияние на экономику.

В названных четырёх основных сферах социума наличествует материальное и идеальное. Производство благ – материально-духовный процесс, ибо человек, агент производства, выступает не только как материальное природное (биологическое, физическое, химическое, механическое) существо, но и как духовное, обрабатывающее информацию, осуществляющее планирование совершаемого экономического акта, его осмысление, предвидение результатов. Производительные силы – это система вещественного фактора, средств производства и личностного фактора производства, обладающего физической силой, трудовыми навыками, производственным опытом, знаниями о методах ведения хозяйства и морально-волевыми качествами, в процессе функционирования которых осуществляется технологический процесс. Техника как элемент производительных сил материальна и обеспечивает контакт человека с природой, предметами труда, общение людей между собой. Идеальная же сторона техники воплощена в знаниях человека, необходимых для использования сил, веществ и свойств природы. Техника представляет собой не только совокупность специальных устройств, но и характеризует человеческие умения, способности (техника программирования, вождения автомобиля, балета и т. п.). Собственность как главный элемент производственных отношений выступает не только как материальное образование, но и как идеальное. В условиях конкуренции, состязательности она приобретает форму мотивации тех акторов, кто трудится не только по стандартным лекалам, но и придумывает оригинальное, эффективное, приносящее успех.

Духовность выполняет интегрирующую функцию по отношению к экономической (это уже нами показано), социальной и политической

жизни. В социальной сфере присутствуют материально-экономические истоки появления социальной структуры и различные духовные компоненты функционирования индивидов и социальных общностей, выраженные в постановке целей, устремлений воли. В политической сфере имеется материальная база управления и его духовные составляющие (политические решения, планирование, идеологические программы и т. п.). Наконец, в духовной сфере наличествует материальное, ибо продукты духовной культуры облечены в материальную форму.

Идеальное мировоззрение как социальное ядро личности обеспечивает общую ориентировку в совокупности бытия, направляет программу поведения, поступков и действий людей, тем самым выступает в роли скрепы, объединяющей в единое целое части социального организма и цементирующей социальную реальность.

Сближение и переплетение материального и идеального не отвергает дифференциацию на материализм и идеализм. В воззрении различных людей господствует то или иное мировоззренческое «ядро».

Список источников и литературы

1. Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения: в 50 т. М.; –1951. – Т. 21 – С. 269–317.

2. Социогуманитарные риски развития NBICS-технологий. Круглый стол // Философские науки. – 2016. – № 10. – С. 148–157.

3. Лекторский, В.А. Современные тенденции развития эпистемологии (материалы «круглого стола») / В. А. Лекторский [и др.] // Вопросы философии. – 2018. – №. 10. – С. 31–66.

4. Калмыков, В. Фрагменты осмысления недиалектического материализма / В. Калмыков // Беларуская думка. – 2022. – №. 9. – С. 82–88.

5. Калмыков, В. Народ в парадигме недиалектического материализма / В. Калмыков // Беларуская думка. – 2023. – №. 9. – С. 92–98.

6. Маркс, К. Капитал: в 2 т. Т. 1 / К. Маркс. – М.: 1978. – С. 5–784.

7. Ленин, В. И. Философские тетради. Конспект книги Гегеля «Наука логики» / В. И. Ленин // Полное собрание сочинений. – М.: 1980. – Т. 29. – С. 77–218.

8. Энгельс, Ф. Диалектика природы // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения: в 50 т. – М.: 1951. – Т. 20. – С. 343–626.

Д. В. Малахов,
канд. филос. наук,
докторант, Институт философии НАН Беларуси
(г. Минск, Республика Беларусь)

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ КОНТУРЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

Помещая проблему методологических и теоретических оснований актуализации исторической памяти в контекст феноменологической философии, мы стремимся дистанцироваться от исследований, которые основываются на более или менее адекватном представлении перечня существующих теоретических положений и формируемых на их основе методов и методологических подходов в сфере, которая может быть названа «феноменологией исторической памяти». Подобная установка зачастую рассматривается как каноническая форма проведения исследований в условиях «нормально» функционирующей науки, несмотря на то, что по своей сути она соответствует, скорее, реферативному типу рассмотрения существующих концепций и тенденций их развития и эксплицирует методологию не в горизонтах ее конкретного применения, но в историко-философском и историко-научном аспектах.

В рамках данной установки формирование теоретико-методологической эвристики видится нам крайне трудной, если вообще выполнимой, задачей. Это связано, во-первых, с беспрецедентным наращиванием публикаций, выполняемых в соответствии с указанным типом интеллектуальной установки и становящихся в зависимости от ранга их авторов обязательными, хотя и зачастую формальными, «источниками» позитивной теоретико-методологической эвристики. Это существенно размывает возможность конкретизации данной эвристики, которая, на наш взгляд, требует, во-первых, радикальной фокусировки внимания на избираемом предмете, исключаяющей из поля исследования, не представляющие интереса и непосредственно не связанные с его конкретным содержанием рассуждения, идеи и концепты. Во-вторых, данная эвристика требует определенного упрощения своих историко-философских составляющих, концептуальная изоционность которых, присутствующая в тенденциях развития современного историко-философского знания, оказывает более негативное, нежели позитивное влияние на методологию, онтологию и теорию познания.

Предметная область проводимых нами в последние годы исследований носит конкретный характер. Это получает обоснование от специфики проблемы, которая выносится нами в качестве основной и требующей незамедлительного разрешения, обусловленного социально-политическими и ценностно-мировоззренческими требованиями существования современного белорусского общества. Предмет может быть прояснен посредством простого вопроса: каким образом отдельный человек и значительная часть общества могут рассматриваться в качестве отдельного/коллективного субъекта исторической памяти, если непосредственный, чувственно фундированный *опыт восприятия и переживания* исторического события в его многообразии, сложности и достоверности отсутствует? Данный вопрос неизбежно влечет за собой следующий: достаточно ли символических форм представления прошедшего исторического события как форм институциональной организации коллективной памяти для его подлинной и ценностно-ориентированной актуализации как в отношении социума, так и отдельной личности?

С нашей точки зрения, даже беспорная, не ставящаяся государством и обществом под сомнение, полностью обоснованная в социокультурном пространстве и выполняемая в *одушевляющем* режиме духовно-нравственной близости с событием, символическая интерпретация не достигает глубинного, императивного уровня его актуализации. Можно сказать, что символическая форма остается принципиально нормативной, затрагивая интенсивные экзистенциальные переживания истинности события и необходимости его присутствия в настоящем времени лишь в силу далеко не всегда осознанной расположенности к этому со стороны субъекта памяти. Результатом опоры исключительно на нормативные формы актуализации исторической памяти крайне редко становится факт действительно осуществляемого субъектом памяти обобщения человеческой составляющей события до пределов его гештальтных форм *человечности как таковой*, находящейся в живой и непосредственной связи с современным человеком и обществом. А ведь именно это и образует жизненность исторической памяти, позволяет рассматривать ее актуализацию в ранге конститутивного акта *собственной* жизни.

Сосредотачивая смысл исторического события в себе, человек обретает ранг экзистенциального измерения его темпорального доисполнения – своеобразной феноменологической синергии собственного ритма события и ритма его исторического *восприятия*. По мысли В. В. Библихина, именно «через человека и посредством человека событие показывает себя, становится явленно-явным» [1, с. 137]. Примечательно, что в

схожем ключе высказывается известный американский специалист в области философски истории П. Хаттон, согласно которому «историческое познание является преобразованием своего “Я”», поскольку «Благодаря своим путешествиям в прошлое, историку приходится признать, что само время является предпосылкой понимания, а не расстоянием, которое следует преодолеть. Именно временность условий нашего человеческого существования, а не наши критические способности, делает понимание прошлого возможным. Темпоральность расположена не в наших мыслях, а в экзистенциальных условиях нашего существования» [2, с. 377].

Каков же тогда путь к императивно фундированным способам актуализации и передачи памяти об историческом событии как предельно значимом и неизменно сохраняющим свои общечеловеческие содержания вне зависимости от личностных кризисов или социально-политических модификаций? С нашей точки зрения, императивной формой актуализации исторической памяти, осуществляемой в *дополнение* к формам нормативным, выступает выявление *смысла* исторического события. Именно этим и определяется избрание конкретного теоретико-методологического основания исследования – феноменологической философии, в которой организация процесса переживания, полагания и обоснования смысла сознанием занимает ключевые позиции. Процесс генерирования смысла в данном случае представляет собой действие методологического принципа *конститутивной феноменологии*, базирующейся на понятии *интенциональности* в двух основных контекстах. Во-первых, в контексте жизни *интенционального сознания*, конститутивная активность которого обусловлена основными процедурами эпохе, трансцендентальной, эйдетической и примордиальной редукций, а также различием двух планов конституирования: ноэтического, схватывающего исходный предметный смысл вещи в акте/переживании восприятия вещи в качестве феномена, подлежащего последующей имманентизации сознанием; ноэматического, выводящего схваченный и имманентный сознанию феномен в горизонт идеальной предметности, или смысла, при том, что ноэматический смысл никоим образом не может быть тождествен смыслу ноэтическому – вплоть до их радикального различия. Во-вторых, в *онтологии интенциональности* как темпоральной экстатической структуры связи сущего, человека, бытия и жизни, обуславливающей феноменальность мира *и* сознания как таковые.

Основным представителем первого направления является основатель трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерль; второе

направление наиболее глубоко и всестороннее развито в феноменологической герменевтике М. Хайдеггера. Проблема поиска новых методологических подходов к актуализации памяти о катастрофических событиях истории в указанном ключе ставится, насколько нам известно, впервые, вследствие чего встает проблема релевантности предпринимаемой нами адаптации идей Э. Гуссерля, Х. Хайдеггера и других представителей феноменологической философии их, идей, аутентичным содержаниям. Критерием аутентичного прочтения текстов представителей феноменологии, помимо принципиального ориентирования на фундаментальные, а не частные положения их концепций, выступает тот факт, что в избранном ключе предлагаемые нами методологические подходы *работают*, позволяя выдвинуть ряд положений, которые, на наш взгляд, достигают поставленных целей.

Феноменология исторической памяти, основанная на классическом постулате об *интенциональном сознании*, подразумевает, что сознание субъекта исторической памяти последовательно проводит процедуры интенционального схватывания, или актов переживания смысла исторического события, и интенционального конституирования системы значений, коррелятивных, но не тождественных по содержанию актам переживания. Трансцендентное содержание события, становясь посредством ноэматического акта *трансцендентно-имманентным* содержанием сознания и преобразовываясь в процессе ноэматического конституирования смысла в *полностью имманентное*, выступает, таким образом, формой актуализации события в реальном времени в качестве его смысла, или идеального образа. Это подразумевает выявление смысла, который непосредственно не может быть воспринят сознанием исходя из фактической стороны исторического события. При этом неспособность сознания различить данные смыслы означает коллапс его конститутивной активности, а в философско-мировоззренческих и социально-культурных контекстах указывает на индифферентный по отношению к социально-политическому конструктивизму исторической памяти статус самого исторического события, смыслополагание которого осуществляется в ключе прагматизма, релятивизма и поверхностного психологизма. Историческая память, таким образом, превращается в «философский» набор бессильных попыток выйти за пределы произвольного полагания смыслов события, причина которого состоит в слабости и необеспеченности ноэматической составляющей. При обращении к катастрофическим событиям истории это означает, что сознание оказывается не в состоянии выйти из поля своего ноэтического восприятия, непосредственно предоставляющего смысл события как смысл самого зла. Ноэматический же смысл,

отличный от ноэтического вплоть до радикальной инаковости не образуется, выступая лишь своеобразным отражением и преломлением непосредственно данного и воспринятого смысла.

Как было показано нами ранее [3], в феноменологии времени и интерсубъективности Э. Гуссерля установление интерсубъективного отношения между абсолютно значимыми личностными и универсальными формами понимания смысла исторического события имеет решающее значение для реализации потенциала феноменологической методологии в отношении конституирования исторической памяти, в рамках которой феноменологическая методология выступает как философско-мировоззренческий и культуuroобразующий фактор конституирования континуума смыслополагания исторического события в сообществе трансцендентальных *Мы*. Обладая универсальным телеологическим горизонтом интенционального взаимодействия, данный вид смыслополагания сообщает сообщать трансцендентальному *Я* наивысшие конститутивные возможности для наращивания ценностных составляющих генезиса его сущности на основе идей совместного блага и взаимной ответственности. Установление и принятие трансцендентальным *Я* единства различных смыслов исторического события подразумевает реализацию сущностной необходимости в понимании и чистом переживании смысла со стороны самого разума.

Феноменология исторической памяти, основанная на *онтологии интенциональности*, подразумевает, что смыслополагание исторических событий должно основываться на выявлении феноменально «сокрытых» форм бытия и жизни, в отношении которых человек выступает экзистенциальным средоточием модуса их онтологического присутствия в универсуме сущих вещей и истории, что, бесспорно, придает как ноэтическим, так и ноэматическим составляющим процесса конституирования новые горизонты и смыслы.

В качестве ценностно-мировоззренческого основания конституирования единства сокрытых и несокрытых смыслов исторического события, а также формы единства междисциплинарной корреляции исторического знания и философской герменевтики выдвигается новая форма интерпретации концепции «экзистенциального генезиса науки» М. Хайдеггера [4], [5]. Для своей актуализации в качестве различного единства данных модусов единство научного и философского вида знаний предполагает предельное усиление экзистенциальной составляющей конституирования, проявляющееся в *сверхинтесивной* установке мышления на восстановление и обогащение в смысловом образе прошлого достоверности не подвергаемых сомнению смыслов важнейших

для социума событий. В той же степени указанный подход призван нивелировать фактическое положение дел, при котором историческое знание о Второй мировой войне и Холокосте выступает формой объективации социально-политического конструктивизма исторической памяти, преследующего прагматические цели переформатирования смыслов исторического события и перераспределения исторической вины режимов и государственных институтов прошлого, ответственных за Холокост и развязывание Второй Мировой войны.

Следует указать и на относительно новую эвристику, связанную с конституированием исторической памяти на основе онтологии интенциональности и концепции «человека-хранителя» сущего и самого бытия М. Хайдеггера [6]. Согласно данным феноменологическим интенциям, историческая память о Великой Отечественной войне и Холокосте имеет не только социально-политические и ценностно-мировоззренческие измерения своего смыслополагания, но также онтологическое измерение, в котором память соотносится с конкретной Землей как Родиной. В связи с этим, приоритетным представляется вопрос о значении материального субстрата исторической памяти, которым выступают вещи, композиционно объединяемые в сущие облики, или образы, самого события – такие, как мемориальные комплексы Хатынь, «Яма» на месте Минского гетто, места партизанских стоянок, места массовых расстрелов. Эти мемориалы и места понимаются в качестве сущих мест *самораскрытия* смысла происходивших в них исторических событий.

В конечном счете нами выдвигается авторская концепция о приобретаемой в катастрофическом событии, сопровождавшемся физическим внедрением в Землю предельных форм человеческой экзистенции, онтологической способности самой Земли и самого сущего к феноменальному *самораскрытию*, сообщающему человеческому мышлению и экзистенции смысл катастрофического события. Перспективы дальнейшего осмысления данной концепции связываются автором с традиционными ценностными формами одушевления и одухотворения исторической памяти о Великой Отечественной войне, «огненных деревнях», нацистских лагерях смерти, лагерях для советских военнопленных, еврейских гетто и Холокосте в белорусском народе и современном белорусском обществе.

Список источников и литературы

1. Бибихин В. В. Пора (Время-Бытие) / В. В. Бибихин. – СПб.: Владимир Даль, 2015. – 367 с. – (Серия «Слово о сущем»).

2. Хаттон П. История как искусство памяти / П. Хатитон. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 423 с.

3. Малахов, Д. В. Конституирование темпоральных структур исторической памяти и их трансцендирование в социокультурном пространстве (на основе феноменологии времени Э. Гуссерля) / Д. В. Малахов // Известия ГГУ им. Ф. Скорины. – 2022. – № 4. – С. 190–196.

4. Малахов, Д. В. «Экзистенциальный генезис науки» М. Хайдеггера в ценностно-мировоззренческих перспективах конституирования исторической памяти. Часть I. Темпоральность и трансценденция / Д. В. Малахов // Философские исследования: сб. науч. тр. – Минск: Беларус. Навука, 2022. – Вып. 9. – С. 286–297.

5. Малахов, Д. В. «Экзистенциальный генезис науки» М. Хайдеггера в ценностно-мировоззренческих перспективах конституирования исторической памяти. Часть II. Событие и герменевтика / Д. В. Малахов // Философские исследования: сб. науч. тр. – Минск: Беларус. Навука, 2023. – Вып. 10. – С. 286–297.

6. Малахов, Д. В. К истоку «негативности» в философии Мартина Хайдеггера / Д. В. Малахов // Вопросы философии. – 2016. – № 7. – С. 189–202.

*В. А. Одиноченко,
канд. филос. наук, доцент,
доцент кафедры философии
и специальных исторических дисциплин,
ГГУ имени Ф. Скорины
(г. Гомель, Республика Беларусь)*

ТРАНСФОРМАЦИЯ ВРЕМЕНИ КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ

Очевидно, что мы живем во время перемен. Происходящий в современной Беларуси процесс трансформации осознается уже на уровне обыденного сознания. Но также должен быть дан его теоретический анализ.

В основном трансформация описывается как переход от советского общества к независимому белорусскому государству. Происходящие изменения затронули фундаментальные общественные структуры, идеи и схемы поведения. Следует осознать, что наша страна находится на переломном этапе своего исторического развития и сделать из этого выводы, как теоретического, так и практического характера.

В обстановке радикальных перемен, происходящих в современном белорусском обществе, возникает необходимость осмысления основополагающих культурных установок, которые определяют как политику государства, так и поведение отдельных людей, и учет которых может способствовать определению возможных путей развития, а также выстраиванию конкретных действий по его осуществлению. Это, например, ответы на вопросы, что такое культура, какова ее роль в жизни человека и общества, чем она определяется, как структурируется в пространственном и временном отношении. В ситуации развития Беларуси как суверенного государства очевидную актуальность приобрела проблема осмысления пространства и времени национальной культуры.

И здесь возникает проблема очевидности. Специфику нашей ситуации видят в разрыве с недавним прошлым. При этом речь идет прежде всего о системных изменениях, которые привели к трансформации самой социальной реальности. Но также следует указать параметры этой трансформации, в частности, как изменилось пространство и время в современной Беларуси по сравнению с Советским Союзом.

Прошлое не является данностью, оно формируется в соответствии с потребностями настоящего. Беларусь в своем историческом развитии прошла этапы Полоцкого и Туровского княжества, Великого княжества Литовского, Речи Посполитой, Российской империи, Белорусской Народной Республики, Белорусской Советской Социалистической Республики, независимой Республики Беларусь [1, с. 6]. Актуальной является проблема, каким образом прошлое соотносится с современностью и влияет на будущее. Есть различные трактовки вышеперечисленных этапов и их роли в формировании нашей культурной традиции.

Сейчас значительно более актуальной, чем отказ от некоторых элементов недавнего прошлого, является задача формирования настоящего и определения путей будущего развития. Поэтому необходимо осмыслить не только саму ситуацию разрыва во времени, но и каким образом он влияет на настоящее и будущее. В связи с этим практическую значимость приобрела задача определения того, что такое время и что задает соотношение прошлого настоящего и будущего.

Следует учитывать, что время является одной из фундаментальных характеристик реальности, и оно многомерно. Существуют несколько видов времени, время культуры является одними из них наряду с повседневным, физическим, биологическим, социальным и т. д. Следует учитывать, что время культуры неоднородно, и, применительно к каждой стране, в том числе и к современной Беларуси, может быть употреблено понятие «время национальной культуры».

На формирование и функционирование времени культуры современной Беларуси оказывают влияние не только внутренние, но и внешние факторы. Это, во-первых, процесс глобализации, под которой понимается прежде всего сближение различных регионов и стран с перспективой образования общечеловеческой цивилизации (не культуры). В связи с этим процессы, происходящие в культуры современной Беларуси, должны быть соотнесены с мировыми. Во-вторых, это промежуточное положение Беларуси. Отметим, что его видение, которое было сформулировано в начале XX в. Я. Купалой и И. Абдираловичем, и согласно которому Беларусь находится между Европой (Польшей) и Россией, на наш взгляд, является устаревшим. Тем не менее, сейчас в самой России подчеркивается отличие ее культуры от европейской, в том числе и во временном плане. В культурологической литературе популярность приобретает концепция множества современностей. Мы считаем, что она должна быть дополнена идеей о качественном различии времен различных локальных культур: европейской, китайской, индийской, исламской, русской и т. д. Это является защитой от культурного империализма, опасность которого возрастает в связи с интенсивной глобализацией.

Мы исходим из того, что в ситуации современной Беларуси изменилось не только восприятие времени, но и оно само. Предшествующее время было, во-первых, линейным, поскольку считалось, что мир развивается по законам, которые сформулировала классическая наука, во-вторых, упорядоченным в соответствии с теорией общественно-экономических формаций и состояло из таких исторических периодов, как первобытнообщинный, рабовладельческий, феодальный, капиталистический, социалистический, в-третьих, прогрессивно направленным к построению более справедливого и гуманного общества всеобщего благосостояния, каковым являлся коммунизм, в-четвертых, время воспринималось как единое, протекающее во всемирном масштабе. Последнее обуславливалось тем, что Советский Союз претендовал на роль сверхдержавы, способной определить развитие мира в целом. Сейчас мы живем в другом времени. И различия сводятся не к хронологии, но к качественным характеристикам, которые должны быть осмыслены. Во-первых, для Беларуси как самостоятельного государства необходимо определить свое место в тех противоречивых процессах, которые происходят в современном мире. Во-вторых, Беларусь является европейским государством. В Послании белорусскому народу и Национальному собранию 2023 года А. Г. Лукашенко подчеркнул: «Повторю отдельно, что уже ранее сказано. Беларусь – это Европа» [2]. Поэтому актуальным является рассмотрение

культурной традиции Беларуси как части европейской. Но также и наше будущее тесно связано с процессами, происходящими в современной Европе. В-третьих, перед современной Беларусью стоит задача формирования не только пространства, но и времени национальной культуры. И это часть задачи налаживания продуктивного взаимодействия с культурами других стран.

Отметим, что переломный характер нашей культуры обусловлен также и сменой глобальных проектов. Структура мира в XX в. определялась конкуренцией между социалистической и капиталистической системами. После распада социалистического лагеря какое-то время мир был однополярным, в нем преобладали США. Постепенно образовались новые центры силы, прежде всего в Азии и сегодняшний мир является многополярным. На этой основе наряду со временем культуры как таковой (глобальным временем) мы можем говорить о времени локальных культур, в том числе и белорусской. В настоящее время среди исследователей усиливается стремление рассматривать исторический процесс как «многообразие параллельно самостоятельно развивающихся культурно-исторических типов, локальных цивилизаций, по-разному осваивающих новые исторические уровни, находящихся в большем или меньшем взаимодействии, под большим или меньшим влиянием одних на другие» [3, с. 58]. Современная Беларусь является самостоятельным государством, и это предполагает, что она сама будет определять свое прошлое, настоящее и будущее.

Список источников и литературы

1. История белорусской государственности: в 5 т. Т. 1 / редкол.: А. А. Коваленя (гл. ред.) [и др.]: Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т истории. – Минск: Беларус. навука, 2018. – 598 с.

2. Послание белорусскому народу и Национальному собранию. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://president.gov.by/ru/events/poslanie-aleksandra-lukashenko-belorusskomu-narodu-i-nacionalnomu-sobraniyu-sostoitsya-31-marta>. – Дата доступа: 30.09.2023.2

3. Субъект во времени социального бытия: историческое выполнение пространственно-временного континуума социальной эволюции / А. С. Ахиезер, А. В. Бездидько, З. Н. Галич, И. В. Кондаков, Э. В. Сайко [и др.] ; отв. ред. Э. В. Сайко ; Ин-т всеобщей истории РАН. – М.: Наука, 2006. – 598 с.

*А. Д. Павловец,
ст. преподаватель кафедры философии
и специальных исторических дисциплин,
ГГУ имени Ф. Скорины
(г. Гомель, Республика Беларусь)*

ГЕРМЕНЕВТИКА ПОНЯТИЙ СОКРЫТИЯ И СУДЬБЫ В СВЕТЕ УЧЕНИЯ О ФЕНОМЕНАХ М. ХАЙДЕГГЕРА

Вопрос об онтологических, теологических и телеологических порядках раскрытия, распознавания своей судьбы отдельным человеком или народом, когда в предельном порыве воли или историческом размахе событий происходит ее обретение и присвоение, подразумевает вопрос о том «месте», откуда осуществляется исход, извлечение или самоизвлечение судьбы. Это вопрос о сокрытом месте, где судьба пребывает и где она свершается в виде замысла еще до того, как ее свершает в виде деяния человек. Сущностная взаимосвязь сокрытия и раскрытия является абсолютно необходимой для понимания феномена судьбы в плане ее собственной явленности и вручаемости человеку или народу в качестве сущностного измерения его бытия, мышления, экзистенции. Но возможно ли именно таким образом – сущностно, в полной мере раскрыть сокрытое, прочесть утаенное в недрах нашей судьбы, прочувствовав и осмыслив ту сущностную интуицию, которая тихо говорит нам о смысле сокрытости и о том, что именно сокрыто в нашем ожидании и в ожидании нас самих и в чем заключается возможность и порядок раскрытия?

Для внесения большей ясности процитируем фрагмент из «Бытия и времени» (§7-А): «Греческое выражение φαίνμενον, к которому восходит термин «феномен», произошло от глагола φαίνεσθαι, который означает: казать себя; φαίνμενον означает поэтому: то, что показывает себя, самокажущее, очевидное; само φαίνεσθαι – медиальная форма от φαίνω, выводить на свет, приводить к ясности; φαίνω принадлежит к корню φα- как φῶς, свет, ясность, т. е. то, в чём обнаруживает себя, само по себе способно стать видимым. Как значение выражения «феномен» надо поэтому фиксировать: само-по-себе-себя-кажущее, очевидное, φαίνμενα, “феномены” суть тогда совокупность того, что лежит на свету или может быть выведено на свет, что греки временами просто отождествляют с τά ὄντα (сущее). Сущее может, далее, казать себя из себя самого разным образом, смотря по способу подхода к нему. Существует даже возможность, что сущее кажет себя как то, что оно в самом себе не есть. Показывая себя таким образом,

сущее “выглядит так, словно...”. Такое казание себя мы называем кажимостью. И также в греческом выражении φαίνόμενον, феномен, имеет значение: выглядящее так, словно “кажущееся”, “видимость”; φαίνόμενον ἄγαθον значит благо, которое выглядит так, словно – но “в действительности” не есть то, за что себя выдаёт. Для дальнейшего осмысления понятия феномена всё зависит от того, чтобы увидеть, как оба названных значения φαίνόμενον (“феномен” кажущее себя и “феномен” кажущееся) по своей структуре между собой взаимосвязаны. Лишь поскольку нечто вообще по своему смыслу претендует казать себя, т. е. быть феноменом, оно может казать себя как нечто что оно не есть, может “только выглядеть так словно”. В значении φαίνόμενον (“видимость”) исходные значения (феномен: очевидное) тоже уже лежат как фундамент второго. Мы отводим титул “феномен” терминологически позитивному и исходному значению φαίνόμενον и отличаем феномен от видимости как привативной модификации феномена. Что, однако выражают оба термина, не имеет ближайшим образом вовсе ничего общего с тем, что называют “явлением” или тем более “только явлением”» [5, с. 28–29].

Позиция М. Хайдеггера направлена против истолкования сложного состава феномена как того, что являет в себе собственную сущность до предела, полностью и без остатка, как это принято было понимать в классической феноменологии: «Явление как проявление “чего-то” означает соответственно как раз не показывание самого себя, но давание знать о себе чего-то, что себя не кажет, через нечто, что себя кажет. Явление есть себя-не-казание» [5, с. 29]. Сущность явления, таким образом, не стоит за явлением (феноменом), но утаивается, сокрывается в самом способе того, как феномен является мышлению. Это означает, что феномен не является пассивным объектом нашего восприятия, а представляет собой активный процесс взаимораскрытия самой вещи или самого события, явленных нашему мышлению в качестве феномена и активности наших мышления и экзистенции по их схватыванию, интуированию, узнаванию и пониманию в качестве сущностных обликов вещей или событий. Поэтому следует подчеркнуть, что феномен не просто являет себя, но и скрывает себя, тем самым открывая нам новые горизонты понимания. Феномен всегда имеет отношение к человеку. Он открывается нам в контексте нашего существования, в контексте нашего отношения к миру. Понимание феномена предполагает понимание нашего собственного бытия.

Взаимозависимость несокрытого и потаенного как двух сторон истины – важнейший момент судьбы. Будучи понятым в подобном ключе, феномен судьбы предполагает не просто «понимание», род-

ственное тривиальному представлению, но процесс раскрытия, сокрытого во всей диалектической полноте, поскольку в судьбе мы обретаем средоточие того, что наполняет человека партикулярным и универсальным смыслом, делая, в конечном счете, возможным или невозможным смысловую работу с феноменальной сферой как таковой. Примечательно, что для М. Хайдеггера потаенное, сокрытое в феномене представляется едва ли не более существенным, нежели явленное, выведенное на свет в своей совершенной полноте. Однако, и это важно, потаенное не является отсутствием бытия как смысла – напротив, оно выступает неотъемлемой частью самого Бытия, которое, согласно М. Хайдеггеру, до времени укрывает просвет своей истины, поскольку Бытие не есть, но временит феноменальное самораскрытие себя и раскрытие сущего. Это означает, что сокрытое в самом Бытии не является статичным или динамичным объектом восприятия или абстрактного познания, но представляет собой процесс раскрытия сокрытого, в который вовлечены само Бытие, сущее и человек как особое сущее, стремящееся к пониманию своего бытийного измерения (Dasein). Сокрытое, или потаенное, таким образом, требует от нас участия в раскрытии сокрытого, стремясь открыть нам новые горизонты понимания как Бытия и сущего, так и себя самих в качестве имеющих непосредственное отношение к степени интенсивности явленности и сокрытости феноменов.

Внутреннее драматическое противостояние между сокрытым и несокрытым находит глубокое выражение в работе М. Хайдеггера «Введение в мета-физику» в том разделе, где немецкий мыслитель обращается к известному мифу об Эдипе и трагедии древнегреческого драматурга Софокла «Царь Эдип» [4]. В истории и образе Царя Эдипа власть силы трагической судьбы явлена, пожалуй, в наиболее грандиозной для истории мировой культуры форме: «Шаг за шагом вынужден он ставить при этом самого себя в несокрытость, которую в конце концов может принять лишь выкалывая себе глаза, т. е. вообще выводя себя из всякого света, устанавливая вокруг себя беспросветную ночь, и только тогда, уже ослепленный, возопиет, веля распахнуть все двери, чтобы открыться народу таким, каков он есть. Мы не можем, однако, рассматривать Эдипа как человека, который приходит к падению, мы должны уразуметь в Эдипе ту стать греческой сиюбытности, в которой дерзостно, безмерно и яростно выявляется его основная страсть, страсть разоблачения бытия, т. е., борьбы за само бытие» [6, с.186]. По мнению М. Хайдеггера, судьба Эдипа изначально героическая, поскольку он осуществляет, совершает ее как тот, кто решительно стремится вывести и выводит на свет самое потаенное, страшное и убийственное для него самого. Действительно,

это потаенное, или сокрытое, таково, что в конечном счете становится непереносимо для самого героя мифа. Слишком яркий свет пришедшего осознания совершенного убийства отца и прелюбодеяния с матерью, уничтожает и физическую способность Эдипа видеть – в финале

Проблема, связанная с человеческой способностью феноменально воспринимать сокрытое и несокрытое поднимается М. Хайдеггером также в его работе «Учение Платона об Истине», в которой на примере учения Платона об эйдосах, или идеях, доказывается, что бесконечное, уверенное движение к свету, осуществляемое в перспективах самого света невозможно. Если долго смотреть на свет, можно ослепнуть. Рассматривая миф о пещере, изложенный Платоном в VII книге «Государства» [3], М. Хайдеггер подчеркивает, что обретение умения мыслить и быть в свете самих эйдосов – умения, которое древнегреческие философы именовали как «Пайдейя», или совокупность педагогических правил воспитания ума, тела и воли, подразумевает обретение гармонии восприятия и мышления вещи как вместе явленной и сокрытой: «Пайдейя означает обращение всего человека в смысле приучающего перенесения его из круга ближайших вещей, с которыми он сталкивается, в другую область, где является сущее само по себе. Это перенесение возможно лишь благодаря тому, что все прежде открытое человеку и тот способ, каким оно было ему известно, делаются другими. То, что является человеку так или иначе непотаенным, и род этой непотаенности должны перемениться» [9, с. 351].

Это – стадийный процесс, в котором каждая стадия рождается из их взаимных пересечений, смысловых композиций игры наподобие агональной модели космоса Гераклита [2, с. 42]. Именно состязательное взаимопроникновение явленного и сокрытого обуславливает возможность достижения конечной цели познания как Блага: возвращение в пещеру и освобождение заточенных в ней в собственном беспомоществе и ложности мнений узников. В этом смысле осознанное в игре явленного и сокрытого действие не только наделяет конкретные человеческие мышление и экзистенцию истиной, но и превращает их в сущностное творение, или сотворение. Благодаря единству несокрытого и сокрытого судьба отдельно взятой экзистенции, осуществившей дар избавления в отношении других людей, становится их общей исторической судьбой, вплетенной в историю народа, историю человечества. Подобная экзистенция, как подчёркивается М. Хайдеггером, может находить и воспроизводить себя только в единстве с самим Бытием: «И через все бытие проходит тайная занавесь, разделяющая, как сужденная им доля, все божеское и все противное богам.

Многим, что есть среди сущего, не может овладеть человек. И лишь немного познается им. Все известное остается известным приблизительно, всякое владение – владение непечным» [7, с.161].

Подобная экзистенция видится многим философам и мистическим поэтам в виде метафоры тайной занавеси внутри мира; это суть тайна, выводящая наши философские рассуждения на совершенно иной, новый уровень вопрошания о сокрытом месте и существе судьбы. Чем они могут быть? Ответ можно найти у Ж. Деррида: «Несмотря на видимость, этот X не есть ни понятие, ни даже имя: он одалживает себя целой серии имен, но сам нуждается в ином синтезе и превышает структуру и порядок самого предикативного дискурса. Он “не есть”. Он написан совершенно иным образом» [1, с. 252]. Можно сказать, что это письмо, известие, весть, которые, говоря словами М. Хайдеггера, временно действие судьбы, предоставляя её сокрытые и несокрытые смыслы событиям, именам, фактам человеческого взыскания судьбы как самозыскания. Имена и их владельцы, как и события и судьбоносные вещи, могут быть даны явно или скрытно, косвенно или прямо, но сами по себе явленность и ясность, как и сокрытость и потаённость не могут устоять в качестве себе тождественных в тайне того места, где вершится судьба и где деяние одинокой экзистенции не в состоянии обрести ключ к тайнам письма, которыми пишется книга судьбы. Она пишется, согласно Ж. Деррида, в объемлющем мир и в то же время в распространённом, присутствующем в самом мире начале («Пра-Следе») тайны, разбросанные в мире следы-письмена которой дано прочесть лишь определенной полноте экзистенцией исторического человечества. Сокрыт, таким образом, может быть не только смысл вещи или события. Говоря словами Ж. Деррида, сокрытым может стать и само Бытие в своей собственной сокрытости, утаить от себя свой собственный смысл. Найдётся ли в таком случае взыскующий? найдётся ли новый Эдип, решающийся во имя света на самоослепление?

В подобном ключе мыслит судьбу мистическая философия Ислама в доктринах «печати пророков» и «сокрытого имама». Завершение цикла пророчества и цикла вилаята не происходит одновременно, но существует вечно, постоянно, тем не мене, раскрывая себя в истории, как бы истекая тайной в мир человека. Поэтому каждый момент истории и каждый момент жизни человека мы одновременно присутствуем при сокрытом от непосредственных взглядов полном цикле пророчества/вилаята и при его частичном раскрытии/воплощении. Когда отдельный цикл оказывается полностью раскрыт/воплощен мы, люди, замираем перед парадоксом повторного сокрытия и

наша судьба, казалось бы, познанная, приобретённая и присвоенная, вновь оказывается «один на один» с вечно потаенным – тайной тайн, которая вечно определяет нас и наши поступки как следы следов в просвете времени – просвете между тем, что явлено экзистенции, и тем, что от нее сокрыто. Таким образом, драматизм и гармония между явленным и сокрытым в судьбе определяется, с одной стороны, стремлением вывести собственную судьбу в феноменальный режим открытости смысла и, исходя из него, осуществить себя и свою жизнь в историчности самого Бытия и бытия своего народа, наподобие того, кто выводит узников из платоновской пещеры. Но, с другой стороны, они определяются осознанием невозможности исчерпать в собственном конечном бытии само сокрытое содержание как тайну тайн.

В завершении статьи хотелось бы указать на темпоральное изменение ожидания раскрытия судьбы. Если его процесс представить в виде совокупности дискретных временных моментов, то каждый момент можно истолковать либо как ожидание, либо как событие. Человек либо ожидает, когда его судьба явит себя исходя из его деяний и уже в своем «высветленном» для разума присутствии позволит продолжить их как внешняя придающая импульс сила, либо переживает ее явление как внутреннее событие своего существования, осуществляя тем самым не веление судьбы, а саму судьбу внутри отпущенного ему временного интервала. Почему эта мысль представляется нам столь важной?

Речь идёт об онтологическом порядке призывания судьбы. Зов, на который откликается другой человек, народ или даже Бог, определяется не только и не столько упорядоченным молитвенным словом или благочестивым ожиданием ответа. Судьбу можно позвать, можно решиться просто почувствовать свой голос, ищущий и призывающий ее – в той мере, в какой на это решился Эдип или Избавитель узников платоновской пещеры в интерпретации М. Хайдеггера. И в зове этом сохранить, спасти в себе человека. Ведь недаром же М. Хайдеггер постоянно упоминает в своих предвоенных работах «Зов Бытия» [8]. Означает ли подобное спасение явленность или сокрытость смысла? Ни то, ни другое; или и то, и другое, поскольку зов раздаётся поверх оставленных ранее следов, поверх природы феноменов, определяющих явленность и сокрытость, поверх просвета Бытия. Быть может, зов судьбы и есть наиболее таинственный след, который человек оставляет в ней самой, в самом Бытии, в мире? Быть может, зов и эхо, возвращающее ему себя самого, и есть музыка жизни тайны тайн, ее собственная невоспроизводимая во временной последовательности Судьба?..

Список источников и литературы

1. Деррида, Жак. Как избежать разговора: денегации (Comment ne pas parler) / Жак Деррида // Гурко, Е. Н. Деконструкция: тексты и интерпретация / Е. Н. Гурко. – Мн.: Изд. центр ЗАО «Эконом-пресс», 2001. – С. 251–316
2. Лебедев, А. В. Агональная модель космоса у Гераклита / А. В. Лебедев // Историко-философский ежегодник' 1987. М.: Наука, 1987. – С. 29–46.
3. Платон. Государство / Платон. – М.: Академический проект, 2015. – 398 с.
4. Софокл. Царь Эдип / Софокл // Драмы / Софокл. – М.: Наука, 1990. – С. 5–58.
5. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер; – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
6. Хайдеггер, М. Введение в метафизику / М. Хайдеггер. – СПб.: НОУ – «Высшая религиозно-философская школа», 1998. – 302 с.
7. Хайдеггер, М. Истоки художественного творения / М. Хайдеггер. – М.: Академический проект, 2005.– 526 с.
8. Хайдеггер, М. К Философии (О событии) / М. Хайдеггер. – М.: Издательство Института Гайдара, 2020. – 640 с.
9. Хайдеггер, М. Учение Платона об истине / М. Хайдеггер // Время и бытие / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993.– С. 345–361.

В. К. Степанюк,
канд. филос. наук, доцент,
доцент кафедры философии
и специальных исторических дисциплин,
ГГУ имени Ф. Скорины
(г. Гомель, Республика Беларусь)

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ БЕЛОРУСОВ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Аннотация: рассматривается проблема социокультурной и национальной идентичности белорусов в условиях глобализирующегося мира. Обращается внимание на то, что формирование национальной идентичности белорусов происходит под влиянием географического,

исторического и культурного факторов. Главной задачей, стоящей сегодня перед белорусами, является осознание собственного исторического прошлого, адекватная интерпретация культурного наследия в свете современных исторических событий.

Ключевые слова: белорусская нация, глобализация, национальное государство, социальная структура, социокультурная идентичность.

Проблема идентичности весьма актуальна и многогранна. Как правило, она возникает тогда, когда происходит разрушение традиционной социальной структуры. Происходящие в настоящее время процессы глобализации порождают проблемы, которые вносят свои коррективы в национально-культурную самобытность, подрывают исторически сложившиеся национально-культурные традиции.

В условиях распространения глобализации современное общество начало превращаться в особое социокультурное пространство, насыщенное различными формами коммуникаций. «Сложение транснациональных рынков сбыта и труда, образование транснациональных корпораций и международных экономических, политических, культурных организаций, действующих поверх границ национальных государств, ставит под вопрос суверенитет и полномочия национального государства. Глобализация в области культуры способствует размыванию тождественности границ национальных культур, расшатыванию сложившихся этнических и национальных традиций» [1, с. 115].

Однако, чем сильнее вызовы глобализации, тем с большей настойчивостью народы стремятся сохранить свою культуру, язык, религию и традиции. Поэтому проблемы национальной и социокультурной идентичности приобретают сегодня особую остроту. В глобализирующемся мире, где «деструктурируются организации и общественные отношения, делегитимизируются институты, только идентичность остается островком безопасности, главным, а иногда и единственным источником смыслов» [2]. Особенно это важно для белорусского общества, существующего на пересечении различных культур и традиций, однако способного на протяжении столетий сохранять и делать возможным гармоничное и продуктивное их взаимодействие.

Существует несколько подходов к определению понятий «социокультурная идентичность» и «национальная идентичность». Социокультурная идентичность, отмечает Н. И. Лапин, «характеризует совокупность ценностей, идей и взглядов, принятых в малой или большой группе населения, распределенных в интересах преобразования социальной реальности, обусловленных мировоззренческими представлениями членов этой группы, понимания группой своего места и целей жизни, осознания себя в истории, а также соответствующие этим ценностям и представлениям поступки, поведение в целом» [3, с. 3–17].

П. Ганчев рассматривает социокультурную и национальную идентичность как социофилософскую категорию, «которая выражает систему принципов, черт, норм, традиций, критериев и ценностей, средств языковой коммуникации и социальной памяти, а также эмоциональную настройку и стереотипы, социальный психокосм, проявляющиеся в исторической действительности данной социокультурной общности – этноса, нации, группы народов и наций в определенно исторически усвоенном и структурированном пространстве» [4, с. 13].

Исследование идентичности позволяет ответить на вопросы: кто мы, откуда пришли, почему и насколько мы разные, куда идем? Научно обоснованные ответы на эти вопросы позволяют национальному государству правильно позиционировать себя в мировом сообществе. Принадлежность к определенному типу культуры и определенной социальной общности облегчает восприятие многих жизненных ситуаций в соответствии с принятыми в данной культуре образцами. Устойчивая социокультурная идентичность является важным фактором, воздействующим на социальное развитие страны.

«Идентичность является тем общим, что создает целостность, единство данных конкретных субъектов и отличает их в том или ином отношении. Степень общности или различные отношения, в которые вступает на определенном уровне и в определенный исторический момент данная социокультурная общность – это проявление различной идентичности» [5, с. 206]. Например, белорусы как целое – восточно-европейский, славянский, христианский народ.

С изменением общественно-исторических условий, взаимодействия с другими культурами, геополитической координации мира идентичность каждого этноса, нации, группы наций и народов может изменяться. Социальные общности в новых условиях могут развивать собственные, присущие только им принципы, нормы, критерии, ценности, стереотипы, углубляя и воспроизводя свои исторические традиции. Однако под влиянием чужих культур они могут включаться в более широкую степень общности или вообще терять свои специфические характеристики, превращаясь в какую-то другую форму идентичности. Особенно интенсивно эти процессы происходят в эпоху глобализации.

Национальная идентичность белорусов определяется по трем главным факторам: географическому, историческому, культурному. Согласно первому фактору, белорусский народ представляет одно из редких исключений по отношению к устойчивости в пространстве. Испокон веков белорусы обитали на пространствах северо-западного края обширной равнины Евразии. У населения этой территории не

возникало желания овладевать новыми территориями, то есть проявлять экспансию и агрессивность по отношению к своим соседям.

Что касается исторического фактора, отмечает Л. Г. Титаренко, «так как социокультурная идентичность белорусов формировалась в течение длительного исторического периода, этот процесс испытал разнонаправленное влияние политических (Киевская Русь, ВКЛ, Речь Посполитая, Российская империя, СССР) и культурных (православие, католичество и пр.) факторов. Поскольку белорусы включались в разные государственные образования, все они активно воздействовали на формирование их идентичности, которая становилась все более гибкой, лабильной» [6, с. 338].

Немаловажную роль в формировании национальной идентичности играет также культурный фактор. Белорусской культуре свойственны тенденции поликонфессиональности. В историко-культурном пространстве Беларуси взаимодействуют десятки этносов, соединяются различные религиозные верования. Одна из существенных черт культурной, а, следовательно, и национальной идентичности белорусского народа – доброта. На протяжении столетий белорусы жили на границе западноевропейского социума с его демократией и парламентаризмом, и России, культивировавшей черты сильной государственности. Трансграничный статус придает белорусской национальной культуре толерантность и взаимную уважительность, готовность принять все лучшее, что есть на Востоке и на Западе.

Современная социокультурная идентичность белорусов определяется рядом факторов.

С одной стороны, ситуация в Беларуси является типичной для многих стран в том смысле, что, обладая собственной национальной культурой, она включает в себя значительную часть элементов мировой. В то же время собственно белорусское восприятие мира, ценностный строй наших ментальных структур характеризуется и специфическими чертами, основы которых закладывались веками национальной истории культуры.

Чтобы сохранить свою культурную уникальность и самобытность, необходимо выработать новую парадигму развития белорусских приоритетов и ценностей, непосредственно базирующихся на основах ментальности, сформировавшихся в ходе всего историко-культурного развития белорусской нации. При этом следует учитывать, что в глобализирующемся мире сохранение самобытности и оригинальности культурно-цивилизационного феномена Беларуси неразрывно связано с процессами выстраивания отношений с другими культурами на основе диалога, поликультурности и интеграции.

Список источников и литературы

1. Рысакова, П. И. Национальная система образования как агент формирования глобальной идентичности /П. И. Рысакова //Философские науки. – 2010. – № 10. – С. 110–127.
2. Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 458 с.
3. Лапин, Н. И. Проблема социокультурной трансформации / Н. И. Лапин // Вопросы философии. – 2000. – № 6. – С. 3–17.
4. Ганчев, П. Культурная и историческая идентичность Беларуси как часть славянской и европейской идентичности / П. Ганчев // Философское наследие Беларуси как духовная основа самоидентификации нации: материалы международной научной конференции (Минск, 8–9 ноября 2007 г.). – Минск: ИООО «Право и экономика», 2007. – С. 12–24.
5. Степанюк, В. К. Проблема национально-культурной идентичности белорусов в условиях глобализирующегося мира / В. К. Степанюк // Известия Гомельского государственного университета имени Ф. Скорины. – 2011. – № 5 (68). – С. 205–210.
6. Титаренко, Л. Г. Современная социокультурная идентичность белорусов /Л. Г. Титаренко //Философия как самопонимание культуры и посредник в диалоге культур: материалы международной научной конференции (Минск, 9 -10 ноября 2006 г.). – Минск: «Белорусская наука». – 2006. – С. 336–339.

В. Н. Яхно,

*канд. филос. наук, доцент,
ГГТУ имени П. О. Сухого
(г. Гомель, Республика Беларусь)*

СОЦИАЛЬНЫЕ СЕТИ КАК НОВЫЙ ТИП ЭТИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА

Информационные медиатехнологии постоянно совершенствуют возможности социальных сетей, таких как ВК (ВКонтакте), Одноклассники, Telegram, YouTube, Facebook, WhatsApp, TikTok и других. Инструментально-коммуникативные возможности цифровой среды, используемые соцсетями, стали активно трансформировать общественные, информационные и политические практики как отдельных пользователей, так и общественные институты в целом. Многие ценности

и социальные модели в XXI веке задаются технологиями, самореализация переносится в виртуальный мир, а геймификация в жизнь. Метафора «скоростной поезд цифровизации» демонстрирует стремительный глобальный технологический прорыв, что делает насущной необходимость обратить особое внимание на феномен социальных сетей, которые активно вносят коррективы практически во все типы этически значимых связей: между детьми и родителями, ученикам и учителями, коллегами и друзьями [1, с. 53].

Сложная паутина взаимодействий между разработчиками и пользователями социальных сетей, их онлайн- и офлайн-сообществами, корпорациями и правительствами, а также разнообразные, иногда противоречивые мотивы и интересы этих различных заинтересованных сторон требуют и будут, видимо, требовать далее, в течение следующих десятилетий, тщательного этического анализа. Исследования, возникающих моральных затруднений, изначально рассматривались как проблематика компьютерной и информационной этики и пионерами этих научных изысканий были американские философы Джеймс Мур и Дебора Г. Джонсон [2, с. 75]. Ранние аналитические работы о соцсетях были сосредоточены на темах, которые предполагали возможность эмпирического измерения. Например, неприкосновенность частной жизни, конфиденциальность, идентичность, дружба, чувство удовлетворенности жизнью. Значительно реже рассматривались вопросы, относящиеся к общим функциям Интернета, таким как авторское право и интеллектуальная собственность. В настоящее время исследования большей частью направлены на анализ таких этических феноменов как непосредственное (прямое) этическое воздействие самой активности (деятельности) в социальных сетях (полезное или вредное, справедливое или несправедливое) на участников, возможно на целые учреждения. Далее, косвенное этическое воздействие деятельности в социальных сетях на общество, вызванное совокупным поведением пользователей, провайдеров платформ или их агентов в сложных взаимодействиях между различными социальными силами и субъектами деятельности. И, конечно, структурное воздействие социальных сетей на этическое пространство общества, обусловленное возможностями постоянного контроля-слежки и ценностными ориентациями, которые поддерживают платформы социальных сетей.

По-прежнему, основные практики, вызывающие озабоченность в связи с прямыми этическими последствиями – это проблемы передачи данных третьим лицам, особенно в маркетинге. Возможность сторонних приложений собирать и публиковать данные пользователей без их

ведома или согласия. Использование файлов cookie для отслеживания действий пользователей в Интернете уже после того, как они покинули социальную сеть, скрейпинг данных социальных сетей академическими исследователями для различных несогласованных целей. Использование данных соцсетей для обучения систем распознавания лиц или других алгоритмических инструментов, которые идентифицируют, отслеживают и профилируют людей без их добровольного согласия. Таким образом, социальные сети напрямую и косвенно создают серьезные проблемы в отношении соблюдения норм конфиденциальности. Ряд исследователей полагают, что социальные сети способствуют «техно-социальной инженерии», что приводит к постепенной нормализации все более навязчивой цифровой слежки. С этим связан и определенный парадокс конфиденциальности, когда добровольный обмен данными пользователями в Интернете противоречит их собственным ценностям в отношении неприкосновенности частной жизни.

Вопросы приватности, связанные с социальными сетями, выносятся на первый план и более широкие исследовательские, философские вопросы, связанные с межкультурными аспектами информационной этики и проблемами этического плюрализма в мировом цифровом пространстве. Как известно, в конфуцианских культурах большую роль играют традиционные коллективистские и семейные ценности, а не доминирующее в западном мире понимание конфиденциальности как индивидуальной озабоченности неприкосновенностью частной жизни. Поэтому популярная социальная сеть TikTok в Китае имеет существенные отличия от оригинальной версии, контент называется Douyin и имеет жесткую цензуру и ряд ограничений: дети могут находиться в сети не более сорока минут, а родители обязаны помочь им пройти верификацию и определить доступные приложения [3].

Постоянное пребывание в сети для самосознания человека и процесса самоидентификации личности имеет ряд последствий. Возможен вариант формирования модели «множественной идентичности», что ярко демонстрируют профили, истории, дневники, блоги и др. Цифровая среда «освобождает человека от предписаний, унаследованной предопределенности его социальной роли». В форме аватара может быть сконструирована новая личность. Анонимность, псевдонимы, особый способ повествования – сторителлинг, часто произвольно подобранный визуальный образ – все это позволяет менять личные идентификаторы – подобные формы коммуникации были бы невозможны при личном контакте. Социальные сети, таким образом, открывают новое этическое пространство как личных идентичностей, так и для сообществ, порой целых фирм и гигантских корпораций [4, с. 35].

Новым и удивительным явлением социальных сетей стало сохранение и коллективное увековечивание памяти профилей Facebook после смерти пользователя. Это не только вновь актуализирует классические этические проблемы о наших моральных обязанностях помнить и почитать умерших близких, но и будирует вопрос о том может ли наша нравственная идентичность сохраняться после того, как наша реальная идентичность исчезает.

Социальные сети могут объединять нас по различным критериям. Так, Facebook начинался как способ связи между студенческими группами, сеть «Одноклассники» объединяла и помогала находить бывших школьных друзей, а LinkedIn строит отношения вокруг нашей профессиональной жизни. В любом случае, социальные сети способствуют увеличению количества контактов и расширению понятия «друг». В английском дискурсе, например, стало широко распространенным использование этого термина в качестве глагола для обозначения подтверждения отношений в социальных сетях. Таким образом, реальная практика общения в сети скорее подтверждает, что онлайн-дружба соотносится с офлайн-дружбой и положительно сказывается на поддержании и укреплении отношений с теми, с кем у нас сильная связь и в реальной жизни, включая родственников, школьных и университетских друзей и коллег по работе.

В завершении следует отметить, что востребованность социальных сетей характеризует особенности существования современной цивилизации. И, разумеется, требует нашего внимания к исследованию новых этических феноменов.

Список источников и литературы

1. Лешкевич, Т. Г. Искусственный интеллект в контексте философского осмысления / Т. Г. Лешкевич // Вопросы философии. – 2023. – № 5. – С. 50–60.

2. Войскунский, А.Е. Становление киберэтики: исторические основания и современные проблемы / А. Е. Войскунский, О. А. Дорохова // Вопросы философии. – 2010. – № 5. – С. 69–83.

3. Корпорация ByteDance ввела новые условия для пользователей приложения Douyin — китайской версии TikTok с цензурой [Электронный ресурс] / Режим доступа: <https://style.rbc.ru/repost/614852e99a7947788b51c563>. – Дата доступа: 30.10.2023.

4. Чернавин, Ю. А., Баринаова, Г. В. Человек в пространстве цифровой культуры / Ю. А. Чернавин, Г. В. Баринаова // Вопросы философии. – 2023. – № 4. – С. 29–39.

Е. В. Корень,
канд. ист. наук, доцент,
доцент кафедры философии
и специальных исторических дисциплин,
ГГУ имени Ф. Скорины
(г. Гомель, Республика Беларусь)

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ, ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Для русской культуры Нового времени характерна взаимосвязь и взаимообусловленность философско-мировоззренческих, духовно-нравственных, эстетических и общественно-политических аспектов. На процесс формирования и содержание русской мысли, в которой большое место занимала историческая, социально-философская, антропологическая проблематика, повлияли специфика и динамичность цивилизационно-культурного развития страны, духовно-религиозные процессы, особенности эволюции системы ценностей, менталитета социальных групп и отдельных личностей. Огромная роль верховной власти в организации социальных, экономических, политико-правовых отношений различных социальных групп (сословий и классов), противоречивое сочетание реформационных и консервативных тенденций, частые внешние войны и внутренние социальные конфликты сказывались на духовной жизни общества.

В период с XVIII до XX в. в России интенсивно происходили взаимосвязанные процессы развития национального, исторического самосознания общества, формирования интеллигенции. Масштабные исторические события Нового времени фактически разворачивались на глазах у ряда преемственно близких поколений. Декабрист А. А. Бестужев, выражая настроения своей эпохи, заметил, что «мы живем... в веке историческом... по превосходству... история – половина наша во всей тяжести этого слова» [1, с. 136–137]. Так, писатель-романтик зафиксировал важную тенденцию в развитии ценностного самосознания русской интеллигенции – её острое и глобальное чувство истории. Универсализм исторического мышления русской интеллигенции отмечают многие исследователи [2, с. 69], [3], [4, с. 155–56]. Интеллигенция практически выражала систему духовно-культурных ценностей общества, его национальное и историческое самосознание, формулировала философские и общественно-политические идеи, определяла ценностный статус социальных, культурных, политических явлений и процессов.

Социальную основу интеллигенции составило дворянство, но в её состав неизменно вовлекались выдающиеся представители других сословий. Н. А. Бердяев, Г. П. Федотов, В. В. Кожин и многие исследователи русской интеллигенции причисляли к ней всех выразителей духовно-интеллектуальной сущности народа, его ценностей [5, с. 67–70], [6, с. 406–407], [7, с. 110].

Характеризуя ценностный аспект менталитета русской интеллигенции, необходимо отметить, что весомое влияние на его эволюцию оказывало уяснение представителями дворянской интеллектуальной элиты XVIII – начала XIX в. общечеловеческих духовных ценностей на почве христианства и Просвещения, в связи с переоценкой сословных понятий о службе, государстве, отечестве, народе, о справедливости и чести, о человеческом достоинстве и предназначении человека. Идея «служения отечеству», укорененная в дворянско-интеллигентском сознании, обусловила характер социальной активности интеллигенции, её чувство общественного долга (служилую психологию, стремление к «общественному благу», к просветительству), обостренное сознание исторической значимости и ответственности.

Исторические реалии, тенденции в общественно-политической жизни и культуре, обусловили особенности развития и проблематику философии, литературы, театрального и изобразительного искусства. На философскую и вообще социально-гуманитарную мысль серьёзное воздействие оказали противоречивые взаимоотношения между восточными и западными духовно-культурными традициями и типами мышления. Так, созерцательно-интуитивное осмысление человеческого бытия в русской моральной и религиозной философии имеет истоки в православном мировидении, а рационально-аналитический подход к изучению различных феноменов (например, просветителями XVIII в.) во многом обусловлен воздействием западных традиций философствования, исторически связанных с католицизмом и протестантизмом. Известно значительное влияние на ход русской мысли идей, например, М.-Ф. Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, И. Канта, Г.-В.-Ф. Гегеля, Ф. Шеллинга и других западных веханий. При этом русские мыслители не стремились к анализу отвлеченных начал и созданию универсальных теоретических систем, а сосредоточивались вокруг решения отечественных злободневных проблем, вопросов исторического, религиозного выбора, национально-государственного развития, политико-правовых, социальных, моральных отношений в обществе. В философских размышлениях различных представителей интеллигенции отчётливо прослеживается взаимосвязь теоретических и практических (этико-эстетических и общественно-политических) аспектов

(А. Н. Радищев, П. Я. Чаадаев, В. Г. Белинский, Т. Н. Грановский, Н. Г. Чернышевский, П. Л. Лавров, Н. Ф. Фёдоров, П. А. Флоренский и др.). Философские поиски в России вплоть до XIX в. осуществлялись не столько в рамках институтов науки и просвещения, сколько в разнообразных литературных, политических, религиозно-философских обществах и кружках интеллигенции (например, Любомудров, славянофилов и др.), и преимущественно – писателями, общественными и религиозными деятелями.

На развитии философской и общественно-политической мысли сказывались отношения между верховной властью и интеллигенцией. С одной стороны, власть (просвещенный абсолютизм) изначально была заинтересована и активно участвовала в формировании интеллигенции как ведущей силы организации управления и реформ. С другой стороны, идеи, настроения, ценностные приоритеты интеллигенции контролировались, поощрялись или пресекались властями. Отношения интеллигенции и власти часто складывались противоречиво из-за различного понимания путей государственно-политического, социально-экономического, культурного развития страны. Это выразилось, например, в несовпадении официальной теории народности и интеллигентских понятий о жизни и роли народа (славянофильских, народнических и др.). Неудивительно, что по мере углубления общественно-политических противоречий (преимущественно, начиная с эпохи после выступлений декабристов), усиления радикальных настроений в интеллигентской среде (в частности, разночинской), решающую роль в оценке философских учений играли политические установки, понятия прогрессивности или реакционности, полезности в решении практических вопросов (преодоления самодержавно-крепостнического произвола, развития народного просвещения). Наиболее востребованными в обществе оказались радикальные идеи решения социальных и политических проблем в русле революционно-демократической идеологии (А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского и др.), народничества (М. А. Бакунина, П. Л. Лаврова), марксизма (Г. В. Плеханова и В. И. Ленина и др.).

На протяжении всего периода развития интеллигенции в России (от середины XVIII до первой четверти XX века) наиболее значимыми направлениями русской мысли были социально-философское, философско-историческое и антропологическое. Историсофичность русской мысли, её сосредоточенность на вопросах о смысле истории и месте России в мировом историческом процессе отмечены В. В. Зеньковским, Н. А. Бердяевым, С. Л. Франком, Г. В. Флоровским, М. О. Лосским, Н. А. Введенским, Ю. В. Кузнецовым и др. [8, с. 385], [2, с. 71],

[9, с. 274], [10]. Философско-исторические поиски усиливались в периоды социальных потрясений и духовных кризисов (петровских реформ, Отечественной войны 1812 г., междуцарствия 1825 г. и восстания декабристов, реформ 1860-1870-х гг., революций первой четверти XX в.). Нередко философско-исторические, а точнее историософские искания отличались социально-политической и моральной заострённостью.

Философско-исторические искания русской мысли от XVIII до первой четверти XX вв. состояли в осмыслении следующих тем:

- смысл истории вообще, смысл человеческого бытия в истории;
- историческое назначение и путь России во всемирном процессе;
- геополитические условия социально-экономического, духовно-культурного развития страны, влияние внешних факторов на социальные процессы, государственный строй, общественные институты, на тип человека (личности);

- повышенное внимание к политической проблематике (В. Н. Татищев, Н. М. Карамзин, Н. М. Муравьев, М. А. Фонвизин, Б. Н. Чичерин и др.), к вопросам возникновения и развития государственности, к характеру политико-правовых отношений сословий;

- роль народа в истории, народность, народная культура (национально-культурные ценности, социально-религиозные движения);

- истоки крепостного права и его влияние на судьбы общества (В. Н. Татищев, Н. М. Карамзин, П. Я. Чаадаев, М. П. Погодин, М. А. Фонвизин, Н. Г. Чернышевский и др.);

- роль личности в истории (Н. М. Карамзин, А. О. Корнилович, А. А. Бестужев, Н. К. Михайловский и др.);

- историческая личность в искусстве (П. Сумароков, Я. Б. Княжнин, К. Ф. Рылеев, А. С. Пушкин, А. К. Толстой, М. И. Глинка, М. П. Мусоргский, А. П. Бородин, К. Д. Флавицкий, В. И. Суриков и др.).

- причины негативных общественных явлений, моральные аспекты социально-политических отношений (деспотизма, неуважения к личности, особенно к трудящемуся человеку, социальной несправедливости и т. п.) (М. М. Щербатов, А. С. Пушкин, К. Д. Кавелин, Ф. М. Достоевский, М. О. Ключевский и др.).

Первая крупная философская дискуссия – славянофилов и западников – развернулась вокруг историософской проблемы осмысления исторического пути России, резко озвученной в 8-м философическом письме П. Я. Чаадаева, решения задач национально-культурной идентичности, включения русской культуры в мировой контекст и хранения традиций. Впрочем, проблема исторического пути России ставилась и ранее. Например, в литературных дискуссиях 1810 –х гг. между

сторонниками старославянских традиций в литературе (А. С. Шишков, участники «Беседы любителей русского слова») и инициаторами новаций в языке (Н. М. Карамзин и др.) [11, с. 125–128]. Интерес к сопоставлению культурных традиций выражен в политико-правовом и литературном творчестве декабристов (прославянски ориентированная «Русская правда» П. И. Пестеля и синтез западных и древнерусских политических установок «Конституции» Н. М. Муравьёва) и любомудров (поиски духовно-культурного самоопределения России и её исторической перспективы).

Целостные историософские концепции созданы К. Н. Леонтьевым, Н. Я. Данилевским, Н. А. Бердяевым, Л. П. Карсавиным. Темы нравственно-духовного бытия и совершенствования человека преобладают в творчестве Ф. М. Достоевского, П. А. Флоренского, Е. Н. Трубецкого, С. Л. Франка. Глубокие исследования исторической роли христианства предприняты И. В. Киреевским, А. С. Хомяковым, В. С. Соловьёвым, С. Н. Булгаковым.

В русской философско-исторической мысли отчетливо выражены духовно-нравственный и эстетический аспекты. Это проявилось в устойчивом интересе к осмыслению национально-культурных ценностей в мировом контексте, к вопросам народности, фольклора, духовно-религиозных движений и т. п. (В. Н. Татищев, М. М. Щербатов, Н. А. Полевой, А. С. Хомяков, П. В. Киреевский, Н. И. Костомаров и др.). Русской историко-философской мысли присущи просветительские черты (Н. И. Новиков, С. М. Соловьёв, М. П. Погодин и др.), стремление к взаимосвязанному осмыслению хода истории и нравственного долга личности, реализующей в истории абсолютные законы бытия (нравственный историзм декабристов, идеи любомудров, П. Л. Лаврова, Софиологии и т. п.) [12, с. 288], [13, с. 7–9].

В духовно-нравственном и эстетическом аспектах русской философско-исторической мысли можно выделить следующие тенденции. С одной стороны, в художественно-эстетической культуре (на фоне процесса формирования исторического и национального самосознания) большое место занимала историческая проблематика (А. С. Пушкин, А. А. Бестужев, А. К. Толстой, М. И. Глинка, П. М. Мусоргский и др.) [11, с. 494–510], [14, с. 86–102]. С другой стороны, труды по истории, философии часто обретали художественно-эстетические черты, углублялись в нравственную проблематику (Н. М. Карамзин, А. С. Пушкин, С. М. Соловьёв, В. О. Ключевский, Л. П. Карсавин). В русской историософии выражен эстетический принцип. Н. М. Муравьёв считал, что история играет «просветительную», роль, «возжигает

соревнование веков», «устремляет к тому совершенству, которое суждено на земле» [15, с. 172]. Эстетику истории рассматривают в двух смыслах: 1) в плане эстетически-творческого характера исторического познания, 2) в раскрытии эстетических аспектов самого исторического процесса [3]. Морально-этическая и эстетическая проблематика проникла в научное историческое исследование. Морально-этические сочинения (например, о сущности добра, о смысле жизни) строились с привлечением исторических материалов (В. С. Соловьёв, Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, Н. О. Лосский и др.) [16, с. 50–55]. Этические и эстетические категории доминируют в историософских концепциях В. С. Соловьёва (о теургии истории), Н. А. Бердяева (о творческой, преображающей жизнь, памяти о прошлом), Л. П. Карсавина (об истории как процессе духовного становления всеединого человечества) [3], [17, с. 13–16, 45, 57–60, 151], [18, с. 3, 55–58, 193, 203].

Таким образом, русская культура имела свои особенности развития, содержание и характер, которые обусловлены влиянием цивилизационно-исторических факторов, спецификой государственного и общественного развития, особенностями взаимоотношения интеллигенции и верховной власти. Не случайно гуманитарную мысль и искусство в России пронизывает историческая и социальная проблематика. Русская мысль характеризуется взаимосвязью и взаимообусловленностью философско-мировоззренческих, духовно-нравственных, эстетических и общественно-политических аспектов. Философские учения изначально самобытны, несхожи с классическими системами рационалистического философствования Запада. Философскому анализу подвергались актуальные социально-политические, национально-культурные, антропологические и духовно-нравственные проблемы. Темы смысла истории, человеческой жизни, нравственного содержания прогресса, исторической памяти были ключевыми в культуре [19], [20]. Искусство и общественно-политическая мысль тяготели к историософии, а научная историография и философия истории обретали черты художественности, эстетичности. Русские мыслители сделали существенный вклад в раскрытие критериев, движущих сил и путей исторического процесса и нравственного развития человеческого общества.

Список источников и литературы

1. Бестужев, А. А. О романе Н. Полевого «Клятва при гробе господнем» // Декабристы. Эстетика и критика / Сост., вступ. ст. и коммент. Л. Г. Назарьяна и Л. Г. Фризмана. М.: Искусство, 1991. С. 136–137.

2. Бердяев, Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / Сост. М. А. Маслин. – М.: Наука, 1990. – С. 43–271.

3. Кузнецов, Ю. В. Эстетика и теургия истории в русской историософии // Экономические и гуманитарные исследования регионов. Научно-теоретический журнал. – 2011. – № 1. [Электронный ресурс] / Ю. В. Кузнецов – Режим доступа: [journal-1-2011-pdf.-WWW.segr.ru](http://journal-1-2011-pdf.WWW.segr.ru) . – Дата доступа: 27.11.2018.

4. Безлепкин, Н. И. Историософская традиция в истории отечественной мысли // Вестник Санкт-Петербург. университета. Философия и конфликтология. 2018. Т. 34. Вып. 2. С. 151–164. – [Электронный ресурс] / Н. И. Безлепкин: – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/istoriosofskaya-traditsiya-v-istorii-otechestvennoy-mysli/viewer>. – Дата доступа: 21.02.2020.

5. Бердяев, Н. А. Духовный кризис интеллигенции / Н. А. Бердяев. – М.: Канон, 1998. – 400 с.

6. Федотов, Г. П. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре / Г. П. Федотов. – М.: Наука, 1990. – С. 403–443.

7. Кожин, В. В. Попытка беспристрастного размышления об интеллигенции // Русская интеллигенция. История и судьба / В. В. Кожин. – М.: Наука, 1999. – С. 108–124.

8. Зеньковский, В. В. История русской философии // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / Сост. М. А. Маслин. – М.: Наука, 1990. – С. 379–402.

9. Флоровский, Г. В. Пути русского богословия // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / Сост. М. А. Маслин. – М.: Наука, 1990. – С. 272–379.

10. Панарин, А. С. Общая характеристика русской историософской традиции [Электронный ресурс] / А. С. Панарин – Режим доступа: <http://maxbooks.ru/filhis/phils69.htm>. – Дата доступа: 27.11.18.

11. Яковкина, Н. И. Историч русской культуры: XIX век / Н. И. Яковкина. – 2-е изд, стер. – СПб.: «Лань», 2002. – 576 с.

12. Лебедев, А. А. Честь. Духовная судьба и жизненная участь И. Д. Якушкина / А. А. Лебедев. – М.: Изд. полит. лит., 1989. – 399 с.

13. Рудницкая, Е. Л. Поиск пути. Русская мысль после 14 декабря 1825 года / Е. Л. Рудницкая. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 272 с.

14. Верещагина, А. Г. Историческая картина в русском искусстве. Шестидесятые годы XIX века / А. Г. Верещагина. – М.: Искусство, 1990. – 232 с.

15. Муравьев, Н. М. Мысли об «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина // Сборник материалов по истории исторической науки в СССР (конец XVIII – первая треть XIX в.): учеб. пособ. для студ. вузов / Сост. А. Е. Шикло; под ред. И.Д. Ковальченко. – М.: Выш. шк., 1990. – С.170–173.

16. Корень, Е. В. Идеи о смысле истории в русской философско-исторической мысли Нового времени // Многомерность и полифункциональность культуры: сборн. науч. статей / ред. кол.: В. Н. Калмыков (гл. ред.) [и др.] – Гомель : ГГУ им. Ф. Скорины, 2020. – 117 с. – С. 45–56.

17. Бердяев, Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М: Мысль. – 1990. – 176 с.

18. Карсавин, Л. П. Философия истории [Электронный ресурс] / Л. П. Карсавин. – Режим доступа: <https://predanie.ru/karsavin-lev-platonovich/book/72514-filosofiya-istorii/>. – Дата доступа: 22.02.2019.

19. Корень, Е. В. Исторические проблемы русской мысли Нового времени // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2023. Т. 68. Вып. 1. С. 242–258. <https://doi.org/10.21638/spbu02.2023.114>.

20. Корень, Е. В. Ценность исторической памяти в менталитете русской интеллигенции Нового времени // Известия Гомельского государственного университета им. Ф. Скорины. – 2022, № 4 (133). – С. 183–189.

Ю. В. Оспенников,

канд. ист. наук, д-р юрид. наук,

профессор кафедры философии и истории,

Херсонский государственный педагогический университет,

действительный член Общества изучения церковного права

имени Т. В. Барсова («Барсовского общества») Санкт-Петербургской

Духовной Академии Русской Православной Церкви

(г. Самара, Российская Федерация)

О МЕТОДОЛОГИИ КРИТИКИ СОЦИАЛИЗМА ЦЕРКОВНЫМИ АВТОРАМИ ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ

Предлагаемая тема, несмотря на очевидные хронологические рамки, обладает острой актуальностью, что будет показано несколько дальше. В качестве вводной части считаю необходимым сделать крат-

кие пояснения относительно базовых терминологических конструкций. Эти пояснения позволят прояснить позицию автора при раскрытии заявленной темы. Прежде всего необходимо пояснить понимание терминов «социализм» (в контексте рассматриваемой темы) и «методология», а также следует сделать некоторые замечания относительно конструкции «церковные авторы дореволюционной России».

Источниковой основой для раскрытия заявленной темы являются материалы, систематизированные и изданные коллегами из Санкт-Петербурга [1]. Издание является обстоятельной и качественной систематизацией, удобной основой для разработки определенных тем, хотя сам подход авторов-составителей, отражённый во вступительной статье, вызывает ряд возражений. Помимо этой весьма широкой подборки были использованы некоторые дополнительные материалы, уточняющие и расширяющие позицию церковных авторов относительно социализма [2; 3; 4]. Все источники так или иначе раскрывают критическую позицию церковных авторов в отношении социализма. Последний термин нуждается в уточнении, поскольку, как отмечали сами церковные авторы, социализм уже в XIX в. был представлен разными направлениями, среди которых они сами особо выделяли т. н. «научный социализм» [1, с. 312–313]. Именно эта разновидность социалистических воззрений (более известная как ортодоксальный марксизм или коммунизм) и будет рассматриваться в данной статье под общим понятием «социализм» в силу ряда обстоятельств: 1) сами церковные авторы указывали на него как на наиболее основательное и представляющее угрозу Церкви течение; 2) последующие события показали, что другие ответвления социалистических учений содержат существенные внутренние противоречия, которые лишают их целостности научного мировоззрения, в то время как именно ортодоксальный марксизм последовательно развивает историко-материалистический подход и является основой для значительного количества современных научных теорий в рамках общественных наук.

Говоря о методологии, недопустимо рассматривать её только как совокупность методов. Это сложная система предполагает три уровня: мировоззрение, общенаучные методы, частнонаучные. Использование частнонаучных и общенаучных методов определяется особенностями мировоззренческой позиции исследователя, поэтому именно этот фундаментальный уровень должен находиться в центре внимания при раскрытии методологических оснований конкретного автора или исследователя. Два «надстроечных» уровня присутствуют в сочинениях церковных авторов, но они не дают адекватных результатов в силу особенностей мировоззренческого уровня методологической позиции этой группы авторов в целом.

Отсюда следует главное противоречие в методологии критики церковных авторов: научное мировоззрение появляется на более высокой ступени общественного развития, обладает рядом существенных преимуществ, в связи с чем попытки критики научной теории с т.з. религиозного сознания обречены на провал. Религиозное и научное мировоззрение – это не равновозможные типы мировоззрения, один более эффективно отражает окружающую действительность (и физическую, и социальную), объясняет её и даёт способы взаимодействия с нею. Данное противоречие вновь приобрело актуальность в наше время, уже в XXI в. Яркими проявлениями этого обострившегося противоречия являются в РФ «письмо десяти академиков» [5], в остальном мире – письмо 38 ученых-лауреатов Нобелевских премий по поводу очередного «обезьяньего процесса». С одной стороны – они фиксируют, что все современные научные теории основываются исключительно на материализме («Вообще-то все достижения современной мировой науки базируются на материалистическом видении мира. Ничего иного в современной науке просто нет») [6], с другой стороны, указывают на процесс агрессивной клерикализации и насаждения религиозного мировоззрения. Современное агрессивное распространение влияния религии на различные сферы общественной жизни убедительно показывает, что, к сожалению, невозможно простое сосуществование религии и науки – распространение одного типа мировоззрения неизбежно означает сокращение сферы действия другого. В этом смысле очень наивными выглядят попытки, например авторов «письма десяти академиков» подчеркнуть, что у них нет планов бороться с религией. Сама деятельность ученых по распространению научных знаний и просвещения уже подрывает основы религиозного мировоззрения и вызывает негативную реакцию со стороны церковных структур. Что убедительно показала дискуссия, развернувшаяся после публикации этого письма.

Данное противоречие отчетливо было видно и в дореволюционной церковной мысли. Например, И. И. Восторгов резко возражает против попыток разграничить сферы существования социализма и религии, не провоцировать взаимную борьбу, поскольку, если предоставить социалистам заниматься устройством «техники жизни в научной плоскости», то скоро не останется верующих [1, с. 309, 314]. Любопытно, что сами церковные авторы не отдавали себе отчета в различии религиозного и научного типов мировоззрения. Например, на IV Всероссийском миссионерском съезде в Киеве в июле 1908 г. выступающие в пылу дискуссии взаимно обвиняли друг друга в «ненаучности» позиции и её аргументации [1, с. 307].

Завершая разговор об общих вопросах, требующих прояснения перед непосредственным разбором темы, следует отметить, что невозможно рассматривать критику церковных авторов саму по себе, метафизически, вне конкретно-исторических обстоятельств, в которых она была создана – т. е. необходимо придерживаться принципа историзма. В этом отношении важно учитывать экономико-хозяйственные интересы Церкви и ущерб им от распространения социалистических идей, важно учитывать, что в рассматриваемое время Церковь, за индивидуальными исключениями, являлась, возможно, самой реакционной общественно-политической силой. Это обстоятельство важно при решении вопроса о том, насколько искажения идей марксизма в сочинениях церковных авторов имеют преднамеренный или непреднамеренный характер.

Несмотря на отмеченное противоречие «религиозное мировоззрение – научная теория», большинство церковных авторов в своей критике сознательно смещают понимание сущности социализма в искривлённое пространство и задаются вопросом о «религиозном смысле» социализма. Здесь необходимо ещё раз напомнить, что социализм (в указанном выше понимании, т. е. ортодоксальный марксизм) – это мировоззрение, основывающееся на научном подходе, т. е. мировоззрении, исключающем религиозную картину мира. Тем не менее, церковные авторы пытаются уместить марксизм в рамки религиозного мировоззрения, в частности, приписывая социализму цель «построение «земного рая». «Земной рай» – это интерпретация, совершенно не свойственная научному мировоззрению. В действительности социализм представляет собой естественное следствие объективных законов общественного развития, очередную стадию развития общества, с которым связано уничтожение эксплуатации и классов, нищеты и бедности, разницы между городом и деревней, физическим и умственным трудом, обеспечение доступности достижений науки и искусства, создание условий для всесторонней творческой самореализации человека. Ничего похожего на представления о рае в любой из религий. Сознательное введение этой конструкции, упоминание о «земном рае» как якобы цели марксистов искусственно выводит читателя из парадигмы научного мировоззрения и погружает в религиозную парадигму [1, с. 311, 314, 385]. В этом смысле авторы-составители следуют за церковными авторами, сочинения которых вошли в подборку [1, с. 5].

Данное направление критики получает наиболее полное и логичное раскрытие в попытке объявить марксизм религией. Например, И. И. Галахов, не умея различить религиозное и научное мировоззрения, сначала сам придумывает, что социализм – это религия («научный

социализм имеет психический характер религии ... имеет свою метафизику, догматы, веру и прочее») [1, с. 384–385], потом развивает любые удобные ему выводы из этого утверждения. Кстати, чрезвычайно распространённая (и столь же абсурдная с точки зрения логического обоснования) даже в современном общественно-политическом пространстве уловка – объявлять марксизм религией или квазирелигией.

Одно из наиболее значимых для церковных авторов оснований критики социализма – это отождествление нравственности и религии, из чего следует тезис, что социализм – учение «безрелигиозно-беснравственное» [1, с. 304, 308]. Доказательства абсурдности подобной логики, наверное, нет необходимости специально приводить, но всё же кратко укажу хотя бы на следующие аспекты: 1) данные общественных наук указывают на конкретно-историческую обусловленность содержания терминов «нравственность», «мораль»; 2) они же указывают на исторические стадии развития представлений о нравственности и морали независимо от существования религий; 3) отдельно можно отметить опыт XX в., который дал нам уже массовые примеры героизма и нравственного подвига миллионов коммунистов – большинство из которых были сознательными атеистами.

Непосредственно с предыдущим тезисом связано ещё одно направление критики, связанное с трактовкой личности и её реализации. В данном случае очевидны крайне недобросовестные попытки фальсификации критикуемой концепции (либо вопиющая неграмотность, если предположить отсутствие преднамеренного искажения): «Социал-демократия ... на всю духовную жизнь человека смотрит как на случайную надстройку к его экономике...» [1, с. 313], т. е. И. Г. Айвазов сознательно искажает, фальсифицирует идею о взаимном воздействии базиса и надстройки, а дальше заодно придумывает, что только экономическая жизнь людей «имеет собственную ценность в глазах социал-демократов» [1, с. 313]. Далее И. Г. Айвазов первую задачу-минимум, обеспечение элементарных потребностей всех членов общества выдаёт за конечную цель: «Царство сытого желудка – в этом социалистический рай» [1, с. 313].

Отсюда вытекает следующий пункт критики – вопрос о свободе, в котором церковные авторы уверенно проводят различие, заявляя, что «христианство основывается на любви и, следовательно, на свободе, коммунизм – на принуждении...» [1, с. 336]. Здесь вновь аргументация носит схоластический характер, полностью уклоняясь от логического обоснования. Чтобы отчётливее представить, насколько абсурдно звучали такие тезисы для современников, достаточно вспомнить, что,

например, из зарплаты рабочих принудительно изымались средства «на церковь», в то время как на издание рабочих газет и марксистской литературы недоедавшие рабочие сами собирали средства. При этом церковные авторы в рассуждениях о данной проблеме вновь прибегают к фальсификации как основному методу – например, П. В. Левитов, рассуждая о сочинениях Энгельса и даже приводя цитаты, в своей трактовке сразу прибегает к грубой подтасовке, подменяя действительную концепцию смены ОЭФ собственным представлением об этом процессе: «Как видим, философское мирозерцание социализма носит чисто механический характер, совершенно исключая значение свободы как одного из фактов исторической жизни» [1, с. 360].

Ещё одной ключевой проблемой, к которой неизбежно должны были обращаться церковные авторы, является вопрос о равенстве и об иерархии. В этом отношении позиция была достаточно ясной: «христианство не дает оснований для каких-либо коммунистических идей. Напротив, в священном писании ... всюду находим учение о господах и слугах, о начальствующих и подчиненных, о властях и подданных и об их взаимных обязанностях между собой» [1, с. 149]. Любопытно, что здесь церковные авторы игнорируют принцип историзма при обращении к текстам священного писания. Эти идеи находили отражение и в практической агитации [3]. Показательно, что изменение конкретно-исторических обстоятельств уже в скором времени привело к изменению и этих идей, ярые защитники царской власти мгновенно превратились в её острых критиков, т. е. сами церковные авторы в своей деятельности продемонстрировали значение конкретно-исторических обстоятельств для формирования тех или иных идей [2].

Ещё более болезненную и острую реакцию вызывал вопрос о частной собственности, относительно которого Церковь строго стояла на позициях её полной неприкосновенности: «Господь наш И.Христос прямо говорит, что «бедные всегда будут существовать между нами», и этим самым он подтверждает ту непреложную истину, что бедность со всеми ее отличиями от богатства никогда не потеряет своих специфических особенностей...» [1, с. 149]. Здесь вновь встречаем метафизику, неумение видеть объективные исторические закономерности, что неудивительно для религиозного сознания; объективные закономерности можно увидеть только на основе историко-материалистического мировоззрения. Эта же логика, игнорирующая принцип историзма и объективные закономерности общественного развития, применяется церковными авторами в отношении вопроса о «неизбежности» неравенства: более талантливые требуют для своего развития

больше средств, т. е. больше имуществ, далее эти силы сумеет скорее обогатиться, чем другие, отсюда «неравенство личностей ведет за собой и неравенство имуществ» [1, с. 146].

На примерах этих отдельных вопросов мы видим, что попытки критики социализма представляют собой неграмотные оценки, сознательно или непреднамеренно искажающие то явление, о котором авторы высказываются (по сути – неграмотность). Церковные авторы не раскрывали «сильные стороны» и не «обличали» социалистические идеи, они излагали собственное представление, которое имело весьма искажённый характер (и в конкретных случаях необходимо выяснять, каково соотношение преднамеренного и неосознанного искажения, – возможно, это и могло бы быть перспективным направлением исследования, имеющим бóльшую научную ценность).

Помимо отмеченных ключевых тем в других рассуждениях церковных авторов многочисленны другие ошибки, искажения и внутренние противоречия, например: «Нелепость принципиального воззрения социал-демократов на религию вообще и на христианство в частности как на случайные продукты экономики времени появления у каждого народа религии и, в частности, христианства» [1, с. 314]. Вновь грубое искажение, никогда в марксизме речь не шла о «случайном» характере возникновения религий, наоборот, тщательно изучались предпосылки и сам процесс становления религиозных воззрений. Отдельного внимания заслуживает тезис: социализм «внушает народу мысли, что христианство стоит на стороне врагов бедного народа – капиталистов и правителей» [1, с. 314]. Прежде всего, не религия, а церковные структуры, о восприятии религии достаточно ясно написано, например, у К. Маркса: «Религиозное убожество есть в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Религия – это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа» [7, с. 415]. У Маркса слово опиум во фразе «религия – опиум народа» употребляется как синоним слова обезболивающее, то есть обозначает то, что дает возможность уйти от мерзости и убожества этого бессердечного мира, то, что помогает перенести тяготы отчужденного бытия, то, что снимает боль [8, с. 231]. Во-вторых, если говорить о церковных корпорациях, то в современных общественных науках не подвергается сомнению их роль в реализации идеологической функции, не говоря уже о прямой принадлежности к правящим классам.

У церковных авторов можно заметить и редкие попытки критики в рамках научного подхода. Например, указывается, что социалисты не

ждут естественного наступления очередной стадии социально-экономического развития, а пытаются ускорить его своей деятельностью [1, с. 315]. Но здесь мы видим очень недобросовестную попытку критики, полностью игнорирующую большой блок фактического материала и выявленных закономерностей, связанных с неизбежным сопротивлением правящих классов, с объективным процессом торможения развития производительных сил устаревшими производственными отношениями.

Другой пример («лживость утверждения о «прогрессивном обеднении пролетариата» доказывается и жизнью рабочих в разных странах, и внутренним разногласием по этому вопросу в среде самих социал-демократов...») [1, с. 316] вновь показывает непонимание или фальсификацию (игнорируется мысль об относительном обеднении), не говоря уже о логической подтасовке: дискуссия о каком-то тезисе не является аргументом в пользу его лживости.

Ещё одна попытка критики через обращение к научному подходу («ложь утверждения о невозможности путем мирных соглашений между трудом и капиталом улучшить материальный быт рабочих») [1, с. 316] тоже оборачивается искажением – никто не отрицал возможности улучшения положения рабочих, речь шла о фундаментальном противоречии между общественным характером производства и частным характером присвоения, и о том, что пока это противоречие не будет преодолено, любые завоевания рабочих будут обесцениваться, собственно что мы сейчас наглядно наблюдаем в современном мире последние десятилетия.

Говоря о конкретных приёмах критики, можно выявить несколько наиболее часто встречающихся. Прежде всего это уже отмеченное выше переворачивание причины и следствия. Здесь можно ещё один яркий пример привести: «социализм проповедует ... ненависть классов и борьбу между ними» [1, с. 362]. В приведённом примере переворачиваются причина и следствие: марксизм выявил объективное противоречие между классами, которое порождает разные явления, в т. ч. и классовую ненависть, которая прорывалась и прорывается независимо от деятельности каких-нибудь пропагандистов.

Другой (также уже выявленный выше) приём – представление первоочередных задач в качестве конечных целей: «Все одинаково будут сыты, довольны... Для него [социализма – Ю. О.] достаточно, если будут удовлетворены самые необходимые, ближайшие нужды, удовлетворена потребность физического питания. Это последний идеал социализма и первый ее догмат» [1, с. 378]. Здесь нет необходимости в дополнительных комментариях.

Подводя итог, важно отметить, что в статье даны отдельные цитаты, сам формат работы не позволяет собрать воедино многочисленные проявления указанных особенностей методологии, которые являются общими для церковных авторов в целом.

В целом же можно сделать следующие выводы относительно критики социализма церковными авторами: 1) базовое противоречие заключается в конфликте религиозного и научного мировоззрений; 2) церковные авторы сознательно погружают вопрос о чертах социализма в религиозную парадигму (т. е. игнорируют сущность критикуемого явления). В этом направлении они доходят до 3) объявления марксизма религией или квазирелигией (игнорирование подлинной сущности и подмена её удобной для критики конструкцией). Следующие выявленные особенности критики социализма церковными авторами: 4) игнорирование принципа историзма (метафизический подход); 5) переворачивание причины и следствия; 6) представление первоочередных задач в качестве конечных целей; 7) противоречие между заявляемыми идеями и собственной деятельностью. Обобщая выявленные особенности, можно уверенно утверждать, что критика социализма церковными авторами дореволюционной России представляет собой неграмотные оценки, сознательно или непреднамеренно искажающие то явление, о котором авторы высказываются.

Список источников и литературы

1. Православная церковь и социализм. Вторая половина XIX–XX век / под ред. А. А. Иванова; вступ. ст., сост., коммент. А. А. Иванова, И. В. Амбарцумова, К. А. Костромина, И. В. Петрова, А. А. Чемакина. – СПб.: Владимир Даль, 2023. – 715 с.

2. Российское духовенство и свержение монархии в 1917 году (Материалы и архивные документы по истории Русской православной церкви) / Сост., автор пред., ком. М. А. Бабкин. – М.: Индрик, 2008. – 504 с.

3. «Будь доволен тем, что имеешь» // Листки Московской синодальной типографии. III. 31. – М., 1903.

4. «Бога бойтесь, царя чтите» // Листки Московской синодальной типографии. III. 51. – М., 1903.

5. Открытое письмо десяти академиков РАН Президенту Российской Федерации В. В. Путину. Режим доступа: <https://www.skeptik.net/religion/science/10academ.htm>. – Дата доступа: 12.11.2023.

6. Все достижения современной науки основываются на материалистическом видении мира. Режим доступа: <https://www.ras.ru/digest/showdnews.aspx?id=91899d6e-c1a5-4039-8144-87ce3701f9cc>. – Дата доступа: 12.11.2023.

7. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т.1. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – 699 с.

8. Кондрашов, П. Н. Религия – опиум народа: история одного мифа / П. Н. Кондрашов // Пивоваровские чтения. Синтетическая парадигма: наука, философия, религиоведение: сб. материалов конференции. – Екатеринбург: Деловая книга, 2019. – С. 230–232.

А. Г. Цымбал,
канд. ист. наук, доцент,
доцент кафедры истории
и социальных наук, МГЛУ,
(г. Минск, Республика Беларусь)

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ

Феномен исторической памяти в последние десятилетия привлекает пристальное внимание исследователей в самых разных областях гуманитарного знания. Это связано с осознанием той важной роли, которую играет обращение к прошлому в конструировании национальной и культурной идентичности современных обществ. Особенно актуальны дискуссии об исторической памяти и ее функциях в переломные моменты истории, когда происходит переосмысление национального нарратива и поиск новых ориентиров.

В данной статье на основе анализа работ классиков социально-гуманитарной мысли XX в. прослеживается эволюция подходов к изучению феномена исторической памяти. Особое внимание уделяется взаимосвязи между исторической памятью и национальным самосознанием. Рассматриваются механизмы использования прошлого в целях легитимации власти и конструирования национальной идентичности. Актуальность темы обусловлена ростом интереса к проблематике исторической памяти в условиях кризиса традиционных идентичностей и поиска новых интегрирующих нарративов.

Немецкий философ Ф. Ницше в работе «О пользе и вреде истории для жизни» одним из первых поставил вопрос о социальной функции памяти забвения. Главным для него было определить границу, за которой память становится угрозой для настоящего. Подобно тому как отдельные люди иногда вынуждены забывать, чтобы исцелиться, так и по мнению Ницше должны поступать народы и культуры. Ницше скорее отрицал позитивистский взгляд на научную историю как носитель исторической памяти [1].

Основоположником теории исторической коллективной памяти считается французский социолог М. Хальбвакс. Различая коллективную память, с одной стороны, и индивидуальную память, т. е. память о событиях, пережитых отдельными людьми, с другой, М. Хальбвакс предложил объединить многообразие форм памяти в единое понятие и рассматривать память как коллективный социальный феномен, определив впоследствии коллективную память как репрезентацию общего прошлого и как репрезентацию сконструированного прошлого. Он философ первым признал, что память является социально обусловленным феноменом. Общество формирует рамки памяти, общие события и персонажи воплощают групповую идентичность, и существует столько воспоминаний, сколько существует групп. Однако он также утверждает, что память необходима обществу для жизни и выживания, поскольку она является общим знаменателем и ключом к идентичности. По мнению М. Хальбвакса, коллективная память не является универсальной, это всегда история отдельных групп, а группы могут быть самыми разными - от небольших локальных сообществ до государств. В этом проявляется вариативность. Однако, чем крупнее сообщество, тем более интенсивные усилия требуются для создания и поддержания коллективной памяти. Более того, одновременно существует несколько версий коллективной памяти. Это обусловлено одновременным существованием множества групп. М. Хальбвакс считал, что каждая из этих групп имеет свою историю. Именно он дал действительно глубокое представление об исторической памяти как важнейшем факторе самоидентификации социальных и иных групп [2].

После Второй мировой войны, в связи с самыми трагическими событиями в истории XX века, возрос интерес к проблеме исторической памяти. Теодор Адорно предложил и сформулировал концепцию «проработки прошлого» в одном из своих докладов в 1963 г. Первоначальным мотивом для написания этой работы послужила недавняя история Германии, связанная с национал-социализмом и Холокостом:

Двадцать лет внешней денацификации и люстрации не привели к закрытию бывшей нацистской элите пути к занятию ключевых постов в правительстве и крупном бизнесе, но и вызвали обратную реакцию в немецком массовом сознании. Суть этой реакции заключалась в стремлении забыть прошлое, найти положительные моменты, подвести черту и стереть общую ответственность за ужасы войны. В этой ситуации «забвение прошлого» осуществлялось путем формирования установки, не оставляющей субъекту исторического оправдания, и снятия этической ответственности путем указания на общую судьбу – нести все грехи каждого, иными словами, путем утверждения преступного характера самой истории. Работа с прошлым является индивидуальным делом каждого, именно к отдельному субъекту необходимо обращаться при разговоре о прошлом, т. к. непосредственным носителем этого прошлого является он, а не нация или государство. Преодоление прошлого, когда речь идет о негативном опыте, или его позитивное присвоение возможны только на уровне индивидуального сознания [3].

Появление постмодернистского направления в философии вызвало еще больший рост интереса к концепции исторической памяти. Один из его создателей, М. Фуко в частности, отверг традиционное представление о науке как движущей силе прогресса и подверг критике саму концепцию научной революции. В отношении истории как науки М. Фуко применил определения «контрпамяти», указав тем самым, что, с его точки зрения, историки никогда не стремятся к объективному знанию, а создают историю в рамках современных дискурсов в угоду власти. По его мнению, варианты контрпамяти возникают в определенных субкультурных пространствах как реакция на историческую несправедливость в отношении памяти об особо травматичном событии [4, р. 139–165].

Под влиянием постмодернизма появились труды французского ученого П. Нора. Обращаясь к проблемам исторического сознания и памяти историк утверждал, что история и память во многом диаметрально противоположны и что их роли меняются. Память – это эмоциональный опыт, связанный с реальным или воображаемым воспоминанием, способный к всевозможным манипуляциям, изменениям, смещению и забыванию. Наиболее известной работой является коллективный труд, посвященный разработке концепции «мест памяти». Более четырех десятков французских историков в сотрудничестве с ним подготовили многотомное издание. Издание представляет собой перечень официальных репрезентаций национальной памяти, включая памятники и святыни, исторические хронологии, справочники гражданина и учебники истории, национальные архивы и музеи, созданные во имя фран-

цузской идентичности. Автор включает в эти объекты памяти Революцию, Жанну д'Арк, солдата Шовена, Вольтера и Руссо, а также другие материальные, символические и функциональные объекты: памятники, мемориалы, памятные места, земля, язык, религиозные меньшинства и т. д. Они определяются не как места в узком географическом смысле, а как символические объекты, где формируется и концентрируется коллективная память. П. Нора представил «места памяти» и как «остатки» прошлого. В таких местах создание истории, как и формирование других национальных символов, происходит в пользу настоящего, чтобы лучше понять и объяснить его [5].

Немецкого историка Я. Ассмана по праву считают одним из основоположников междисциплинарного подхода к исследованию коллективной и культурной памяти. Он рассматривал память не только как психологический или исторический феномен, но и как важнейший элемент культуры. Он ввел концепцию «культурной памяти» - особой формы коллективной памяти, передающейся и закрепляющейся с помощью культурных артефактов, текстов, ритуалов. Это позволило выделить специфику исторической памяти. В своих работах Ассманн разработал периодизацию исторической памяти, выделив «память коммуникативную» (об околосовременных событиях) и «культурную память» (о далеком прошлом, мифологизированном и сакрализованном), что позволило изучить политический и идеологический характер использования прошлого, мифологизацию в коллективной памяти, отметив особую роль травматических исторических событий, их репрезентацию и осмысление обществом [6]. Труды Ассмана внесли неоценимый вклад в становление *memory studies* как междисциплинарной области, вывели изучение исторической памяти на качественно новый уровень комплексного анализа.

Историческая память и национальная идентичность тесно взаимосвязаны. Историческая память формирует у членов национального сообщества представление об общих вехах прошлого, героях, судьбоносных событиях, которые легли в основу национального самосознания. Благодаря сохранению этих важнейших символов прошлого в коллективной памяти индивид ощущает неразрывную связь между поколениями, осознаёт себя частью единого целого. Ключевые исторические сюжеты выступают своеобразным культурным кодом, который позволяет идентифицировать себя в качестве представителя данной нации. Через механизмы социальной памяти транслируются базовые национальные ценности, традиции, нормы, усвоение которых формирует чувство причастности к своему народу. Воспоминания о политических и военных

конфликтах с другими нациями конструируют образ значимого «другого», чуждого сообщества, тем самым подчёркивая уникальность собственной национальной общности. Историческая память представляет собой важнейший инструмент конструирования национальной идентичности, механизм национального самоопределения.

Национальная идентичность основывается на исторической памяти. Национальная идентичность, таким образом, предстает как императив при выборе исторического пути развития нации. Она выступает как результат прошлого и одновременно как взаимодействие с будущим, и, следовательно, формирование позитивных образов национальной идентичности и исторических дискурсов может способствовать решению проблем национальной интеграции. Нация как конструкт индустриальной культуры является идеологическим продуктом, созданным властными элитами. Идентичность является интеллектуальным конструктом элиты, передаваемым потенциальным представителям группы через СМИ, систему образования и политическую риторику. В связи с защитой национальных интересов и социальной памяти граждан на первый план выходит историческая политика или политика памяти, которая обращается к исторической памяти, инструментализирует ее, с целью легитимации, создания положительного образа власти и государства, а также, как правило, представления в негативном свете конкурентов и противников. Историческая память, таким образом, выполняет «защитную» функцию, призванную сохранять позитивную национальную идентичность.

Подводя итог, можно констатировать, что историческая память играет ключевую роль в формировании национальной идентичности, выступая механизмом конструирования представлений о прошлом в сознании представителей национального сообщества. Благодаря исторической памяти формируется ощущение общности судьбы и единства нации. Вместе с тем историческая память неразрывно связана с проблемой власти и может активно использоваться в целях легитимации правящих режимов и утверждения определенной версии прошлого, что актуализирует вопрос об этической стороне политики памяти.

Таким образом, феномен исторической памяти требует дальнейшего комплексного изучения с применением междисциплинарного подхода. Перспективным представляется анализ конкретных практик использования прошлого в современном обществе, в том числе в условиях кризиса традиционных идентичностей и трансформации ценностных систем.

Список источников и литературы

1. Ницше, Ф. О пользе и вреде истории для жизни ; Сумерки ку-миров, или, как философствовать молотом ; о философах ; об истине и лжи во вненравственном смысле: Пер. с нем. / Фридрих Ницше. - Мн. : Харвест, 2003. – 383 с.

2. Хальбвакс, М. Коллективная и историческая память // М. Хальбвакс // Неприкосновенный запас. – Режим доступа: <https://magazines.gorky.media/nz/2005/2/kollektivnaya-i-istoricheskaya-pamyat.html>. – Дата доступа: 19.10.2023

3. Адорно, Т. Что значит «проработка прошлого» // Т. Адорно // Неприкосновенный запас. – Режим доступа: <https://magazines.gorky.media/nz/2005/2/kollektivnaya-i-istoricheskaya-pamyat.html>. – Дата до-ступа: 19.10.2023.

4. Foucault, M. Language, Counter-Memory, Practice: Selected Es-says and Interviews / M. Foucault, D. F. Bouchard;. – New York : Cornell University Press, 2019. – 236 p.

5. Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Ви-нок. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1999. – С. 17–50.

6. Ассман, Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ас-сман. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.

С. Ф. Веремеев,

канд. ист. наук, доцент,

заведующий кафедрой философии

и специальных исторических дисциплин,

ГГУ имени Ф. Скорины

(г. Гомель, Республика Беларусь)

ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ: ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКИЙ ВАРИАНТ

Церковный обряд, который практикуется в православных, старо-обрядческих и греко-католических храмах современной Беларуси, в ос-новных своих чертах сформировался на территории Византии (Восточ-ной Римской империи) в IV–IX вв. Этот обряд известен как византий-ский (реже греческий), называют его также восточным. Последнее

определение в строгом смысле не совсем корректно с научной точки зрения, так как на христианском Востоке существуют и другие обряды (армянский, коптский и др.), однако оно встречается в исторических источниках, является устоявшимся и используется в научной литературе.

Византийский обряд включает Божественную литургию (Евхаристию), таинства крещения, миропомазания, венчания (брак), елеосвящения, исповеди и священства; литургический год с его календарем фиксированных и подвижных циклов празднеств, постов и дней памяти святых; богослужения (утреня, вечерня, всенощное бдение и часы); ряд менее значимых служб и так называемых треб (монашеский постриг, освящение церкви, освящение плодов и т. п.) [1, с. 16]. С данным обрядом тесно связана догматика, богословие, каноническое право, церковная организация, устройство храмов, их архитектура, иконография и церковное искусство. Можно утверждать, что в Византийской империи сложился особый способ восприятия и переживания веры во Христа, отличный от западного (латинского, римского) и укорененный в специфике местных культур, главным образом, греческой.

В Средние века византийский церковный обряд был принят церквями Александрии, Антиохии и Иерусалима. В конце X в. Русь была крещена духовенством Константинопольской церкви и, таким образом, официально приняла христианство по восточному обряду. В тот период в состав Древнерусского государства входили и белорусские земли, что определило их принадлежность к восточнохристианской цивилизации («православной», по определению С. Хантингтона). В последующие после Крещения Руси столетия византийские обрядовые формы служили для подавляющего большинства жителей белорусских земель средством внешнего выражения, индивидуального и коллективного, их христианской веры. Однако эти обрядовые формы в Русской церкви (Киевской митрополии) подверглись определённой «славянской» трансформации. Так, языком богослужения стал церковнославянский, а не греческий; в Пролог (Синаксарь, греч. *Sinaxarion*), читаемый за богослужением, весьма рано вошли жития общеславянских и русских святых, назидательные поучения, чего не было у греков [2, с. 57], и др. Исходя из этого более правильным представляется называть церковный обряд Киевской митрополии не византийским, а византийско-славянским.

На территории Великого княжества Литовского православие называлось «русской верой», «греческой верой», а духовенство и паства православной церкви – «людьми русской веры», «людьми греческой веры»/древней греческой веры». Сам обряд в источниках упоминается так же, как *Ritus Graeci* – «греческий обряд».

В 1595–1596 гг. Киевская митрополия заключила унию с Римской церковью. Одним из главных её условий являлось сохранение восточного обряда в церкви [3]. Необходимо пояснить, что в те времена обряд прямо отождествлялся с верой в Бога, являлся основным элементом религиозного опыта, а изменения в нём воспринимались болезненно, зачастую как отступление от веры и измена собственной церковной принадлежности. Классический пример абсолютизации значения обряда можно найти в истории соседнего с ВКЛ Российского государства, где церковная реформа 1650–1660-х гг. привела к расколу и появлению старообрядчества. В современном христианстве доминирует понимание обряда как исторического явления, связанного с конкретной эпохой, культурой, менталитетом народа, допускается (в отличие от догмата) его изменение с течением времени.

Вышеназванное условие «русских» епископов было выполнено. Папа Климент VIII в апостольской конституции «Великий Господь» от 23 декабря 1595 г. гарантировал неприкосновенность восточного обряда в Киевской митрополии [4]. И в дальнейшем римские понтифики заявляли о необходимости его сохранения в униатской церкви на белорусских и украинских землях (Папа Урбан VIII в 1624 г. и др.) [5, s. 268.]. Однако местоположение белорусских земель на фронтире западного и восточного христианских миров, а также тот факт, что униаты, равно как и верующие Латинской церкви принадлежали к одной – Католической церкви, неминуемо приводили к заимствованиям обрядовых элементов и духовности. Этому процессу способствовало также и то обстоятельство, что в тогдашней Католической церкви существовало мнение о превосходстве западного (латинского) обряда над прочими, получившее определённое распространение.

К началу XVIII в. в ряде униатских епархий практиковались латинские элементы, например, так называемые тихие (читанные) мессы. Замойский синод Русской униатской церкви, состоявшийся в 1720 г., попытался упорядочить латинские нововведения и положить им предел, одновременно заявляя о необходимости сохранения восточного обряда в церкви [6, s. 145]. Однако вопреки желанию синода и в последующий период заимствование латинских элементов продолжалось. Например, во множестве униатских храмов на протяжении XVIII в. исчезли иконостасы, вместо которых появились алтари по образцу Латинской церкви [7, с. 180]. Неотъемлемым атрибутом униатских храмов стали органы. Вместе с тем, в истории униатской обрядности на белорусских землях в первой четверти XIX в. можно заметить две тенденции: к дальнейшему сближению с Латинской церковью, и к отказу от латинских элементов и возвращению к истокам.

Первую тенденцию представляли василиане, крупнейшим представителем второй являлся униатский священник и учёный М. Бобровский.

В 1830-е гг. российское правительство проводило политику по очищению униатской церкви от латинских заимствований. Из храмов убирались боковые алтари, органы, зато массово устанавливались иконостасы [7, с. 183]. Обряд должен был стать максимально похожим на синодальный обряд православной церкви в тогдашней Российской империи. В 1839 г. структуры униатской церкви на белорусских землях были ликвидированы царскими властями, а униатская паства (примерно 1,5 млн человек) присоединена к Российской греко-православной церкви. Но униатские обычаи и традиции в некоторой степени сохранялись среди бывших униатов и в дальнейшем, искоренить их было непросто. Так, православный исследователь XIX в. протоиерей Н. Д. Извеков писал, что на белорусских землях «приходится весьма часто встречать деревянные кресты, поставленные не только при въезде и выезде из деревни, но часто и в разных местах, в самой деревне». Это явление он назвал «униатским обычаем, чуждым православной церкви» [8, с. 125].

В 20–30-е гг. XX в. в Западной Беларуси происходил процесс возрождения униатской церкви (так называемая неоуния). Ватикан рассматривал её как подготовительный этап перед началом миссионерской деятельности в России. Исходя из этого, первоначально в деятельности широко использовался русский язык, а обряд (он официально назывался византийско-славянским) был тождественен синодальному обряду РПЦ, за исключением молитв за Папу Римского и местного латинского епископа во время литургии, а также запрета разводов. По мнению православного исследователя К. Николаева, богослужения у униатов проходили строго по Типикону (церковному уставу), а временами даже более правильно, чем в собственно православных церквях. Постепенно в византийско-славянский обряд стали проникать элементы, свойственные обряду латинскому (к примеру, молитвы к Сердцу Иисусову), однако эти элементы не получили широкого распространения [9, с. 68].

В период Второй мировой войны униатские приходы на белорусских землях прекратили своё существование, а в послевоенные годы их возрождение в БССР было невозможным главным образом по причине атеистической направленности конфессиональной политики советской власти.

Новое возрождение униатской церкви началось в Беларуси в 1989 г. В марте 1990 г. в Минске в римско-католическом храме Воздвижения Креста на Кальварии была отслужена Божественная литургия по византийскому обряду на белорусском языке за белорусский

народ. Это была первая литургия, которую служил греко-католический священник на белорусских землях со времён неоунии, а применительно к Минску – впервые с 1839 г. С того момента и по настоящее время обрядом Белорусской греко-католической церкви (БГКЦ) является византийский (византийско-славянский). В отличие от Русской православной церкви (РПЦ), где языком богослужения является церковнославянский, а проповеди – русский язык, в греко-католической богослужение и проповеди звучат на белорусском.

В 1994 г. Ватикан официально утвердил белорусскоязычную версию литургических текстов, подготовленную священником А. Надсоном [10, с. 165]. На белорусский язык А. Надсоном были переведены основные богослужебные книги, используемые в византийском обряде: Литургикон (Служебник), Требник, Минея, Октоих, Триодь постная и Триодь цветная, Часослов, а также тексты акафистов Пресвятой Богородицы, Имени Иисусову, Свв. Петру и Павлу, Кресту Господнему [11].

В 2002 г. был издан молитвенник «Госпаду памолімся» [12], предназначенный для верующих, который помимо частных молитв включает тексты литургии Св. Иоанна Златоуста (сокращённый вариант), литургии Св. Василия Великого, Вечерни и Утрени. В 2016 г. увидела свет белорусскоязычная Псалтирь в переводе А. Надсона [13]. Эта библейская книга имеет ключевое значение в византийской традиции: кафизмы Псалтири читаются на каждом утреннем и вечернем богослужении таким образом, что вся Псалтирь прочитывается на протяжении недели, а в период Великого Поста – даже дважды в неделю. Помимо того, в богослужебных текстах присутствует множество прямых и скрытых цитат из псалмов [14, с. 18].

Центральным моментом богослужения в византийском обряде является Божественная литургия, во время которой происходит таинство Евхаристии. Отличительной особенностью литургии в греко-католических общинах является краткая молитва за Папу Римского (как знак единства с Римом), а также за главу (префекта) Дикастерии для Восточных Церквей (в настоящее время это кардинал Клаудио Гуджеротти) и за апостольского администратора для греко-католиков Беларуси (архимандрит Сергей Гаек). Символ веры читается всенародно, в основном без Филиокве («И от Сына»). Проблема исхождения Св. Духа понимается в духе решений Флорентийского собора 1439 г. («от Отца через Сына»), поэтому допускается оба варианта формулировки Символа веры.

Белорусские греко-католики живут по григорианскому календарю, за исключением общины в Полоцке, которая с момента своего

возникновения в начале 1990-х гг. придерживается юлианского календаря. Вопрос календаря для Католической церкви и для БГКЦ, в частности, не имеет принципиального значения. Для сравнения: в православном сообществе церквей по вопросу о церковном календаре нет единой точки зрения: если РПЦ придерживается юлианского календаря, то в православных церквях Греции, Румынии, Болгарии, Грузии используется григорианский календарь.

Начало церковного года (индикта) по древней традиции относится к 1 сентября.

Существует 12 важнейших после Пасхи церковных праздников: Рождество Пресвятой Богородицы, Воздвижение Креста Господня, Введение во храм Пресвятой Богородицы, Рождество Христово, Богоявление (Крещение Господне), Сретение Господне, Благовещение Пресвятой Богородицы, Вход Господень в Иерусалим (Пальмовое воскресенье), Вознесение Господне, Пятидесятница, Преображение Господне, Успение Пресвятой Богородицы. Все эти праздники можно разделить на две группы: неподвижные (непереходящие) и подвижные (переходящие). Неподвижные празднуются в строго определённую дату, их большинство. В свою очередь, дата подвижных праздников зависит от Пасхи. Это Вход Господень в Иерусалим (Пальмовое воскресенье), который отмечается за неделю до Пасхи, Вознесение Господне – спустя 40 дней после Пасхи, Пятидесятница – через 50 дней после Пасхи. Выделяются также так называемые великие праздники: Покров Пресвятой Богородицы, Обрезание Господне, Рождество Иоанна Крестителя, Свв. Петра и Павла, Усекновение главы Иоанна Крестителя.

В Белорусской греко-католической церкви есть четыре многодневных поста: Великий, Петров, Успенский и Рождественский. Среди них Петров пост имеет необязательное, факультативное значение для верующих, о чём ещё заявлял Замойский синод 1720 г. [6, s. 235].

В БГКЦ очень почитается Богородица, что в целом характерно для Католической церкви разных обрядов. В её честь названы приходы, она изображена на иконах, ей посвящены акафисты и другие формы молитвы. Греко-католики особенно почитают Жировичскую икону Божией Матери (в честь неё назван приход в г. Ивацевичи), икону Матери Божией Неустанной Помощи (один из приходов в Минске) и др. Некоторые иконы Девы Марии, считающиеся чудотворными, одинаково признаются таковыми греко-католиками, римокатоликами, православными верующими, например, Жировичская икона или Остробрамская икона Божией Матери [15].

Белорусские греко-католики признают всех святых и блаженных, которых посчитала таковыми Католическая церковь. Часть из них – это святые времён неразделённой христианской церкви (до 1054 г.), признаваемые и РПЦ, например, Иоанн Златоуст или Василий Великий. Ещё одна часть – это те, кто был канонизирован Русской церковью до Брестской унии: основатель Киево-Печерского монастыря святой Антоний Киево-Печерский, княгиня Ольга, князь Владимир, святые братья Борис и Глеб и др. Так, единственный в Беларуси действующий греко-католический храм, который находится в Полоцке, освящён в честь святой Параскевы Полоцкой (жила в XII в.). Эти святые также признаются в РПЦ. Третья группа – это католические святые и блаженные, которых нет в православных святцах: Иосафат Кунцевич, Шарбель, блаженный Николай Чарнецкий и др. Особо почитаются погибшие мученической смертью от рук нацистов в период Великой Отечественной войны священники-мариане Антоний Лещевич и Юрий Кашира [16].

Византийский обряд тесно связан с устройством храма. В греко-католических часовнях есть иконостасы, они небольшие, одноярусные, напоминают греческие иконостасы. Внутреннее устройство греко-католических часовен в целом схоже с устройством православных церквей: там также есть аналои, подсвечники, лампы и др. Отличием является наличие скамеек (стульев) и меньшее количество икон на стенах. Скульптурных изображений, в отличие от западной традиции, почти нет. Следует отметить, что ряде приходов за отсутствием собственных культовых зданий богослужения проводятся в римско-католических храмах с согласия их настоятелей (например, в Гомеле), где внутреннее устройство иное.

Церковная жизнь белорусских греко-католиков на современном этапе включает и ряд элементов, свойственных западной (латинской) христианской традиции. Так, наряду с чтением акафистов греко-католики практикуют молитву на розарии и известную католическую молитву «Венчик к Божьему милосердию». Греко-католическое духовенство и верующие принимают участие в торжествах по случаю праздника Божьего Тела, а также в пилигримках, организуемых на территории Беларуси римско-католическими священнослужителями: в Боруны (Ошмянский район), г. Белыничи (Могилевская область), Будслав (Мядельский район), Гудогай (Островецкий район), г.п. Логишин (Пинский район), Росица (Верхнедвинский район), д. Тракели (Вороновский район) и др. Эти святыни одинаково почитаются римо- и греко-католиками. Начиная с 1995 г. и вплоть до недавнего времени ежегодно про-

водила собственно греко-католическая пилигримка по маршруту Витебск – Полоцк, одной из целей которой являлось прославление памяти Иосафата Кунцевича, а также полоцких мучеников 1705 г.

Верующие и представители духовенства БГКЦ в предшествующие два десятилетия посещали для молитвы и поклонения римско-католические святыни на территории Европы (Рим, Вена и др.), а также святыни других греко-католических церквей, например, д. Пратулин – центр культа 13 подляшских мучеников (Подляшье, Польша), санктуарий в честь Св. Николая вблизи г. Прешов в Словакии (Словацкая греко-католическая церковь) и др.

Для белорусских греко-католиков характерно обращение к национальному духовному и культурному наследию и включение его элементов в контекст церковной жизни. Это один из краеугольных камней их конфессиональной идентичности. Так, упоминавшийся выше молитвенник «Госпаду памолімся» включает молитвы, принадлежащие Кириллу Туровскому, а также «Акафіст Имя Ісусаваму» из «Малой подорожной книжицы», автором которого, возможно, был сам Ф. Скорина [12]. Молитва Св. Кириллу Туровскому присутствует и в греко-католическом Требнике. Священник А. Надсон является автором молитв к почитаемой в БГКЦ Св. Евфросинии Полоцкой [11]. Молитвенное обращение к Свв. Кириллу Туровскому и Евфросинии Полоцкой звучит и в конце Божественной литургии (во время так называемого отпуста). Эти святые, равно как и известные греко-католические церковные деятели прошлого (А. Неманцевич, Ч. Сипович и др.), а также белорусский первопечатник Библии Ф. Скорина нередко упоминаются в посланиях и проповедях главы БГКЦ – апостольского администратора С. Гаека [17]. Отмечу, что Папа Римский Франциск на встрече с отцом С. Гаеком в Риме в ноябре 2014 г. призвал белорусских греко-католиков к осмыслению своего наследия [18], что, надо полагать, стало дополнительным стимулом для деятельности духовенства и верующих.

Таким образом, белорусские греко-католики принадлежат к восточнохристианской (византийской) традиции, что подчёркивает даже сам конфессионим этого сообщества христиан (элемент «греко-»). Церковный обряд, которого они придерживаются и практикуют – византийский (византийско-славянский). Религиоведческое описание и всестороннее изучение данного обряда и связанного с ним опыта духовности важно как для лучшего понимания истории и современного состояния христианства в Беларуси, так и для плодотворного межконфессионального диалога, одним из условий которого является объективное представление каждой стороны друг о друге.

Список источников и литературы

1. Тафт, Р. Ф. Византийский церковный обряд = The Byzantine rite : Краткий очерк / Р. Ф. Тафт; Пер. с англ А.А. Чекаловой. – СПб. : Алетейя, 2000. – 158 с.
2. Верещагин, Е. М. Христианская книжность Древней Руси. – М.: Директ-Медиа, 2014. – 148 с.
3. Патріло І. Артикули Берестейської унії / І. Патріло // *Analecta Ordinis S. Basilii Magni. Sectio II.* – Рим, 1996. – Т. XV. – С. 68–73
4. Апостольська конституція папи Климента VIII «Magnus Dominus et laudabilis nimis» // Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. – Львів: Інститут історії церкви Львівської богословської академії, 2000. – С. 337–345
5. Likowski, E. Unia Brzeska (r. 1596) / ks. E. Likowski. – Warszawa: Skład Główny w Księgarni Gebethnera i Wollfa, 1907. – 355 s.
6. Statuty Synodu Zamojskiego 1720 roku / Red. naukowa P. Nowakowski CM. Krakow, 2020. – 432 s.
7. Марозава, С. В. Культурная спадчына Уніяцкай Царквы Беларусі (1596-1839 г.) / С. В. Марозава, С. П. Марозаў. – Гродна: ЮрСаПрынт, 2023. – 298 с.
8. Извеков, Н. Д. Исторический очерк состояния православной церкви в Литовской епархии за время с 1839–1889 г. / Н. Д. Извеков. – М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1899. – 522 с.
9. Свирид, А. Н. Униатская церковь в Западной Беларуси (1921–1939 гг.) / А. Н. Свирид. – Брест: БрГУ им. А. С. Пушкина, 2012. – 218 с.
10. Морозова, С. В. Возрождение Униатской (Греко-католической) церкви в Беларуси (конец XX – начало XXI вв.) / С. В. Морозова // *Этносоциальные и конфессиональные процессы в современном обществе: сб. научн. ст.* Гродно: «ЮрСаПрынт», 2017. – С. 160–168
11. Часасловец. Пераклады а. Аляксандра Надсана. – Рэжым доступу: https://casasloviac.co.uk/index.php-do=static&page=N_works.htm. – Дата доступу: 03.08.2023.
12. Госпаду памолімся. Малітаўнік / Укл., пер. і кам. а. А. Надсан. – Полацк: Сафія, 2022. – 784 с.
13. Псалтыр / пер. з старагрэцкай а. А. Надсана. – Полацк: Грэка-каталіцкая парафія Святапакутніка Язафата ў г. Полацку, 2016. – 300 с.
14. Сурыновіч, С. Спявайце Госпаду новую песню / С. Сурыновіч // Псалтыр / пер. з старагрэцкай а. А. Надсана. – Полацк: Грэка-каталіцкая парафія Святапакутніка Язафата ў г. Полацку, 2016. – С. 5–18.

15. Цудадзейныя абразы Маці Божай. – 2-е выд. Мінск: Про Хрысто, 2022–32 с.

16. Пялінак, В. Росіцкія мучанікі / В. Пялінак. – Росіца: Касцёл Св. Тройцы, 1999. – 48 с.

17. Грэка-каталіцкая парафія сьвятога і праведнага Язэпа. – Рэжым доступу: <http://www.svjazer.org/>. – Дата доступу: 03.08.2023.

А. А. Корзюк,

*канд. пед. наук, доцент,
доцент кафедры всеобщей истории
и методики преподавания истории,
БГПУ имени М. Танка;*

А. С. Алейников,

*студент IV курса исторического факультета
БГПУ имени М. Танка
(г. Минск, Республика Беларусь)*

ВЛИЯНИЕ СКАНДИНАВОВ НА ИСТОКИ ДРЕВНЕРУССКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ: ВЗГЛЯДЫ НЕКОТОРЫХ ЗАРУБЕЖНЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

Процесс возникновения и становления государственности на территории Беларуси представляет собой сложный и многогранный процесс, являющийся неотъемлемым компонентом истории Древней Руси. Свой вклад в изучение и анализ исторического материала вносят как достижения отечественных исследователей, так и труды зарубежных коллег, что вкупе с последними достижениями в области археологии позволяет выявить характерные особенности в развитии белорусской государственности как части истории Древней Руси.

Соблюдая принцип объективности, необходимо также брать в расчёт взгляды зарубежных исследователей, занимавшихся изучением экспансии варягов и их деятельности на территории Восточной Европы. Дискуссии на предмет выявления степени скандинавского влияния на развитие политических и социокультурных процессов в регионе имели под собой определенную политическую подоплеку, что объясняет попытки интерпретировать данные события с явным уклоном в сторону норманизма. На сегодняшний день скандинавская

проблематика как один из важнейших аспектов истории Древней Руси, рассматриваемая в контексте более широкой темы – скандинавской экспансии на запад и на восток, остается актуальной и популярной у европейских (скандинавских в частности) исследователей.

Если спроецировать противостояние «норманистов» и «анти-норманистов» на поле научных изысканий западноевропейских исследователей, то обнаружится, что норманизм имел некую тенденциозность, пользуясь популярностью, как минимум, с конца XIX века.

Шведский историк-археолог Туре Арне, чьими объектами научных интересов являлись варяги и колонизация земель Руси выходцами из Швеции, в своём труде «La Suède et l' Orient» («Швеция и Восток») отстаивает теорию норманнской колонизации восточнославянских земель и предпринимает попытку доказать существование норманнских колоний в крупных политических и экономических центрах Древней Руси в IX–XI вв. [1, с. 102; 4] В условиях широкой поддержки в 1920-е – 1930-е гг. в научной среде норманнской теории концепция Арне получила широкое признание. Реакцией со стороны упрочняющейся концепции антинорманизма в молодой советской историографии стала публикация на немецком языке «Die Normannen der Wikingzeit und das Ladogagebiet» советского археолога В. И. Равдоникаса [5]. В своей работе он указал, что идентифицированные Т. Арне курганы в Юго-Восточном Приладожье как норманнские, в большинстве своём являются захоронениями местных балтско-финских племён [1, с. 103; 5;].

В свою очередь, в поддержку теории Т. Арне выступили лингвисты Р. Экбл и М. Фасмер с попыткой доказать существование многочисленных колоний скандинавов в Новгородской земле, используя в качестве аргументации свой анализ местных топонимов, а также географических объектов из иных регионов Руси. В свою очередь, работы М. Фасмера подверглись критике со стороны Елены Рыдзевской, проведшей аналогичный анализ топонимики [1, с. 103; 6]. Справедливости ради стоит отметить, что довольно правдоподобным выглядит утверждение Арне о том, что так называемая «восточная колонизация» была прочно связана с экономическими взаимоотношениями Швеции и восточных земель. Данную идею развивали последователи Арне археологи Хольгер Арбман и Хьюго Валентин, подчеркнув важность острова Бирки как одного из объектов в международном политико-экономическом аспекте взаимоотношений Востока и Запада.

Заслугой Арне является привлечение внимания археологов и их непосредственное включение в исследования, что вне всяких сомнений является ценным вкладом в изучение исторических событий и

процессов. При этом выдающийся советский археолог Артемий Арциховский (который начал археологические исследования Новгорода в 1932 году и первым нашел берестяную грамоту на раскопках Неревского конца в 1951 году), некоторым временем ранее своего шведского коллеги сделал важное замечание в отношении славянских погребений скандинавского типа, отметив, что наличие таких погребений не является прямым свидетельством шведской колонизации, а есть проявление культурного влияния [1, с. 103; 7].

Убеждённый норманист Хольгер Арбман, отстаивая идею о колонизации викингами восточнославянских земель и принесении ими государственности на земли Руси, всё же отмечал тот факт, что количество археологических находок скандинавского происхождения является немногочисленным, и более того, нет никакого свидетельства о скандинавском присутствии в Новгороде ранее X ст. Но Арбман, не собираясь отвергать собственную теорию, всё же выдвинул предположение о том, что находки, которые могли бы подтвердить основание Древнерусского государства на скандинавской основе в IX в., еще не были найдены. Стоит также заметить, что Арбман имел скептическое отношение к достоверности сведений «Повести временных лет» (которые, в свою очередь, являются одним из главных аргументов норманистов), причиной которого является отсутствие каких-либо подробных сведений об истории восточнославянских земель до прибытия Рюрика [1, с. 104]. Однако тот же Арбман определил целью экспедиций скандинавов на Восток торговлю с Аравией, а захват рабов в походах и обложение местного населения данью являлось следствием их продвижения на Восток [2, с. 96]. Как и его шведские коллеги, американский историк Р. Кернер рассматривал торговлю как главный импульс развития древнерусских городов, что также послужило поводом для обоснования появления скандинавов на территории Руси в IX в. с целью контроля и доминирования на торговых путях, вследствие чего скандинавы были славянизированы, а государство с центром в Киеве – исчезло [2, с. 97].

Важный вклад в историографию проблемы внёс шведский археолог Р. Эдберг, совершивший в 2001 году плавание по Западной Двине от Суража до Риги в рамках экспериментальной шведской экспедиции на 9-метровом корабле викингов «Айфор». Одним из результатов экспедиции стала серия публикаций, посвященных контактам Скандинавии с Полоцком. Это ознаменовало появление нового проблемного поля в историографии для изучения славяно-скандинавского взаимодействия в контексте истории Полоцкого княжества [3, с. 351; 8; 9].

Говоря об историографии по вопросу славяно-скандинавского взаимодействия, нельзя не упомянуть работу исследователя из Седерторнского университета в Стокгольме А. С. Котлярчука «Шведы в истории и культуре белорусов» [10], которая белорусским ученым М. Н. Самоновой оценивается как «довольно удачная попытка дать общую картину белорусско-скандинавских связей эпохи викингов с позиции «теории норманнской колонизации» [3, с. 352]. Данная монография примечательна не только ярко выраженными пронорманистскими взглядами, но и постановкой актуального вопроса о роли и месте Полоцка в истории Древней Руси. А. Котлярчук справедливо замечает об игнорировании либо умалчивании значения Полоцка в контексте древнерусской истории многими исследователями. При этом А. Котлярчук довольно категорично заявил об исключительном влиянии шведских колонистов на развитие Полоцкого княжества, устроенного по «скандинавскому» образцу государственности. Всё же, монография в определенной степени содержательна в попытке составить общую картину славяно-скандинавских отношений [3, с. 352].

Рассмотренные труды зарубежных исследователей в определенной мере отображают тенденции в развитии исторической науки по вопросу экспансии скандинавов в эпоху Средневековья. Несмотря на то, что взгляды большинства зарубежных историков имеют некоторую односторонность, само рассмотрение ими проблемы истоков древнерусской государственности приносит некоторое разнообразие и открывает новые аспекты и в изучении данной темы.

Список источников и литературы

1. Zakharii, R. The Historiography of Normanist and Anti-Normanist theories on the origin of Rus: A review of modern historiography and major sources on Varangian controversy and other Scandinavian concepts of the origins of Rus' / R. Zakharii. – Oslo : The University of Oslo, 2002. – 125 p.

2. Hillerdal, C. Vikings, Rus, Vanangians: The “Varangian Problem” in View of Ethnicity in Archaeology / C. Hillerdal // Current Swedish Archaeology. – 2006. – Vol. 14. – P. 87–108.

3. Самонова, М. Н. Полоцк в связях Древней Руси и Скандинавии в зарубежной историографии / М. Н. Самонова // Исторические и психолого-педагогические науки : сб. науч. статей. – Минск : РИВШ, 2018. – С. 34–354.

4. Arne, T. J. La Suede et l’Orient (Sweden and the East) / T. J Arne. – Uppsala, 1914. – 240 p.

5. Raudonikas, W. J. Die Normannen der Wikingzeit und das Ladogagebiet (Normans of Viking times and Ladoga area) / W. J. Raudonikas. – Stockholm, 1930. – 151 p.

6. Рыдзевская, Е. А. К варяжскому вопросу. Местные названия скандинавского происхождения в связи с вопросом о варягах на Руси / Е. А. Рыдзевская // Известия Академии Наук СССР. Отделение общественных наук. Серия VII. – 1934. – № 7.

7. Арциховский, А. Археологические данные о возникновении феодализма в Суздальской и Смоленской землях / А. Арциховский // Проблемы истории докапиталистических обществ. – 1934. – № 7. – С. 48.

8. Edberg, R. Vägen till Paltteskiuborg / R. Edberg. – Sigtuna : Sigtuna Museer, 2001. – 42 s.

9. Edberg, R. Färder i österled: experiment, källor, myter och analogier / R. Edberg. – Stockholm : Dept. of Archaeology, Univ. of Stockholm, 2002. – 134 p.

10. Катлярчук, А. Шведы ў гісторыі і культуры беларусаў = Svenskar i vitrysk historia och kultur / А. Катлярчук. – 2-е вид., папраўл. і дап. – Вільня : Ін-т беларусістыкі, 2007. – 303 с.

О. В. Марченко,
канд. ист. наук, доцент,
доцент кафедры философии
и специальных исторических дисциплин,
ГГУ имени Ф. Скорины
(г. Гомель, Республика Беларусь)

ДРЕВНЕРУССКАЯ ЛИТЕРАТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ И СКАНДИНАВСКИЙ ФОЛЬКЛОР: БОГОМИЛЬСКАЯ ТОЧКА СОПРИКОСНОВЕНИЯ

Среди сказаний, представляющих обширное фольклорное наследие народов Скандинавского полуострова, выделяется один сюжет космогонического характера, который явно отличается от мифологического наследия региона. Это сказание о том, как сотворил Бог норвежцев.

Норвежская легенда представляет свою версию сотворения мира. Согласно ей, когда Господь создал мир за шесть дней, то тот получился прекрасным и гармоничным. Сатана позавидовал и стал портить ландшафт: то песку насыплет на целую пустыню, то камней набросает на целую горную систему. Однако мир при этом оставался

прекрасным. Обозлившийся нечистый притащил откуда-то громадный кусок скалы и сбросил в море. Теперь гармония вроде бы нарушена. Тогда Всевышний подсыпал на этот камень немного оставшейся от творения земли, посеял там траву и деревья. А потом сотворил людей, которые населили эту местность, ставшую для них лучшей на свете. Так появились норвежцы.

Возникает логический вопрос: откуда этот сюжет взялся? Ведь он явно не тривиален и отличается специфической идеей об участии сатаны (дьявола) в сотворении мира. По мнению современных фольклористов, подобные сюжеты являются несомненным исключением из правил, поскольку обычно версии народных преданий такого рода имеют откровенно языческие корни и отражают элементы тотемные и хтонические [1, с. 189–212]. Однако ничего подобного мы не увидим ни в «Старшей Эдде», ни в «Младшей Эдде» Снорри Стурлусона, ни, тем более, в христианской ортодоксии.

Зато налицо явное сходство с некоторыми сюжетами литературных памятников Древней Руси. Особенно напоминает та самая легенда о сотворении норвежцев древнерусский христианский апокриф XII века «Сказание, как сотворил Бог Адама». По версии неизвестного автора, сатана на свой лад участвовал в сотворении Богом человека. Бог создал тело Адама из земли, кости из камня, кровь из морской воды, дыхание из ветра, а сатана улучил момент – и вымазал человека калом, тиной и соплями. Господь снял эту грязь с Адама и, смешав со слезами адамовыми, сделал из неё собаку. Собака охраняла человека, и дьявол не смог напустить на него скверну, зато взял палку и издали истыкал ею Адама, успев впустить в его тело 70 недугов, пока Бог не прогнал врага человеческого. Более того, Господь поставил человека царём над всеми землями и птицами небесными, и зверями земными, и рыбами морскими, и дал ему власть над всем [2, с. 148–153].

Несомненно, на данное произведение сильное влияние оказали идеи богомильского учения. В чём же заключалась его сущность? Собственно говоря, богомильство было одной из многочисленных средневековых ересей и выражало в религиозной форме протест против феодальной системы и христианской Церкви. Возникло это учение в Византии, оформилось в своём окончательном виде в Болгарии и оттуда распространилось по Балканскому полуострову и Юго-Западной Европе (к нему относится и еретическое движение катаров-альбигойцев на юге Франции, и патаренство в Северной Италии).

Учение богомилов опиралось, в первую очередь, на манихейство. Из идей пророка Мани они заимствовали идею извечного проти-

востояния двух сил: Бога (эманации света и любви) и сатаны (эманации тьмы и зла). Согласно богомильской мифологии, мир земной был сотворён сатаной по повелению Отца Небесного. От сатаны и происходят, по их мнению, все порядки и беды нашего мира. При этом одушевил всё живое Господь, и поэтому надлежит отрешиться от недостатков, соблазнов и пороков этого мира ради спасения души – искры Божией в человеке. Благие вроде бы намерения реализовались отнюдь не в русле привычной нам христианской традиции. Еретики отвергли Ветхий Завет и его космогонию, а свою версию сотворения мира и человека изложили в нескольких апокрифах [3, с. 117]. Они признавали источником Откровения Господня только Новый Завет, твёрдо соблюдали Христовы заповеди, категорически отрицали церковную традицию и критиковали существующие феодальные порядки.

По всей видимости, проповедники из Балкан принесли еретические идеи в земли Древней Руси в ходе христианизации региона. Вместе с ними пришли и богомильские писания, которые местным населением были приняты за православные духовные сочинения.

Однако в православных землях Древней Руси содержание богомильских книг утратило антихристианскую направленность. В наших краях богомильство просто не нашло себе питательной почвы. По-видимому, это связано с тем, что в землях восточных славян, в отличие от Южной Европы, генезис феодализма шёл по бессинтезному пути – и здесь не было пласта греко-римского культурного наследия как возможной опоры данного еретического учения. Возможно, не меньшую роль следует отвести православной духовной традиции, ставшей основой менталитета восточнославянских народов, которая подавила суесловие еретиков. Она лишила его изначального смысла, переработав идеи богомильства в новом идейно-нравственном ключе и превратив сюжеты их писаний в материал духовно-просветительского характера.

Именно в такой поучительной форме сюжет из богомильских апокрифов, по-видимому, попал в Скандинавию и был переработан на свой лад местными сказителями. Ведь и здесь, и в древнерусском «Сказании, как сотворил Бог Адама», сатана выступает не как демиург, а, скорее, как мелкий пакостник, который напрасно тщится испортить совершенство Божьего творения – и то, как видим, без особого успеха.

Каким же образом трансформированные древнерусской литературно-церковной традицией богомильские идейные построения могли попасть в скандинавский регион? Элементарно: через прочные контакты, существовавшие между Русью (Гардарики – страной городов, по терминологии средневековых норманнов) и, собственно, скандинавским регионом в средние века. Вспомним, что воцарившаяся в Киеве

династия Рюриковичей была варяжской, то есть скандинавской. Более того, правившие до Рюрика здесь князья Аскольд и Дир тоже были скандинавами. Современные историки обратили внимание на интереснейший факт: в «Саге о Гамлете», которая входит в хронику королевства Датского, известную под названием «Деяния данов» (автор Саксон Грамматик, время создания текста на основе старых датских легенд, саг и иных материалов – XIII век – прим. автора) упомянут великий воин Рорик Ютландский. Прозвание это он получил за то, что сумел изгнать с территории полуострова Ютландия славян, которые обосновались там в результате нескольких удачных вторжений. За это его весьма похвалил король. Но, как известно, герои востребованы в военное время, а потом они обычно не приходятся ко двору. То же случилось и здесь. Рорик исчез из Дании и датской истории – и буквально через год (по данным древнерусских летописей, в 862 г. – прим. автора) появился со своей дружиной в славянских землях Северо-Западной Руси, где основал либо захватил силой город Ладога. Затем ещё пару лет он воцарился в Новгороде, при этом убил Вадима Храброго и его сторонников, пытавшихся сопротивляться узурпатору. Позже дружина Рюрика, как его именуют древнерусские источники, вероломно захватил Киев. Убив здешних правителей Аскольда и Дира, Рюрик стал киевским князем, основателем новой династии и первым объединителем ряда восточнославянских земель, вошедших в древнерусское государство.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что княжеская дружина во многом комплектовалась из тех же варягов, а назначаемые из числа дружинников должностные лица составляли государственный аппарат Киевской Руси. И великий воевода Свенельд, и Асмуд, и Эймунд, оставивший нам знаменитую «Эймундову сагу» с неформальной версией обстоятельств убийства Бориса и Глеба – все они были скандинавами-варягами. По версии некоторых авторов историко-популярных произведений, к ним относился и герой древнерусских былин Илья Муромец, которого они именуют Ульв Урманин, т.е. норвежец.

Добавим к этому семейно-брачные связи представителей варягов и славян. Например, супругой киевского князя Ярослава Мудрого была шведская принцесса Ингигерда. Его дочь – киевская княжна Елизавета Ярославна, «дева с золотою гривною», в 1044 г. была выдана замуж за варяжского дружинника Гаральда Гардрода (Строгого), который в 1046 г. стал королём Норвегии, а Елизавета, соответственно, королевой этой страны. Он погиб во время похода на Англию в 1066 г. Что же касается его вдовы, то она через год согласилась выйти замуж за датского короля Свена Эстридсена и оставалась королевой Дании вплоть до своей кончины в 1076 г.

Дополним это торговыми отношениями. Так, на протяжении знаменитого пути «из варяг в греки» археологи нашли немало стационарных поселений, явно же основанных скандинавами и существовавших долгое время.

Возникает закономерный вопрос, а можно ли обнаружить присутствие материала восточнославянского (древнерусского) происхождения в иных скандинавских сказаниях? Да, несомненно. Здесь уместно вспомнить конунга Ярицлейва (Ярослава), упомянутого Снорри Стурлусоном в «Круге земном», или сероглазого русоволосого Глама из Сюльгсдаля (Суздаля) – персонажа исландской родовой «Саги о Греттире». Теперь же нами выявлен ещё один фрагмент древних контактов европейских Востока и Севера – уже в духовно-культурном контексте.

Поэтому обнаруженный в фольклорном наследии Скандинавии богомильский сюжет, по всей вероятности, связан именно с древнерусским культурным наследием и с трансформацией еретических идей в восточнославянской христианской среде.

Список источников и литературы

1. Ненадавец, А. М. За смугою міфа / А. М. Ненадавец. – Мінск: Беларуская навука, 1999. – 254 с.
2. Памятники литературы Древней Руси: в 12 т. / редкол.: Д. Лихачёв (гл. ред.) [и др.]. – М.: Художественная литература, 1978–1994. – Т. 2: XII в. / Л. Дмитриев [и др.]. – 1980. – 704 с.
3. Николов, Н. Звездочёты древности / Н. Николов, В. Харлампиев. – М.: Мир, 1991. – 293 с.

Е. Е. Барсук,

канд. ист. наук, доцент,

доцент кафедры истории и обществоведческих дисциплин,

УО МГПУ имени И. П. Шамякина,

(г. Мозырь, Республика Беларусь)

О СОДЕРЖАНИИ ПОЛЕМИЧЕСКОЙ И ИСТОРИКО-МЕМОУАРНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XVII ВЕКА В КОНТЕКСТЕ МЕМОРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ БЕЛОРУСОВ

Специфика формирования исторической памяти белорусов в XVII в. как образа прошлого, отражающего идеи, представления и ин-

тересы общества, обусловлена не только сохранившимися сведениями, но и его историческим контекстом, придаваемым ему потомками и значением, навязываемым людьми или социальными группами.

Для XVII вв. характерно фиксирование образов прошлого белорусов в традиционных формах: летописях, религиозно-полемической и мемуарной литературе.

Полемические произведения XVII в. определялись конфессиональными особенностями и не сводились к богословским спорам и разногласиям в понимании догматов и учений святых отцов. Основными дискуссионными вопросами были: кризис Церкви и необходимость нравственного восстановления священства (православного, униатского и католического), соотношение полномочий духовной и светской власти, введение григорианского календаря, общие и особенные черты в вопросах веры и роль в ней человека.

Полемика XVII в. о вопросах веры католических, униатских и православных авторов способствовали обсуждению проблем места человека в мире и определили два основных пути «истинного существования»: первый – в монашеском смирении и аскезе, второй – в активной общественной жизни человека.

Точка зрения автора, будь он католиком, униатом или православным, обязательно утверждалась ссылкой на Библию или исторические события. В отношении церковного права и разногласий в понимании догматов разговор шел о первенстве папы, сошествии Святого Духа (*filioque*), чистилище, употреблении пресного хлеба для причащения, священническом безбрачии.

Согласно религиозной принадлежности полемиста, праведным считалось сошествие Святого Духа через Отца и Сына (католики) или только через Отца (православные). Независимо от того, существовало чистилище или нет, грешники попадали в ад почти сразу после смерти (католицизм) или ждали второго пришествия Христа (православие).

Католическая сторона считала, что женитьба священников не позволяет им заниматься духовными делами, мирские дела отнимают много времени. Православные заметили, что семейные обязательства сдерживают разврат, а их отсутствие ведет к прелюбодеянию.

Также велись споры об исторической обоснованности древности веры, ее происхождении и праведности, правомерности Вселенских церковных соборов и Брестского собора 1596 г. Один из самых интересных вопросов: во время крещения Руси вера была католической или православной? Католики ответили в свою пользу, потому что, во-первых, это событие произошло до «великого раскола» 1054 года, во-

вторых, христианство вообще пришло к славянам из Рима благодаря деятельности Кирилла и Мефодия. Контраргументом православных был тот факт, что вера распространилась на Русь именно из Византии (Царьграда), поэтому юрисдикция Константинопольского патриарха должна быть сохранена.

Второй очень спорный вопрос – о законности Флорентийского собора, который православные называли разбойничьим по примеру Эфесского собора 449 г. Третий вопрос о законности Брестского собора был очень болезненным, потому что он затрагивал общественно-политическую сферу общества.

Веским аргументом католической униатской пропаганды было утверждение превосходства латинского языка в богословии и образовании того времени. К этому времени, в XVII в. греческий язык утратил статус современного языка науки в Европе, а церковнославянский его не имел [1, с. 37–53].

Протестантские и православные авторы представляли антиуниатское направление в религиозной полемике. Православные авторы писали на белорусском, церковнославянском, греческом и польском языках, латыни, также цитировали летописцев (М. Стрыйковский, М. Кромер, Я. Длугаш), античных авторов (Платон, Аристотель, Вергилий, Гораций).

В антиуниатской полемике можно выделить два основных направления: аскетически-нигилистическое и компромиссное.

Произведения Афанасия Филипповича воплотили радикальное антиуниатское направление в православной религиозной полемике XVII в. и существенно повлияли на формирование антиуниатских настроений в Речи Посполитой. Для его произведений характерно использование сакрально-мистических элементов с описанием «чудесных видений» Пречистой Богородицы в образе Божией Матери Купятицкой, что определило мотивы и средства деятельности Брестского игумена по достижению его цели – Вселенское утверждение православия [2, с. 88]. Этими обстоятельствами объяснялись некоторые возмутительные действия Филипповича, направленные против официальных властей в борьбе с расширением унии и дискриминацией православного населения.

Аскетически-нигилистической тенденции в православии противостояли священники и «дидакалы» (учителя) братских школ, отрицательно относившиеся к унии, но не отрицавшие достижений западноевропейской культуры и образования («латинизм»). Они требовали легализации Православной церкви, возвращения принадлежащих ей имущества и привилегий, сохранения равных прав для всех христианских конфессий в соответствии с нормами Статута Великого княжества Литовского 1588 г. (гл. III, ст. 3).

Они считали себя гражданами Речи Посполитой и сохраняли лояльность правительству. Соответственно, они не придерживались промосковской ориентации, в отличие от представителей нигилистической линии, но также старались поддерживать хорошие отношения с московским православием.

Часть православного духовенства по тем или иным причинам признала унию (М. Смотрицкий, Касиан Сакович, К. Транквилион-Ставровецкий и др.) Это было связано с рядом обстоятельств: связями церковных деятелей и ученых с западной культурой, ментальность «на границе культур Запада и Востока», рост социальных противоречий и углубление кризиса православной церкви, курс правительственных кругов на примирение конфессий [1, с. 233].

XVII в. – время обострения социально-политических, культурных, религиозных и национальных противоречий как внутри Речи Посполитой, так и за ее пределами, что нашло отражение не только в исторических событиях и процессах, но сохранилось в источниках. В Европе – это время становления естественнонаучного знания и культуры барокко как синтеза христианских ценностей и эстетики Ренессанса (рациональности и эмоциональной экспрессии, витиеватого красноречия и драматизма). На белорусских землях столкнулись две тенденции развития культуры барокко: западноевропейская, получившая распространение в эпоху Контрреформации и восточнославянская (православная), что обусловило полилингвизм. Попытки соединить достояние двух этих течений нашли отражение в мемуарной литературе.

Именно в XVII в. возникает новый тип исторической литературы – мемуары, ориентирующиеся на искусство красноречия. Традиционное летописание с записями событий по годам уступило место литературно обработанным хроникам и воспоминаниям, письмам должностных лиц. Летописца заменил историк, который использовал различные источники для своей работы – архивные документы, свидетельства очевидцев и собственные впечатления о тех или иных событиях, акцентировал внимание на отдельных явлениях, придавал драматизм или комичность описываемым фактам. Важное место стала занимать личная позиция автора, его собственная интерпретация событий.

Наиболее распространенные жанры мемуаристики этого периода: дневники, синопсисы, протоколы, раптуляры – текущие заметки, диариушы – ежедневные канцелярские записи, дневниковые записи о событиях, семейные хроники, воспоминания, каждый из них имеет свою специфику в зависимости от целей и источников.

Специфическое региональное этнобелорусское видение мира зафиксировали «Воспоминания» Федора Евлашовского и «Перагринация, или Паломничество ясновельможного пана, его светлости князя

Николая Криштофа Радзивилла в Святую землю» [3, с. 482–499; 470–481]. Паломническая литература послужила одним из источников зарождения историко-мемуарной литературы XVII в. Персонализация повествования, характерная для различного рода «Хождений» XIV–XV в., но утратившая свое значение в эпоху Реформации, постепенно трансформировалась в индивидуальный стиль и образ путешественника (пилигрима) и в конце XVI в. снова приобрела важное значение в связи Контрреформацией. Произведение М. К. Радзивилла (Сиротки), многоплановое и многоаспектное, стало одним из самых популярных в Речи Посполитой и послужило образцом для многих авторов.

На белорусских землях формируется специфический тип историко-мемуарной литературы – документально-биографический, значительно отличающийся от польских мемуаров и по содержанию, и по происхождению. К нему можно отнести Баркулабовскую летопись, мемуары С. Маскевича, Яна Цадровского, А. Каменского-Длужика и др., поскольку они содержали материалы делопроизводства и переписки, воспоминания очевидцев и оценки автора [3, с. 593–608; 750–771; 813–815; 809–813]. Этот тип историко-мемуарной литературы занимал промежуточное положение между делопроизводством, мемуарами и историографией. Историографические источники проявлялись опосредованно через текущие деловые записи, отчеты, синодики и мартирологи, памятные книги и семейные хроники.

Семейные хроники также формировались под влиянием официальных канцелярских дневников, откуда и позаимствовали название одного из видов подобных хроник – «диариуш» и протокольно-календарной формы изложения текста. Среди таких семейных хроник можно назвать Хронику шляхтичей Униховских.

Документально-биографические произведения часто содержали многочисленный эпистолярный (Письма П. К. Абуховича), дневниковые записи и памятные книжки («Диариуш войны Речи Посполитой с Россией 1632–1634», «Воспоминания о казацких войнах», «Диариуш посольства Льва Сапеги» Г. Пельгримовского).

В дальнейшей прослеживается возрастание роли автобиографических сведений (Альбрехт Станислав Радзивилл, Ян Петр Сапега, Богуслав Казимир Маскевич, Ян Антоний Храповицкий, Ян Владислав Почобут-Адляницкий, Станислав Ян Незабытовский и др.)

Одним из таких ярких исторических источников является мемуары Альбрехта Станислава Радзивилла (1593–1656 гг.). Его перу принадлежит «Memorial rerum gestarum in Polonia 1632–1656», известный как «Диариуш о событиях в Польше» [3, с. 797–808]. Это не только

важный исторический источник о событиях 30–50-х гг. XVII в. в Речи Посполитой, но и очень интересный памятник мемуарной литературы, написанный на латыни талантливым, образованным и осведомленным человеком, поскольку занимал различные государственные должности и неоднократно выполнял дипломатические миссии.

Таким образом, специфика содержания полемической и историко-мемуарной литературы XVII в. в контексте мемориальной культуры белорусов была обусловлена обострением межконфессиональных противоречий в Речи Посполитой, распространением униатства и борьбой за национальную идентичность.

Список источников и литературы

1. Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. Т. 3. Рэфармацыя. Контррэфармацыя. Барока / аўтары тома: В. Б. Евароўскі [і інш.]; рэдкал. тома: В. Б. Евароўскі [і інш.]; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск : Беларус. Навука, 2013. – 613 с.

2. Коршунов, А. Ф. Афанасий Филиппович: Жизнь и творчество / А. Ф. Коршунов. – Минск: Наука и техника, 1965. – 184 с.

3. Анталогія даўняй беларускай літаратуры: XI – першай паловы XVII стагоддзя / НАН Беларусі, Ін-т літ. Імя Я. Купалы; падрыхт. А. І. Богдан і [інш.]; навук.рэд.В.А. Чамярыцкі. – 2-е выд., выпр. – Мн.: бел. думка. 2005. – 1015 с.

А. А. Лопушанский,

канд. богословия,

председатель Комиссии по канонизации святых Гомельской епархии,
протоиерей Белорусской православной церкви

(г. Гомель, Республика Беларусь)

ПРОТОИЕРЕЙ ИОАНН КАК ПРОПОВЕДНИК И ОБЩЕСТВЕННЫЙ ДЕЯТЕЛЬ. БОГОСЛУЖЕБНЫЕ ЖУРНАЛЫ

В апреле 2023 г. в Национальном архиве Республики Беларусь были обнаружены богослужебные журналы Огородненской церкви, которые отец Иоанн вел на протяжении 24 лет своего служения в Никольском храме, с 1888 по 1912 гг. Последний журнал, датируемый 1913 г. заполнен уже не им, а его сыном – священником Иоанном-

младшим. Эти журналы позволяют нам взглянуть не только на богослужebную жизнь протоиерея, которую он вел достаточно ревностно, но и соприкоснуться с его служением как проповедника. Практически за каждым богослужением он произносил поучение, о чем оставлял краткую запись в журнале. Эти краткие конспекты проповедей и богослужebные заметки позволяют нам окунуться в атмосферу церковной жизни его эпохи, а также услышать речь самого о. Иоанна и немного понять его мировоззрение.

В качестве примера приведем несколько заметок из них:

«Богослужebный журнал Могилевской епархии Огородненской Николаевской церкви на 1888 г. и последующие годы.

1888 г. января, 1 числа, Пятница. Обрезание Господне и память Св. Василия Великого.

Всенощное бдение, Литургия Св. Василия Великого, благодарственный молебен по случаю Новолетия, совершены приходским священником И. Гашкевичем и псаломщиком П. Бутомо. Священник И. Гашкевич, псаломщик Петр Бутомо. По случаю сильного холода ничего не проповедовалось.

3 ч. Воскресенье.

Накануне малая вечерня, Всенощное бдение. Литургия св. Иоанна Златоустого. Совершал свящ. И. Гашкевич с псаломщиком Петром Бутомо.

Священником произнесено катехизическое поучение о христианской надежде, которая выражается ... молитвою, – что такое молитва, и что требуется для истинной молитвы. (Из печатного сборника катехизических поучений Нордова).

6 ч. Среда. Богоявление Господне.

Утренняя, Литургия Свят. Иоанна Златоустого, крестный ход к речке для освящения воды и хождение причта в дома прихожан для окропления святой водою. Священник И. Гашкевич, псаломщик Петр Бутомо. Священником сказано слово о том, «чему научает нас событие Крещения Господня» (из печатного сборника проповедей ... при журнале Странник).

7. Четверток. Собор Иоанна Крестителя.

Накануне великая вечерня: в самый день Утренняя, Литургия св. Иоанна Златоустого. И такое же хождение, что и накануне. Совершал священник И. Гашкевич с псаломщиком Петром Бутомо.

1888 года, январь, 10-е число, Воскресенье.

Накануне малая вечерня, в самый день Всенощное бдение, Литургия св. Иоанна Златоустого. Совершены священником И. Гашкевичем с псаломщиком П. Бутомо.

16 ч. Сб.

Накануне Великая вечерня, на самый день Утреня и Литургия заупокойная. Совершали священник Иоанн Гашкевич, псаломщик Петр Бутомо.

17 ч. Воскресенье.

Накануне малая вечерня, в самый день Всенощное бдение, Литургия Св. Иоанна Златоустого и благодарственный молебен апостола Петру. Совершали: священник И. Гашкевич, псаломщик Петр Бутомо. Священником произнесено катехизическое поучение, в котором изъяснено призывание молитвы Господней «Отче наш, иже еси на небесах». Руководством служил сборник поучений протоиерея Нордова.

21 ч. Четверток.

Накануне великая вечерня, в самый день: Утреня, Литургия Св. Иоанна Златоустого и панихида по желанию прихожанина. Совершил священник И. Гашкевич, псаломщик Петр Бутомо.

23 ч. Воскресенье.

Накануне малая вечерня, в самый день: Всенощное Бдение, Литургия Св. Иоанна Златоуста и благодарственный молебен преподобной Ксении. Великая Вечерня. Совершал свящ. И. Гашкевич, псаломщик Петр Бутомо. Священником произнесено катехизическое поучение, в котором изъяснены три первые прошения молитвы Господней. Пред вечерней в народной школе состоялось собеседование, на котором священником объяснено дневное Евангелие и предложен был рассказ из священной Новозаветной истории, и именно о рождении Пресвятой Богородицы и введения Ее во храм. Учителем сего училища передаваемы были события из русской гражданской истории. Слушателей было около 30 душ; ими, под руководством учителя, пропета Литургия» [1, лл. 1–4].

Как видно из текстов, здесь нам открывается не только картина богослужebной жизни священника, но и некоторые особенности его педагогической и пастырской деятельности, а также жизни его односельчан. Например, интересная заметка, составленная 1 января 1888 г.: «По причине сильного холода ничего не проповедовалось», рассказывающая нам об отсутствии отопления в большинстве храмов тех лет. Или же описанная традиция обхождения домов прихожан в святочные дни.

Часто о. Иоанн для составления своих проповедей пользовался книгами. Излюбленными пособиями в разные годы служили книги протоиерея Василия Нордова «Сеятель благочестия, или полный круг церковных бесед, поучений и слов», творения протоиерея Григория Дьяченко, поучения архиепископа Могилевского Евсевия (Орлинского) и различные статьи из церковного журнала «Странник».

Иногда для народа он зачитывал и богословские статьи. 2 февраля 1888 года: «На вечерне прочитана из церковных ведомостей статья “Сретение Господне”» [1, л. 30б].

Часто священник произносил проповеди и от себя: 11 марта 1888 г. «При конце Литургии священником И. Гашкевичем произнесено поучение своего сочинения, в котором изъяснена сущность таинства Причащения, какую пользу приносит христианину сие Таинство и как нужно приступать к сему Таинству» [1, л. 9].

При произнесении проповедей отец Иоанн выстраивал систему, последовательно придерживаясь определенной тематики. В некоторые годы он раз за разом подробно разбирал все прошения из молитвы «Отче наш». В некоторых местах мы находим заметки о произнесенных словах, касающихся распределения ролей в обществе, от почитания царя до послушания родителям и воспитанию детей. Так, 30 января 1905 он пишет: «При конце Вечерни читаны церковно-исторические примеры послушания родителям...» [2, л. 362].

В своих поучениях он поднимал разнообразные темы, рассказывая людям о Пресвятой Троице, благодати Святого Духа, чудесах Иисуса Христа, о почитании святых мощей, христианской любви к ближним, о смысле церковных праздников и нравственных началах человеческой личности. Интересна запись, сделанная им в 1902 г. «При конце Литургии говорил поучение об обязанности быть святыми» ...» [2, л. 302].

Есть и заметки о Евхаристии. Их достаточно много и эта тема раскрыта священником гораздо лучше других. Например, в марте 1905 г. он говорил: «При конце Литургии говорено поучение о Причащении. Сущность оно: Причащение соединяет верующего со Христом, служит к усовершенствованию нашего существа и к получению опыта блаженной жизни» [2, л. 365]. «При конце Утрени священником сказано поучение о величии таинства Причащения» [2, л. 366]. «... в таинстве Причащения под видом хлеба и вина верующему преподается истинное Тело и Кровь Христова для единения со Христом...» [2, л. 367]. В этот же период он говорил и о покаянии: «Кающийся грешник должен стараться испытать свою совесть. Как это достигается?» [2, л. 367].

Все эти поучения говорились им в Великом посту, что иллюстрирует бытовавший в те времена обычай приступать к таинствам Исповеди и Причастия лишь раз в год – Великим постом.

Отец Иоанн участвовал и в различных общецерковных сборах пожертвований. Например, в первую неделю Великого поста во всех храмах Империи проходил кружечных сбор на миссионерское дело.

Так, 13 марта, в Неделю Православия священник записал: «При конце Литургии священником Иоанном Гашкевичем произнесено поучение о положении миссионерского дела между язычниками в Империи с приглашением прихожанам принять участие в пожертвованиях на упомянутое святое дело...» [1, л. 9].

Или, например, отец Иоанн призывал прихожан жертвовать на Санкт-Петербургский приют для умственно отсталых детей при братстве во имя Царицы Небесной: «При конце Утрени 3-й недели Великого поста говорено поучение о бедственном положении слабоумных и припадочных, призревающих в приюте Царицы Небесной. Страдания их призывают нас к оказанию помощи посильными пожертвованиями» [2, л. 367].

Не оставался он и в стороне при событиях общегосударственного масштаба. Так, во время войны с Японией он регулярно совершал молебны о победе Российской Империи и произносил проповеди патриотического содержания. 2 января 1905 г. после Литургии священником был отслужен «молебен о даровании победы над врагами на Дальнем Востоке...» [2, л. 360]. 11 апреля 1905 г. в Великий Понедельник «При конце Литургии говорено поучение о любви к Отечеству». 18 апреля 1905 г. Понедельник Святой Пасхи: «По Литургии молебен с прошениями помощи о победе над врагами на Дальнем Востоке...» [2, лл. 369–369об].

Выступал он и против возникавших тогда политических нестроениях 1905 г., повлекших за собой забастовки и еврейские погромы. На протяжении всего октября 1905 г. он произносил соответствующие проповеди: «В воскресные дни сего месяца при конце Литургий говорены поучения: а) против погромов, б) о предостережении против демократических движений, в) о верности царю и престолу и благодарности за дарованные милости, объявленные в Высочайшем манифесте от 17 октября» [2, л. 379].

Во время предвыборной кампании в Государственную Думу священник призывал голосовать за благочестивых кандидатов.

12 января 1907 г. отец Иоанн записал: «По поводу предстоящих выборов членов в Государственную Думу священником говорено поучение о том, что для блага Православной Церкви, Родины и Престола желательно, чтобы в состав Государственной Думы вошли люди богобоязненные, честные, правдивые, преданные всею душою престолу и отечеству. – Убеждение: при выборах членов в Гос. Думу руководствоваться сими началами». 14 января он дополнил: «...при выборах часто проявляется агитация злонамеренных людей, которые может

быть будут стремиться к проведению в Думу своих кандидатов с вредными побуждениями, поэтому всячески остерегаться, чтобы не поддаться их убеждениям» [2, л. 28об].

Особое место в приходском служении священника занимало местное народное училище, где он числился законоучителем. 31 января 1888 г.: «С 2-х до 4-х часов пополудни в здании народного училища происходило собеседование. Священником объяснено дневное Евангелие и предложен рассказ из новозаветной истории о событиях от зачатия Св. Иоанна Предтечи до Сретения Господня. Учителем оногo училища веден рассказ из Русской истории. Слушателями из числа 32-х человек под руководством учителя и соучастии псаломщика, пропета церковная песнь «Ныне отпускаеши раба Твоего...» и проч.

Пропето «Достойно есть» [1, л. 8].

7 февраля 1888 г.: «С 2-х до 3-х часов пополудни происходило в здании народного училища собеседование. Священником объяснено воскресное Евангелие и прочитаны жития святых Парфения Лампсакийского и Луки Элладского. Слушателей по случаю сильной метели было мало, всего шесть человек обоего пола» [1, л. 6].

Интересны заметки, касающиеся участия священника в жизни села. Он не оставался чужд к бедам своей паствы. Так в 1893 г. 23 июня, после окончания Литургии был совершен «крестный ход в поле, засеянное рожью с пением молебна Пресвятой Богородице. Совершение малого водосвятия и молитв с заклинанием против саранчи...» [3, л. 30об].

Важно, что в богослужебных заметках мы находим описание некоторых местных обычаев. Так, каждый год, 8 июля, в день празднования Казанской иконы Божией Матери в Огородне проходил крестный ход в память об избавлении от эпидемии, некогда случившейся в деревне: «По Литургии крестный ход к колодцу для освящения воды и пение молебнов в домах прихожан в память избавления жителей сего села от эпидемии, бывшей несколько лет назад...» [2, л.190об]. Или же вышеописанный обычай обхождения домов в крещенские дни.

В данной статье не предполагается подробное рассмотрение всего содержания дневников, ведь в них более 800 страниц рукописного текста! Для этого требуется особое издание, которое, надеюсь, скоро увидит свет. А мы ограничимся пока этой небольшой заметкой.

Заканчиваются дневники знаменательной записью. 30 сентября 1913 г. в день рождения Его Императорского Высочества Великого князя Кирилла Владимировича в Огородню прибыл Преосвященный Варлаам (Ряшенцев), епископ Гомельский. Его встречали заштатный

протоиерей Иоанн Гашкевич и настоятель Огородненского храма священник Иоанн Иоаннович Гашкевич-младший. «Чтение молебна с акафистом святителю Николаю. Совершали Преосвященнейший Варлаам, епископ Гомельский, заштатный протоиерей Огородненской церкви Иоанн Гашкевич, священник Иоанн Гашкевич и диакон Гомельского Петропавловского собора Илья Козлов» [2, л. 347об].

Запись эта сделана фактически в последний относительно спокойный год. Отец Иоанн был одним из последних пастырей уходившей стабильной дореволюционной эпохи. Рядом с ним молились священнослужители, которым суждено было встретить новый трагичный период как для Церкви, так и для государства. Епископ Варлаам и священник Иоанн Гашкевич-младший в советский период подверглись репрессиям.

Список источников и литературы

1. Национальный исторический архив Беларуси (далее – НИАБ). – Ф. 2970. – Оп. 1. – Д. 28.
2. НИАБ. – Ф. 2970. Оп. 1. Д. 30.
3. НИАБ. – Ф. 2970. Оп. 1. Д. 29.

С. Ф. Веремеев,

*канд. ист. наук, доцент,
заведующий кафедрой философии
и специальных исторических дисциплин,
ГГУ имени Ф. Скорины
(г. Гомель, Республика Беларусь)*

НЕЛЁГКИЙ ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ СВЯЩЕННИКА (О ВОСПОМИНАНИЯХ ПРОТОИЕРЕЯ ПЕТРА РЫЛЛО)

Значимым событием научной жизни Гомельщины стало издание в 2023 г. воспоминаний православного священника Петра Рылло (1884–1937), клирика Могилевской епархии, являвшегося настоятелем Св.-Николаевского (Полесского) храма г. Гомеля [1].

Фрагменты воспоминаний Рылло ранее публиковались в церковно-историческом альманахе «ΧΡΟΝΟΣ», издаваемом Минской духовной академией. Публикация же их полного текста стала возможной благодаря усилиям протоиерея Александра Лопушанского (подготовка текста к печати и комментариев к нему), поддержке и финан-

сированию проекта издания Гомельской епархией Белорусской православной церкви. В распоряжении историков в настоящее время уже находится пласт мемуарных источников, относящихся к периоду первой трети XX в. в истории Беларуси, однако этот пласт относительно невелик, и воспоминания духовных лиц в нём составляют лишь малую толику. Между тем, обращение к данному виду источников позволяет уточнить детали событий церковного прошлого, скорректировать имеющиеся научные представления, а также приоткрыть завесу неизвестности, которой пока ещё во многом покрыта семейная жизнь православного духовенства, в целом церковный социум и взаимоотношения внутри него во время потрясений революционной эпохи и первых двух десятилетий советской власти. Поэтому введение в научный оборот неизвестных ранее воспоминаний – это большая удача и, без преувеличения, настоящая радость для исследователя, занимающегося конфессиональной историей XX в.

Рассматриваемое издание начинается с предисловия, автор которого – известный белорусский учёный А. Л. Кишмымов, являющийся специалистом по периоду XIX – начала XX вв. в истории нашей страны и обращавшийся среди прочего к изучению конфессиональных сюжетов. Кишмымов справедливо отмечает уникальность публикуемых мемуаров и их научную ценность [2, с. 5].

Сами воспоминания предваряет обширная вступительная статья православных исследователей Ирины Анатольевны Грищенко и Александра Валерьевича Слесарева [3], в которой представлены биографические сведения о священнике Рылло, дана источниковедческая характеристика публикуемых мемуаров и показан исторический контекст, в котором проходила жизнь их автора. В частности, много внимания уделено рассмотрению Брусиловского прорыва, очевидцем которого был Пётр Рылло, оценке значения этого события, также характеризуется обновленческое движение в Российской православной церкви в 1920–1930-е гг., к которому определённое время принадлежал автор воспоминаний.

Грищенко и Слесарев искренне признают возникшую при подготовке к публикации мемуаров *«моральную дилемму, связанную с сомнениями относительно допустимости оглашения неурядиц семейной жизни православного священнослужителя»* [3, с. 9]. Сама по себе постановка такого вопроса – примечательна, косвенно указывает на существование в кругах православных исследователей тенденции к некоторой лакировке церковного прошлого, исключению из исторического нарратива фактов, показывающих православную церковь и её

священнослужителей в невыгодном свете. Такая тенденция была в российской православной историографии дореволюционного времени и (увы!) до сих пор свойственна ряду работ православных авторов. Думается, что в силу давности времени (Пётр Рылло ушёл из жизни 86 лет назад, очевидно, что нет в живых и его супруги, а возможно, и детей) препятствия этического характера для публикации мемуаров отсутствуют. К сожалению, во вступительной статье нет никакой информации о том, при каких обстоятельствах была обнаружена рукопись воспоминаний и кто её передал Гомельской епархии (дети, внуки священника, либо же сторонние лица, нашедшие её?). Вероятнее всего, при передаче рукописи в епархию не ставилось условие, что она не должна быть обнародована. К чести издателей, текст мемуаров в итоге был опубликован без купюр. В результате перед читателем предстаёт не лубочный образ священника, а неоднозначная личность, живой человек, которому суждено было жить и нести пастырское служение в переломную эпоху, являться очевидцем и участником многих событий, о которых ломают копья историки до сих пор.

Обратим внимание также на следующее. Непонятно почему о причинах обновленчества Грищенко и Слесарев пишут весьма туманно: *«обновленческое церковное движение 1920-х гг. было инспирировано внешними силами»*, прямо не называя, кто подразумевается под последними. Между тем, в историографии этот вопрос хорошо исследован [4; 5, с. 93–118].

Воспоминания протоиерея Рылло состоят из двух частей. В первой части он повествует о своих родителях, детстве и юношеских годах, времени учёбы в семинарии, знакомстве со своей будущей женой и вступлении в брак, начале священнического служения, событиях Первой мировой войны, пастырской деятельности в Гомеле в первой половине 1920-х гг. и обновленческом движении. Событийно нить повествования оканчивается 1925 г. Вторая часть посвящена участию Рылло в качестве полкового священника в событиях Первой мировой войны, о чём он писал примерно спустя 16 лет.

Пётр Рылло – это наш соотечественник, уроженец Могилева, выходец из духовного сословия (отец его был диаконом, затем священником). После окончания семинарии Рылло, как, впрочем, и многие его современники из числа бывших семинаристов, не хотел становиться священником, мечтая «идти по светской службе» и поступать в университет, но жена заставила (sic!) его принять сан [1, с. 34]. Молодой священник получил назначение в Холмскую епархию, в приход села Плусы, а спустя время стал настоятелем храма в местечке Кржешов

вблизи границы с Австро-Венгрией. Рылло пишет, что за короткое время проживания в местечке сумел завоевать симпатии не только своей паствы, но и местных поляков и евреев [1, с. 37]. Отметим, что священник был хорошо обеспечен материально: в его доме находились «шикарный ясеневый письменный стол», рояль, «громадная картина (3х5 аршин) в столовой, в погребе было «до десятка пудов варенья» и пр. [1, с. 45]. В Кржешове он встретил начало Первой мировой войны.

Несмотря на запрет духовенству со стороны правящего архиерея Анастасия Грибановского оставлять свои приходы, Рылло, как он сам пишет, под давлением матушки покидает Кржешов и едет вместе с семьёй в Холм, а оттуда, опять-таки вопреки воле своего епископа, вывозит семью в Могилевскую губернию к родителям жены. После этого священник возвращается в Кржешов, из которого ранее отступили австрийцы. Он участвовал в оказании помощи местным жителям, противодействовал мародёрам, совершил всенощное бдение на праздник Покрова под артиллерийским огнём австрийцев, выезжал в Галицию для отпевания павших воинов российской армии. После того, как австрийцы вновь заняли Кржешов, Рылло служил для православных литургии в лесу. О самоотверженности священника Анастасий Грибановский сообщил в Святейший Синод, о нём также написала газета «Варшавская мысль». Известно также, что Рылло был награждён орденом Св. Владимира.

Автор воспоминаний пишет о беженцах, среди которых он находился некоторое время. Он отмечает, что в отличие от простых верующих духовенство тех епархий, на территории которых оказались беженцы, зачастую относилось к ним враждебно.

Рылло в начале Первой мировой (к моменту её начала священнику было 30 лет) испытывал жажду подвига и хотел отправиться в действующую армию (сам он пишет: *«мне хотелось бросить приход, семью и спешить туда, где льётся кровь... чтобы принести посильную помощь своим страждущим братьям, а если нужно – то сложить и свою голову на поле битвы»*) [1, с. 99]. Его правящий архиерей был против, но священнику удалось обойти это препятствие, получив разрешение протопресвитера военного и морского духовенства Георгия Шавельского. Полковым священником Рылло был с ноября 1915 по январь 1918 гг., этот период он сам назвал «счастливейшим временем своей жизни» [1, с. 69]. Это время описывается во второй части воспоминаний, окончание которых, к сожалению, утрачено.

После войны Рылло некоторое время вместе с семьёй находился на Украине, где служил в ряде приходов, затем в 1923 г. священник

вместе с матушкой и детьми переехал в Гомель и был избран настоятелем Св.-Никольского (Полесского) храма. В тот период он принадлежал к обновленческому движению и даже являлся уполномоченным обновленческого Высшего церковного управления (ВЦУ) по Гомельской области. Воспоминания Рылло показывают сложную картину взаимоотношений внутри гомельского духовенства. Так, от него другие священники скрыли подготовку к воссоединению с патриархом Тихоном, о котором он узнал позже как об уже свершившемся факте.

В мемуарах присутствуют оценки православных архиереев Анастасия Грибановского и Тихона Шарапова. Если к первому Рылло относился с симпатией, то о втором Рылло пишет весьма критически, называя епископа Тихона Шарапова «жестоким монахом», а его требование принести всенародное покаяние за пребывание в обновленчестве расценивает как *«ненужную комедию, придуманную для его унижения»* [1, с. 84]. Представляется, что такие оценки Шарапова несправедливы, особенно с учётом того, что Рылло в 1923 г. являлся уполномоченным обновленческого ВЦУ по Гомельской области [6, с. 42]. На основе мемуаров складывается впечатление, что священник довольно спокойно относился к тому, что некоторое время был в рядах обновленцев. Интересно, что он ни разу не называет их раскольниками.

Центральный сюжет воспоминаний Рылло – это его взаимоотношения с супругой. По сути, воспоминания и были написаны с той целью, чтобы, как отмечает священник, донести до своих детей правду о себе [1, с. 29]. Взаимоотношения священника и его матушки драматичны и даже трагедийны, сопровождаются постоянными острыми конфликтами. Рылло называет свою жену «человеком хитрым, злобным, необузданным» [1, с. 87], которая «устраивает скандалы, ругается, как пьяный мужик, беснуется», очень ревнует своего супруга ко всем [1, с. 89], плохо относится к родственникам мужа, «способна на всякую гадость и даже подлость» и т. д. В разговорах с другими людьми она отзывалась о своём супруге как о развратнике и пьянице, который не даёт денег жене и тем самым обрекает на нужду её и детей, с самой женой обращается по-зверски [1, с. 72]. Помимо церковного служения священник вынужден был заниматься ещё и домашним бытом.

В своих воспоминаниях Рылло неоднократно упоминает о суицидальных мыслях, которые у него неоднократно возникали, пишет, что однажды даже предпринял неудачную попытку самоубийства [1, с. 35]. От совершения суицида в дальнейшем его удерживала любовь к детям [1, с. 90]. Он признаётся, что во время одного скандалов

не сдержался и ударил супругу, что привело к судебному разбирательству. Жена на время оставила священника, однако вскоре вернулась и семейные склоки вновь возобновились. Поступки и действия супруги Рылло объяснял антисоциальным расстройством личности, которым, по его убеждению, она страдала [1, с. 93–94].

Семейная драма священника вызывает искреннее сочувствие по отношению к нему, однако стоит обратить внимание на ряд моментов. В воспоминаниях изложена интерпретация семейного конфликта одной стороной, и в этой связи возникает вопрос, насколько можно доверять его версии. Тот факт, что Рылло проявлял мужество и самоотверженность в годы Первой мировой, вовсе не исключает возможности того, что претензии его супруги могли иметь какое-то основание.

Современный российский историк А.А. Хохлов в одной из своих статей рассматривает семейный конфликт одного из современников Рылло – православного священника Николая Малиновского из Свияжского уезда Казанской губернии, датируемый началом XX в. [7]. Супруга этого священника Людмила (как и Вера Рылло она окончила гимназию) неоднократно обращалась к местным архиереям и даже в Святейший Синод с жалобами на своего мужа, обвиняя его в жестокости, оскорблениях и избиениях (например, священник лишал свою матушку и детей пищи и др.), однако церковное священноначалие неизменно занимало сторону священника. Историк, основательно проанализировавший обстоятельства этого конфликта, пришёл к выводу, что, по крайней мере, частично жалобы матушки были обоснованными, священник Малиновский имел психопатологические черты, что проявлялось в его отношении к собственной семье. Церковные власти, в свою очередь, закрывали на глаза на такое поведение священника, руководствуясь корпоративными интересами. Разумеется, это вовсе не означает, что в истории Петра Рылло имело место нечто подобное, но лишь подчеркивает, что достоверность его версии нельзя подвергнуть верификации.

Следующий вопрос: почему, помышляя о суициде и даже допуская мысль об убийстве жены, Рылло вместе с тем не пытался оставить её и жить отдельно, тем более, что такой шаг не привёл бы к лишению его сана и отстранению от прихода. Когда же супруга сама оставила его, а затем вернулась, он не препятствовал её возвращению, и в результате его семейные неурядицы возобновились. Действительно ли у Веры Рылло было «антисоциальное расстройство личности», как пишет сам священник [1, с. 94]? Этому не следует исключать, равно как и допущения, что одной из причин их семейного конфликта также могла быть большая занятость священника церковными делами. Косвенное возможное подтверждение тому – слова самого Рылло о желании оставить

дом и семью и отправиться на фронт, что и произошло в действительности. Матушка окончила Варшавскую гимназию, затем Меховский институт и, очевидно, не являла собой типаж кроткой и смиренной жены священника. Гимназии в то время становились фактором, способствовавшим личной и профессиональной эмансипации их выпускниц [7, с. 57], что также могло повлиять на её характер. Рылло пишет, что его жена «считала себя выше, образованнее, честнее всех» [1, с. 71].

Неясно, почему стремясь рассказать детям историю своей жизни и взаимоотношений с их матерью, Рылло решил сделать это, написав воспоминания. Пытался ли он объясниться с детьми лично? Нам неизвестны обстоятельства его жизни во второй половине 1920-х – 1930-е гг. Может быть в тот период дети священника были полностью на стороне своей матери и отделились от отца. Соответственно, написание мемуаров явилось последней попыткой последнего достучаться до своих отпрысков и объяснить собственные мотивы, поступки и переживания. Однако это лишь предположения. Интересно также, насколько характерными для православного духовенства той эпохи были конфликты, подобные истории протоиерея Рылло и его супруги, или же это скорее исключение из правил.

Поражает, что в воспоминаниях почти нет упоминаний о Боге, между тем как их автор – православный священник, который, вероятно, хотел, чтобы его дети, ознакомившись с отцовскими воспоминаниями, вынесли ещё и какие-то уроки для себя.

Возможно, в будущем обнаружатся новые факты, которые внесут больше ясности в историю жизни и священнического служения Петра Рылло, особенно относительно последних лет его жизненного пути. Опубликованные же воспоминания особенно ценны в историко-антропологическом и микроисторическом ракурсах, показывают непростую судьбу отдельного священника в контексте церковных и общественных катаклизмов первой трети XX столетия.

Список источников и литературы

1. Рылло, П. Воспоминания / прот. П. Рылло / публ. прот. А. Лопушанский; предисл. А.Л. Киштымков; вступ. статья, коммент. И. А. Грищенко и А. В. Слесарев. – Минск: Ковчег, 2023. – 126 с.
2. Киштымков, А. Л. Предисловие / А. Л. Киштымков // прот. П. Рылло. Воспоминания. – Минск: Ковчег, 2023. – С. 5–6.

3. Грищенко, И. А. Воспоминания гомельского протоиерея Петра Рылло (1884–1937) как исторический источник / И. А. Грищенко, А. В. Слесарев // прот. П. Рылло. Воспоминания. – Минск: Ковчег, 2023. – С. 7–26.

4. Навіцкі, У. Палітыка расколу Рускай праваслаўнай царквы ў Беларусі (1920-ыя гг.) / У. Навіцкі // Беларус. гіст. часоп. – 2003. – № 2. – С. 40–48.

5. Шкаровский, М. В. Русская Православная Церковь в XX веке / М. В. Шкаровский. – М.: Вече, Лепта, 2010. – 480 с.

6. Грищенко, И. А. Гомельский протоиерей Пётр Рылло (1884–1937) как свидетель эпохи / И. А. Грищенко // Менталитет славян и интеграционные процессы: история, современность, перспективы : сб. науч. трудов / под общ. ред. В. В. Кириенко. – Гомель : ГГТУ им. П. О. Сухого, 2021. – С. 41–43.

7. Хохлов, А. А. «Жила-была одна баба». Семейная драма священнической жены Людмилы Капитоновой (по материалам Государственного архива Республики Татарстан) / А. А. Хохлов // История: факты и символы. – 2023. – № 2. – С. 50–62.

М. М. Мязга,

д-р гіст. навук, прафесар,

загадчык кафедры ўсеагульнай гісторыі,

ГДУ імя Ф. Скарыны

(г. Гомель, Рэспубліка Беларусь)

САВЕЦКАЯ МІЖВАЕННАЯ ГІСТАРЫЯГРАФІЯ САВЕЦКА-ПОЛЬСКІХ АДНОСІН: МЕТАДАЛОГІЯ ДАСЛЕДАВАННЯ, ПАЛІТЫЧНАЯ КАН'ЮНКТУРА, ГІСТАРЫЧНЫ НАРАТЫЎ

У апошнія дзесяцігоддзі гістарычная навука перажывае значныя перамены, фарміраванне новых метадалагічных падыходаў, заязаных з выклікамі постмадэрнісцкага этапа развіцця навукі ў цэлым. Фарміруецца парадыгма навуковага даследавання, адным за сноўных пастулатаў якой з'яўляецца тэзіс аб адноснасці гістарычных ведаў. Набыло папулярнасць сцвярджэнне, згодна з якім гісторык фарміруе гісторыю мінулага ў сваёй творчай лабараторыі. Яшчэ адна тэндэнцыя ў развіцці сучаснай гістарычнай навукі – прыстасаванне гістарычнай

навукі да патрэб палітыкі, яе нацэленасць на абгрунтаванне палітычнага курса эліт той ці іншай краіны. Узрастанне залежнасці гістарычнай навукі ад палітыкі прывяло да фарміравання такога паняцця, як сацыяльна арыентаваная гістарыяграфія [1]. У яе рамках фактычна выконваецца пэўны палітычны заказ на гісторыяпісанне, а крытэрыі навуковасці пры рэканструкцыі мінулага адыходзіць на другі план. Аднак, калі мы звернемся да гісторыі гістарычнай навукі, то ўбачым, што шэраг з пералічаных тэндэнцый, характэрных для сучаснага гісторыяпісання і яго прэзентацыі, не такія ўжо і новыя. Гісторыя заўсёды мела заказ па фарміраванню і замацаванню канкрэтных ведаў аб мінулым, якія задаюць пэўныя сацыяльна-палітычныя мэты і каштоўнасці. Разуменне гісторыі як навукі, якая цесна кантактуе з палітыкай, сфарміраваліся яшчэ ў XIX ст. Дастаткова ўспомніць работы Джона Сілі ці гісторыкаў Малагерманскай школы.

У поўнай меры разуменне гісторыі як навукі, якая непасрэдна звязана з палітыкай, а дакладней з класавай барацьбой, характэрна для савецкай гістарычнай навукі ўжо ў момант яе фарміравання ў 1920–1930-я гады. Самі назвы работ савецкіх гісторыкаў падкрэсліваюць гэтую сувязь. У якасці прыкладу можна прывесці працу беларускага даследчыка В. К. Шчарбакова, якая мела назву “Класавая барацьба і гістарычная навука на Беларусі” [2]. Тут па сутнасці адзначаны і асноўны метадалагічны прынцып савецкай гістарыяграфіі – прыарытэт класавай барацьбы ў гістарычным мінулым, які, як бачым распаўсюджваўся і на гістарычную навуку. Лідар савецкай гістарычнай навукі на этапе яе станаўлення М. М. Пакроўскі адзначаў, што “сутнасць гісторыі ў тым, што гэта самая палітычная з усіх навук, і яе ўвязка тэорыі з практыкай заключаецца ў тым, што гісторыя павінна непасрэдна і нястомна тлумачыць масам адбываючыся класавую барацьбу” [3, с. 5].

Праз прызму класавай барацьбы савецкая міжваенная гістарыяграфія даследавала і гісторыю міжнародных адносін, савецка-польскіх, у прыватнасці. Так, К. Радэк, тлумачачы прычыны польска-савецкай вайны яшчэ ў 1920 г. пісаў: “Зыходным пунктам палітыкі польскага ўрада ў адносінах да Расіі з’яўляецца жаданне вырваць з рук сялян, якіх вызваліла руская рэвалюцыя, землі і вярнуць іх буйным польскім памешчыкам.” [4, с. 165]. П. В. Суслаў і ў 1930-я гады пісаў пра інтарэсы “польскіх памешчыкаў, якія валодалі ў гэтых раёнах [Беларусь, Украіна – М. М.] да рэвалюцыі ўсімі буйнымі маёнткамі” як фактары пачатку Польшчай вайны супраць Савецкай Расіі [5, с. 19].

У сучасных умовах мы назіраем уцягванне ў гістарычныя даскуні людзей, якія прафесійна гісторыяй не займаюцца, у прыватнасці, палітыкаў, публіцыстаў. І калі звярнуцца да гістарычных наратываў, створаных у 1920-я гады і прысвечаных савецка-польскім адносінам, то заўважым вылікі ўклад у іх напісанне палітычных дзеячаў. У прыватнасці, многія ацэнкі савецка-польскіх адносін, якія потым сталі базавымі для савецкай гістарыграфіі, былі закладзеныя У. І. Леніным. Ім была сфармулявана канцэпцыя, якая прадстаўляла вайну Польшчы супраць Савецкай Расіі як частку агульнага “белага” руху [6, с. 67]. Актыўна звярталіся да гісторыяпісання і іншыя савецкія палітычныя дзеячы. Як заўважае А. І. Алаторцава, у большасці сваёй палітыкі не валодалі неабходнай прафесійнай падрыхтоўкай, уносілі ў гістарычную навуку стыль і метады аўтарытарнага кіраўніцтва, укаранялі класавы падыход да вывучэння грамадскіх з’яў [7]. Пры гэтым імі часта ставілася задача ў найбольш спрыяльным святле паказаць сваю дзейнасць. Прыкладам можа служыць работа М. М. Тухачэўска. У ёй пералічваецца комплекс прычын, якія прывялі да паражанне Заходняга фронту пад яго камандаваннем у Варшаўскай бітвы, і пры гэтым ні слова не сказана аб праліках самога камандуючага [8, с. 72–73].

Яшчэ адзін фактар, які ўплывае на гістарычны наратыв – наяўнасць ці адсутнасць гістарычнай рэтраспектывы. Як адзначае расійскі даследчык Б. Г. Магільніцкі, храналагічная блізкасць даследчыка да аб’екта даследавання нараджае ілюзію простага рашэння, якое ляжыць на паверхні. Адсюль вынікаюць паспешныя, часцяком ідэалагізаваныя ацэнкі такіх падзей, якія не вытрымліваюць выпрабавання часам [9, с. 85]. Многія работы, прысвечаныя савецка-польскім адносінам, пісаліся савецкімі гісторыкамі міжваеннага часу літаральна адначасова з падзеямі, якія даследаваліся. Таму практычна немагчыма было ўбачыць падзею, а тым больш гістарычны працэс, у шырокім гістарычным кантэксце. Адсюль імклівыя пераходы ад адных інтэрпрытацый да супрацьлеглых. Так, у сярэдзіне – другой палове 1930-х гадоў савецкія даследчыкі ў якасці найбольш агрэсіўнай краіны, ад якой зыходзіць пагроза міру, называлі нацысцкую Германію. Пасля падпісання савецка-германскага дагавора аб ненападзенні сітуацыя змянілася. У. І. Пічэта ў сваіх даследаваннях робіць Польшчу краінай, якая развязала Другую сусветную вайну: “... польскія кіраўнікі пачалі вайну супраць Германіі” [10, с.126]. І. Ф. Лочмель таксама абвінавачваў Польшчу ў развязванні вайны з Германіяй. Ён пісаў, што польскія кіраўнікі па ўказанні Англіі і Францыі ўвязаліся ў гэтую вайну [11, с.153].

Важнейшым прызнакам савецкай гістарыяграфіі стала, як адзначае сучасны расійскі даследчык А. М. Дуброўскі, наяўнасць гістарыяграфічных штампаў, якія грунтуюцца не на даследаванні крыніц, а на выкарыстанні выказванняў заснавальнікаў марксізму-ленінізму [12, с. 271]. Спасылкі на класікаў марксізму-ленінізму, на дзеючых палітыкаў, па сутнасці, павінны былі кампенсаваць недахоп гістарычных крыніц. Уплыў недахопу гістарычных крыніц на навуковы ўзровень гістарычнага наратыва трапіла ахарактарызаваў беларускі даследчык В. І. Мянёўскі: “Недахоп дадзеных непазбежна вёў да спрошчаных і абцяжальных мадэляў, якія зводзяць складаныя і разнастайныя з’явы да стэрэатыпных адназначных паняццяў, спараджаюць спакусу даваць простыя і радыкальныя адказы на складаныя пытанні” [13, с. 43], як раз спасылаючыся на палітычныя аўтарытэты. Тыя ж даследчыкі, якія ў міжваенны час займаліся гісторыяй савецка-польскіх адносін, мелі доступ да вельмі абмежаванага кола крыніц, у асноўным да тых матэрыялаў, што з’яўляліся ў адкрытым друку [14].

Даследаванні па гісторыі савецка-польскіх адносін з’яўляюцца гістарыяграфічнымі крыніцамі. З пункту гледжання сучаснай гістарычнай навукі іх вывучэнне мы павінны пачынаць в высвятленні мэтай, якія аўтар наратыва ставіў пры яго стварэнні. Па сутнасці перад савецкай гістарыяграфіяй стаяла задача даказаць віну Польшчы за развязанне савецка-польскай вайны ў 1919 г. і напружанасць у савецка-польскіх адносінах пасля Рыжскага міру. Так В. П. Друнін адзначаў, што польская дзяржава з моманту свайго аднаўлення ў 1918 г. заняла варожую пазіцыю ў адносінах да савецкай дзяржавы, усяляк імкнулася абвастрыць савецка-польскія адносіны [15, с. 182]. Пасля заключэння Рыжскага дагавора савецкія гісторыкі вырашалі задачу па стварэнні вобраза Польшчы як галоўнага патэнцыяльнага праціўніка ў ваенным канфлікце Савецкага Саюза з капіталістычным светам. Прыкладам можа служыць праца С. Я. Гесена, у якой акцэнт рабіўся на росце ваенных выдаткаў і захаванні ў мірны час вялікай па колькасці арміі Польшчы, што разглядалася аўтарам як сведчанне яе агрэсіўнасці [16, с. 24, 35]. Пры гэтым варожасць польскай палітыкі ў дачыненні да СССР зноў жа тлумачылася з класавых пазіцый. Так, В. П. Друнін падкрэсліваў, што ўсе жыццёвыя інтарэсы Польшчы патрабуюць падтрымання добрых адносін з Савецкай Расіяй, і толькі класавай нянавісцю яе кіруючых колаў тлумачыцца напружанасць у польска-савецкіх адносінах [15, с. 193, 194, 207].

Уплыў палітычнай кан’юнктуры на гістарыяграфію савецка-польскіх адносін добра ілюструе гістарычны наратыв, прысвечаны

Варшаўскай бітве. У 1920-я гады ва ўмовах існаваўшага ў РКП(Б) / УКП(б) пэўнага плюралізму гісторыкі, услед за У. І. Леніным, пісалі пра цяжкае паражэнне Чырвонай Арміі на берагах Віслы. Па меры ўсталявання ў партыі і дзяржаве аднаўладдзя І. В. Сталіна, які быў у 1920 г. непасрэдным удзельнікам баявых дзеянняў на польска-савецкім фронце, ацэнка вынікаў Варшаўскай бітвы карэнным чынам мяняецца. У 1935 г. Л. Ломаў так ацэнівае вынікі баёў на польска-савецкім фронце ў 1920 г.: “Разбіўшы войскі польскіх інтэрвентаў, савецкая дзяржава дамаглася вырашэння ўсіх асноўных задач” [17, с.13]. А ў працы “Фашысцкая Польшча ў тупіку” адзначалася, што Чырвоная Армія адкінула палякаў далёка ўглыб Польшчы, аж да Варшавы, і “ў выніку гэтага паражэння Польшча вымушана была падпісаць з Савецкай Расіяй мірны дагавор” [18, с. 10].

У 1920-я гады, калі паміж Савецкім Саюзам і Германіяй назіралася цеснае супрацоўніцтва ва ўмовах Рапала, у адпаведнасці з палітычнай кан’юнктурай, савецкая гістарыяграфія адзначала агрэсіўныя планы Польшчы не толькі ў дачыненні да СССР, але і да Германіі. Напрыклад, Л. Валынскі абвінавачваў Польшчу ў падрыхтоўцы агрэсіі супраць Германіі з мэтай захопу Данцыга і Усходняй Прусіі [19, с. 3–5]. Калі ж у пачатку 1930-х гадоў рапальская палітыка сутыкнулася з крызісам, то іншы савецкі аўтар М. Віслінскі пісаў аб правядзенні Польшчай антысавецкай палітыкі разам з Германіяй [20, с. 116–117, 121, 122].

Уплыў палітычнай кан’юнктуры на правядзенне гістарычных даследаванняў яскрава ілюструе вывучэнне савецкімі гісторыкамі месца Заходняй Беларусі ў савецка-польскіх адносінах. У канцы 1930-х гадоў у сувязі з рашэннем Камінтэрна аб роспуску Камуністычнай партыі Польшчы сталі з’яўляцца артыкулы савецкіх аўтараў, якія спрабавалі даказаць, што лозунг далучэння Заходняй Беларусі і Заходняй Украіны да СССР ніколі не адлюстроўваў афіцыйнай пазіцыі савецкага кіраўніцтва. Яго з’яўленне ў КПШ тлумачылася дзейнасцю ўнутры яе “правакатараў”, якія выконвалі ўказанне польскай дэфензівы і імкнуліся “расстроіць збліжэнне народаў, якія насяляюць Польшчу, з народамі вялікага СССР” [21, с. 93].

У сярэдзіне 1930-х гадоў адбываюцца карэнныя змены ў пазіцыі савецкага кіраўніцтва ў плане гістарычнай пераймальнасці паміж Расійскай імперыяй і Савецкім Саюзам. Быў адкінуты марксісцкі тэзіс пралетарскага інтэрнацыяналізму. Усё мацней гучыць тэзіс аб наяўнасці савецкага патрыятызму, у аснове якога рускі патрыятызм. 1 лютага 1936 г. у “Правде” быў апублікаваны перадавы артыкул, у якім гаварылася: “Усе народы – удзельнікі вялікай сацыялістычнай

будоўлі – могуць ганарыцца вынікамі сваёй працы.; усе яны ... паўнапраўныя савецкія патрыёты. І першым сярод роўных з’яўляецца рускі народ. ... Нянавісьць да рускага ўключае ў сябе, вядома, нянавісьць да ўсяго савецкага” [12, с. 57].

Гэтыя новыя ідэалагічныя палажэнні замацавалі змены ў савецкай знешняй палітыцы. І. В. Сталін адмаўляецца ад ідэі сусветнай рэвалюцыі і канцэнтруе намаганні на барацьбе з фашызмам, г. зн., перш за ўсё з Германіяй, што азначала шмат у чым вяртанне да традыцыйнай палітыцы царскай Расіі [22, с. 220–221]. У сувязі з канцэпцыяй пераемнасці, перад савецкай гістарыяграфіяй ставілася задача апраўдання знешняй палітыкі не толькі СССР, але і царскай Расіі. Гэта азначала нават пэўны паварот у метадалогі даследавання гісторыі міжнародных адносін ад класавага падыходу да падыходу, у аснове якога вылучэнне дзяржаўнага інтарэса ў якасці фактара, які вызначае змест знешняй палітыкі краіны. Ніжэй мы ўбачым, што гэты паварот не быў поўным.

У 1920-я гады, калі савецкія даследчыкі пісалі пра агрэсіўнасць Польшчы, яе саюзнікамі па антысавецкай палітыцы выступалі Францыя і Вялікабрытанія. Ператварэнне Германіі ў асноўнага праціўніка СССР прывяло да таго, што з сярэдзіны 1930-х гадоў ролю асноўнага партнёра Польшчы па падрыхтоўцы агрэсіі супраць СССР заняла Германія. Прыкладам можа служыць работа А. Врублеўскага. На думку аўтара, польская і германская экспансія на ўсход маюць гістарычныя карані, але ў новых умовах дадаецца яшчэ і класавая нянавісьць да савецкай дзяржавы [23, с. 4, 162, 208–209]. Паварот у бок адстойвання перш за ўсё дзяржаўных расійскіх інтарэсаў яскрава праявіўся ў работах савецкіх аўтараў па гісторыі Заходняй Беларусі і Заходняй Украіны пасля іх уз’яднання з савецкімі рэспублікамі. Каб даказаць абгрунтаванасць уключэння названых тэрыторый у склад СССР, У. І. Пічэта пісаў, што “Заходняя Украіна... і Заходняя Беларусь... – гэта спрадвечна рускія землі, якія ўваходзілі ў імперыю Рурыкавічаў” [10, с. 3, 126]. Д. Мін імкнецца даказаць у сваёй працы, што Заходняя Украіна – гэта “спрадвечна руская зямля”, якая з часоў Кіеўскай Русі вяла барацьбу супраць польскай агрэсіі [24, с. 4–5].

Такім чынам, савецкая міжваенная гістарыяграфія савецка-польскіх адносін развівалася як элемент агульнапалітычнай сітуацыі ў Савецкім Саюзе. Гэта прадвызначыла панаванне ў ёй адзінай марксісцкай метадалогіі, вялікі ўплыў палітычнай кан’юнктуры на гістарычныя даследаванні. Савецка-польскія адносіны разглядаліся пераважна з пазіцыі канцэпцыі класовай барацьбы, што пазбаўляла пры іх вывучэнні сістэмнасці. Палітычная кан’юнктура вяла да частых змен

канцэптуальных палажэнняў гістарычнага наратыва як рэакцыі прыстасавання да палітычнага запыту. Адсутнасць доступу да крыніц і гістарычнай рэтраспектывы стваралі дадатковыя цяжкасці для атрымання навуковых гістарычных ведаў, аб'ектыўнай рэканструкцыі мінулага. У сілу пералічаных акалічнасцей мы маем падставы даследаванні савецкай міжваеннай гістарыяграфіі савецка-польскіх адносін аднесці не да строга навуковага гістарычнага наратыва, а да работ, якія адпавядаюць ужываючамуся ў сённяшняй гістарычнай навуцы паняццю сацыяльна-арыентаваны гістарычны наратыў.

Список источников и литературы

1. Белозорович, В. А. Формирование и развитие концепции истории Беларуси в отечественной историографии (конец XIX – начало XXI вв.) : Автореф. ... докт. ист. наук / В. А. Белозорович. – Минск, 2023. – 50 с.

2. Шчарбакоў, В. К. Класавая барацьба і гістарычная навука на Беларусі / В. К. Шчарбакоў. – Менск : Выдавецтва Беларускай акадэміі навук, 1934. – 104 с.

3. Покровский, М. Н. О задачах марксистской исторической науки в реконструктивный период / М. Н. Покровский // Историк-марксист. – 1931. – Т. 21. – С. 4–7.

4. Радек, К. Война польских белогвардейцев против Советской России / К. Радек. – М. : Госиздат, 1920. – 24 с.

5. Суслов, П. В. Политическое обеспечение советско-польской кампании 1920 года / П. В. Суслов. – М. – Л. : Гос. издат. Отдел воен. лит., 1930. – 174 с.

6. Ленин, В. И. Наше внешнее и внутреннее положение и задачи партии. Речь на беспартийной конференции рабочих и красноармейцев Краснопресненского района. 24 января 1920 года / В. И. Ленин // Полн. собр. соч. : в 55 т. – М. : Издат. полит. литерат., 1981. – Т. 40. – С. 67–71.

7. Алаторцева, А. И. Советская историческая наука на переломе 20–30-х годов / А. И. Алаторцева // История и сталинизм. – М. : Издат. полит. литературы, 1991. – С. 248–283.

8. Тухачевский, М. Поход за Вислу / М. Тухачевский // Поход за Вислу. Война 1920 г. / М. Тухачевский, Ю. Пилсудский. – М. : Новости, 1992. – С. 3–88.

9. Могильницкий Б. Г. История исторической мысли XX века; Курс лекций. Вып. II : Становление “новой исторической науки”. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2003. – 178 с.

10. Пичета, В. Основные моменты развития Западной Украины и Западной Белоруссии / В. Пичета. – М. – Л. : Гос. соц.-эконом. издат., 1940. – 136 с.

11. Лочмель, И. Ф. Очерки истории борьбы белорусского народа против польских панов / И. Ф. Лочмель. – М. – Л. : Гос. издат. Отдел воен. лит., 1940. – 163 с.

12. Дубровский, А. М. Власть и историческая мысль в СССР (1930–1950-е гг.) / А. М. Дубровский. – М. : Политическая энциклопедия, 2017. – 622 с.

13. Меньковский, В. И. История и историография: Советский Союз 1930-х годов в трудах англо-американских историков и политологов / В. И. Меньковский. – Минск : БГУ, 2007. – 359 с.

14. История дипломатии : в 3 т. / под редакцией В. П. Потемкина. – Москва ; Ленинград : Государственное издательство политической литературы, 1941–1945. – Т. 3. – 1945. – 883 с.

15. Друнин, В. П. Польша, Россия и СССР. Исторические очерки / В. П. Друнин. – М. – Л. : Госуд. издат., 1928. – 219 с.

16. Гессен, С. Я. Окраинные государства: Польша, Финляндия, Эстония, Латвия, Литва / С. Я. Гессен. – М. : Прибой, 1925. – 150 с.

17. Ломов, Л. Польша и ее армия / Л. Ломов. – М. : Гос. воен. издат., 1935. – 64 с.

18. Фашистская Польша в тупике. – Л. : Ленинградское областное издательство, 1938. – 68 с.

19. Волынский, Л. Антисоветский союз шести. Франция и ее союзники / Л. Волынский. – М. : Партиздат, 1932. – 40 с.

20. Вісляньскі, М. Замежная палітыка польскага фашызму / М. Вісляньскі // Польша. – 1930. – № 3. – С. 112–123.

21. Свентицкий, Я. Провокаторы за работой (письмо из Варшавы) / Я. Свентицкий // Коммунистический Интернационал. – 1938. – № 1. – С. 92–94.

22. И. В. Сталин. Историческая идеология в СССР. – С.-Пт. : «Наука – Питер», 2006. – 494 с.

23. Врублевский, А. Польша / А. Врублевский. – М. : Гос. социально-экономическое издательство, 1936. – 212 с.

24. Мин, Д. Западная Украина / Д. Мин. – М. : Госполитиздат., 1939. – 48 с.

*А. А. Ткачук,
магистрант факультета
истории и межкультурных коммуникаций,
ГГУ имени Ф. Скорины
(г. Гомель, Республика Беларусь)*

ИЗМЕНЕНИЕ УНИФОРМЫ И СНАРЯЖЕНИЯ РККА В 1935–1936 ГОДЫ

К середине 30-х годов стал очевиден рост напряжения в мире. Приход к власти нацистов в Германии и фашистов в Италии, осуществление Японией военной экспансии в Китае не могло остаться без внимания правительства СССР. В связи с возрастанием военной опасности необходимо было срочно менять систему подготовки и комплектования армии, а также схему ее материального снабжения. Важным для совершенствования формы одежды и дальнейшего развития вещевого снабжения явилось решение правительства, принятое 9 августа 1935 г. по результатам работы специальной правительственной комиссии [3, с. 81]. В 1935 г. был установлен новый порядок отпуска обмундирования и других предметов вещевого довольствия. Постановлением ЦИК и СНК СССР от 23 ноября 1935 г. в РККА устанавливались персональные военные звания [7, с. 864].

Все военнослужащие были разделены на рядовой, командный и начальствующий состав. Командный и начальствующий состав, в свою очередь, делился на младший, средний, старший и высший.

Младший командный состав был представлен отделенным командиром, младшим комзвода и старшиной, которые на цветных петлицах на воротнике гимнастёрки или шинели носили два, три или четыре эмалевых красных треугольника соответственно [9, с. 119]. Были введены новые летние и зимние гимнастёрка, шаровары, внесены изменения в покрой шинели. Стан рубахи рядового состава сшивался из переда и спинки. Спереди, по центру, шёл разрез, для облегчения надевания, который прикрывался накладной планкой, с внутренней застёжкой на три пуговицы. Рукава у пришива обшлага имели по четыре складки на верхней половинке. Манжет застёгивался на две малые форменные пуговицы. По линии локтя и локтевого шва был настрочен налокотник. На груди настрочены два накладных кармана, прикрытых клапанами, пристёгивающимися на пуговицы к карману. Летняя рубаха изготавливалась из хлопчатобумажной трико-диагонали цвета хаки для сухопутных войск и стального цвета для АБТ [6, с. 1]. Рубаха же зимняя изготавливалась из полугрубого сукна или

шевиота [3, с. 89]. Шаровары или же, как их ещё называют, галифе представляли широкие в бёдрах штаны, которые сужались на голени. Шаровары состояли из двух передних и задних половинок, пояса и имели по боковым швам вверху два долевых кармана и один часовой карман на левой передней половине по линии шва притачки пояса. Спереди шаровары застёгивались на четыре петли и четыре пуговицы, из которых: одна петля сквозная на левом поясе и три петли на гульфике. По линии пришива пояса шаровары застёгивались на металлический крючок и петлю. Для затягивания шаровар сзади имелись два затяжника, пришитых на задних половинках и застёгивающихся на металлическую пряжку. На поясе шаровар для продевания ремня нашивались 6 шлёвок, из той же ткани, что и шаровары [11, с. 1]. Материалом для изготовления летних шаровар служила трико-диагональ шароварная в цвет гимнастёрки. Зимние шаровары изготавливались из полугрубой диагонали. Для увеличения срока службы на летних шароварах спереди на уровне колен настрачивались наколенники пятиугольной формы. Для повседневного ношения для рядового, младшего командного и начальствующего состава вводилась фуражка с фибровым чёрным козырьком прямоугольной формы. Верх таких фуражек изготавливался из шароварной диагонали, а околыш из цветного сукна по роду войск [2, с. 74]. Для носки в поле и со стальным шлемом в 1935 году была введена хлопчатобумажная пилотка. Из зимней униформы красноармейцам была положена шинель и зимний шлем, который в простонародье получил название «будёновка». Однобортная шинель изготавливалась из серошинельного сукна и застёгивалась на 4 крючка. На отложной воротник, застёгивающийся на петлю и крючок, настрачивались петлицы по роду войск. Рукава оканчивались обшлагами с мыском. Сзади, на талии спинки, пристёгивался на 2 пуговицы хлястик [12, с. 1]. Зимний шлем состоял из колпака овальной, стаченного из трёх пар клиньев, заканчивающихся вверху пуговицей. К колпаку был пришит небольшой строченный козырёк и назатыльник из того же материала, что и на колпаке [13, с. 2]. Над козырьком настрачивалась звезда из приборного сукна по цвету рода войск. Шлем изготавливался из шлемного сукна или молескина. Помимо этого, к зимнему обмундированию относились вязаные подшлемник и перчатки. Обувь разделялась на сапоги и полусапоги (ботинки). Обувь изготавливалась либо на кожаной, либо на резиновой подошве [1, с. 3].

Форма среднего, старшего и высшего командного состава отличалась от рядового большей красочностью. Гимнастёрки, пилотки, фуражки окантовывались цветным сукном по роду войск. Для всего

среднего, старшего и высшего командного и начальствующего состава, кроме ВВС и АБТВ, были введены закрытые френчи цвета хаки, которые носились с брюками на выпуск или брюками «бриджи». С 1935 года иерархия среднего, старшего и высшего командного состава была следующей: лейтенант и старший лейтенант – средний командный состав; капитан, майор и полковник – старший командный состав; комбриг, комдив, комкор, командармы 2-го и 1-го рангов – высший командный состав. Высшим званием в РККА был Маршал Советского Союза, который носил петлицы с вышитой золотой канителью звездой. В зависимости от звания средний, старший и высший командный состав носил на петлицах от одного до четырёх квадратов, прямоугольников и ромбов соответственно. Петлицы для гимнастёрок и френчей представляли из себя четырёхугольник из цветного сукна со сторонами 10 см на 32,5 мм, окантованный с краю на 5 мм золотистым галуном. Кроме знаков, обозначающих звания, на петлицах располагались знаки принадлежности к родам войск, введённые в 1936 году. Всего существовало 17 петличных знаков. На рукавах командному составу было положено носить углы из красного сукна различной ширины для дублирования знаков отличия персональных званий. Введение персональных звания и эмблем покончило со сложной системой должностей, шифровок и шевронов, сделав систему знаков отличий более простой и понятной. Помимо командного состава существовал и начальствующий состав. Начальствующий состав разделялся на военно-политический, военно-технический, военно-хозяйственный и административный, военно-медицинский, военно-ветеринарный и военно-юридический. Рассмотрим для примера военно-политический и военно-медицинский составы. Военно-политический состав был той чертой, которая отличала РККА от других армий мира. Ни в одной армии довоенного времени не уделялось такой роли идеологии, как в армии СССР. Политруки были закреплены за подразделениями и носили петлицы по роду войск для рядового состава, но с металлическими эмалированными знаками, как у командного состава. Военно-политический состав разделялся на младших политруков, политруков, старших политруков, батальонных комиссаров, полковых комиссаров, бригадных комиссаров, дивизионных комиссаров, корпусных комиссаров, армейских комиссаров 2-го и 1-го рангов. Для армейского комиссара 1-го ранга – вышитая золотая звезда и четыре ромба на малиновой петлице с черной окантовкой и на рукавах – вышитые золотые звезды [5, с. 7]. Оставшийся военно-политический состав носил петличные знаки, соответствующие званиям командного

состава начиная от лейтенанта и выше соответственно. То же касалось всего начальствующего состава в принципе. Военно-медицинский начальствующий состав носил петлицы из тёмно-зелёного сукна с красной окантовкой и соответствующей эмблемой. Военно-медицинский состав разделялся на военфельдшеров, военврачей 3-го, 2-го, 1-го рангов, бригаврачей, дивврачей, корврачей и армврачей, чьи знаки персональных званий соответствовали армейским. Таким же образом строилась структура и другого начальствующего состава. Весь начальствующий состав, кроме военно-политического, носил на петлицах соответствующие их специальности эмблемы родов войск и не носил нарукавных знаков отличия. Для военно-политического начальствующего состава были установлены специальные нарукавные знаки отличия в виде пятиконечной звезды с красным вышитым кантом и золотистым серпом и молотом в центре. Для АБТВ и ВВС была введена особая форма, подчёркивающая высокий статус этих родов войск. Отличия её состояли в цвете: стальном – для танковых войск и синем – для военно-воздушных сил. Кроме того, вводились соответствующего цвета открытые френчи. Френч носили с бриджами в сапоги. Допускалось носить с брюками на выпуск одного цвета с френчем [10, с. 31]. Для повседневного ношения, помимо полевого снаряжения образца 1932 г., состоявшего из двух чересплечных ремней, пятистенной двушпильковой пряжки, было введено снаряжение, состоящее из поясного ремня со штампованной безшпильковой пряжки со звездой из металла золотистого цвета [8, с. 68].

Куда более важные изменения произошли в походном снаряжении рядового и младшего командного состава. 1935–1936 года можно по праву назвать переломными в этом плане. На смену снаряжению, многие предметы которого являлись наследием Русской императорской армии, пришло новое, отвечающее современным на тот момент методам ведения войны. Снаряжение состояло из поясного ремня, плечевых лямок, которые его поддерживали, двух патронных сумок, штыковых ножен, алюминиевой фляги в чехле с карабином, который крепился к соответствующему кольцу на поясе, сумки для ручных гранат и чехла с лопатой. Все эти предметы определённым образом надевались на поясной ремень. В 1936 году был введён ранец, который боец носил на марше. В комплект ранца входили ремни для приторачивания шинели и котелка, мешки для продзапаса и ружейных принадлежностей, мешочки для ремонтного запаса и предметов гигиены, эмалированная кружка, столовая ложка [4, с. 256]. Предметы гигиены состояли из мыльницы, чехла для зубной щётки и коробочки для зубного

порошка, которые изготавливались из цветного целлулоида. Кроме того, в 1936 г. был введен алюминиевый котелок по образцу немецкого, который заменил собой круглый котелок времён Первой мировой войны. При изменении снаряжения был учтён опыт других стран: Германии, Италии, Англии. Ещё одним нововведением стало принятие на снабжение РККА нового стального шлема – СШ-36, который заменил собой старый шлем Адриана. Кроме того, на вооружение РККА была принята АВС-36 – автоматическая винтовка Симонова. Это был настоящий прорыв в сфере вооружения. И хотя она имела ряд недостатков, но это была первая в мире автоматическая винтовка, принятая на вооружение армии.

В заключение следует отметить, что, по большей части, снаряжение, принятое в период 1935–1936 гг., составляло основу вещевого снабжения РККА в предвоенный период и начальный период Великой Отечественной войны. По ряду факторов это было хорошее, а иногда и новаторское снаряжение, опирающееся на иностранный опыт, впрочем, имевшее и ряд недостатков, которые вскрылись в ходе пограничного конфликта с Японией и кампании в Финляндии. В 1939–1941 гг. также происходили существенные изменения в униформе, но это снаряжение сохранило концепцию, заложенную в 1935–1936 гг. Изменения униформы определили внешний облик бойцов и командиров РККА в предвоенный период, а некоторые элементы просуществовали вплоть до реформы униформы 1969 г.

Список источников и литературы

1. Ведомственные стандарты на обувь армейскую, флотскую и для начсостава. ВСТ НКЛП 6018; введ. НКЛП СССР 13.01.1940 – М.: Гизлегпром, 1940. – 315 с.

2. Гайсенко, Т. Н. Товароведение военной одежды : учеб. пособие / Т. Н. Гайсенко, К. Н. Халтурин – Харьков : Тип. ВХА Красной армии имени Молотова, 1941. – 217 с.

3. Дементюк, Н. В. Военная одежда Вооруженных Сил СССР и России (1917 – 1990-е годы) / Н. В. Дементюк, И. Ф. Коновалов, М. А. Теровкин, М. М. Хренов. – М.: Воениздат, 1999. – 448 с.

4. Законодательство об обороне СССР: Систематический сборник законов, постановлений и инструкций / Наркомат обороны СССР; Сост. М. Синельников. — М.: Воениздат, 1939. — 386 с.

5. О форме одежды и знаках различия командного, начальствующего и рядового состава РККА : приказ Народного Комиссара обороны Союза ССР, 03 дек. 1935 г., № 176.

6. Рубаха летняя рядового состава РККА. Описание и технические условия. Стандарт ЦУ НКО № 1446; введ. УОВС РККА 15.12.1938 – М.: Центральная типография НКО Союза ССР имени Клина Ворошилова, 1938. – 8 с.

7. Собрание законов и распоряжений Рабоче-крестьянского правительства СССР за 1935 г. Отдел первый / Упр. делами Совета Народных Комиссаров СССР и Совета Труда и Оборона. — М.: Б. и., 1947. – 1033 с.

8. Униформа русского военного воздушного флота : в 6 т. / рэдкол.: К. Цыпленков (глав. ред.) [и др.]. – М. : Гельветика-М, 2007. – Т. 2, Ч. 1 : (1935–1955) / К. Цыпленков [и др.]. – 2007. – 455 с.

9. Устав внутренней службы: утв. Народным Комиссаром обороны 21. 12. 1937: введён 21. 12. 1937. – М.: Государственное Военное Издательство Наркомата Оборона Союза ССР, 1938. – 131 с.

10. Форма одежды для начсостава бронетанковых войск и воздушных сил РККА: утв. начальником ВХУ РККА 04 фев. 1935. – М.: Центральная типография НКО Союза ССР имени Клина Ворошилова, 1935. – 56 с.

11. Шаровары хлопчатобумажные для рядового состава Красной Армии. Описание и технические условия. СТ ЦУ НКО № 1521; введ. УОВС РККА 23.12.1939 – М.: Центральная типография НКО Союза ССР имени Клина Ворошилова, 1939. – 18 с.

12. Шинель рядового состава Красной Армии. Описание и технические условия. ТУ ЦУ НКО № 423; введ. УОВС КА 15.12.1938 – М.: Центральная типография НКО Союза ССР имени Клина Ворошилова, 1938. – 9 с.

13. Шлем для РККА зимний головной убор. Общесоюзный стандарт. ОСТ 4115. 01.03.1932. – М.: Центральная типография НКО Союза ССР имени Клина Ворошилова, 1932. – 13 с

А. О. Солодкин,

магистр ист. наук,

учитель истории, ГУО «Средняя школа № 49 г. Гомеля»

(г. Гомель, Республика Беларусь)

УРОЖЕНЦЫ ДЕРЕВНИ КОСИЦКАЯ ВЕТКОВСКОГО РАЙОНА НА ФРОНТАХ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

Она смогла выстоять период Великой Отечественной Войны. Её уроженцы героически проявили себя как в годы войны, так и в послевоенный период. И яркий пример этому – участие её уроженцев в

войне на территории Афганистана, а также в ликвидации последствий аварии на Чернобыльской АЭС. Однако именно последняя трагедия и привила к тому, что вскоре деревня Косицкая в Ветковском районе Гомельской области прекратила своё существование. Произошло это в 1991 году, когда последние её жители покинули территорию, подвергшуюся радиоактивному загрязнению [1, с. 152]. Однако героический подвиг её уроженцев на фронтах Великой Отечественной войны привлекает меня как исследователя и заставляет всё больше и больше обращать внимания как на историю деревни в целом, так и на отдельные её периоды в частности. Таким, на мой взгляд, интереснейшим периодом являются годы Великой Отечественной войны, когда её непосредственными участниками стали 92 жителя деревни [2, с. 221]. Подвиг некоторых из них и нашёл отражение в настоящей работе.

Синегрибов Дмитрий Сергеевич (медаль «За отвагу»), Синегрибов Никифор Иванович (орден Славы III степени), Чалов Тимофей Харламович (медаль «За боевые заслуги»), Соловский Вавила Фёдорович (орден Отечественной войны II степени), Кочин Семён Васильевич (орден Отечественной войны II степени), Краснощёков Мирон Филиппович (орден Отечественной войны II степени), Недодиров Кирилл Родионович (медаль «За боевые заслуги»), Банный Емельян Иванович (орден Отечественной войны I степени), Бондарев Карп Васильевич (медаль «За боевые заслуги»), Голофаев Никита Евстафьевич (орден Отечественной войны I степени), Фещенко Василий Данилович (орден Отечественной войны II степени), Норкин Фёдор Феоктистович (орден Отечественной войны I степени), Сарасенко Григорий Михайлович (орден Отечественной войны II степени), Синегрибов Евлантий Фролович (орден Отечественной войны I степени), Бондарев Карп Васильевич (орден Отечественной войны II степени), Шаповалов Илларион Никитович (орден Отечественной войны II степени), Ключев Сидор Осипович (орден Отечественной войны I степени), Кирьянцев Иван Никитович (орден Отечественной войны II степени) – все они, безусловно, герои Великой Отечественной войны [3]. Но что связывает всех этих людей ещё? В широком смысле все они являлись гражданами Советского Союза. В узком же смысле их связывает то, что все они – выходцы из деревни Косицкая. В частности, абсолютно не близкие по крови люди имели одинаковые фамилии. Такое однообразие сохранилось вплоть до 1991 года, что подтверждают воспомина-

ния Солодкиной Светланы Ивановны, которая вплоть до отселения проживала в деревне Косицкая [4]. Такую особенность можно наблюдать и при обращении к интернет-порталу «Подвиг народа. 1941–1945 гг.» [3].

Синегрибов Евлантий Фролович родился в 1909 году. На момент начала Великой Отечественной войны ему было тридцать два года. Однако призвали его на фронт не сразу, а лишь 25 сентября 1943 года. В тридцать шесть лет он получил тяжёлое ранение в руку в ходе боёв на 1-м Белорусском фронте, итогом чего явилась инвалидность III степени. После лечения Евлантий Фролович был комиссован и вскоре назначен на должность заведующего хозяйством колхоза «Передовик» Сивинского сельсовета Ветковского района Гомельской области. За непосредственное участие в боях он удостоился двух наград: медаль «За боевые заслуги» (от 06.08.1946 года), медаль «За победу над Германией в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» (от 09.05.1945 года) [5]. Ярким примером мужества является и другой уроженец деревни, который был удостоен ордена Красной Звезды (от 11.03.1945 года) и награждён медалью «За победу над Германией в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» (от 09.05.1945 года). В документах Синегрибова Ивана Прохоровича, которые прилагаются к ордену Красной Звезды, есть подробное описание того подвига, который он совершил. В частности, там указывается то, что в боях за населённый пункт Альбрехтсдорф (Восточная Пруссия) 4 февраля 1945 года он проявил героизм и отвагу: «Под сильным миномётным огнём противника выдвинул свой пулемёт впереди боевых порядков и, открыв огонь, уничтожив двух вражеских пулемётчиков, и захватил исправный вражеский пулемёт, из которого сам лично повёл ураганный огонь, которым уничтожил два миномётных расчёта гитлеровцев, чем способствовал успешному продвижению нашей пехоты» [6].

Ожесточённые бои были под Москвой, а также Сталинградом. Вот и уроженец деревни Косицкая принимал в них участие. В частности, в одном из таких боёв Синегрибов Михаил Фролович был тяжело ранен в руку. Ранение было настолько серьёзным, что на фронт он больше не вернулся. Он был направлен в тыл, где его назначили начальником пожарной охраны колхоза «Передовик» Сивинского сельсовета Ветковского района Гомельской области. Были у него и награды: медаль «За отвагу» (от 06.08.1946 года), медаль «За победу в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» (от 09.05.1945 года) [7]. Кроме Михаила Фроловича были и другие уроженцы деревни Косиц-

кая, которые принимали непосредственное участие в тяжёлых оборонительных боях под Москвой. Одним из таких являлся Королёв Никифор Михайлович, получивший медаль «За оборону Москвы» (от 01.05.1944 года). Кроме этого, он был удостоен и других наград. В частности, медали «За боевые заслуги» (от 18.05.1945 года), а также медали «За победу над Германией в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» (от 09.05.1945 года) [8]. Клименков Фёдор Михеевич – это ещё один участник тяжёлых оборонительных боёв под Москвой. Он был удостоен ордена Славы III степени (от 06.11.1945 года), а также медали «За победу над Германией в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» (от 09.05.1945 года) [9].

Безусловно, можно найти и тех, кто был представлен к награде более чем два раза. Так, медаль «За боевые заслуги» (от 21.06.1944 года), медаль «За отвагу» (от 05.10.1944 года), орден Красной Звезды (от 06.06.1945 года) – гордость Синегрибова Тимофея Иольевича [10]. Гордость за свои награды была и у Бондарева Ивана Власовича, который был удостоен ордена Славы III степени (от 09.02.1945 года), а также ордена Красной Звезды (от 10.05.1945 года). Орденом Красной Звезды Иван Власович был удостоен за то, что «19 апреля 1945 года при ведении боя за населённый пункт Прётцель (Германия) под обстрелом артиллерии противника дал два залпа по скоплению пехоты и техники противника, в результате чего было уничтожено три зенитных орудия и рассеяно до роты пехоты противника» [11].

Медалью «За отвагу» (от 06.11.1945 года) был награждён Бондарев Митрофан Маркович. Он родился в деревне Косицкая в 1926 году. В рядах Красной Армии состоял с 1943 г., был стрелком 2-го Прибалтийского фронта вплоть до 25 июля 1944 года. Тяжёлое ранение в локтевой сустав явилось тем препятствием, которое не позволило продолжить Митрофану Марковичу борьбу с немецко-фашистскими захватчиками [12]. Необычная, по моему мнению, выдалась судьба младшего сержанта Голофаева Ивана Евстигнеевича, который родился в 1925 г. в деревне Косицкая. Однако, несмотря на это, призван на фронт он был с Горьковской области Борского района РСФСР. В наградном документе, который прилагался к ордену Славы III степени, имеется описание героического поступка, который совершил младший сержант Иван Голофаев: «Отделение Голофаева одним из первых перешло границу Маньчжурии 9 августа 1945 г. и на протяжении 6 дней вело успешные бои в составе стрелковой роты за пункты

Тайпинлин, Мацяохэ, Мулин, Мадаоши и другие. За это время было истреблено отделением до 15 японских солдат и офицеров и уничтожено две огневые точки. Ведя бой на подступах к городу Муданьцзян 15 августа 1945 года, товарищ Голофаев был ранен и достоин награждения орденом Славы III степени» [13]. На 1-м Прибалтийском фронте отличился и Козин Сазон Сергеевич, 1905 года рождения, который был удостоен 22 декабря 1943 г. ордена Красной Звезды. В частности, за годы Великой Отечественной войны он был четырежды ранен. Последнее его ранение произошло 12 июля 1943 года в районе города Орла (РСФСР), где он получил, как отмечается в медицинских документах, лёгкое ранение, а после выздоровления продолжил службу в Красной Армии [14]. Его дальнейшая судьба, как и многих других участников Великой Отечественной войны, остаётся неизвестной. Искренно хочется верить в то, что Сазон Сергеевич, как и многие другие, смог выжить.

Таким образом, Великая Отечественная война не обошла стороной и уроженцев деревни Косицкая Ветковского района Гомельской области. На её фронтах непосредственное участие приняло 92 жителя. Вышеизложенное даёт основание сделать вывод о том, что жители и этой небольшой деревушки внесли свой вклад в победу над немецко-фашистскими захватчиками.

Список источников и литературы

1. Солодкин, А. Косицкая – деревня, которой нет / А. Солодкин, С.Ф. Веремеев // От идеи – к инновации = From idea to innovation : материалы XXVIII Междунар. студ. науч.-практ. конф., Мозырь, 29 апр. 2021 г. В 3 ч. Ч. 2 / УО МГПУ им. И. П. Шамякина ; редкол.: Т. В. Палиева (отв. ред.) [и др.]. – Мозырь : МГПУ им. И. П. Шамякина, 2021. – С. 152–153.

2. Косіцкая // Гарады і вёскі Беларусі : Энцыклапедыя. / С. В. Марцэлеў ; рэдкалегія: Г. П. Пашкоў (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск. : БелЭн, 2004. – Т.1, кн. 1. Гомельская вобласць. – С. 221.

3. Косицкая [Электронный ресурс] // Подвиг народа 1941–1945. – Режим доступа: https://podvignaroda.ru/?#tab=navPeople_search. – Дата доступа: 04.11.2023.

4. Воспоминания Солодкиной С. И., 1974 г.р. Личный архив автора.

5. Синегрибов Евлантий Фролович [Электронный ресурс] // Подвиг народа 1941–1945. – Режим доступа: <https://podvignaroda.ru/?#id=1003462338&tab=navDetailManCard>. – Дата доступа: 04.11.2023.

6. Синегрибов Иван Прохорович [Электронный ресурс] // Подвиг народа 1941–1945. – Режим доступа: <https://podvignaroda.ru/?#id=1003462351&tab=navDetailManCard>. – Дата доступа: 04.11.2023.

7. Синегрибов Михаил Фролович [Электронный ресурс] // Подвиг народа 1941–1945. – Режим доступа: <https://podvignaroda.ru/?#id=1003462364&tab=navDetailManCard>. – Дата доступа: 04.11.2023.

8. Королёв Никифор Михайлович [Электронный ресурс] // Подвиг народа 1941–1945. – Режим доступа: <https://podvignaroda.ru/?#id=1271881861&tab=navDetailManCard>. – Дата доступа: 05.11.2023.

9. Клименков Фёдор Михеевич [Электронный ресурс] // Подвиг народа 1941–1945. – Режим доступа: <https://podvignaroda.ru/?#id=1504042929&tab=navDetailManCard>. – Дата доступа: 05.11.2023.

10. Синегрибов Тимофей Иольевич [Электронный ресурс] // Подвиг народа 1941–1945. – Режим доступа: <https://podvignaroda.ru/?#id=1003462383&tab=navDetailManCard>. – Дата доступа: 05.11.2023.

11. Бондарев Иван Власович [Электронный ресурс] // Подвиг народа 1941–1945. – Режим доступа: <https://podvignaroda.ru/?#id=1005578109&tab=navDetailManCard>. – Дата доступа: 06.11.2023.

12. Бондарев Митрофан Маркович [Электронный ресурс] // Подвиг народа 1941–1945. – Режим доступа: <https://podvignaroda.ru/?#id=1005583302&tab=navDetailManCard>. – Дата доступа: 04.11.2023.

13. Голофаев Иван Евстигнеевич [Электронный ресурс] // Подвиг народа 1941–1945. – Режим доступа: <https://podvignaroda.ru/?#id=39619087&tab=navDetailManAward>. – Дата доступа: 07.11.2023.

14. Козин Сазон Сергеевич [Электронный ресурс] // Подвиг народа 1941–1945. – Режим доступа: <https://podvignaroda.ru/?#id=1270984627&tab=navDetailManCard>. – Дата доступа: 08.11.2023.

А. П. Пятроў-Рудакоўскі,

канд. экан. навук, дацэнт,

дацэнт кафедры «Мытная справа»,

УА «Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт транспарту»,

(г. Гомель, Рэспубліка Беларусь)

ПРАБЛЕМЫ САМАІДЭНТЫФІКАЦЫІ «МАЛАДЫХ» НАЦЫЙ І НОВЫХ ДЗЯРЖАВАЎ УСХОДНЯЙ ЕЎРОПЫ

Перш за ўсё неабходна дакладна акрэсліць, у якім сэнсе ўзята ў дадзеным кантэксце паняцце «Усходняя Еўропа». Сёння ёсць геаграфічнае і палітычнае вызначэнне межаў усходняй Еўропы. З геагра-

фічнага пункту гледжання сюды можна аднесці Беларусь, Балгарыю, Чэхію, Славакію, Венгрыю, Польшу, Малдову, Румынію, Украіну, еўрапейскую частку Расійскай Федэрацыі [1], [2]. Падыход з палітычных і геапалітычных пазіцый дазваляе пашырыць межы гэтага рэгіёну за кошт рэспублік былой Югаславіі, Албаніі, Літвы, Латвіі і Эстоніі, якія гэтак жа, як і вышэйазначаныя краіны, з'яўляліся часткай сацыялістычнага блоку і таму мелі падобныя (хаця і з некаторымі асаблівасцямі) гістарычныя і эканамічныя перадумовы свайго развіцця. Падыход з палітычных пазіцый уяўляецца найбольш мэтазгодным таму, што менавіта ён адлюстроўвае праблемы самаідэнтыфікацыі народаў у тых умовах, калі у постсавецкі час ім прыйшлося рабіць геапалітычны выбар на карысць ці то заходняй, ці то ўсходняй цывілізацыі.

Другі момант, які патрабуе папярэдняга тлумачэння – гэта сутнасць паняццяў «нацыя», «нацыянальнасць», «этнос». Першаснай і аб'ектыўнай характарыстакай кожнага чалавека, якую дагэтуль патрабуе соцыум, у якім знаходзіцца гэты чалавек – ягоная этнічная прыналежнасць. Гэта значыць, што этнас вызначаецца сукупнасцю фізічных, знешніх характарыстык, паводзінаў, метадаў вядзення гаспадаркі, агульным паходжаннем і вызначэнне самога сябе як носьбіта гэтых уласцівасцяў. Як толькі замоцоўваецца самасвядомасць, непазбежна з'яўляецца канкрэтнае найменне этнасу, што дазваляе канкрэтызаваць гэтае паняцце ў параўнанні з больш нейтральным паняццем «народ». Што датычыць паняцця «нацыянальнасць», то адзначым, што у савецкай гуманітарнай навуцы яно з'яўлялася сінонімам паняцця «этнос», з той розніцай, што пра этнас часцей казалі ў сацыяльна-культурным кантэксце, а пра нацыянальнасць – у кантэксце прававым. У еўрапейскіх жа мовах пад нацыянальнасцю разумеюць дзяржаўную прыналежнасць – тое, што у постсавецкіх краінах называецца грамадзянствам. Нацыя – гэта завяршаючы ўзровень фармавання этнічнай супольнасці ці агульнай супольнасці блізкароднасных этнасаў, якія хоць і акрэсліваюць свае культурныя, моўныя, рэлігійныя асаблівасці, але азначаюць сваю прыналежнасць да агульнай супольнасці. Пры гэтым вышэйшай формай існавання нацыі трэба прызнаць нацыянальную дзяржаву. Тыя нацыі, якія не здолелі яе стварыць, маюць высокую рызыку назаўсёды згубіцца, асабліва ў сённяшніх умовах глабалізацыі эканомікі, сацыяльнай сферы і грамадскага жыцця. Аднак былі і ёсць прыклады, калі нацыі, не маючы ўласнай дзяржавы, здолелі захавацца, адрадіць мову, культуру, нацыянальную памяць. Гэтым прыкладам на сёння

з'яўляюцца яўрэі (яны здолелі адрадзіць сваю нацыянальную дзяржаву, якая была страчана на доўгія стагоддзі), курды, баскі, каталонцы і інш. Значным момантам тут з'яўляецца тое, што ў адных нацый дзяржава ўжо існавала і іхняя гістарычная памяць не згубіла гэты факт, у іншых хоць і не было дзяржавы, аднак ёсць вялікая колькасць насельніцтва, якое захоўвае і больш эфектыўна распаўсюджвае геаграфічна прыкметы сваёй нацыі.

У якасці вырашальных у справе самаідэнтыфікацыі народа можна вызначыць, на наш погляд, тры фактары:

– гістарычны (у межах яго найбольш значнай з'яўляецца гісторыя дзяржаўнасці);

– геаграфічны (ён характарызуецца наяўнасцю вызначанай тэрыторыі, устойлівасцю межаў, наяўнасцю ці адсутнасцю тэрытарыяльных прэтэнзій з боку суседніх краінаў);

– лінгвістычны (ён вызначаецца наяўнасцю і ўстойлівасцю ці ўразлівасцю нацыянальнай мовы);

Прааналізуем гэтыя фактары больш падрабязна. Гістарыяграфія ўсялякай нацыі і дзяржавы скіравана на тое так каб адшукаць і навукова абгрунтаваць свае як мага глыбейшыя гістарычныя карані, бо чым старэйшая нацыя, тым большую павагу яна мае сярод іншых народаў і тым больш аргументаў прыводзіцца не толькі на карысць таго, каб яна захавалася, але і каб мела дамінуючы стан сярод суседзяў. Таму, чым мацней абгрунтавана гістарычнасць нацыі, тым мацней самасвядомасць яе народа, якая базуецца на гонары за тое, што ўдалася вытрымаць усе гістарычныя выпрабаванні і захавацца. Значна павышае самасвядомасць факт наяўнасці сваёй уласнай дзяржавы, дзякуючы чаму павышаюцца шанцы нацыі на захаванне і развіццё. Таксама гэта дапамагае перайсці ад нацыянальнай самасвядомасці да нацыянальнай самаідэнтыфікацыі, таму што маючы сваю незалежную дзяржаву нашмат лягчэй ідэнтыфікаваць сваю прыналежнасць. Трэба адзначыць, што ў гістарычным аспекце фармавання самаідэнтыфікацыі кожнай нацыі значнае месца займае некая падзея, працэс або гераічная і легендарная постаць, што дае штуршок да разумення сваёй адметнасці, або сваёй ролі у сусветнай гісторыі. Напрыклад, у Венгрыі такой значнай падзеяй лічыцца «здабыццё» радзімы, тысячагоддзе якога нядаўна адзначалася, Літва абгрунтоўвае сваю гістарычную веліч тым, што была заснавальніцай магутнай сярэдневечнай дзяржавы – Вялікага княства Літоўскага, Македонія сучасная абгрунтоўвае гістарычную сувязь з Македоніяй старажытнай, Балгарыя ганарыцца тым, што за пяць стагоддзяў асманскага іга не згубіла сваю ідэнтычнасць, здолела іга скінуць і адрадзіць сваю старажытную

дзяржаву. Часта не бярэцца пад увагу той факт, што цягам стагоддзяў змяняліся і зрушваліся межы, мяняўся этнічны склад насельніцтва адпаведных тэрыторый і сённяшняе найменне дзяржавы можа зусім не адпавядаць таму, што пад ім разумелася ў старажытных часы. Але захаванасць назвы дзяржавы ці мясцовасці ад старажытных да сённяшніх часоў дае падставы насельніцтву ідэнтыфікаваць сябе як нацыю з магутным гістарычным падмуркам.

З вышэйзгаданага вынікае дзеянне другога фактара – геаграфічнага. Калі існуе дзяржава – абавязкова існуе тэрыторыя, якую яна займае, ці займала, але гісторыя нам кажа, што не бывае адвечных межаў. Ёсць асобныя прыклады, калі захавалася не толькі гістарычная дзяржава, але і яе геаграфічная тэрыторыя. Гэта магчыма, калі геаграфічныя ўмовы не спрыялі нашэсцям варожых дзяржаваў. З такіх прыкладаў ва Ўсходняй Еўропе можна ўгадаць Венгрыю, але толькі ў межах аднаго тысячагоддзя – з таго часу як качуючыя ўгорскія плямёны «займелі» радзіму на зямлі, якая са старажытнарымскіх часоў была вядомая як Панонія. Але, праз стагоддзі Венгрыя, не губляючы сваёй тэрыторыі, вымушана была ўліцца ў Аўстра-Венгерскую імперыю. У іншых выпадках геаграфічныя межы краінаў Усходняй Еўропы можна лічыць не стабільнымі. А гэта абумоўлівае наяўнасць тэрытарыяльных прэтэнзій адных краінаў да іншых. Сёння мы бачым, што такія прэтэнзіі могуць мець схаваны да пэўнага часу характар. Але пры пэўных абставінах і праз стагоддзі яны могуць актуалізавацца на падставе пануючых ідэяў аднаўлення гістарычных межаў. Гэткія прыклады зусім нядаўна можна было бачыць на тэрыторыях краінаў былой Югаславіі (а пытанне па Сербіі і Косава застаецца актуальным і па сёння), нярэдка згадваюць аб тэрытарыяльных прэтэнзіях Венгрыі да Украіны. А на прыкладзе ўзаемаадносін Паўночнай Македоніі і Грэцыі адначасова можна вылучыць і геаграфічныя, і гістарычныя супярэчнасці, якія можна ахарактарызаваць як спаборніцтва за гістарычную назву «Македонія» і тыя землі, што калісьці ёй належалі. Такім чынам, наяўнасць сваёй тэрыторыі, непарушнасць і ўстойлівасць межаў у звязку з іх гістарычным абгрунтаваннем, даюць магчымасць самаідэнтыфікавацца нацыі з фізічнай прывязкай да тэрыторыі, што павышае яе шанцы захавацца, калі ёсць магчымасць сваю тэрыторыю абараніць.

Трэці фактар – лінгвістычны – больш складаны для аналізу. Наяўнасць сваёй мовы дазваляе адзначна ідэнтыфікаваць нацыю і сцвярджаць, што яна існуе нават без наяўнасці дзяржавы (найбольш яскрава прыклад – цыганскі народ, таксама можа быць згаданы

прыклад яўрэйскага народу до часу стварэння Дзяржавы Ізраіль, але ён менш падыходзіць, бо існаванне яўрэйскай нацыі было падмацавана наянасцю вельмі доўгай гісторыі і старажытнай дзяржавы). Пры гэтым адсутнасць нацыянальнай мовы, ці, пры яе наяўнасці – абмежаванае яе выкарыстанне сёння не сведчаць аб адсутнасці нацыі і недастатковай яе самаідэнтыфікацыі. Прыклад трох заходнееўрапейскіх дзяржаваў: Аўстрыі, Бельгіі, Швейцарыі, якія не маюць уласных тытульных моваў, дэманструе, што федэратыўная дзяржава без адзінай агульнай мовы можа стаць калыскай для фармавання новай нацыі, канешне, калі для таго ёсць гістарычны базіс і геаграфічная ўстойлівасць дзяржаваў. Спроба стварыць новую нацыю у падобным сэнсе адбывалася і ў Савецкім Саюзе, але з той розніцай што дамінуючай была руская мова, як мова дзяржавы-стваральніцы СССР, пры тым, што кожная з саюзных рэспублік мела свае нацыянальныя мовы, ступень ужывання якіх у побыце ў кожнай рэспубліцы была рознай. Але тут моўны фактар адыграў сваю важную ролю у фармаванні самаідэнтычнасці народаў маладых пастсавецкіх дзяржаваў. Прыклад Чэхіі і Балгарыі паказвае, што страта незалежнасці дзяржавы можа прывесці к заняпаду мовы, але калі яна мае дастаткова глыбокія гістарычныя карані, яна можа хутка адрадзіцца пры аднаўленні дзяржаўнасці. Тут варта вылучыць адну праблему, якую можна лічыць актуальнай для ўсіх краінаў Усходняй Еўропы пасля распаду сацыялістычнага блоку. Гэтай праблемай з’яўляецца залішняя англізацыя грамадскага жыцця і культурнага асяроддзя гэтых краінаў. Гэта значыць, што у адпаведнасці са сваім геапалітычным выбарам дзяржавы дапускаюць у паўсядзённы ўжытак усё больш англійскай мовы. Гэтая тэндэнцыя у некаторай меры закранула і Беларусь, дзе ў апошнія годы пры вывучэнні замежных моваў усё большы прыярытэт аддаецца англійскай мове у шкоду французскай, нямецкай, іспанскай. Трэба таксама адзначыць, што тут усё больш запатрабаванай робіцца і кітайская мова. А гэта значыць, што моўная, а услед за ёй і культурная глабалізацыя могуць размыць нацыянальныя межы і стварыць негатыўны ўплыў на самаідэнтыфікацыю нацый і выніку – прынесці пагрозу іх існаванню.

Важна адзначыць, што працэс канчатковага фармавання нацый у асноўным скончыўся у пачатку 20 стагоддзя на базе гістарычнага, геаграфічнага, лінгвістычнага падмурку, хаця дзесьці ён яшчэ працягваецца. Нацыі Усходняй Еўропы – гэта ўвогуле нацыі старыя, якія маюць глыбокія гістарычныя карані, але дзяржавы, якія імі створаны, адносна маладыя. У сучасным выглядзе яны з’явіліся пасля першай і другой сусветных войнаў, але некаторыя з іх той ці іншы досвед дзяржаўнасці

ужо мелі, нават калі гэтым досведам лічыць знаходжанне ў федэратыўнах утварэннях (напрыклад, Сацыялістычная Федэратыўная Рэспубліка Югаславія) ці імперыях (Аўстра-Венгерская імперыя).

Што датычыць Беларусі, то яе можна лічыць і маладой нацыяй, і маладой дзяржавай, што, на жаль, ускладняе і запавольвае працэсы самаідэнтыфікацыі. Геаграфічная асаблівасць тэрыторыі – знаходжанне на перакрываванні важных гандлёвых шляхоў – абумовіла тое, што за гэтыя землі заўсёды ішла барацьба, змяняліся межы дзяржаваў, самі дзяржавы, іхнія назвы. А гэта нярэдка прыводзіла да вялікіх войнаў, якія не абміналі нашу зямлю. Таму адзначым, што на сёння ўзрост нашай краіны як сфармаванай нацыі і дзяржавы са сваім найменнем «Беларусь» адносна невялікі ў параўнанні з многімі ўсходнееўрапейскімі суседзямі і складае каля аднаго стагоддзя. Гэта ўразлівая пазіцыя, таму што суседнія краіны з больш глыбокімі гістарычнымі каранямі будуць імкнуцца даказаць гістарычную недарэчнасць існавання маладой дзяржавы, калі яшчэ нядаўна на гэтай зямлі яе не было. Пасылаючы такія сігналы рознымі спосабамі інфармацыйнага ўздзеяння на насельніцтва, яны могуць нанесці шкоду працэсам фармавання самаідэнтыфікацыі нацыі. Таму галоўная задача для кожнай маладой нацыі і дзяржавы заключаецца ў тым, каб надаваць належную ўвагу сваёй гістарычнай навуцы з мэтай дакладнага вывучэння гісторыі дзяржаўнасці сваёй нацыі ў розных яе гістарычных формах, захаванне і пашырэнне такой інфармацыі ў тым ліку і за межамі краіны.

Што датычыць трэцяга фактара самаідэнтыфікацыі нацыі – лінгвістычнага, то тут адзначым, што, як ні дзіўна, па гэтым фактары Беларусь мае досыць моцныя пазіцыі, хаця мова і не прадстаўлена ў шырокім ужытку. Справа ў тым, што гісторыя мовы любога народа значна больш доўгая за гісторыю ягонай дзяржавы, і калі яна існуе ў пісьмовым выглядзе – гэта з'яўляецца непасрэдным задакументаваным доказам існавання народа, выступае адной з перадумоваў фармавання нацыі і дазваляе пазначыць сваё месца паміж іншымі народамі. Адзначым, што мовы практычна ўсіх народаў Усходняй Еўропы з'явіліся раней, чым дзяржавы, і Беларусь тут не выключэнне.

У якасці высновы неабодна адзначыць, што самаідэнтыфікацыя народа – гэта абавязковая ўмова як для ўстойлівасці і развіцця нацыі ў сённяшніх зменлівых абставінах, так і для забеспячэння бяспекі дзяржавы. Пагрозы, скіраваныя на разбурэнне дзяржавы ў якасці абавязковай задачы будуць мець аслабленне матываў самаідэнтыфікацыі нацыі. І напрамкі ўздзеяння ў гэтым выпадку адпавядаюць тром вышэйпрааналізаваным фактарам. Яно праяўляецца ў перапісванні і

перайначванні гісторыі не толькі сваёй, але і суседзяў; у абгрунтаванні і спробах перагляду межаў; у яўнай ці схаванай моўнай экспансіі.

Краіны Усходняй Еўропы, знаходзячыся ў атачэнні больш магутных дзяржаваў, а таксама, ва ўмовах глабалізацыі, якая знішчае дзяржаўнае межы і рашчыняе нацыянальную ідэнтычнасць, павінны спрыяць разуменню важнасці нацыянальнай самаідэнтыфікацыі, каб нацыі не зніклі.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Statistical Yearbook 2023 (Статыстычны штогоднік ААН 2023) [Электронны рэсурс] – Рэжым доступу: <https://unstats.un.org/UNSDWebsite/Publications/StatisticalYearbook/syb66.pdf>. – Дата доступу: 24.10.2023.

2. The Diplomatic Service of the European Union (Дыпламатычная служба Еўрапейскага Саюза) [Электронны рэсурс] – Рэжым доступу: https://www.eeas.europa.eu/eeas/eastern-europe_en#12226. – Дата доступу: 24.10.2023.

Ю. Н. Дрозд,
д-р тэолוגіі,
ксяндз, приход Рождества Божьей Матери
(г. Гомель, Республика Беларусь)

ИСТОРИЧЕСКИЙ ПУТЬ РАЗВИТИЯ ПИНСКОЙ ДИОЦЕЗИИ

Римско-католическая церковь присутствует на конфессиональной карте Республики Беларусь как один из её важнейших элементов. Она приумножает духовную и материальную культуру нашей страны, вносит свой вклад в сохранение традиционных ценностей и духовных основ жизни общества. Эта работа всегда осуществляется на уровне отдельно взятых административных единиц. Таковыми, согласно каноническому праву, прежде всего являются диоцезы (уместен также термин «диоцезии»). Из их совокупности главным образом и состоит Католическая церковь [1, кан. 368].

Органичной частью Римско-католической церкви в Беларуси является Пинская диоцезия, охватывающая ныне границы Брестской и

Гомельской областей. В 2025 году она отметит своё столетие. В печатных изданиях и сети интернет можно найти статьи энциклопедического характера об основных вехах её развития. Однако в отечественной историографии пока что отсутствуют научные исследования, посвящённые всестороннему анализу истории Пинской диоцезии. Поэтому в преддверии столетнего юбилея на основе имеющихся данных целесообразно будет воссоздать панорамную перспективу пройденного ею пути и указать тем самым на актуальность дальнейших исследований.

Точкой отсчёта существования Пинской диоцезии общепризнанно считается 1925 год. Однако первая попытка её организации относится к значительно более раннему времени – к концу XVIII века, когда вся территория белорусских земель вошла в состав Российской империи. Правящие лица государства не считали предосудительным вмешиваться во внутренние дела церкви, организовывать и реорганизовывать её структуры по своему усмотрению. Собственно, указанная практика в Российской империи была закреплена юридически [2, с. 24]. Проявляя монаршую волю, императрица Екатерина II именным указом от 6 (17) сентября 1795 года объявила об «учреждении для римского исповедания в губерниях Минской, Волынской, Подольской, Брацлавской и Вознесенской двух епархий под наименованием Пинской и Летичевской» [3, с. 761]. Пинским ординарием стал епископ Каспер Казимир Цецишовский (1745–1831 гг.), бывший ранее вспомогательным епископом Киевским. Сложилась парадоксальная ситуация, поскольку с одной стороны диоцезия не была признана и канонически утверждена со стороны Святого Престола. Иначе говоря, глава Католической церкви считал её существование незаконным. С другой стороны, 10 марта 1796 г. епископу Цецишовскому было предоставлено право законным образом осуществлять пастырскую власть на вверенной светскими властями территории, пусть себе и неканонической. Историки отмечают, что епископ заботился о духовных потребностях своей паствы, оказывал поддержку униатскому духовенству, но заметных следов его служение после себя не оставило. К тому же в месте номинального нахождения своей кафедры Цецишовский постоянно не находился, предпочитая проживать в городе Бердичеве [4, с. 183–184]. В 1798 г. неканоническая Пинская диоцезия решением императора Павла I и вовсе прекратила своё существование.

Каноническая Пинская диоцезия вступила на исторический путь развития только в XX веке на волне серьёзных политических, соци-

альных и культурных трансформаций в Восточной Европе. После возрождения Польши в конце 1918 г. и последующего военного конфликта с советским государством 18 марта 1921 г. был подписан Рижский мирный договор. По его результатам западные территории Беларуси и Украины были включены в состав Второй Речи Посполитой, чьи государственные деятели были заняты урегулированием вопросов административного деления страны. Католическая церковь также не могла остаться вне спектра этих проблем. Приобщение новых территорий и пёстрога в этническом и конфессиональном отношении населения требовало незамедлительного реформирования церковного территориального деления. Работа в этом направлении велась в период с 1921 до 1925 гг. и увенчалась реформой существующих структур церкви и созданием условий для возникновения новых, а также подписанием конкордата между Польшей и Апостольской Столицей 10 февраля 1925 г. Предложенные новые границы митрополий (Гнезненско-Познаньской, Варшавской, Виленской, Краковской и Львовской), архидиоцезий и диоцезий окончательно утвердил папа Пий IX буллой «*Vixdum Poloniae Unitas*» от 28 октября 1925 г. В результате масштабных реформ в границах Виленской митрополии появилась диоцезия с центром в Пинске. Новое каноническое образование занимало площадь 50 424 квадратных километров и охватывало территории Полесского, Новогрудского и Белостоцкого воеводств. Согласно переписи 1931 г. здесь проживало более 1,7 миллиона человек, из которых 71,2% составляли христиане православного исповедания, а католиков насчитывалось 17,2% [5, с. 97–98].

Первым епископом Пинской диоцезии стал Зигмунд Лозинский (1870–1932 гг.), который в наши дни именуется титулом «Слуга Божий». Носитель такого титула рассматривается в качестве возможного кандидата на причисление к лику блаженных. Епископ Лозинский постоянно находился в Пинске уже с сентября 1925 г., хотя официальная церемония вступления на кафедру состоялась только 1 мая 1927 г. [5, с. 99]. Размах деятельности первого пастыря Пинской диоцезии был поистине гигантским. В течение первых четырёх лет служения в городе над Пиной были с нуля созданы основные органы церковного управления – курия и кафедральный капитул. Кроме того, появилось собственное издательство, различные объединения для верующих и начала деятельность духовная семинария. Хотя, если быть более точным, истоки семинарии следует искать ещё в 1918 г., когда епископ Зигмунд Лозинский предпринял попытку её создания в Минске [6].

На момент начала существования Пинской диоцезии в ней насчитывалось 15 деканатов – Пинск, Барановичи, Бельск, Браньск, Брест, Дрогичин, Ивенец, Кобрин, Ляховичи, Лунинец, Несвиж, Новогрудок, Пружаны, Столовичи и Столбцы, а также 136 приходов, включая филиальные [5, с. 104]. Спустя три года появилось ещё два деканата – Косовский и Цехановецкий, а число приходов возросло до 172-х. В годы после смерти Лозинского появились деканаты с центрами в Янове-Полесском (1935 г.) и в Столине (1938 г.) [7, с. 15].

Как уже было отмечено, процент католиков в границах диоцезии был относительно невелик. Это качественно отличало её от других диоцезий в Польше и задавало определённый тон характеру пастырской работы. Известно, что Католическая церковь во Второй Речи Посполитой занимала привилегированную позицию и была не всегда толерантной в отношении иных религиозных групп. Однако особенности этнической и религиозно-конфессиональной ситуации в Пинской диоцезии побуждали пастырей к тому, чтобы искать пути налаживания диалога и взаимопонимания с лицами не католического исповедания. Особым образом на этом фоне выделялся авторитет епископа Лозинского, умевшего найти подход к каждому. Например, когда епископ 6 сентября 1925 торжественно прибыл в Пинск, то среди тех, кто с большим энтузиазмом приветствовал иерарха, 80% составляли приверженцы иудаизма [5, с. 101]. В начале 1930-х гг. благодаря стараниям Зигмунда Лозинского в Пинске проходили т.наз. унийные священнические конференции, целью которых было продвижение идеи новой унии между католичеством и православием. Нужно отметить, что в наши дни Католическая Церковь решительно отвергает подобный метод в рамках тех или иных экуменических проектов. Однако в тот период это казалось совершенно нормальным. В Пинской диоцезии унийные конференции позволили реализовать как минимум две цели: дали возможность католическому клиру лучше узнать специфику православия и включили диоцезию в общеевропейский контекст поисков христианского единства. Именно в то время в Восточной Европе широкой известностью пользовались, проходившие в г. Велеграде (современная Чешская Республика), католическо-православные конгрессы. Пинский форум в значительной степени стремился брать с них пример [8, с. 303 и сл.].

Процесс накопления культурного и духовного богатства церкви был приостановлен в связи с началом советизации западных регионов Беларуси после воссоединения страны в 1939 г. Последним епископом Пинской диоцезии перед войной был Казимир Букраба, уехавший в

1939 г. во Львов, чуть позже в Варшаву, а затем в Лодзь, где и умер в 1946 г. Многие священнослужители не приняли советскую власть и также покинули территорию, ставшую после 1939 г. единым целым с БССР. Оставшиеся вынуждены были испытывать многочисленные трудности, а в период Великой Отечественной войны немало духовных и светских лиц стали мучениками за веру. Так, например, в Пинской диоцезии почитается в лике блаженного ксёндз Мечислав Богаткевич, расстрелянный фашистами 4 марта 1942 г. в Березвечье (ныне в черте г. Глубокое). Он был известен как выдающийся педагог и душпастырь в Лунинце. Теперь его икона есть почти в каждом костёле диоцезии.

В послевоенный период Пинская диоцезия вынуждена была существовать в условиях антирелигиозной политики советского государства. Многие костёлы были закрыты, уничтожены или использовались не по назначению. Деятельность малочисленного духовенства и религиозная жизнь верующих зачастую протекали в полулегальных условиях. Право священников на служение в лучшем случае ограничивалось узкими рамками одного прихода. Одним из самых известных пастырей был ксёндз Вацлав Пентковский (1902–1991 г.), получивший в своё время блестящее образование в Риме. С 1946 по 1989 гг. он, фактически, тайно возглавлял диоцезию в границах БССР, будучи генеральным викарием. Ксёндз Вацлав известен тем, что в 1970-х гг. организовал у себя на дому, в деревне Медведичи Ляховичского района, подпольную духовную семинарию, в которой прошли обучение десять человек [9, с. 33]. Впоследствии двое из них – Антоний Демьянко и Казимир Великоселец стали епископами.

На той части Пинской диоцезии, которая оказалась в Польше, функцию апостольского администратора исполняли ксёндз-инфулат Михал Кшивицки (до 1967 г.), а затем епископ Владислав Ендрушук (с 1967 да 1991 гг.). 5 мая 1991 г. решением папы Иоанна Павла II из Пинской диоцезии в границах Польши была создана Дрогичинская диоцезия. В самой же Беларуси, вставшей в начале 1990-х гг. на путь независимого развития, был дан старт процессу возрождения Пинской диоцезии. Она увеличилась за счёт включения в свой состав приходов Гомельской области. Следует подчеркнуть, что это было именно возрождение, связанное с определением новых границ, восстановлением управления согласно нормам канонического права, разветвлением сети приходов, решением насущных хозяйственных вопросов и иными преобразованиями ввиду изменившегося социально-политического контекста. Диоцезия не была создана заново. С 1925 г. её существование формально не прерывалось. Только, если раньше она была

частью Виленской митрополии, то в 1991 г. вошла в состав Минско-Могилёвской митрополии в качестве суфрагании. Минско-Могилёвский митрополит, архиепископ, а с 1994 г. кардинал, Казимир Свёнтек (1914–2011 гг.) долгое время возглавлял кафедру в Пинске в качестве апостольского администратора. С 2012 г. Пинскую диоцезию возглавляет епископ Антоний Демьянко.

Таким образом, история Пинской диоцезии представляется динамичной и событийно насыщенной. Однако многие аспекты этой истории изучены ещё недостаточно глубоко. Переход от простой фиксации событий к постановке проблемных вопросов в этой области, а также представление результатов исследований в виде монографий ещё впереди.

Список источников и литературы

1. Кодекс канонического права. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – 624 с.
2. Ганчарук, І.Г. Рымска-каталіцкі касцёл у Беларусі (1772 – 1830 гг.) : манаграфія / І.Г. Ганчарук, А.І. Ганчар. – Гродна : ГДАУ, 2012. – 381 с.
3. Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года. Собрание Первое. Том XXIII. 1798–6 ноября 1796 г. – СПб.: Тип. 2-го Отд-ния Собств. Е. И. В. канцелярии, 1830. – 974 с.
4. Dębowska, M. Rządy biskupa Kaspra Kazimierza Cieciszowskiego w niekanonicznej diecezji pińskiej (1795 – 1798) / M. Dębowska // Archiwa, biblioteki i muzea kościelne. – 2013. – № 100. – S. 181–203.
5. Hałaburda, M. Diecezja pińska (1925 – 1939). Rys historyczny / M. Hałaburda // Textus et Studia. – 2017. - № 2 (10). – S. 95 – 119.
6. Borowski, E. Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Pińskiej 1925 – 1939 / E. Borowski. – Drohiczyń, 2000. – 211 s.
7. Żurek, Waldemar Witold (oprac.). Wykazy osób z akt parafialnych diecezji pińskiej do 1947 roku. Tom I. / Oprac. Waldemar Witold Żurek. – Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, 2013. – 998 s.
8. Ryba, M. Unijne konferencje kapłańskie w Pińsku jako inicjatywa biskupa Zygmunta Łozińskiego / M. Ryba // Pamięć i sprawiedliwość. – 2022. – № 2 (40). – S. 301 – 321.
9. Hlebowicz, A. Kościół w niewoli / A. Hlebowicz. – Warszawa: GŁOS, 1991. – 152 s.

Р. М. Рогинский,
магистр ист. наук
(г. Гомель, Республика Беларусь)

СТАРООБРЯДЦЫ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

Во второй половине 1980 г. в отношениях советского государства и церкви началась новая эпоха. Пришедший к власти в 1985 г. генеральный секретарь ЦК КПСС М. С. Горбачев стремился продемонстрировать западным правительствам свободу совести в Советском Союзе. Поводом для начала нового сближения светской власти и церкви стали, проводившиеся в 1988 г. торжества в честь 1000-летия Крещения Руси. Ослабление государственного контроля позволило церкви усилить свое влияние в обществе. Храмы стали заполняться прихожанами, уже не опасавшимися административных гонений. 1 октября 1990 г. Верховный Совет СССР принял закон «О свободе совести и религиозных организаций», утвердивший за религиозными организациями права юридического лица. В ноябре 1990 г. прекратил существование Совет по делам религий. Церковь полностью освободилась от государственной зависимости [10]. 25 декабря Советский Союз прекратил свое существование. Период гонений на церковь остался в прошлом, однако, последствия более чем семидесятилетней эпохи безбожия и насаждения атеизма отразились на духовной жизни и постсоветского общества [5].

Изменения конфессиональной политики в позднеперестроечный период оживили старообрядческую жизнь юго-восточной Беларуси, где несколько веков существовал старообрядческий анклав. Особенность данного региона характеризовалась тем, что в отличие от остальной части Беларуси, где преимущественно проживали староверы-беспоповцы, на юго-востоке Беларуси традиционно жили приверженцы поповского направления. В отличие от беспоповцев, где церковью руководили наставники, поповцы сохраняли священство [3, с. 50].

20 апреля 1986 г. в Гомель на служение был направлен о. Никола (Косырев). Возглавить Гомельскую белокрыницкую общину при Ильинской церкви (ул. Комиссарова 44) о. Николе определил местоблюститель архиепископского престола Анастасий (Кононов). Однако владыка вскоре скончался и его волю выполнил новый предстоятель Древлеправославной Церкви Христовой (ныне Русская православная

старообрядческая церковь) архиепископ (с 1988 г. митрополит) Московский и всея Руси Алимпий (Гусев), рукоположив о. Николу к гомельской старообрядческой общине. У этого священника сложился нелегкий жизненный путь. Множество дальних переездов по местам служения – Ростов-на-Дону, Кострома, Ессентуки, Украина, Беларусь – подорвали здоровье матушки, и она скончалась в 1989 г. Отцу Николе пришлось самому воспитывать четверых дочерей. Никола Косырев смог организовать церковную жизнь в таких городах Беларуси, как Минск, Брест, Витебск. Под его непосредственным руководством был открыт старообрядческий храм Покрова Пресвятой Богородицы в д. Жгунская Буда Добрушского р-на [11]. Храм в Жгунской Буде – это бывший дом священника Зеленкова Емелиана Кононовича. В начале 21 в. наследники передали дом общине, а прихожане своими силами переоборудовали его для богослужений [1]. 13 февраля 2022 г. митрополит Корнилий благословил на служение в Ильинский храм рукоположенного им в диаконы чтеца Илию Андреева [4].

В Гомеле также имеется еще один старообрядческий храм – Спасо-Преображенская церковь (ул. Пролетарская 18а). Он принадлежит Русской древлеправославной церкви (Новозыбковское соглашение). Храм был закрыт в 1937 г. и передан под мастерские лесотехнического института им. С. М. Кирова. С 1996 г. здание передали Русской древлеправославной церкви. С 2001 г. в нём начались богослужения. Настоятелем Спасо-Преображенской церкви до недавнего времени являлся о. Александр (Разуванов) [6]. 23 декабря 2010 г. решением Архиерейского Собора РДЦ в связи с разделением Украинско-Белорусской епархии на две части, был назначен епископ Белорусский. Им стал владыка Иосиф (Иван Петрович Золотухин), в прошлом ветеран ВОВ. К этому времени он уже проживал в здании храма, так как отдельного жилого помещения не было. Однако епископу Иосифу на тот момент было девяносто лет, и 2011 г. собором было принято решение о том, чтобы владыка по состоянию здоровья был отправлен на покой к родственникам в Донецк. 22 февраля 2014 г. на 94-м году жизни епископ Иосиф скончался [7]. Отец Александр возглавил религиозную жизнь новозыбковских староверов в Беларуси, став благочинным (Ветковское благочиние). Его стараниями была организована община в Орше, построен храм в Витебске (церковь Св. Николы Чудотворца, на пересечении ул. Клиническая 27/2 и Авиационной), куда был рукоположен священник (о. Димитрий – выходец из Оршанской общины) [8], организована община в Минске (древлеправославный приход в честь Архангела Михаила и прочих святых небесных сил

бесплотных), где планируется строительство храма [2]. В 2022 г., в связи с болезнью о. Александра, в гомельский Спасо-Преображенский храм древлеправославным патриархом Александром был рукоположен новый священник – о. Сергей (Зиновьев) [8].

В настоящее время на юго-востоке Беларуси старообрядцы-поповцы в основном проживают в Ветковском, Добрушском, Гомельском районах Гомельской области, а также в самом Гомеле [3, с. 61]. Центром поповского старообрядчества является Гомель. Городские общины староверов-поповцев обладают огромным потенциалом для развития [9, с. 158]. Староверы-беспоповцы (древлеправославная поморская церковь) юго-восточного региона Беларуси в основном сконцентрированы в Жлобинском и Чечерском районах. Культурных зданий у них нет [3, с. 61].

Таким образом, либерализация церковной жизни в период перестройки способствовала пробуждению и развитию старообрядческой жизни на юго-востоке Беларуси.

Список источников и литературы

1. Бутавко (Макаренко), Алла Александровна, 1957 г., Гомель, живет в г. Москва, старообрядка белокриницкого согласия (РПСЦ).
2. В Севастопольском парке может появиться старообрядческий храм [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://ruvera.ru/news/hram_v_parke. – Дата доступа: 17.09.2020
3. Гарбацкі, А. А. Стараабраднаітва на Беларусі ў канцы XVII – пачатку XX ст. / А. А. Гарбацкі. – Брэст: Брэсцкі дзярж. ун-т, 1999. – 202 с.
4. Диаконская хиротония на Рогожском [Электронный ресурс] // <https://rpsc.ru/news/regional/diakon-ilija-andreev/>. – Дата доступа : 4.10.2022.
5. Карамазов, В. Д. Русская православная церковь в период перестройки и сегодня / В.Д. Карамазов. – Режим доступа: «ВикиЧтение» <https://history.wikireading.ru/409231>. – Дата доступа: 17.09.2020
6. Маслова, Елена Ивановна, 1927 г., уроженка г. Гомеля, старообрядка беглопоповского (новозыбковского) согласия (РДЦ).
7. Преосвященный Епископ Белорусский Иосиф (Золотухин). – Режим доступа: Религиозная организация Русская Древлеправославная Церковь <https://raoc.info/church/119-preosvjaschennyi-episkop-belorusskii-iosif-zolotuhin-na-rokoe.html>. – Дата доступа 16.09.2020
8. Приходы РДЦ в Беларуси [Электронный ресурс] // «Древлеправославие в Беларуси». – Режим доступа: <http://belstarover.org/parishes/>. – Дата доступа: 17.09.2020

9. Рогинский, Р. М. К вопросу об упадке традиционных устоев в среде старообрядчества Восточной Гомельщины в 1960-е – 1980-е гг. / Р. М. Рогинский // Старообрядчество: история, культура, современность. – № 16. – М.: 2018. – С. 157–159.

10. Русская Православная Церковь в 20 в. – Режим доступа: «Московская Сретенская духовная семинария. http://sdsmp.ru/ns/item.php?ELEMENT_ID=7530. – Дата доступа: 16.09.2020

11. Тридцатилетний юбилей священнического служения протоиерея Николы Косырева. – Режим доступа: https://ruvera.ru/news/yubileiy_sluzheniya_nikoly_kosyreva. – Дата доступа: 16.09.2020

Научное издание

**ФИЛОСОФИЯ
И ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ
ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ**

Материалы Международной научной конференции

(Гомель, 2–3 ноября 2023 г.)

Подписано в печать 21.12.2023. Формат 60x84 1/16.

Бумага офсетная. Ризография.

Усл. печ. л. 7,67. Уч.-изд. л. 8,39.

Тираж 30 экз. Заказ 697.

Издатель и полиграфическое исполнение:

учреждение образования

«Гомельский государственный университет имени Франциска Скорины».

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

Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,

распространителя печатных изданий в качестве:

издателя печатных изданий № 1/87 от 18.11.2013 г.;

распространителя печатных изданий № 3/1452 от 17.04.2017 г.

Ул. Советская, 104, 246028, Гомель.

