

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

**УЧРЕЖДЕНИЕ ОБРАЗОВАНИЯ
«БРЕСТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ»**

**ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ
И МЕЖКУЛЬТУРНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ**

СБОРНИК НАУЧНЫХ СТАТЕЙ

Брест 2022

ББК 86:60.524
УДК 27:316.722

Редакционный совет:

Кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Беларуси
нового и новейшего времени БГУ, доцент, *Лисовская Т. В.*
Кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных наук БрГТУ,
доцент, *Варич В. Н.*
Кандидат исторических наук, заведующий кафедрой
всеобщей истории БрГУ, доцент. *Пашкович Е. И.*
Кандидат исторических наук, и.о. заведующего кафедрой
гуманитарных наук БрГТУ доцент, *Малыхина Л. Ю.*

Рецензенты:

доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры истории
славянских народов Брестского государственного университета
имени А.С. Пушкина *Вабищевич А. Н.*
кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой
истории Беларуси нового и новейшего времени БГУ *Макаревич В.С.*

Христианские ценности и межкультурное взаимодействие: сборник научных статей / УО «БрГТУ»; ред.: Т.В. Лисовская. – Брест, 2022. – 216 с.

ISBN 978-985-493-567-6.

Сборник научных статей содержит научные статьи по материалам исследований, представленных на международной научно-практической конференции «Христианские ценности и межкультурное взаимодействие», состоявшейся 17-18 июня 2022 года в Брестском государственном техническом университете. Статьи сборника посвящены проблемам формирования культуры взаимодействия в условиях глобализации и социокультурной дифференциации на основе духовных ценностей христианства, вопросам межрелигиозного диалога и межкультурной коммуникации, а также проблемам личности в межкультурном пространстве.

**ББК 86:60.524
УДК 27:316.722**

ISBN 978-985-493-567-6

Учреждение образования
© Издательство БрГТУ, 2022

ЧЕТЫРЕ ПОДХОДА К НРАВСТВЕННОЙ ОЦЕНКЕ ВОЙНЫ В ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Е. В. БЕЛЯЕВА

Белорусский государственный университет, г. Минск, Беларусь

Актуальность философского осмысления войны, к сожалению, никогда не исчезает, поскольку войны сопровождают историю человечества и усилия по достижению устойчивой мирной жизни достигают лишь частичного успеха. Но именно перманентный характер этой проблемы побуждает смотреть на нее не из сиюминутного контекста, а из глубокой интеллектуальной традиции. С этической точки зрения война предстает как зло и, казалось бы, проблемы ее нравственной оценки не должно существовать. Между тем, в истории культуры сложилось четыре основных подхода к интерпретации соотношения морали и войны: реализм, милитаризм, пацифизм и концепция справедливой войны [2, с. 15–40; 5].

Реализм отрицает ценностный подход в политике и строит ее на базе государственных и национальных интересов. Для реалиста мораль на войне неприемима, так как ее субъектами являются люди, а не государства, мораль в разных странах различна до несовместимости, и даже если до войны нравственные отношения между людьми и народами могли существовать, то с началом военных действий нравственное поведение становится фактически невозможным. В свою очередь, моральные аргументы на войне лишь возбуждают дополнительные страсти и агрессию, мешая закончить насилие там, где оно выполнило свои цели.

С точки зрения милитаризма война не нуждается в моральном оправдании. Напротив, сама она является нравственной практикой, критерием и практическим способом различения добра от зла, воспитывает в людях лучшие моральные качества, сплачивает сообщества, воспитывает патриотизм.

Пацифизм утверждает ровно противоположное: война разрушает добродетели в людях и нравственность в социальном пространстве, насилие и мораль несовместимы, поэтому любая война безнравственна и подлежит моральному осуждению.

Концепция же справедливой войны трактует нравственное значение войн избирательно, разделяя их на морально оправданные (справедливые) и нравственно недопустимые (несправедливые).

Все четыре подхода к нравственной оценке войны представлены в христианской традиции. Это неудивительно, так как за две тысячи лет своего существования христианство образовало целый мир, вмещающий в себя все проблемы и противоречия этого мира. Поэтому в разных исторических обстоятельствах в христианской теологии актуализировались те или другие этические аргументы.

1. Основы христианской концепции справедливой войны заложены Августинем Блаженным. С онтологической точки зрения война является следствием греха, а потому, как и первородный грех, является неизбывным феноменом жизни в Граде земном. Однако справедливыми являются только те войны, целью которых является мир (не только в смысле отсутствия войны, но и Божий мир

как утверждение христианских ценностей). Справедливая война должна отвечать двум критериям: правого дела и легитимности власти. Правым делом является упомянутое установление мира, основанного на добре, справедливости и христианских ценностях. Поэтому того, кто является разрушителем божьего порядка вещей, следует наказать и принудить к добру с помощью силы. Второй принцип отвечает на вопрос «Почему христианин как человек должен придерживаться кротости и ненасилия, но христианин как подданный легитимной власти может применять насилие – воюют не люди, а государства».

Развивая идеи Августина Блаженного, Фома Аквинский дополнил концепцию справедливой войны. Он сохранил аргумент правого дела, которое состоит в реализации воли Бога и поддержании Божественного миропорядка, и аргумент о том, что война должна вестись законной властью. Дополнительными соображениями стали тезисы о необходимости доброго намерения и пропорциональном применении насилия. Доброе намерение воюющих в целом определяется правотой дела, за которое ведётся война, однако Фома Аквинский усиливает моральную сторону аргументации, показывая, что внутренняя установка на «любовь к врагам», стремление не только пресечь их зло, но и привлечь к добру, является важным для нравственного оправдания войны. Тезис о необходимости пропорционального применения насилия также указывает, что в справедливой войне насилие является злом, а не самоцелью, и должно применяться ровно в той степени, в которой оно способствует достижению благой цели.

В целом концепция справедливой войны основывается на том, что те, против кого начинается война, должны быть носителями злого начала, уже нарушившими мир как Божий порядок, тогда пресечение их несправедливой, противозаконной, аморальной деятельности оправдано. В современном мире, как отмечает И. Н. Сидоренко, «несмотря на то, что идея и концепция справедливой войны имеет свою историю, а ее принципы получили закрепление в международных документах, принятых после Второй мировой войны, этическая составляющая справедливого вооруженного противоборства неочевидна, тем более, что ни в одной войне принципы справедливого военного противостояния полностью не исполнялись и не могут исполниться» [4, с. 120].

2. Христианский пацифизм представлен достаточно широко и апеллирует в первую очередь к евангельской проповеди, которая провозглашает ненасилие, миролюбие и «возлюбление врага» в качестве правильной жизненной стратегии. Ранние христиане отказывались служить в римской армии и отрицали применение силы даже для самозащиты, что получило обоснование в богословских трудах Оригена, Климента Александрийского и других.

На евангельские сюжеты опирался в своей проповеди пацифизма Эразм Роттердамский. В сочинении «Жалоба мира, отовсюду изгнанного» (1517) он доказывает, что война противоречит Священному писанию, что Евангелие призывает прощать обиды, а не разжигать вражду. Практика войны находится в вопиющем противоречии с христианскими заповедями: «не убивай», «не кради», «не прелюбодействуй», «не лги», «не пожелай дома ближнего твоего» – и вообще попирает все святое. Причиной войн является безнравственность правителей, их эгоизм, низкие страсти, прихоти и любовь к богатству. Следствием войны также является безнравственность, так как она обучает насилию, грабежу и разврату.

Впоследствии представители многих христианских направлений развивали эти идеи и добивались альтернативной военной службы, опираясь на закон о свободе совести и невозможность действовать вопреки своим убеждениям. Пацифистские устремления лежат и в основе миротворческой деятельности христианских церквей, когда они проводят ее для урегулирования многообразных военных конфликтов современности.

3. На этом фоне удивительным феноменом выглядит христианский милитаризм, не просто оправдывающий войну, но считающий ее разновидностью духовного подвига. Эти идеи восходят к традиционному воинскому этосу, в контексте которого сложился ряд нравственных представлений и добродетелей, которые впоследствии стали общечеловеческими [1; 3].

В средневековье формирование рыцарских монашеских орденов привело к формированию настоящей теологии войны, в которой воинские и христианские добродетели максимально сближались. В результате война считалась средством нравственного воспитания и ареной проявления добродетели. Патрон ордена тамплиеров Бернард Клервосский, обосновывая крестовые походы, стремился не только освободить совесть рыцарей Храма от ненужных сомнений, но и развивал идеи христианского милитаризма. Составляя устав ордена тамплиеров, он рассматривал войну как место для религиозного подвига, практику мученичества, подобающую христианскому монаху. Поскольку в средние века мораль неотделима от религии, то идея религиозной войны одновременно была и идеей нравственной войны.

4. Христианский реализм – наименее распространенная позиция в нравственной оценке войны, так как реализм стремится вывести войну из-под нравственных оценок, в то время как христианское учение, напротив, стремится распространить свою ценностную матрицу на любое социальное явление. Между тем, осознание полной несовместимости евангельских заповедей и практики войны может вести не только к пацифизму, но и к реализму. Некоторые протестантские мыслители, такие как Мартин Лютер в XVI веке или представитель неопротестантизма Рейнхольд Нибур в XX, понимали, что войны имеют реальную природу, их причины не коренятся в безнравственности человека и не могут быть прекращены пацифизмом. В сочинении «О нравственном человеке и безнравственном обществе» Р. Нибур подчёркивал, что человек принадлежит двум мирам – земному и небесному, которые несовместимы. Если бы человек отвечал только за себя, то он должен был бы быть абсолютным пацифистом, но поскольку мы живём в мире, где есть интересы других людей, мы вынуждены оказывать вооруженное сопротивление злу, пятная таким образом свои руки кровью. Такая «теория грязных рук» отличается не только от пацифизма, но и от концепции справедливой войны, так как не позволяет человеку оправдывать свое участие в войне, но заставляет его таким образом осознать свою неизбежную греховность.

Таким образом, в христианской традиции представлены все четыре подхода к нравственной оценке войны: реализм, милитаризм, пацифизм и концепция справедливой войны. Вопрос о том, какого из них придерживается та или иная христианская церковь на том или ином историческом этапе, зависит и от социально-политического контекста, и от внутрицерковных богословских и мировоззренческих установок.

Литература

1. Беляева, Е. В. Воинский этос и универсалии морали / Е. В. Беляева // Философия и социальные науки. – 2008. – № 2. – С. 34–38.
2. Нравственные ограничения войны : Проблемы и примеры / под ред. Б. Коппитерса, Н. Фоушина, Р. Апресяна. – М. : Гардарики, 2002. – 407 с.
3. Оссовская, М. О некоторых изменениях в этике борьбы / М. Оссовская // Рыцарь и буржуа / М. Оссовская. – М. : Прогресс, 1987. – С. 490–510.
4. Сидоренко, И. Н. Феномен «справедливой войны» и ее трансформация в современном мире / И. Н. Сидоренко // Труды БГТУ. – 2020. – Серия 6. – № 1. – С. 116–120.
5. Этика войны и мира: история и перспективы исследования / под общ. ред. Б. Н. Кашникова, А. Д. Куманькова. – СПб. : Алетейя, 2016. – 200 с.

В христианской традиции представлены четыре подхода к нравственной оценке войны: реализм (Р. Нибур), милитаризм (Бернард Клервосский), пацифизм (Эразм Роттердамский) и концепция справедливой войны (Августин Блаженный и Фома Аквинский). Вопрос о том, какого из них придерживается та или иная христианская церковь на том или ином историческом этапе, зависит и от социально-политического контекста, и от внутрицерковных богословских и мировоззренческих установок.

The Christian tradition presents four approaches to the moral evaluation of war: realism (R. Niebuhr), militarism (Bernard of Clairvaux), pacifism (Erasmus of Rotterdam) and the concept of a just war (Augustine the Blessed and Thomas Aquinas). The question of which of them this or that Christian church adheres to at one or another historical stage depends both on the socio-political context and on internal church theological and ideological attitudes.

О ЗНАЧЕНИИ СИМВОЛОВ В МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

В. Н. ВАРИЧ

Брестский государственный технический университет, г. Брест, Беларусь

В конце XIX века американский философ и логик Ч. С. Пирс сформулировал общие принципы и основные понятия специальной отрасли философского и логического знания, исследующей знаки и знаковые системы, – семиотики. С тех пор изучением знаков и их видов, роли знаков и символов в жизни отдельного человека и общества занимались представители различных наук. Исследования знаков предпринимались и предпринимаются в рамках искусствоведения (Р. Барт, Ю. Лотман), математики и логики (Л. Витгенштейн, Б. Рассел, Р. Карнап), философии и культурологии (Э. Кассирер, К. Леви-Стросс, Р. Барт, М. Фуко), лингвистики и сравнительного языкознания (Й. Йохансен, С. Ларсен, В. В. Иванов). Сам термин «семиотика» имеет два основных значения: во-первых, семиотика – это общая теория знаков; во-вторых, это наука об общих свойствах знаковых систем. Поскольку знаковые системы присутствуют во всех видах человеческой деятельности, постольку изучение знаков и такой их специфической разновидности, как символы, является весьма актуальной темой исследования. В информационном обществе актуальность темы еще увеличивается, так как современный человек живет в постоянно возрастающем информационном потоке. Средства массовой информации произвольно или непроизвольно обращаются к тем свойствам знаков-символов, которые позволяют воздействовать на сознание и поведение аудитории. Поэтому понимание природы символов жизненно необходимо для собственной ориентации в предлагаемой с экранов телевизоров или с мониторов компьютеров информации, а также для конструктивного участия в коммуникации – как в непосредственном общении, так и в виртуальной среде.

В наиболее широком понимании знак – это некий материальный объект, которому в тех или иных условиях соответствует определенное «значение», то есть реальная или вымышленная вещь (группа вещей), явление, процесс, мифологическое или фантастическое существо, абстрактное понятие. Все обозначаемые знаком объекты составляют его денотат, знания о них – его концепт, а понимание субъектом сущности и свойств обозначаемых объектов образуют его смысл (сигнификат). Если в искусственных языках каждый знак, как правило, имеет единственный сигнификат, которому соответствует определенный денотат, то в естественном языке такого однозначного соответствия нет – один и тот же знак может иметь разные денотаты, либо, напротив, различные знаки могут соответствовать одному и тому же денотату. Функционально связанные знаки, их значения и смыслы, а также правила построения и трансляции сообщений образуют знаковую систему. В процессе коммуникации ее участники обмениваются значениями через общую систему знаков. Использование знаков в сообщениях невозможно вне пространства коммуникации (семиосферы), которое включено в определенный социально-исторический контекст: «человек живет в созданной им самим информационной среде – в мире предметов и явлений, являющихся знаками, в которых закодирована различная информация. Эта среда и есть культура» [1, с. 53].

По отношению к реальным объектам (свойствам, отношениям или процессам) значение знака всегда является абстракцией и обобщением: знак обозначает не конкретные предметы, а общее понятие о них, сложившееся в той или иной культуре. Поэтому еще философы Древней Греции обратили внимание на то, что в знаке взаимодействуют не две, а три стороны: помимо означаемого и означающего есть еще объект обозначения – те самые общие свойства и отношения, которые обозначаются знаком. Немецкий логик Г. Фреге в конце XIX века выразил эту тройственную природу знака формулой «денотат – концепт – знак» (логический треугольник), а американские ученые Г. Огден и А. Ричардс – формулой «слово – понятие – вещь» (семантический треугольник). Г. Фреге отмечает: «От значения и смысла знака следует отличать связанное с ним представление. Если значение знака есть чувственно воспринимаемый предмет, то мое представление о нем есть внутренний образ, возникший из воспоминаний о чувственных впечатлениях, которые я имел, и о действиях, как внутренних, так и внешних, которые я совершал» [2, с. 232].

Любой знак одновременно мотивирован и немотивирован (произволен). Так, слово языка произвольно в отношении предмета, который он называет, – слово «кошка» по-русски или *cat* по-английски не имеет никакой естественной связи с реальными кошками. Таким образом, кошки как особая разновидность животных могут называться разными словами в разных языках или синонимами в одном и том же языке. В большинстве случаев нельзя сказать, почему какой-либо предмет имеет такое, а не иное название. Поэтому, с одной стороны, немотивированность (произвольность) знаков имеет абсолютный характер, но с другой стороны, слово, обозначающее издаваемый кошкой звук, во всех языках похоже по звучанию на сам этот звук. В любом случае в человеческом сознании не существует понятий, для которых нет названий (имен), и в то же время нашему разуму доступны только те знаки, которые связаны с каким-либо понятием, поддающимся распознаванию. Чувственно-конкретное означающее (собственно, сам знак) является объективацией идеального, а значение представляет собой мыслительный эквивалент означающего.

Мотивированность знака может быть не только объективной, как в случае связи слова «мяу» и мяуканья кошки, но и субъективной, обусловленной не столько «соответствием» знака означаемому, сколько договоренностью между людьми. Противоречивая природа знака выражается также и в том, что он существует и как элемент знаковой системы, и как отдельный феномен. Эта двойственность знака обнаруживается при анализе языка в его существовании «здесь и сейчас» (синхрония) и в его развитии во времени (диахрония). В первом случае знак – это своего рода атом языка, во втором – это знак-символ, значение которого зависит от культурного и социального контекста и, соответственно, может изменяться. Поэтому можно утверждать, что знак в своем значении (содержании) неисчерпаем настолько же, насколько качественно многообразен тот предмет, который он замещает. Знак может иметь столько значений, сколько возникает социально-культурных контекстов его применения.

Поскольку знак обладает различными сторонами, свойствами и функциями, постольку существует множество классификаций знаков, однако к теме статьи имеет непосредственное отношение только одна из них, предложенная Ч. Пирсом.

По его мнению, выделяются три типа знаков, отличающихся определенным отношением означающего и означаемого [см.: 3, с. 185–186]. Первую группу составляют иконические знаки или знаки-иконы, для которых характерно подобие означающего и означаемого. Вторую группу образуют индексальные знаки или знаки-индексы, основанные на смежности (причинно-следственной, пространственно-временной или иной) означающего и означаемого. Третья группа – это знаки-символы, не имеющие выраженной связи между означающим и означаемым, основанные на конвенции. Знаки-символы формируются в процессе семиозиса, на одной из ступеней которого появляются мотивированные знаки, а на другой – немотивированные. Связь означающего и означаемого в мотивированных знаках так или иначе обусловлена и потому объяснима, в то время как знаки-символы объективно не мотивированы. Иначе говоря, и в процессе онтогенеза, и в ходе филогенеза возникновение в сознании знака и знаковых отношений между предметом, его отражением в сознании и формой знака происходит в направлении увеличения условности (конвенциональности) знаков.

Знак-символ не совпадает с предметностью обозначаемого ни структурно, ни функционально, однако делает возможным выражение идеи предметности в осязаемом образе: «... символ обслуживает общепознавательную необходимость осуществлять знаковую кодировку (шифровку) предметности (отсюда – символизация), нацеленную на образное замещение многообразных содержательных отношений» [4, с. 303]. По определению Ч. Пирса, символ есть «знак, который отсылает к обозначаемому им Объекту в силу закона, обычно – ассоциации общих идей, действующего так, чтобы заставлять нас интерпретировать Символ как отсылающий к этому Объекту» [3, с. 186]. Как и любой знак, символ обладает такими характеристиками, как заместимость, образность, презентативность и значимость. Однако в сравнении со знаками-иконами и знаками-индексами символ обладает и собственными отличительными характеристиками. В. В. Ильин и его соавторы выделяют такие особенности символа: *надситуативность* – символ не является простой знаковой фиксацией предметов, свойств или отношений, а воплощает их идеальный образ; *самонетождественность* – символ всегда является выразителем другого, а не самого себя; *полиморфность* – символ может представлять идею в различных предметных выражениях, позволяет «узреть в материальных формах ценностно-образное» [4, с. 310]; *иносказательность* – символ не просто обозначает предмет, а выражает некие идеи и смыслы, с ним связанные; *герменевтичность* – фактически любой предмет может приобретать символическое значение; *контемплиционность* – восприятие символа не тождественно чувственному восприятию предмета, оно представляет собой духовное созерцание связанных с ним смыслов; *интерактивность* – символы являются таковыми только в актах коммуникации; *трансреальность* – символ осуществляет перевод абстрактного в конкретное, частного – в типическое; *надындивидуальность* – знак только в том случае становится символом, когда персональный образ приобретает значение для других; *выразимость* – в символе мысль воспринимается через конкретно-чувственную форму; *многозначность* – толкование символа зависит от культурного контекста [4; 5].

Указанные признаки символов в максимальной степени проявляются в символических системах, для каждой из которых свойственно еще и появление эмерджентных системных символаобразующих характеристик. Так, к примеру,

каждое христианское таинство совершается с использованием различных символических предметов, но его общий символический и сакральный смысл не сводим ни к одному из них, сколь значимым он не представлялся бы участникам этого действия. Поскольку символы являются знаками, постольку символическая система представляет собой язык – в самом широком понимании этого слова. Практически все созданные человеком материальные, институциональные и духовные системы могут рассматриваться как языки, выполняющие две важнейшие культурные функции (В скобках следует отметить, что функции языка к ним не сводятся). Одной из них является коммуникация – язык обозначает реальность, связывает чувственно-конкретное с абстрактно-понятийным, объективирует формы и законы мышления. Не менее значимой является творческая функция языка – символические системы образуют культурные пространства (семиосферы), в которых складывается однотипное понимание и означивание мира людьми, а способы понимания становятся основаниями для придания значения и оценивания различных явлений собственной жизни и окружающего мира.

Символическая система, как и любая знаковая система, образует текст – многосмысловую структуру, способствующую рождению новых смыслов и образующую пространство знакового общения людей. Текст – это и одна из форм коммуникации, и посредник в коммуникации, поэтому изучение текста позволяет понять культуру в ключе ее пространственно-временной организации, то есть дискурса. Интерпретация символов, придание им того или иного смысла, в свою очередь, детерминируется культурой. Культура не является монолитным образованием – в ней есть субкультуры, объединяющие представителей различных социальных групп. В каждой субкультуре символы трактуются по-своему (можно сравнить грим белого цвета в субкультуре готов или во внешнем облике клоунов). Еще более различные толкования могут иметь символы в национальных культурах, в различных регионах и в различные исторические эпохи. В силу этого можно говорить о том, что каждая культура придает символической системе определенную совокупность значений, которая называется кодом культуры. Потребность в нем появляется тогда, когда происходит переход от мира сигналов (знаков-индексов) к миру смысла: если в первом единицы языка можно описывать математическими и логическими методами, «мир смысла – это значащие формы, организующие связь человека с миром информации, с миром идей, образов и ценностей данной культуры» [6, с. 135].

Символы и символические системы вместе с неязыковыми знаками образуют семиотический континуум, в котором действуют единые взаимозависимости между разными свойствами знаковых систем. В этом пространстве коммуникации понимание символов зависит от знания культурных кодов, которое позволяет индивидууму «порождать правильные культурные «тексты», имеющие смысл для носителей данного культурного языка, и понимать предлагаемые ему «тексты», оценивая их как правильные или неправильные, осмысленные или бессмысленные, трафаретные или новаторские» [7, с. 156]. В современном обществе семиотический континуум постоянно расширяется, обнаруживая противоположные тенденции развития, – с одной стороны, происходит унификация культурных кодов, обусловленная процессами глобализации, а с другой стороны – происходит фрагментация пространства общения, связанная с переходом от жестко структурированной культуры модерна к сетевым структурам общества постмодерна. В первой существовали фиксированные нормы и единый

смысловой центр, по отношению к которому культурные различия имели второстепенный характер. В культуре постмодерна такого центра нет, она является сетевой разрастающейся горизонтальной структурой, в которой исходные различия автономны и самодостаточны, а общих для всех участников коммуникации картин мира практически нет. Вместе с тем культурное пограничье теперь означает не географическое, политическое или иное «соседство», а (если развить метафору) проживание в коммунальной квартире, где даже при отсутствии общих интересов, целей и ценностей избежать общения невозможно. В таких условиях символ, выражающий и закрепляющий культурную идентичность, может выполнять двойную роль – выступать в роли эпистемологического проводника, транслирующего ценности и нормы в рамках какого-либо культурного сообщества, но в то же время и выполнять деструктивную роль, когда трансляция вызывает неприятие и отторжение со стороны тех участников межкультурной коммуникации, которые образуют другое культурное сообщество с собственным самосознанием.

Литература

1. Кармин, А. С. Философия культуры в информационном обществе: проблемы и перспективы / А. С. Кармин // Вопросы философии. – 2006. – № 2. – С. 52–60.
2. Фреге, Г. Логика и логическая семантика / Г. Фреге // Сборник трудов. – Москва : Аспект-Пресс, 2000. – 512 с.
3. Пирс, Ч. С. Избранные философские произведения: пер. с англ. / Ч. С. Пирс – Москва : Логос, 2000. – 448 с.
4. Ильин, В. В. Символ и знак: сравнительный анализ / В. В. Ильин, И. О. Куренков, С. О. Рамазанов // Социально-гуманитарные знания. – 2012. – № 3. – С. 303–314.
5. Ильин, В. В. К понятию символа / В. В. Ильин, И. О. Куренков // Знание. Понимание. Умение. – 2012. – № 2.
6. Степанова, Н. И. Коды культуры: семиотический и культурологический аспекты / Н. И. Степанова // Идеи и идеалы. – 2012. – № 1 (11). – С. 130–136.
7. Филимонов, С. Л. Символ и его роль в коммуникации / С. Л. Филимонов // Философия и общество. – 2000. – № 4(21). – С. 154–158.

В статье производится анализ знаков и знаковых систем, рассматриваются особенности символа как разновидности знака, раскрывается роль символов в общении и их значение в современной межкультурной коммуникации.

The article analyzes signs and sign systems, examines the features of a symbol as a kind of sign, reveals the role of symbols in communication and their significance in modern intercultural communication.

ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

Е. С. ВИКТОРОВИЧ

Республиканский институт высшей школы, г. Минск, Беларусь

Отношения государства и церкви – это совокупность исторически складывающихся взаимосвязей и изменяющихся форм взаимоотношений институтов государства и институциональных образований конфессий. Процесс формирования модели взаимоотношений государства и церкви в современной Республике Беларусь прошел довольно сложный, противоречивый путь и, тем не менее, не считается до конца завершенным.

Первый период в истории независимой Республики Беларусь, с 1991 по 1994 годы, охарактеризовался провозглашением суверенитета, что повлекло принципиальное изменение отношения государства к религии и церкви, как к ее институту. Существовавшие в советский период ограничения деятельности религиозных организаций были сняты, что, в свою очередь, привело не только к возрождению традиционных конфессий, но и к значительному росту числа нетрадиционных религиозных организаций. Существенные изменения религиозной ситуации потребовали правового закрепления нового статуса религиозных организаций, и, следовательно, возникла необходимость формирования соответствующей правовой базы. Перед законодателем стояла задача воплощения в жизнь принципа светскости государства, устранения противоречий, которые потенциально могут привести к расколу общества и возникновению конфликта на религиозной почве. Было крайне важно обеспечить равные условия для удовлетворения духовных потребностей как верующих, так и неверующих граждан.

Гарантированная Конституцией Республики Беларусь свобода совести может быть реализована лишь при наличии норм, предоставляющих необходимые права религиозным организациям и верующим, возлагающих на них определенные обязанности. Такие нормы объединяются понятием национального законодательства о свободе совести. В Конституции человек, его права, свободы и гарантии их реализации провозглашены высшей ценностью и целью общества и государства, а признание, соблюдение и защита прав человека и гражданина – обязанностью государства. Таким образом, государство ответственно за систему гарантий реализации свободы совести. Гарантии как условия, обеспечивающие осуществление прав и свобод, вводятся посредством конституционно-правового механизма.

В настоящее время в Республике Беларусь функционирует модель конфессиональной политики государства, которая включает концептуальные положения, нормативно-правовую базу и организационно-управленческие структуры. Политико-правовые основания деятельности религиозных организаций в первую очередь определены в Конституции Республики Беларусь [1] и Законе Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» от 17 декабря 1992 г. № 2054- XII [2].

Церковь полностью автономна в решении вопросов комплектации своей иерархии кадрами, вольна в нормативном регулировании внутренней организации и решении собственных вопросов. Религиозные образования не выполняют никаких государственных функций. Государство, в свою очередь, не финансирует религиозную деятельность, но на основах взаимного сотрудничества содействует развитию благотворительной, культурной, просветительской, иной социально значимой деятельности церковных организаций. Гражданам гарантируется свобода совести и вероисповедания, в конституциях закрепляется невозможность государственной религии. Школа отделена от церкви. Однако, хотя государство и дистанцируется от вмешательства во внутренние дела церкви, оно охраняет законную деятельность религиозных организаций и регулирует ее наиболее важные с точки зрения государства аспекты. Более того, «держава не имеет права относиться к религиозным структурам менее благоприятно, нежели к светским организациям аналогичного типа» [3, с.183].

С обретением Республикой Беларусь статуса независимого суверенного государства изменился статус религии и ее институтов, расширились права и свободы верующих Республика Беларусь стала позиционировать себя как государство с поликонфессиональным составом населения. Все это поставило перед органами светской власти задачу формирования и последовательного проведения в жизнь государственной политики по отношению к религиозным организациям, что, в свою очередь, требует выработки современной модели государственно-конфессиональных отношений, а также анализа и определения перспектив развития государственно-церковного сотрудничества. Проводимая в Беларуси этноконфессиональная политика является залогом гражданского мира и согласия в обществе [4].

При этом Республика Беларусь является светским государством, которое предполагает юридическое отделение церкви от государства, где государство не вмешивается во внутрицерковные дела. Однако, данный принцип не исключает взаимодействие государства и церкви в решении общественно важных проблем. Взаимоотношения государства и религиозных организаций регулируется законом с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа.

Давыденко С. С., например, видит следующие точки соприкосновения белорусского государства и религии:

- укрепление государства как института;
- духовное возрождение белорусского народа;
- социальное служение народу [5].

Ввиду различий природы церкви и государства они прибегают к различным средствам достижения своих целей. Государство опирается на материальную силу, заключающуюся в официально признанном аппарате принуждения, церковь же располагает лишь религиозно-нравственными средствами для духовного руководства своей паствой и для приобретения новых последователей. Схожи рассматриваемые институты в осуществлении функции консолидации общества. Кроме того, исходя из богословского понимания, оба общественных института призваны поддерживать нравственные устои общества на основе общечеловеческих ценностей.

Отделенная от государства законодательно церковь, тем не менее, с одной стороны, служит объектом политики, а с другой – превращается в субъект политики, то есть активное, направляющее начало политической воли [6, с. 89]. Подтверждением тому является проявившаяся в последнее десятилетие актуальность посланий иерархов в адрес отдельных политических сил, их участие вместе с Главой государства в основных общественно-политических мероприятиях. Примером служит частое присутствие представителей ведущих конфессий на церемониях вступления в должность Президента Республики, на открытии форумов, конференций, государственных праздников, также участие в других государственно важных событиях, а также частое присутствие Главы государства на важнейших церковных мероприятиях, событиях и праздниках.

Законодательство Беларуси признает определяющую роль Православной церкви в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа [2].

При анализе государственно-церковных отношений в Республике Беларусь просматривается тенденция активного стремления Православной церкви в своей деятельности находить точки соприкосновения с теми сторонами жизни общества и отдельных граждан, которые ей позволяет закон.

К примеру, в Брестской области действует уже четвертая Программа сотрудничества Брестского областного исполнительного комитета с Брестской и Пинской епархиями Белорусской православной церкви на 2021–2025 годы. За время исполнения Соглашений накоплен определенный опыт сотрудничества с Белорусской православной церковью в области культуры и охраны историко-культурного наследия, социальной защиты, благотворительности, содействия укреплению института семьи, материнства и детства, воспитания и образования, здравоохранения, развития спорта и туризма, охраны окружающей среды.

В целом, Брестчина является одним из наиболее развитых в конфессиональном плане регионом, на территории которого зарегистрировано почти 23 % религиозных общин, действующих в Республике Беларусь.

В настоящее время зарегистрированы 764 религиозные общины 17-ти конфессий, 18 общеконфессиональных религиозных организаций и 4 редакции религиозных средств массовой информации. Наиболее крупные конфессии имеют областные управленческие структуры. В частности, действуют Брестская и Пинская православные епархии, Пинская римско-католическая епархия, областные объединения церквей Евангельских христиан баптистов (ЕХБ) и Христиан веры евангельской (ХВЕ).

Фактор конфессионального разнообразия имеет особое значение, следовательно, его необходимо учитывать в процессе политического управления. Основные усилия органов власти во взаимодействии с религиозными организациями должны быть направлены на укрепление межконфессионального мира и межнационального согласия, традиционных ценностей, совершенствование работы с белорусами зарубежья.

Таким образом, формирование принципов взаимодействия государства и религиозных организаций прошло длительный этап, и церковь получила от государства значительную независимость и стала при этом полноправным институтом гражданского общества.

В свою очередь государство обязано выстраивать детально проработанную конфессиональную политику, учитывая при этом, что церковь в современном мире не может избежать участия в урегулировании кризисного политического процесса. И этим она способствует стабилизации межнациональных отношений, общественно-политической стабильности, и, следовательно, положительно влияет на общее состояние общества в государстве.

Литература

1. Конституция Республики Беларусь 1994 года [Электронный ресурс] : с изм. и доп., принятыми на респ. референдумах 24 нояб. 1996 г. и 17 окт. 2004 г. и 27 февраля 2022 г. // ЭТАЛОН-ONLINE. – Режим доступа: <https://etalonline.by/document/?regnum=v19402875>. – Дата доступа: 07.05.2022.

2. О свободе совести и религиозных организациях [Электронный ресурс] : Закон Респ. Беларусь, 17 дек. 1992 г., № 2054-ХП : в ред. Закона Респ. Беларусь от 31.10.2002 // ЭТАЛОН-ONLINE. – Режим доступа: <https://etalonline.by/document/?regnum=N10200137>. – Дата доступа: 07.05.2022.

3. Семенова, С. Л. Основные модели взаимоотношений «государство-церковь-общество» в современной Европе / С. Л. Семенова // Беларусь: государство, религия, общество / редколлегия: протоирей В. Антоник [и др.]. – Минск : Белорусская наука, 2008. – С. 183–186.

4. Александр Лукашенко встретился с представителями религиозных конфессий [Электронный ресурс] // Президент республики Беларусь. – Режим доступа : <https://president.gov.by/ru/events/aleksandr-lukashenko-vstretilsja-s-predstaviteljami-religioznyx-konfessij-4848>. – Дата доступа : 07.05.2022.

5. Давыденко, С. С. Современная вероисповедная политика в Республике Беларусь (политико-исторические аспекты) [Электронный ресурс] : диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук: 20.00.01 / С. С. Давыденко. – Минск, 2002. – Режим доступа: <http://bestreferat.com.ua/referat/detail-29190.html>. – Дата доступа : 07.05.2022.

6. Лисичкин, В. М. Государство и Церковь: новые формы взаимоотношений / В. М. Лисичкин // Современное белорусское общество: актуальные вопросы идеологической работы / составитель О. В. Дьяченко. – Могилев : МОУТ им. Спиридона Соболя, 2007. – Вып. 4. – С. 86–92.

В статье исследуются модель, правовая база и направления сотрудничества государственных институтов и церкви в Республике Беларусь с 1991 года по наши дни.

The article examines the model, legal framework and areas of cooperation between state institutions and the church in the Republic of Belarus from 1991 to the present day.

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ МИР КАК СИСТЕМООБРАЗУЮЩАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ БЕЛОРУССКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ (НА ПРИМЕРЕ БРЕСТСКОЙ ОБЛАСТИ)

Е. С. ВИКТОРОВИЧ

Республиканский институт высшей школы, г. Минск, Беларусь

Э. Н. СЕВЕРИН

Отделение по Брестской области Белорусского института стратегических исследований, г. Брест, Беларусь

Межконфессиональный мир не является исходной особенностью ни одного государства, ни одной политической системы. В современном мире многие меньшинства, в том числе и религиозные, страдают от различных форм дискриминации и сегрегации. Лучший результат достигается только тогда, когда государство и его органы не делают разницы между теми, кто исповедует определённую религию, и теми, кто не исповедует никакой, не говоря уже про отличие верующих различных конфессий. Одной из причин межконфессионального противостояния также является религиозный экстремизм. Спецификой этих процессов является «аморальный симбиоз религии и политики, который всё более обостряет и затягивает конфликты в межэтнических межконфессиональных отношениях» [1, с. 108].

С обретением Республикой Беларусь статуса независимого суверенного государства изменился статус религии и ее институтов, расширились права и свободы верующих. Республика Беларусь стала позиционировать себя как государство с поликонфессиональным составом населения. Все это поставило перед органами светской власти задачу формирования и последовательного проведения в жизнь государственной политики по отношению к религиозным организациям, что, в свою очередь, требует выработки современной модели государственно-конфессиональных отношений, а также анализа и определения перспектив развития государственно-церковного сотрудничества. Проводимая в Беларуси этноконфессиональная политика является залогом гражданского мира и согласия в обществе [2].

В настоящее время в Республике Беларусь функционирует модель конфессиональной политики государства, которая включает концептуальные положения, нормативно-правовую базу и организационно-управленческие структуры.

Существовавшие в советский период ограничения деятельности религиозных организаций были сняты, что, в свою очередь, привело не только к возрождению традиционных конфессий, но и к значительному росту числа нетрадиционных религиозных организаций. Существенные изменения религиозной ситуации потребовали правового закрепления нового статуса религиозных организаций, и, следовательно, возникла необходимость формирования соответствующей правовой базы.

Политико-правовые основания деятельности религиозных организаций в первую очередь определены в Конституции Республики Беларусь [3] и Законе Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» от 17 декабря 1992 г. № 2054-ХІІ [4].

В данный момент законодательство Республики Беларусь, регулирующее различные аспекты взаимоотношений государства и церкви, представляет собой определенную систему. В ее основе лежат международные правовые акты, к которым присоединилась Республика Беларусь. Это такие документы, сформировавшие всеобщие принципы отношений государства и церкви, как Всеобщая декларация прав человека, Парижская хартия для новой Европы, Декларация Генеральной Ассамблеи ООН о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений и другие.

Отдельно следует выделить подзаконные нормативные акты, а также дополнительные источники регулирования названных отношений: Соглашение о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Православной церковью, Программы сотрудничества между Церковью и государственными органами и организациями.

При этом Республика Беларусь является светским государством, которое предполагает юридическое отделение церкви от государства, где государство не вмешивается во внутри-церковные дела. Однако данный принцип не исключает взаимодействие государства и церкви в решении общественно важных проблем. Взаимоотношения государства и религиозных организаций регулируются законом с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа.

Законодательство Беларуси признает определяющую роль Православной церкви в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа [4]. Поэтому сотрудничеству между Республикой Беларусь и Белорусской православной церковью уделяется внимание на самом высоком уровне. При посещении 25 июня 2021 г. Свято-Успенского Жировичского мужского монастыря Президент Республики Беларусь Александр Григорьевич Лукашенко особо подчеркнул: «Мы не должны допустить, чтобы в нашей стране, мирной, спокойной, где существуют и мирно уживаются основные, главные конфессии, были порушены наши святыни и наша вера. В Беларуси, где народ со времен Евфросинии Полоцкой и Кирилла Туровского молился о единстве и избавлении от междоусобиц, следуя заветам этих святых, мы ни в коем случае не должны этого допустить. Отрадно что наша православная церковь разделяет нашу озабоченность и готова работать на единение нашего народа» [5].

По итогам мониторингов развития этноконфессиональной ситуации, до 85 % жителей Брестской области считают себя православными. Действует 390 православных религиозных общин, а это 51 % от их общего количества в области.

В Брестской области 17 августа 2021 г. подписана уже четвертая Программа сотрудничества Брестского областного исполнительного комитета с Брестской и Пинской епархиями Белорусской Православной церкви на 2021–2025 годы.

За время исполнения Соглашений накоплен определенный опыт сотрудничества с Белорусской православной церковью в области культуры и охраны историко-культурного наследия, социальной защиты, благотворительности, содействия укреплению института семьи, материнства и детства, воспитания и образования, здравоохранения, развития спорта и туризма, охраны окружающей среды.

При реализации Соглашения уже сложились свои традиции. Так, 20 лет проходит в г. Дрогичине фестиваль православных песнопений «Пойте Богу нашему, пойте».

Университеты Брестчины совместно с Брестской епархией регулярно проводят научно-практические мероприятия. Так, в 2021 г. состоялись: международная научно-практическая конференция «Господь нам дарует Победу», республиканская «Православная церковь в исторической судьбе белорусского народа» и региональная «Православие в духовной жизни Беларуси: 1030 лет» и др.

Учреждения образования области в новом учебном году внедряли в систему обучения новый факультатив – «Основы духовно-нравственной культуры и патриотизма», что также повысило уровень взаимодействия учебных заведений и организаций Белорусской православной церкви.

В целом, религиозная обстановка на территории Брестской области является спокойной, лишённой межконфессиональных и межэтнических противоречий и конфликтов.

Так исторически сложилось, что в западных областях республики по сравнению с восточными регионами сохраняется традиционно высокий уровень религиозности. Как отмечает профессор А. В. Данилов, «карта распространения религиозных общин в Беларуси имеет чётко выраженную внутреннюю границу, которая разделяет Беларусь на две части: восточную и западную. Эта граница совпадает с государственной границей СССР до 1939 г. При этом в Западной Беларуси сохраняется традиционный для пред- и послевоенного периода более высокий уровень религиозности (около 70–80 % населения – верующие) и, соответственно, гораздо большее количество общин, чем в восточных областях» [6, с. 7].

Брестчина является уникальным регионом в этноконфессиональном отношении. Практически со времени Крещения Руси в 988 году Киевским князем Владимиром на Полесских землях в нынешних границах Брестской области стало появляться православие. Как свидетельствуют летописи, в 1005 г. была образована Туровская епископия (епархия), которая охватывала территории Берестейщины и Пинщины того времени, где в начале XI в. недалеко от г. Пинска одним из первых был основан Лещинский монастырь, который в XII–XIII вв. являлся центром православия на Полесье.

В 1440 г. кафедра епископов туровских была перенесена в г. Пинск. У жителей Западного Полесья появились новые возможности для формирования и закрепления представлений о православном вероучении, нравственности и культуре. Отдельные бывшие язычники, приняв православное христианство, уходили в уединенные места и становились монахами.

С конца XIV в. на территории Западной Беларуси стала формироваться многоконфессиональная религиозная жизнь. После Кревской унии 1385 г. и обязательств князя Великого княжества Литовского на нашей земле появились первые храмы Римско-католической церкви. С этого же времени начинается строительство синагог еврейскими поселенцами.

Реформация XVI в. коснулась также и Брестчины. Последователи Кальвина в то время создали в Бресте и других городах ряд протестантских общин, однако широкого распространения среди населения это течение не получило и общины прекратили свою деятельность.

Брест неоднократно оказывался в гуще религиозных событий. В 1596 г. в Свято-Николаевском кафедральном соборе (сейчас территория Брестской крепости) состоялась Брестская церковная уния. В XX в. число религиозных конфессий продолжало расти. В 1921 г. в Бресте впервые состоялось крещение членов баптистской общины. В 20–30-е гг. на Пинщине появились первые общины христиан веры евангельской (ХВЕ) и адвентистов седьмого дня, а в Брестском повете община евангельских христиан по учению апостолов.

С конца 50-х гг. прошлого века в нашей стране повсеместно проводилось атеистическое воспитание населения, значительное число религиозных общин было снято с регистрации, однако, несмотря на это, в середине 80-х гг. на территории области действовали 264 зарегистрированные общины шести конфессий, это было намного больше, чем в любой другой области БССР.

В связи с проходившими процессами по демократизации общественной жизни в республике в конце XX века коренным образом изменилась религиозная ситуация: число общин заметно возросло, ранее действовавшие общины увеличились, заявляли о себе новые вероучения, создавались религиозные организации и объединения.

В настоящее время в Брестской области зарегистрированы 764 религиозные общины 17-ти конфессий, 18 общеконфессиональных религиозных организаций и 4 редакции религиозных средств массовой информации, а также 21 национальное общественное объединение или их организационная структура представителей 5 национальностей. Наиболее крупные конфессии имеют областные управленческие структуры. В частности, действуют Брестская и Пинская православные епархии, Пинская римско-католическая епархия, областные объединения церковей Евангельских христиан баптистов (ЕХБ) и Христиан веры евангельской (ХВЕ).

Как видим, фактор конфессионального разнообразия для Брестской области имеет особое значение, следовательно, его необходимо учитывать в процессе политического управления. Основные усилия органов власти во взаимодействии с религиозными организациями должны быть направлены на укрепление межконфессионального мира и межнационального согласия, традиционных ценностей, совершенствование работы с белорусами зарубежья.

Выстраиванию конструктивных отношений с религиозными организациями способствуют встречи руководства области с руководителями епархий для обсуждения актуальных вопросов. За истекший год состоялось 4 встречи с руководителями православных и католической епархий, на которых были обсуждены актуальные вопросы взаимодействия религиозных организаций и органов власти, а также меры по недопущению деструктивной деятельности священнослужителей и втягивания верующих в политическую деятельность.

Мы полагаем, обеспечению межконфессионального мира как в Республике Беларусь, так и в Брестском регионе способствует решение следующих задач:

– проведение совместных с религиозными организациями мероприятий, способствующих снятию социальной напряженности в обществе, по сохранению христианских семейных традиций и ценностей, социальной благотворительности, работе с молодежью, патриотическому и нравственному воспитанию;

– использование возможностей средств массовой информации для популяризации положительных примеров сотрудничества органов государственного управления и конструктивно настроенных религиозных организаций, разъяснения действующего законодательства;

– совершенствование форм контроля над развитием конфессиональной ситуации, усиление координации совместной деятельности с религиозными организациями в целях дальнейшего конструктивного развития конфессиональных процессов.

Как отмечает Святейший Патриарх Кирилл: «Церковь всегда воспитывала мирный дух, способность разделить горе с ближним своим вне зависимости от того, к какой вере человек относился. Нужно создать невыносимые условия для деятельности любых радикальных групп как среди этнических меньшинств, находящихся в диаспоре, так и среди коренного большинства. Для этого требуются усилия власти, общественных организаций, Церкви, других представителей религий. Мы должны работать все вместе для того, чтобы понизить градус радикализма и не допустить разрушения межрелигиозного и межнационального мира» [7, с. 13]. Можно утверждать, что государство обязано выстраивать детально проработанную конфессиональную политику, учитывая при этом, что церковь в современном мире не может избежать участия в урегулировании кризисного политического процесса. Взаимодействие государства и религиозных институтов способствует конструктивному межконфессиональному диалогу, обеспечивая функционирование белорусской политической системы в условиях мира и безопасности.

Литература

1. Медведко, Л. И. Россия, Запад и ислам: диалектика и синергетика в «интегральном сопряжении» войны и мира / Л. И. Медведко // Обществ. науки и современность. – 2002. – № 1. – С. 106–117.

2. Александр Лукашенко встретился с представителями религиозных конфессий [Электронный ресурс] // Президент республики Беларусь. – Режим доступа: <https://president.gov.by/ru/events/aleksandr-lukashenko-vstretilsja-s-predstaviteljami-religioznykh-konfessij-4848>. – Дата доступа: 19.05.2022.

3. Конституция Республики Беларусь 1994 года [Электронный ресурс] : с изм. и доп., принятыми на респ. референдумах 24 нояб. 1996 г. и 17 окт. 2004 г. и 27 февраля 2022 г. // ЭТАЛОН-ONLINE. – Режим доступа: https://etalonline.by/document/?regnum=v19402875_ – Дата доступа: 19.05.2022.

4. О свободе совести и религиозных организациях [Электронный ресурс] : Закон Респ. Беларусь, 17 дек. 1992 г., № 2054-ХП : в ред. Закона Респ. Беларусь от 31.10.2002 г. // ЭТАЛОН-ONLINE. – Режим доступа: <https://etalonline.by/document/?regnum=N10200137>. – Дата доступа: 19.05.2022.

5. Посещение Свято-Успенского Жировичского ставропигиального мужского монастыря [Электронный ресурс] // Президент Республики Беларусь. – Режим доступа: <https://president.gov.by/ru/events/poseshchenie-svyato-uspenskogo-zhировичского-stavropigialnogo-muzhского-monastyryahttps://president.gov.by/ru/events/poseshchenie-svyato-uspenskogo-zhировичского-stavropigialnogo-muzhского-monastyrya>. – Дата доступа: 12.05.2022.

6. Данилов, А. В. Особенности конфессиональной структуры Республики Беларусь / А. В. Данилов, В. А. Мартинович // Посткоммунистическая Беларусь в процессе религиозных трансформаций : сб. ст. / под ред. А. В. Данилова. – Минск, 2002. – С. 6–13.

7. Кирилл. Нужно создать невыносимые условия для деятельности любых радикальных групп : заявление Предстоятеля Рус. православ. церкви в связи с беспорядками на Манеж. площади 11 дек. 2010 г. / Святейший Патриарх Кирилл // Журн. Моск. Патриархии. – 2011. – № 1. – С. 12–13.

Особую актуальность анализ феномена межконфессионального мира представляет для белорусского государства, в котором исторически закреплённые традиции веротерпимости стали знаковой характеристикой Республики Беларусь, одним из системообразующих факторов обеспечения национальной безопасности и устойчивости политической системы в условиях турбулентности современного мира.

The analysis of the phenomenon of interfaith peace has particular relevance for the Belarusian state, where historically fixed traditions of religious tolerance have become a significant characteristic, one of the backbone factors in ensuring national security and stability of the political system of the Republic of Belarus in the conditions of turbulence of the modern world.

КУЛЬТУРНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ И ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ГРОДНЕНСКОГО СОФИЙСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО БРАТСТВА В НАЧАЛЕ ВТОРОГО ДЕСЯТИЛЕТИЯ XX В.

С. М. ВОСОВИЧ

Брестский государственный технический университет, г. Брест, Беларусь

Одной из недостаточно изученных тем в отечественной исторической науке является история православных братств начала XX в. Не исключением является Гродненское Софийское православное братство. Поэтому целью исследования является анализ культурно-просветительской и экономической деятельности указанного братского союза в 1911–1913 гг. В связи с этим поставлены следующие задачи: 1) рассмотреть деятельность Гродненского православного братства в сфере народного образования; 2) показать участие Софийского братства в религиозно-просветительных мероприятиях; 3) проанализировать деятельность братской кассы взаимопомощи.

В рассматриваемый период на попечении Гродненского Софийского братства состояло пять начальных церковных учебных заведений: 1) двухклассная церковно-приходская женская школа им. М. Н. Муравьева; 2) одноклассная церковно-приходская мужская школа им. графа М. Н. Муравьева; 3) Пригодичская одноклассная церковно-приходская школа; 4) Чещевлянская одноклассная церковно-приходская школа; 5) Гродненская женская воскресная школа.

Не вмешиваясь в учебно-воспитательный процесс, Софийское братство оказывало школам, насколько позволяли средства и возможности, материальную помощь. Оно предоставляло помещения, нанимало прислугу, заботилось об отоплении и освещении зданий, приобретало некоторые предметы, устраивало для учащихся рождественские елки с раздачей всем присутствовавшим детям лакомств, а наиболее нуждавшимся ученикам – полезных вещей (например, готовой одежды, материи для пошива рубашек, платьев). Средства для подарков собирались главным образом по подписным братским листкам. Заметим, в организации елочных вечеров активно помогали братству как учителя, так и учащиеся. Воспитанники пели детские песни, читали стихотворения.

Получая существенную поддержку от Гродненского Софийского братства, указанные учебные заведения, за исключением двухклассной церковно-приходской женской школы, не отличались ростом количества обучавшихся в них учеников. А в Чещевлянской и Гродненской женской воскресной школах наблюдался даже существенный спад численности учащихся [таблица 1]. В первой из них в 1913 г. обучалось 26 учащихся, в то время как в 1911 г. – 66 учеников (количество учащихся уменьшилось более чем в 2,5 раза). В Гродненской воскресной школе количественный спад учениц за указанный период составил 52 %.

Таблица 1 – Динамика количества учеников в школах Гродненского Софийского православного братства в 1911–1913 гг. [1, с. 183; 2, с. 341–342]

Братские церковно-приходские школы	Год		
	1911	1912	1913
Гродненская двухклассная церковно-приходская женская школа им. М. Н. Муравьева	254	267	303
Гродненская одноклассная церковно-приходская мужская школа им. графа М. Н. Муравьева	119	136	118
Пригодичская одноклассная церковно-приходская школа	38	41	36
Чещевлянская одноклассная церковно-приходская школа	66	27	26
Гродненская женская воскресная школа	134	85	70

Устойчивый рост количества учениц наблюдался лишь в Гродненской двухклассной церковно-приходской женской школе им. М. Н. Муравьева. Обусловлено это было как ростом популярности женского образования в рассматриваемый период, так и проводимой государственной политикой по распространению образования среди девочек. Да и само Гродненское братство уделяло особое внимание указанному учебному заведению. Учитывая бедность родителей воспитанниц, в школе с 1913 г. было введено преподавание французского и немецкого языков для подготовки девочек к поступлению в женскую гимназию.

Без постоянного внимания не оставалась и церковно-приходская мужская школа им. графа М. Н. Муравьева. Осенью 1911 г. она разместилась на новом третьем этаже братского дома, занимая обширный зал и ещё одну дополнительную комнату. Эта закономерно привело к увеличению количества учеников в 1912 г. (на 17 мальчиков). Благодаря предоставлению помещений в братском доме мужская одноклассная церковно-приходская школа им. графа М. Н. Муравьева была преобразована в 1913 г. в двухклассное начальное учебное заведение [1, с. 183; 2, с. 341].

В начале второго десятилетия XX в. Гродненское Софийское братство продолжало содержать библиотеку-читальню, где читателям предоставлялась возможность брать на дом книги церковного, исторического, богословского и религиозно-нравственного содержания. В библиотеку регулярно выписывались периодические издания: например, «Епархиальные ведомости», «Окраины России», «Свет», «Виленский вестник». Библиотека пополнялась не только периодическими изданиями, но и новыми книгами. Читателями указанного просветительского учреждения были не только мужчины и женщины, но и дети.

С целью укрепления у местного населения православной веры и утверждения в нем благочестия Гродненское Софийское братство продолжало устраивать публичные чтения на религиозно-нравственные и историко-патриотические темы. Проводились чтения в зале братского дома осенью и зимой два раза в неделю: в четверг для учащихся и в воскресенье для взрослых. При их организации использовался волшебный фонарь (проекторный аппарат) со световыми картинками (стеклянными пластинами с изображениями). В перерывах хор учащихся псаломщицких курсов исполнял церковные песни. Посещало публичные чтения большое количество людей [1, с. 184; 2, с. 342–343].

Софийское братство участвовало в организации крестных ходов, прежде всего, к чудотворному образу Божией Матери «Коложская», а также в Красно-стокский монастырь, в г. Брест на место мученической кончины св. Афанасия,

игумена Брестского, к другим святым местам епархии. В тоже время Софийский братский союз не только радушно встречал богомольцев, прибывших в г. Гродно к Коложской церкви из других населенных пунктов, но и предлагал им трапезу. Так, в 1913 г. трапеза была предоставлена около 600 богомольцам в помещении казармы 101 Пермского полка [2, с. 343]. Заметим, участие местного населения в крестных ходах способствовало более тесному сближению и сплочению не только братчиков, но и всех православных жителей Гродненщины.

Помимо содействия развитию церковных школ и организации религиозно-просветительских мероприятий Гродненское Софийское братство прикладывало немало усилий по содействию занятости низших слоев городского населения и повышению их материального благополучия. С этой целью 1 сентября 1908 г. была учреждена братская касса взаимопомощи. Она была создана для выдачи ссуд православным ремесленникам, рабочим и работницам на покупку рабочих инструментов и материалов.

Уставной фонд кассы взаимопомощи был образован из средств, пожертвованных Софийским собором и Софийским братством. Братский совет выделил 200 руб., собор – 100 руб. Дальнейшее пополнение капитала кассы взаимопомощи осуществлялось за счет специальных пожертвований и ежемесячных взносов с каждого участника кассы.

Деятельность братской кассы взаимопомощи находила отклик среди некоторых братчиков. Так, в 1913 г. общее братское собрание выразило признательность статскому советнику С. В. Полуэхтову за пожертвованные в кассу взаимопомощи 170 руб. для выдачи беспроцентных ссуд исключительно трудящимся лицам [2, с. 345].

Для управления кассой было образовано правление. В состав правления входили представители братского совета. В 1908–1912 гг. обязанности председателя правления кассы взаимопомощи успешно выполнял Л. Г. Ревуцкий. Заседания правления проводились в помещении братской школы им. графа М. Н. Муравьева каждое воскресенье после завершения вечерни в кафедральном соборе.

Открытая Софийским братством касса взаимопомощи действовала успешно. Об этом наглядно свидетельствует рост численности её членов. Если к 1 января 1912 г. в кассе взаимопомощи состояло 463 человека, то к 1 января 1913 г. – 478. В конце 1913 г. в кассе состояло 3 почетных и 484 действительных членов, имевших 38 различных профессий [1, с. 185; 2, с. 345].

В то же время процентное отношение общей численности членов братской кассы взаимопомощи к общему членов до 1913 г. Примечательно, что другое братское учреждение – Дамский кружок, имевший более длительную историю и открытый в 1888 г., не смог добиться такой многочисленности своих рядов, как братская касса взаимопомощи.

Не все поступившие в правление кассы взаимопомощи заявления о предоставлении ссуд удовлетворялись. Так, на протяжении 1913 г. на рассмотрение правления указанного кредитного учреждения поступило от 250 лиц ряд заявлений

о предоставлении ссуд на 5450 руб. Правление разрешило выдать лишь 150 ссуд, отсрочило 35 ссуд и отклонило 65 заявлений из-за недостатка средств [2, с. 345].

До 1912 г. наблюдалось увеличение общей суммы выданных ссуд. Так, в 1911 г. правление кассы взаимопомощи разрешило выдать 109 ссуд на сумму в размере 3758 руб. В 1912 г. наблюдался некоторый спад в деятельности кассы взаимопомощи. В указанный год просителям было предоставлено 88 ссуд на 3035 руб. В следующем году количество выданных ссуд увеличилось в 1,7 раза и достигло 150. В то же время общая сумма ссуд увеличилась лишь на 86 руб. и достигла 3121 руб.

Непропорциональный рост общей суммы выданных ссуд и их количества привел к тому, что в 1913 г. средний размер одной ссуды уменьшился по сравнению с 1911–1912 гг. примерно в 1,6 раза и составил лишь 20,81 руб. В то время как в 1911 г. средний размер ссуды был 34,48 руб., в 1912 г. – 34,49 руб. Общий оборот кассы в 1913 г. составил 12006 руб. 25 коп. [1, с. 185–186; 2, с. 345–346].

Ссуды выдавались под 4 % годовых на срок от 2 до 6 месяцев. Лишь в исключительных случаях ссуды предоставлялись на более длительное время, да и то с обязательным возвратом денежных средств хотя бы небольшими суммами.

Братский совет отмечал ежегодное увеличение капитала кассы взаимопомощи. Средства кассы к концу 1913 г. увеличились до 3329 руб. 74 коп. По мнению современников, касса в рассматриваемый период пользовалась «заслуженной симпатией со стороны гродненского русского общества, особенно же малообеспеченной части его» [1, с. 186; 2, с. 345].

К услугам кассы взаимопомощи прибегало местное православное малообеспеченное население. Среди лиц, воспользовавшихся братскими ссудами, можно было увидеть и крестьян, и чиновников, и ремесленников, и пенсионеров. Так, в 1912 г. братство выдало ссуды 15 категориям населения в зависимости от их профессии. Больше всего средств получили низшие слои городского населения – ремесленники и рабочие. В следующем году ссуды были выданы 23 группам населения. При этом некоторым группам, как пекарям и рыбакам, помощь не оказывалась. В то же время появилось новых 11 групп, которым были предоставлены ссуды. Больше всего средств в 1913 г. получили извозчики (540 руб.) и чиновники (405 руб.). Рабочие оказались на третьем месте по размеру общей суммы выделенных средств, а ремесленники – на четвертом [таблица 2].

числу братчиков уменьшилось и накануне Первой мировой войны не смогло достичь первоначального соотношения. Если в 1909 г. оно составило 87 % (в конце указанного года в самом Гродненском Софийском православном братстве насчитывалось 402 братчика), то в 1912 г. – 72,6 % (соответственно 658 братчиков), в 1913 г. – 77,2 % (соответственно 631 братчик) [1, с. 167; 2, с. 335; 3, с. 344].

Уменьшение в начале второго десятилетия XX в. соотношения общей численности членов братской кассы взаимопомощи к общему числу братчиков было вызвано ростом популярности Гродненского Софийского братства среди православных жителей Гродненщины и соответственно ростом численности его

Таблица 2 – Распределение кассой взаимопомощи при Гродненском Софийском православном братстве общих сумм ссуд между представителями различных профессий в 1912–1913 гг. (в руб.) [1, с. 186; 2, с. 345–346].

Профессия, указанная братством	Годы	
	1912	1913
Крестьяне-земледельцы	240	130
Хуторяне		50
Огородники	80	40
Прачки	110	61
Свинобои	202	80
Извозчики легковые	186	130
Извозчики ломовые		410
Курьеры	520	145
Ремесленники	600	200
Рабочие	642	360
Пекари	45	0
Рыбаки	10	0
Прислуга	35	20
Портнихи	85	95
Учителя	40	85
Пенсионеры	30	0
Чиновники	210	405
Молочницы	0	30
Приказчики	0	40
Лодочники	0	100
Каменотесы	0	35
Дровяники	0	120
Дворники	0	125
Мелкие торговцы	0	180
Кузнецы	0	50
Землекопы	0	110
Обойщики	0	50
Плотники	0	70
Всего	3035	3121

Распределение в 1912–1913 гг. братской помощи лицам, в зависимости от их профессии, свидетельствует о том, что Гродненское Софийское православное братство выдавало ссуды не только ремесленникам и рабочим, как предполагалось первоначально, но и нуждавшимся лицам, оказавшимся в тяжелом материальном положении, вне зависимости от их сословной и профессиональной принадлежности.

Таким образом, в 1911–1913 гг. Гродненское Софийское православное братство заботилось о братских церковных школах, проводило религиозно-просветительскую работу: устраивало публичные чтения на религиозно-нравственную и историко-патриотическую тематику, содержало библиотеку-читальню, участвовало в проведении крестных ходов.

Открытая в 1908 г. касса взаимопомощи при Гродненском Софийском православном братстве предполагала выдавать ссуды православным ремесленникам, рабочим и работницам на покупку рабочих инструментов и материалов с целью содействия развитию занятости низших слоев городского населения.

Из-за отсутствия развитой структуры социальной защиты населения и большого количества нуждавшихся братская касса взаимопомощи вынуждена была выдавать ссуды лицам, попавшим в тяжелое материальное положение, вне зависимости от их сословной и профессиональной принадлежности.

В 1911–1913 гг. развитие кассы взаимопомощи при Гродненском Софийском православном братстве было в основном успешным. Об этом свидетельствуют рост численности её членов, капиталов. Что касается общей суммы выданных ссуд, то она достигла максимального размера в 1911 г. Касса взаимопомощи имела популярность у православного малообеспеченного населения г. Гродно. Однако из-за недостатка средств указанное братское учреждение не могло помочь всем нуждавшимся лицам.

В целом вся деятельность Гродненского Софийского братства была направлена на укрепление позиций Православной церкви и развитие русской культуры на Гродненщине, а также рост занятости православного населения, оказания ему материальной помощи и содействие повышению его материального благополучия.

Литература

1. Отчет состоящего под Высочайшим Его Императорского Величества Государя Императора Николая Александровича покровительством Гродненского Софийского Православного Братства за 1911 и 1912 годы // Гродненские епархиальные ведомости. – 1913. – № 15–16 (отдел неофициальный). – С. 166–189.

2. Отчет состоящего под Высочайшим Его Императорского Величества Государя Императора Николая Александровича покровительством Гродненского Софийского Православного Братства за 1913 год // Гродненские епархиальные ведомости. – 1914. – № 25–26 (отдел неофициальный). – С. 334–374.

3. Отчет о деятельности Гродненского Софийского православного братства за 1909 год // Гродненские епархиальные ведомости. – 1910. – № 24–25 (отдел официальный). – С. 344–355.

Статья посвящена деятельности Гродненского Софийского православного братства в начале второго десятилетия XX в. Анализируется культурно-просветительская и экономическая деятельность данного братского союза.

The article is devoted to the activities of the Grodno Sophia Orthodox Brotherhood at the beginning of the second decade of the XX century. The cultural, educational and economic activities of the given fraternal union are analyzed.

К ВОПРОСУ О СТАТУСЕ ВАКУФНЫХ ЗЕМЕЛЬ ТАТАР-МУСУЛЬМАН БЕЛАРУСИ

С. В. ГРИБОВА

Брестский государственный технический университет, г. Брест, Беларусь

Татары-мусульмане в ВКЛ, следуя традиции стран, где они составляли большинство, старались при своих святынях создавать вакуф, или, как трактовалось в ВКЛ, имущество, с которого жил имам [1, с. 94]. «Замят» в ВКЛ реализовывался несколькими способами. Одним из них было предназначение части своих доходов на строительство святыни. Другим – передача части своего имущества в виде земель или денег на нужды общины (джамиата), что и формировало «фундуш» гмины или «вакуф». Он был представлен в виде земли, денег на содержание храма и духовенства. Это была часть общего имущества, исключенного из возможности продажи, составлявшая неотъемлемую часть джамиата (общины) [1, с. 95]. В его состав входила земля, прилегающая к мечети. Татары собственными силами старались приобрести или увеличить уже существующий вакуф, чаще всего это происходило посредством дарений и завещаний. Большую роль в этом играли дворянские татарские роды. Передавались на нужды общины в качестве вакуфа территории с постройками, полями и огородами. Стоит отметить, что с этих земель не платился налог. Такая трактовка понимания вакуфа у белорусских татар-мусульман на протяжении столетий практически не подвергалась видоизменению и в целом не противоречила нормам мусульманского права.

Как известно, после создания в 1794 г. указом Екатерины II магометанского духовного управления в Крыму (в Симферополе), в его округ входили Таврическая и Западные губернии. Соответственно, татары-мусульмане на белорусских землях попадали под юрисдикцию российского законодательства и подчинялись Таврическому муфтияту. Нужно отметить, что имперская интеллектуальная чиновничья элита фактически навязывала старожильческому населению крымского региона собственные представления об их истории, культуре, коренных традициях. В дальнейшем такие искаженные представления достаточно органично принимались самими носителями, источниками культуры и с течением времени уже воспринимались ими как истинные и традиционные [2, с. 64]. Это касалось и статуса вакуфных земель. Дело в том, что согласно мусульманским правилам, имущество, посвященное в вакуф (будь-то духовный (предназначенных для материального обеспечения мусульманского духовенства, для поддержания и надлежащего функционирования мечетей, медресе и др.), а тем более частный), никогда не становилось собственностью мусульманского духовенства. Оно вообще не являлось чьей-либо собственностью. И контроль за правильным использованием вакуфа осуществлял специально назначенный администратор – мутевелли. Это, как правило, светское лицо, в силу завещания или по другим причинам наделенное правом распределять вакуфные средства в соответствии с волей завещателя. Продажа вакуфа также была исключена. О чем свидетельствуют и высказывания пророка: «Передавайте самую

землю как бы в милостыню, таким образом, чтобы она становилась непродажной и ненаследуемой» [2, с. 68]. Но в российском законодательстве эти нормы мусульманского права были полностью искажены. Они закреплялись в специальном Приложении к ст. 12033 (т. 11, ч. 1, кн. 5, гл. 1, отд. 4) и назывались «О вакуфных имениях Таврической губернии» (1857 г.) [2, с. 68]. Состояли они из 15 пунктов. В которых, кроме указанных противоречий с мусульманскими традициями, также отмечалось, что какие-либо другие движимые имущества, помимо денег, например, книги, средства производства и т. д. из числа вакуфов исключались. Попечительство над духовными вакуфами (контроль, учет, отчет) возлагалось на таврического муфтия и подчиненное ему Таврическое магометанское духовное правление (ТМДП). Но дальнейшее развитие этого вопроса государственными структурами привело к упрощению данной проблемы до диллемы: окончательно секуляризировать вакуфные имущества, используя компенсационные механизмы для мусульманского духовенства, или же оставить их под контролем ТМДП. Нужно отметить, что государственные ведомства в этот период начинают делать запросы профессиональным востоковедам, мусульманским духовным лидерам по поводу разъяснения сути института вакуфа. В целом все эти оценки не поддерживали идею секуляризации вакуфов, но, в то же время, допускали достаточно широкие возможности в преобразовании управления вакуфами и реорганизации их эксплуатации. В 1885 г. в Петербурге была создана для разработки проекта по оптимизации управления вакуфными имуществами Крыма «Особая комиссия о вакуфах», которой и было передано управление вакуфной недвижимостью Таврической губернии в пределах полномочий, принадлежавших ранее ТМДП. У последнего, соответственно, эти функции изымались. Данное казенное административное учреждение, подчиненное непосредственно МВД, которое, тем не менее, финансировалось из вакуфных средств, управляло вакуфами вплоть до 1917 г. [2, с. 83].

Что касается татар-мусульман в Западных губерниях Российской империи, то можно заметить, что на них эти нормы российского законодательства распространения не получили. Об этом свидетельствует содержание докладной записки (1908 г.) Таврического муфтия А. Коромойского на имя министра внутренних дел, в которой он в том числе излагает следующее: «... в некоторых из них [мечетях. – С. Г.], правда, имеются свои мечетские имущества, но управляемые выборными «мутевелиями» без наблюдения духовного правления, приносят очень мало пользы, так как на основании существующего закона, не относятся к разряду вакуфных имуществ, существующих в Крыму и считаются мечетским имуществом под наблюдением и контролем общества, это тоже своего рода не выгодность положения мечети и служащего при нем духовенства» [3, л. 3].

После Рижского мирного договора 1921 г., как известно, белорусские земли оказались в составе Польского государства. В 1925 г. в Вильно был создан муфтият Речи Посполитой, под эгидой которого и находились белорусские татары-мусульмане, в том числе и татары-мусульмане Некрашунской парафии. В фондах Гродненского государственного музея истории религии сохранились некоторые документы, касающиеся формирования фондуша общины, вакуфных земель Некрашунской парафии.

Так, например, 9 сентября 1927 г. председатель общины А. Романович обратился к мусульманам парафии в Некрашунцах по вопросу сбора средств для строительства мусульманской школы. Он предложил собирать средства каждый год осенью по 10 грошей с десятины. Эта сумма должна стать «фундушем гмины», которую и нужно потратить на указанную цель. Отчет о расходах этих средств необходимо предоставлять ежегодно на всеобщем собрании парафиан. Также он выступил с предложением выбрать по одному человеку в каждой местности: в Некрашунцах, Острино, Василишках и Вильно, которые бы осуществляли сбор средств. В 1927 г., судя по документам, наделённым данными полномочиями в Некрашунцах был имам Ибрагим Ясинский [4].

В 1936 г. был начат процесс объединения вакуфных земель в Некрашунской парафии в ходе борьбы с чересполосицей. Представителем от мусульманского прихода муфтиятом был назначен имам А. Криницкий (письмо старосты в Лиде от 26.10.1936 г. № 1-282-7) [5]. В этом контексте 12 июля 1937 г. в Некрашунцы муфтиятом было направлено распоряжение о созыве общего собрания парафиан, где упоминалось также, что муфтият не располагает необходимыми средствами для оплаты работ, связанных с объединением вакуфных земель, но также подчеркивалось, что если землемер требует срочной отправки работника для измерений, то это нужно сделать, чтобы не задерживать работы [6]. Так, 14 сентября 1937 г. на общем собрании мусульманской гмины в Некрашунцах было установлено, что для покрытия всех расходов, связанных с объединением вакуфных земель, необходимо организовать ежегодный сбор во всей парафии в размере 0,10 злотых с каждого гектара земли, а с лиц, не владеющих землей, в зависимости от их зажиточности. Сбор этих средств, а также контроль за их расходованием возлагался на имама А. Криницкого, который должен ежегодно составлять отчет для общего собрания парафиан. А для лиц, которые будут уклоняться от взносов, имам не будет совершать какие-либо религиозные обряды и выдавать метрики и никакие другие документы до тех пор, пока не будут выплачены взносы в десятикратном размере от обозначенной суммы, т. е. 1 злотый с каждого гектара земли, принадлежащей данному парафиянину. Для лиц, не владеющих землей, имам назначит выплату, соразмерную их зажиточности. Имам должен платить взносы с вакуфных земель наравне со всеми. Данные решения, принятые на собрании, были утверждены муфтием Я. Шинкевичем. В 1937 г. парафией было собрано 86 злотых 5 грошей. 46 злотых 20 грошей было потрачено на оплату работникам, 16 злотых 20 грошей – на канцелярию, остаток соответственно составил 23 злотых 65 грошей [7].

Есть сведения, что 30 злотых за выполнение работ по ликвидации чересполосицы получил Ян Криницкий 10.09.1937 г. и 16 злотых 20 грошей – 2.12.1937 г. (9 дней работ с оплатой по 1,80 злотых) [8, 9]. Пятнадцать дней поработал К. Яблонский в августе 1937 г. [10], принимал участие в 1937 г. в этих работах и А. Асанович [11]. В апреле 1938 г. К. Яблонскому за выполнение работ, связанных с объединением вакуфных земель, было выплачено 18 злотых (9 дней работ с оплатой по 2 злотых) [12].

Нужно отметить, что 6 октября 1937 г. имам А. Криницкий обратился в муфтият с прошением о назначении в состав оценочной комиссии вакуфных земель заместителя муфтия в связи с важностью правильной оценки вакуфных земель, а также их нового положения [13].

В ходе работы по объединению вакуфных земель возникали различные вопросы, так, например, председатель правления гмины А. Романович обратился с просьбой указать землемеру на документы, в которых сказано, что вакуфные земли не подлежат заселению [14]. Имам А. Криницкий 4 февраля 1938 г. дал согласие землемеру на перенос построек, которые принадлежат муэдзину А. Асановичу [15]. 22 февраля 1938 г. имам обратился к муфтию для разрешения следующей проблемной ситуации. 3 февраля 1938 г. Адам Радецкий, житель Некрашунц, на границе его земли и вакуфных земель самовольно вырубил 2 дерева ясеня, стоимостью около 50 злотых. Свидетелем этого был Аладин, сын прежнего имама Сулеймана Радецкого [16].

Таким образом, можно констатировать, что вакуф у белорусских татар, несмотря на отдаленность государств, где мусульмане составляли большинство общества, имел место и в целом, соответствовал мусульманским традициям, возможно, лишь в несколько упрощенном виде. Это была часть общего имущества, исключенного из возможности продажи, составлявшая неотъемлемую часть джемиата (общины), формировавшаяся путем дарений и завещаний. Интересно то, что такая трактовка вакуфов белорусскими татарами-мусульманами не соответствовала представлению о них Таврического муфтията в Крыму, которому татары-мусульмане Беларуси подчинялись с 1794 г., будучи в составе Российской империи. Более того, эти мечетские имущества, с точки зрения российского законодательства, не считались вакуфными. В целом, понятие вакуфа и вопрос о статусе вакуфных земель у белорусских татар-мусульман заслуживает внимания исследователей и требует дополнительной разработки.

Литература

1. Konopacki, A. *Zycie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Ksiestwa Litewskiego w XVI–XIX wieku* / A. Konopacki. – Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2010. – 254 s.
2. Конкин, Д. Крымские вакуфы во второй половине XIX в. : историко-юридический аспект / Д. Конкин // Крымское историческое обозрение. – № 2. – 2015. – С. 63–83.
3. Национальный исторический архив Беларуси в г. Гродно. – Ф. 13. – Оп. 1. – Д. 1017. – Л. 1–4.
4. Гродненский государственный музей истории религии. КП 8604/114.
5. Гродненский государственный музей истории религии. КП 8604/91.
6. Гродненский государственный музей истории религии. КП 8604/89.
7. Гродненский государственный музей истории религии. КП 8604/31.
8. Гродненский государственный музей истории религии. КП 8604/205.
9. Гродненский государственный музей истории религии. КП 8604/203.
10. Гродненский государственный музей истории религии. КП 8604/202.
11. Гродненский государственный музей истории религии. КП 8604/209.
12. Гродненский государственный музей истории религии. КП 8604/197.
13. Гродненский государственный музей истории религии. КП 8604/93.
14. Гродненский государственный музей истории религии. КП 8604/90.
14. Гродненский государственный музей истории религии. КП 8604/26.
15. Гродненский государственный музей истории религии. КП 8604/86.

Данная статья посвящена вопросу о статусе вакуфных земель татар-мусульман Беларуси. В ней автор анализирует понятие вакуфа. Подчеркивает, что это была часть общего имущества, исключенного из возможности продажи, составлявшая неотъемлемую часть джемиата (общины). Отмечает, что такое представление о вакуфах не соответствовало российскому законодательству в Крыму, а также не поддерживалось Таврическим муфтиятом, которому татары-мусульмане Беларуси подчинялись с 1794 г. В статье вводятся в научный оборот сведения о процессе борьбы с чересполосицей вакуфных земель Некрашунской парафии в период нахождения части белорусских земель в составе Польского государства.

This article is devoted to the issue of the status of the Waqf lands of the Muslim Tatars of Belarus. In it, the author analyzes the concept of a Waqf. Emphasizes that it was part of the common property excluded from the possibility of sale, which formed an integral part of the jamiat (community). Author notes that such an idea of the Waqfs did not comply with Russian legislation in the Crimea, and was also not supported by the Tauride Muftiate, to which the Muslim Tatars of Belarus had been subordinated since 1794. The article introduces into scientific use information about the process of unification of the waqf lands of the Nekrashun parafia during the period when part of the Belarusian lands were part of the Polish state.

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ И АДАПТАЦИЯ ИНОСТРАННЫХ СТУДЕНТОВ: ОБЪЕКТИВНЫЕ УСЛОВИЯ И СУБЪЕКТИВНЫЕ ФАКТОРЫ

Е. Н. ГРИГОРОВИЧ

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

Глобализация современного мира и процессы культурной интеграции не могли не отразиться и на развитии современного высшего образования: укрепляется международное сотрудничество университетов, развивается экспорт образования, расширяется академический обмен студентами. За последнее десятилетие значительно вырос объем экспорта образовательных услуг белорусских вузов и, как следствие, увеличилось количество иностранных студентов, получающих высшее образование в Республике Беларусь. Наблюдается устойчивая тенденция как увеличения общей численности иностранных граждан, приехавших в Беларусь для получения высшего образования, так и процентное соотношение иностранных студентов к общей численности студенческого контингента в стране. В процентах к общей численности студентов этот показатель увеличился с 3,3 % в 2013/2014 учебном году до 7,9 % в 2020/2021 учебном году [1].

В Брестском государственном университете имени А. С. Пушкина по состоянию на 1 октября 2021 года обучается 1135 иностранных студентов, преимущественно граждан Китая и Республики Туркменистан. При этом абитуриенты выбирали при поступлении специальности либо из перечня, ограниченного рекомендациями Министерства образования своей страны (Туркменистан), либо руководствовались индивидуальными интересами, престижем специальности в своей стране. Поэтому в перечне востребованных оказалось небольшое число специальностей, на которых и сосредоточился основной контингент иностранных студентов, что привело к существенному увеличению численности иностранных студентов на ряде специальностей университета. В этой связи особую актуальность приобретают проблемы межкультурной коммуникации и адаптации иностранных студентов к социокультурным условиям белорусского общества и образовательной среде высшего учебного заведения.

Следует указать, что проблемы межкультурной коммуникации являются сферой интересов ряда гуманитарных наук: философской антропологии, культурологии, социологии, психологии. Начиная с XIX века, межкультурная коммуникация становится значимой междисциплинарной отраслью социокультурного знания. Основоположник понимающей социологии М. Вебер объяснял социальное действие осознанием и наличием смысла, не привносимого извне, а переживаемого субъектом и требующего соотнесения возможного на его основе действия с возможными действиями других людей.

В современной гуманитарной науке все чаще используется понимание культуры как образа жизни, системы нравственных норм и ценностей, стиля поведения социальных общностей. А поскольку в глобализированном мире общество становится все менее однородным по своему составу, представляет собой слияние различных этнических культур, разделяющих свои собственные идеалы и ценности, все более актуальной становится проблема межкультурной

коммуникации. По мнению многих исследователей, наиболее серьезным препятствием на пути к включению в новый социум выступают именно культурные различия, усвоенные на уровне первичной социализации [2, с. 7].

Совокупность культурологических, социально-политических и религиозных факторов существенно влияет на образовательные и адаптационные характеристики иностранных студентов. Приехавшие в нашу страну для получения высшего образования иностранные граждане оказываются в непривычной для них языковой, социокультурной, конфессиональной и национальной среде, к которой им предстоит адаптироваться в очень сжатые сроки. При этом интеграция иностранных студентов в социокультурную среду белорусского общества и вузовскую академическую среду связана с рядом трудностей, обусловленных множественностью факторов. К наиболее значимым, по нашему мнению, можно отнести следующие *факторы*:

- языковой фактор, связанный с невысоким уровнем знания русского языка иностранными студентами младших курсов, что приводит к возникновению барьеров в общении с преподавателями, однокурсниками, работниками общежития;

- социокультурный фактор, проявляющийся в культурно-цивилизационных отличиях между носителями исламской культурной традиции и коренными белорусами (например, особенность пространственно-временной организации повседневной жизни: исключение из обязательной мебели обеденного стола и стульев, значительное по времени опоздание на лекции, зачеты, экзамены);

- финансово-экономический фактор, обусловленный как материальными трудностями в семьях студентов, так и сложностями с переводом денежных средств, а также неумением самих студентов распределить бюджет;

- бытовой фактор, опосредованный отсутствием жизненного опыта у студентов, недостаточным умением организовать быт;

- аксиологический фактор, детерминированный различием религиозных традиций и ценностных систем, а также различиями в степени секуляризованности; принципиальными отличиями в сфере гендерных и семейных отношений, сфере правосознания.

Выделенные факторы, переплетаясь друг с другом, формируют *объективные условия* процесса адаптации иностранных студентов, включающие в качестве основных компонентов: незнакомую социокультурную среду (чужая страна), новую языковую среду, непривычную академическую среду со строгими правилами организации учебной деятельности и незнакомыми формами контроля знаний. Во взаимодействии с *субъективными факторами* (неуверенность в себе, отсутствие навыков самостоятельности и контроля со стороны семьи, нежелание учиться) это создает серьезные трудности для адаптации иностранных студентов к социокультурной среде и академической среде высшего учебного заведения.

Особо пристального внимания заслуживает академическая адаптация. Под академической адаптацией мы понимаем «процесс приобщения студента к условиям вузовского образовательного процесса, в результате чего он становится субъектом образовательной деятельности и новых отношений в университетской среде. В ее основе лежат противоречия между требованиями, предъявляемыми условиями новой среды и неготовностью личности студента к ним на основе предшествующего опыта. Разрешение данных противоречий путем перестройки деятельности и поведения личности студента, а также регулирующего влияния объективных факторов, обуславливает динамику и результативность процесса обучения» [3, с. 151].

С целью совершенствования работы по академической адаптации иностранных студентов в Брестском государственном университете имени А. С. Пушкина разработана целевая программа «Адаптация иностранных обучающихся к образовательному пространству университета» (на 2021–2025 годы), включающая следующие направления:

- организационно-методическое и информационное сопровождение образовательного процесса, предусматривающее координацию деятельности всех структурных подразделений университета по планированию работы, её анализу и коррекции, создание и распространение информационных материалов (информационные стенды, газеты, бюллетени, интернет-сайты и др.), ознакомление обучающихся со спецификой учебного процесса в университете (собрания, индивидуальные и групповые беседы, консультирование);

- языковая адаптация, предполагающая использование системы преподавания русского языка как иностранного, обеспечение условий для проведения дополнительных занятий, работу волонтерских отрядов из числа иностранных студентов старших курсов;

- социально-педагогическое и психологическое сопровождение процесса адаптации иностранных студентов, способствующее обеспечению социальных гарантий иностранным обучающимся, развитию системы морального и материального поощрения, профилактике состояний дезадаптации;

- культурно-досуговая деятельность обучающихся, включающая создание условий для участия иностранных студентов в культурной жизни университета.

Реализация вышеперечисленных направлений и их конкретизация нашли свое отражение в системной работе по академической адаптации иностранных студентов на юридическом факультете БрГУ им. А. С. Пушкина. Так, с целью эффективной адаптации к образовательному пространству университета для студентов первого курса введен факультатив «Методология учебной и научно-исследовательской деятельности студента», на котором первокурсники знакомятся с системой высшего образования, особенностями образования и содержанием учебного плана по избранной специальности, требованиями к специалисту, содержащимися в образовательном стандарте. Студенты учатся различать специфику учебной и научно-исследовательской деятельности студента, формируют представления о запросах работодателей к профессиональным и академическим компетенциям специалистов, развивают потребность в самообразовании и саморазвитии как важном условии будущей успешной профессиональной деятельности.

Важную роль в процессе академической адаптации студентов играет и подготовка профессорско-преподавательского состава. Эффективной работе способствует организация и проведение научно и учебно-методических семинаров для преподавателей факультета по теоретическим и методическим вопросам академической адаптации иностранных обучающихся, организуемых учебно-методической комиссией факультета: «Научно-методические и практические проблемы организации учебной работы с иностранными обучающимися», «Актуальные проблемы адаптации студентов 1 курса к образовательному пространству университета» и др. [3, с. 156].

Процессу академической адаптации студентов способствует также проведение внеаудиторных научных и учебно-организационных мероприятий для студентов 1 курса: встречи с успешными выпускниками в период «Недели знаний»,

Рождественские студенческие научные чтения: «Профессиональная культура специалиста: особенности формирования через учебную и научно-исследовательскую деятельность студента», студенческие научные конференции и семинары, проводимые студенческим научным обществом [3, с. 155–156].

Успешность академической адаптации иностранных студентов напрямую зависит от психофизиологических возможностей личности, уровня мотивации и самоорганизации. С целью определения мотивационных установок студентов первого курса на учебную и научно-исследовательскую деятельность, их готовности к университетским формам организации учебного процесса, на факультете проводится мониторинг академической адаптации. Полученные результаты анализируются и используются для последующей коррекции процесса адаптации.

Таким образом, на образовательные и адаптационные характеристики иностранных студентов влияют как объективные условия, так и целый ряд субъективных факторов, создающих трудности для адаптации иностранных студентов к социокультурной среде белорусского общества и академической среде высшего учебного заведения. Целенаправленная системная работа по изучению процесса адаптации, разрешению возникающих противоречий между личностными и образовательными возможностями студентов и требованиями академической и социокультурной среды позволяет минимизировать стрессовые ситуации для студентов, повысить степень комфортности пребывания их в чужой стране. Научно обоснованный подбор эффективных образовательных технологий будет способствовать активизации учебной и научно-познавательной деятельности обучающихся, повышению их результативности и степени удовлетворенности условиями проживания и образования.

Литература

1. Образование в Республике Беларусь. Статистический справочник. – Минск, 2021 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.belstat.gov.by/upload/iblock/5d6/5d62c11490270d88d396c8788f28b95d.pdf>. – Дата доступа: 10.06.2022.

2. Алампиев, О. А. Интеграция мигрантов-мусульман в белорусское общество: социологический анализ: автореферат диссертации на соискание ученой степени канд. социологических наук / О. А. Алампиев. – Минск : БГУ, 2014. – 22 с.

3. Займист, Г. И. Академическая адаптация и профессиональная преадаптация студентов первого курса (опыт юридического факультета БрГУ им. А. С. Пушкина) / Г. И. Займист, Е. Н. Григорович // Вучоныя запіскі Брэсцкага ўніверсітэта: зб. навук. прац. – 2017. – Вып. 13: Гуманітар. і грамад. навукі. – С. 151–158.

Рассматриваются актуальные проблемы адаптации иностранных студентов к образовательной среде высшего учебного заведения, выделяются объективные условия и субъективные факторы, влияющие на процессы коммуникации и адаптации иностранных студентов.

The current problems of adaptation of foreign students to the educational environment of a higher educational institution are considered, objective conditions and subjective factors affecting the processes of communication and adaptation of foreign students are highlighted.

РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННЫЕ ОРИЕНТАЦИИ МОЛОДЁЖИ БРЕСТСКОЙ ОБЛАСТИ

А. Д. ГОРАНИНА, Е. С. РОЗЕНБЛАТ

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

Нравственно-ценностная ориентация выступает как базовый, системообразующий компонент в психологической структуре личности. Она создаётся в процессе взаимодействия человека с социальными институтами, группами, общностями. Религия – важный элемент для формирования нравственных ориентиров у населения. В советском обществе религия понималась как элемент прошлого, который в будущем неизбежно исчезнет, основное количество верующих в Советском Союзе составляли пожилые люди. Однако развал СССР вызвал повышение религиозности у населения, что было обусловлено переломом привычных установок в политической, экономической, социальной сфере общества [с. 181, 182]. Ещё один фактор, который влияет на духовную сферу жизни, это глобализация культуры. Она подразумевает расширение свобод человека, религия же, как утвердилось в обществе, стремится их ограничить [с. 224].

Целью данного исследования является выявление общих тенденций восприятия молодёжью религии, религиозных ценностей и определение процента верующих.

Для того чтобы сделать выводы о проблеме, был проведён опрос. Анкетирование осуществлялось с учётом определённых критериев: проводилось на территории Республики Беларусь, Брестской области, были задействованы г. Брест, г. Барановичи, г. Жабинка, г. Пружаны, г. Кобрин, г. Малорита, г. Пинск, г. Коссово; опрошено 53 респондента в возрасте от 16 до 28 лет; преобладает женский пол – 51,3 %, мужской – 48,7 %; участвовали студенты высших учебных заведений и студенты средне-специальных учреждений образования гуманитарной и естественной направленности изучаемых наук, а также школьники.

Опрос проводился в форме заочного интервью по заданному вопроснику (анкете). Анкета имела блоки вопросов: вопросы о личном отношении к вере и сохранению религиозных традиций в семье; интересна ли тема религии, что знают о истории религии, основных религиозных конфессиях; как относятся к атеизму; вопросы о значимости и функциях религии.

В первом блоке были заданы вопросы о личном отношении к вере и сохранении религиозных традиций в семье. Как видно из рисунка 1 большая часть опрошенных верят в Бога, 37,5 % – не верят, 12,5 % – агностики. Верующие говорили о том, что вера делает их образ жизни более активным и помогает найти ответы на вопросы. Причиной неверия в большинстве ответов было то, что они верят науке, а наука отрицает существование сверхъестественного.

В большинстве ответов про сохранение христианских традиций в семье отвечали, что празднуются основные религиозные праздники (Пасха, Рождество и т. д.) Часть делает это истинно веря в значимость, многие празднуют из-за сохранения семейных традиций, часть относится к этому нейтрально, игнорируя.

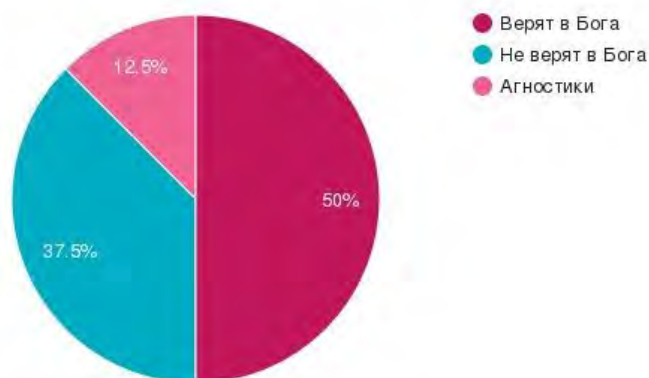


Рисунок 1 – Считаете ли вы себя верующим?

Во втором блоке были заданы вопросы: Интересна ли тема религии? Читали религиозные книги? Что знаете об основных религиозных конфессиях? 65.9 % ответили, что тема религии им интересна, 29.3 % ответили «нет», 4.9 % ответили «не знаю». Сделан вывод, что респонденты знают о существовании ряда христианских конфессий, особенно тех, которые распространены в проживаемом населённом пункте. В вопросе о чтении религиозных книг 71.9 % ответили, что читали, 28.1 % – не читали. Чтение Библии многих привело к большему пониманию веры, другие, подчёркивая определённую поучительность, замечали много противоречий. Некоторые респонденты указывали, что, помимо Библии читали Коран, Тору, Веды и т. д.

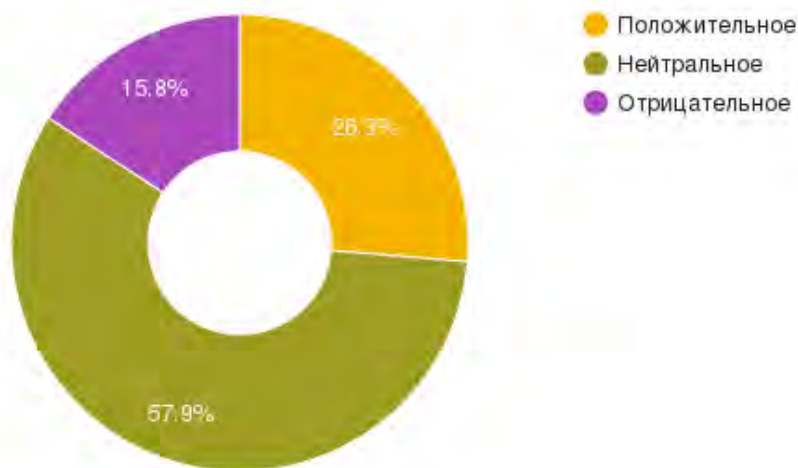


Рисунок 2 – Как вы относитесь к атеизму?

На вопрос «Как вы относитесь к атеизму?» 57.9 % ответили, что их отношение нейтрально, 26.3 % – положительное, 15.8 % – отрицательно (рисунок 2). Верующие подчёркивали, что атеизм, по их мнению, это попытка вычеркнуть веру из своей жизни и способ для оправдания всех своих поступков. Также некоторые респонденты указывали, что атеизм тоже вера и что его тоже нужно доказывать.

В четвёртом блоке рассматриваются вопросы о значимости и функциях религии. Основные функции, которые называли опрошиваемые, это воспитательная, консолидирующая, мировоззренческая, просветительская, духовно-восполнительная. Религия, по мнению респондентов, приводит в порядок чувства и мысли человека, устанавливает нормы и правила жизни, дает верующему человеку облегчение в страданиях, показывает выход из трудных ситуаций, формирует систему ценностей, а также даёт поддержку, которую человек не может найти в социуме.

Мнение респондентов разделилось в вопросе о том, что может заменить религию: половина ответила, что наука и образование, другая половина ответила, что ничего, т. к. наука в определённом понимании тоже вера.

Исходя из всего вышесказанного, можно сделать выводы:

1. 50 % опрошенных верят в Бога, 37.5 % – не верят, 12.5 % – агностики.
2. В семьях поддерживаются основные христианские традиции и передаются большинству молодого поколения.
3. Опрошенные интересуются темой религии, знают о существовании религиозных конфессий, читают религиозные книги.
4. Значимость религии подчёркивается тем, что все респонденты выделяли функции, которые она выполняет.

Литература

1. Одиноченко, В. А. Религия в культуре современной Беларуси: философско-религиоведческий анализ / В. А. Одиноченко. – Гомель : ГГУ им. Ф. Скорины, 2020. – 345 с.

В данной статье выявляются наметившиеся тенденции в религиозно-нравственной ориентации молодёжи Брестской области через анализ данных анкетирования. Затронуты вопросы отношения к вере и сохранению религиозных традиций в семье, о значимости и функциях религии, тема атеизма.

This article identifies the trends in the religious and moral orientation of the youth of the Brest region through the analysis of the questionnaire data. The questions of attitude to faith and preservation of religious traditions in the family, about significance and functions of religion, the topic of atheism are touched upon.

УГРОРУССКИЙ СВЯЩЕННИК АЛЕКСИЙ ТОВТ МЕЖДУ УНИЕЙ И ПРАВОСЛАВИЕМ

М. Ю. ДРОНОВ

Институт славяноведения Российской академии наук, г. Москва, Россия

Личность о. Алексия Товта (Тота) (1854–1909) хорошо знакома всем, кто интересуется историей православия на Северо-Американском континенте. Именно этот изначально греко-католический священник родом из Угорской Руси¹ возглавил массовый переход русинских иммигрантов-униатов в русское православие. В 1994 г. Православная церковь Америки канонизировала Товта, тело которого при открытии гроба было найдено нетленным, как святого праведного Алексия Уилкс-Баррейского. Позднее, в 2001 г. Товт был прославлен в сонме Собора Галицких святых во Львовской епархии Украинской Православной церкви Московского Патриархата (несмотря на то, что Угорская Русь никаким образом не может рассматриваться как часть Галиции), а в 2006 г. Священный Синод той же УПЦ МП утвердил почитание Собора Карпаторусских святых – также включающего Товта.

Будущий православный миссионер родился 18 марта 1854 г. в семье униатского священника села Кобыльницы Шаришского комитата Венгерского королевства (ныне в Свидницком округе Прешовского края Словацкой Республики). Иногда в литературе называют другие даты появления на свет: 14 марта 1853 г., 15 марта 1854 г., а в качестве места рождения указывают окрестности центра региона – г. Прешова (рус. устар. *Пряшев*, венг. *Эперьеш*)² [1, с. 20; 2, с. 362; 5, с. 658]. Интересная подробность: родной дядя А. Товта Николай Товт (1833–1882) был Пряшевским греко-католическим епископом, причем потакавшим усилившейся во второй пол. XIX в. мадьяризации русинского населения. Алексей получил образование в Эстергоме (в римско-католической семинарии), Ужгороде (Унгваре) и Пряшеве, прошел срочную военную службу. Был рукоположен в 1878 г., а уже в 1881 г., вероятно, не без помощи влиятельного дяди, стал ректором пряшевской семинарии, сам преподавал церковное право и историю Церкви. Однако вскоре дядя-епископ умер, сам Алексей похоронил супругу и ребенка, поэтому, когда в 1889 г. русинские «заробитчане» в Миннеаполисе (штат Миннесота) обратились к новому епископу Иоанну Валию (1837–1911) с просьбой прислать им священника, выбор пал именно на о. Алексия Товта.

Как русины оказались в Америке? Дело в том, что экономическое положение русинского населения на родине, особенно в малоурожайных горных районах, оставляло желать лучшего. Значительная часть трудоспособного населения традиционно была обречена на отходничество. Поэтому неудивительно,

1 Угорская Русь — неофициальное название совокупности восточнославянских этнических территорий в административных границах Венгерского королевства (в настоящее время — территории Закарпатской области Украины и прилегающих районов Словакии, Венгрии и Румынии), использовавшееся до распада Австро-Венгрии.

2 Думается, что применительно к восточнославянским и восточнохристианским реалиям в границах современной Словакии местные топонимы в русском тексте все же корректнее передавать в традиционном виде — как сами русины называли свои населенные пункты в русскоязычных публикациях.

что в последние десятилетия XIX в. началась массовая эмиграция русинов из Австро-Венгрии (как из Угорской Руси, так и из Галиции и Буковины) за океан. По оценкам исследователей, накануне Первой мировой войны в США насчитывалось порядка полумиллиона русинских иммигрантов, в Канаде – около 150–160 тысяч [6, с. 50, 74]. Интересно, что русины численно значительно преобладали над восточнославянскими иммигрантами из Российской империи. Так, по оценке русского публициста Е. Н. Матросова, сделанной в середине 1890-х гг., вместе взятые великороссы, малороссы и белорусы из России составляли лишь «двадцатую часть американской Руси». При этом девятнадцать частей восточных славян в Северной Америке приходилось на русинов из Австро-Венгрии [3, с. 450].

Прибыв в Новый свет, Миннеаполис, о. Товт сразу же нанес визит к местному иерарху — римско-католическому архиепископу Джону Айрланду, юрисдикция которого в тот период распространялась не только на самих латинян, но и на католиков восточного обряда. Запомнившийся угрорусскому священнику диалог, произошедший между ними, часто воспроизводится в литературе. Несмотря на, возможно, умышленное позднее сгущение Товтом красок, приведем его в качестве иллюстрации взаимоотношений между римо- и греко-католиками на Североамериканском континенте в конце XIX в.:

«Как верный униат, по повелению своего тогдашнего епископа, Иоанна Валия, я явился к Айрланду 19 числа месяца декабря 1889 года, как следует, я поцеловал его руку (но не приклонил колена, и это было моей главной ошибкой, как я впоследствии узнал) и передал ему мои аккредитивы. Хорошо помню, что едва он прочитал то, что я «греко-католик», руки начали у него дрожать. Прошло почти 15 минут, пока он до конца дочитал, а после сразу резко спросил (разговор шел по-латински) меня:

1. Есть ли у вас жена?
2. Нет.
3. Но была?
4. Да, я вдовец...

Услышав это, он кинул на стол бумаги и громко крикнул:

– Я уже послал протест в Рим, чтобы мне сюда таких священников не присылали...

– Каких вы разумеете?

– Таких, как вы!

– Ведь я католический священник греческого обряда, я – униат, меня законный католический епископ рукополагал...

– Я ни вас, ни того епископа католическим не считаю; да у меня и нет нужды тут в греко-католических ксендзах; довольно и того, что в Миннеаполисе есть польский, он может быть ксендзом и для греков...

– Но он латинского обряда; его народ наш притом не понимает; едва ли к нему будут обращаться, ведь они потому и создали себе церковь особую, – заявил я.

– Я не давал на это разрешения, и вам не даю юрисдикции тут действовать...

<...>

Арцибискуп вспылал – я не меньше... Слово за слово, дальше так далеко пошло, что разговора и восстанавливать не следует...» [4, с. 51–52].

В результате неожиданного конфликта священник-русин, против которого архиепископ Айрланд настроил подконтрольное духовенство и прихожан, оказался на грани выживания. В результате, после всесторонних размышлений о. Товт принял нетривиальное решение: обратиться к русскому православному епископу, кафедра которого располагалась в далеком от Миннеаполиса Сан-Франциско. После личного перехода священника в православие в конце 1890 г. уже в 1891 г., в Неделю Православия, епископ Владимир (Соколовский-Автономов, 1852–1931) торжественно присоединил миннеапольский приход к Православной церкви.

А. Товт, перебравшийся в 1893 г. в г. Уилкс-Барре в Пенсильвании, был назначен благочинным. За годы миссионерских трудов, прямо или косвенно благодаря Товту, в православие перешли десятки тысяч человек. Священник стоял у истоков православной газеты «Свет» и Русского православного католического общества взаимопомощи, предназначенных, в первую очередь, именно для перешедших из унии русинов (интересно, что и газета, и общество, пускай в значительно видоизмененном виде, существуют в лоне Православной церкви Америки до сих пор). Показательно, что в результате присоединения униатов, центр русской епархии переместился из Сан-Франциско на восток – в Нью-Йорк, поменялось даже ее название: из Алеутской и Аляскинской она стала Алеутской и Северо-Американской. Кроме этого, через возвращавшихся на родину русинов православие стало распространяться в «Старом крае»: на Угорской Руси и в Галиции, находившихся в составе подчеркнуто католической Габсбургской монархии. Таким образом, деятельность Товта отчасти подготовила последующие успехи православного движения по обе стороны Карпатского хребта.

В конце жизни о. Товт был возведен в сан протопресвитера (за несколько лет до кончины высказывались предложения сделать его епископом). За миссионерские успехи священник был удостоен ряда российских государственных наград. Сердце Товта остановилось 7 мая 1909 г. в Уилкс-Барре.

Несмотря на общеизвестность приведенных сведений, личность харизматичного конвертита о. Алексия Товта, никого не оставлявшая равнодушными еще при жизни, продолжает вызывать интерес исследователей и в наши дни.

Первичное значение имеют источники, опубликованные в последней четверти XX в.: корреспонденция и труды А. Товта. Эту титаническую работу осуществил известный американский русский православный деятель Георгий (Юрий) Михайлович Солдатов (1932–2021) [7; 11; 12]. Правда, серьезным недостатком данных публикаций является то, что оригинальные тексты священника-русина для удобства читателей были переведены с «язычия»³ на английский язык. Тем самым в значительной степени была потеряна их уникальная семантическая специфика.

Исследователи, обращающиеся к фигуре о. Товта, вновь и вновь продолжают анализировать подробности встречи Товта с архиепископом Айрландом, установления контактов с русской миссией, перипетий внутриприходских конфликтов о. Алексия, взаимоотношений с греко-католическим клиром и т. п., отмечая очередные оригинальные нюансы. Особенно хочется упомянуть работы Кейта Руссина [9], Константина Симона [10], Валерияна Бугеля [8] и др. Любопытно,

³ Под «язычием» подразумевается макаронический язык, использовавшийся русинской интеллигенцией, объединявший в себе у разных авторов в различных пропорциях русские литературные, русинские диалектные, церковнославянские и иноязычные компоненты.

что детально изучавший жизненный путь А. Товта член Общества Иисуса о. К. Симон в 2014 г. вслед за героем своих штудий сам перешел в православие.

Думается, что перспективным, с точки зрения введения новых источников в научный оборот, является обращение к недостаточно изученным материалам об о. Товте в фондах отечественных Архива внешней политики Российской империи и Российского государственного исторического архива.

Литература

1. Александров, Е. А. Русские в Северной Америке: биографический словарь / Е. А. Александров / Под ред. К. М. Александрова, А. В. Терещука. – Хэмден, Сан-Франциско, СПб., 2005.

2. Биографический словарь миссионеров Русской Православной Церкви / Авт.-сост. свящ. С. Широков. – М., 2004.

3. Лелива (Матросов, Е. Н.). Заокеанская Русь: Социологическо-описательный очерк / Лелива (Е. Н. Матросов) // Исторический вестник. – Т. LXVIII. – Май. 1897. – С. 435–459.

4. Григорьев, Д. протоиерей. От древнего Валаама до Нового Света. Русская Православная Миссия в Северной Америке / Д. Григорьев. – М., 2007.

5. Куренков, А. Алексей Товт / А. Куренков, Г. М. Слодатов // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М., 2000. – Т. I. А – Алексей Студит. – С. 658–659.

6. Трощинський, В. П. Українці в світі / В. П. Трощинський, А. А. Шевченко. – Київ, 1999.

7. Toth, Archpriest Alexis / Archpriest Alexis Toth. – Transl. and ed. G. Soldatow. – AARDM, 1978–1989. – Vol. 1–4.

8. Bugel, W. Ekleziologie Užhorodské unie a jejích dědiců na pozadí doby / W. Bugel. – Olomouc, 2003.

9. Russin, K.S. Father Alexis G. Toth and the Wilkes-Barre litigations / K.S. Russin // SVTQ. – 1972. – Vol. 16. – No. 3. – P. 128–149.

10. Simon, K., S.J. Alexis Toth and the Beginnings of the Orthodox Movement among the Ruthenians in America (1891) / K. Simon // Orientalia Christiana Periodica. – Vol. LIV. – Fasc. II. – Roma, 1988. – P. 387–428.

11. The Orthodox Church in America and other writings by St. Alexis / Transl. G. Soldatow. – AARDM, 1996.

12. The Writings of St. Alexis Toth, Confessor and Defender of Orthodoxy in America / Transl. G. Soldatow. – AARDM, 1994.

Доклад посвящен личности о. Алексия Товта (1854–1909) — священника из Угорской Руси, который возглавил движение русинских иммигрантов в США за переход из унии в православие. Товт был канонизирован Православной церковью Америки и Украинской Православной церковью Московского Патриархата. При этом жизненный путь священника по-прежнему вызывает интерес исследователей.

The report is dedicated to the personality of fr. Alexis Toth (1854-1909) – a priest from Hungarian Rus', who led the movement of Ruthenian immigrants to the United States for the transition from the Union to Orthodoxy. Tott was canonized by the Orthodox Church of America and the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate. At the same time, the life path of a priest is still of interest to researchers.

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ФАКТОР И СУДЕБНЫЕ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

А. А. ЗАГОРНОВ

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

Судебные преобразования занимали важное место среди реформ, проводившихся в Российской империи во второй половине XIX века. На белорусских землях, входивших в состав этого государства, они призваны были сохранить общее единое пространство путем усиления объединительных начал. Правильная организация и регулирование религиозных отношений должны были способствовать этому. В новых условиях возникли вопросы, связанные с организацией взаимоотношений государства с церковью, официального и церковного права. При этом для верховной власти важно было сохранить традиционное влияние Русской Православной церкви в ходе модернизационных изменений указанного времени.

Российская империя в государственном, да и национальном отношении представляла собой сложное многоуровневое образование. Вопрос о соединительных скрепах, позволяющих существовать ей как единому организму, сохранял свою остроту весь период ее существования. В самом общем плане выделим три такие скрепы. Первая представляла собой систему управления, позволяющая центральной власти объединять части большой страны в общее целое. Вторая – общая объединительная идея, которая удерживала вместе в рамках наднациональной общности различные народности на территориях, имевших разный уровень развития и накопленный опыт. Третья – межконфессиональная стабильность при фиксации ведущей роли православия.

Судебная реформа 1864 г. призвана была кардинально изменить судоустройство и судопроизводство, способствуя тем самым поступательному развитию государства. Данная реформа являлась частью единого комплекса реформ: крестьянской, земской, городской, образовательной, цензурной. Организационно и функционально правосудие должно было решить ряд государственных задач, часть из которых выходили за пределы юридической плоскости. Последовательное обеспечение самостоятельности судов, введение новых принципов в судопроизводство, делопроизводственные изменения – все это призвано было повысить авторитет официальной власти, создать общее правовое поле и способствовать формированию единой общеимперской идентичности и на белорусской территории. Основой осуществления по-новому организованной судебной власти должен был стать язык судопроизводства. Благодаря реформе 1864 г. новые институты правосудия становились каналами связи центра и частей империи, связывающими все части в цельную конструкцию. Пространственные границы действующих норм и требований расширялись, образуя общее правовое поле. Официальный язык – русский – становился главенствующим в судопроизводстве. Он служил важным аспектом для реализации основных, новых демократических принципов правосудия, таких как гласность, равенство всех граждан перед законом, право обвиняемого на защиту и других.

На этой площадке он вступал в противоборство с польским языком, преобладающим среди привилегированного слоя. Считалось, что при гласности судопроизводства русский язык вытеснит польский и только судебной реформой можно положить сильное русское начало, которое необходимо для подчинения его влиянию «враждебных русским интересам религиозно-национальных особенностей страны» [1, с. 153].

Данное обстоятельство было важным в условиях противостояния православия и католичества. Воздействие пропольски и прокатолически ориентированных сил, сопротивление части местных старых элит поддерживали перманентный скрытый межконфессиональный конфликт. Это вынуждало власти прилагать дополнительные усилия по поддержанию порядка и устойчивости изменений в судебной сфере.

Администрация белорусских губерний считала, что важнейшим компонентом судебной реформы на подведомственной территории являлось противодействие польскому влиянию и в этом смысле решение «польского вопроса» виделось в ограничении участия местного ополяченного дворянства в формировании новой судебной системы.

Уже к концу 1860-х гг. была проведена деполонизация судебных учреждений. Устанавливались жесткие административные ограничения допуска поляков к службе в системе юстиции и комплектование ее лояльными кадрами, однако уже в 1870-х гг. в белорусских землях, в связи отсутствием системности и последовательности в системе управления, началась частичная «реполонизация», проявившаяся в расширении приема поляков на государственную службу.

Само по себе создание разнообразных по своей природе условий, прежде всего, конечно, институциональных, в долгосрочной перспективе позволяло бы развивать единую общеимперскую идентичность. Реформирование судебных учреждений создавало для этого организационные предпосылки. Помимо противостояния полонизированным элитам важным аспектом судебных преобразований было регулирование взаимоотношений с церковью.

Новое право, установленное государствам, должно было более эффективно регулировать общественные отношения. При этом учитывался опыт церкви и ставилась задача правильного и адекватного выражения в правосудии вопросов, касающихся церкви. Само светское судебное законодательство призвано было способствовать поддержанию религиозного мира в империи и разрешению национальных противоречий, рассматриваемых в контексте вероисповедания. Вместе с тем, важно было определить позицию православия как духовной основы государственности того времени. Отметим, что православная церковь занимала особое положение в правовой системе Российской империи.

Власти признавали, что именно эта церковь являлась стержнем национального устройства и единства обширной многонациональной Российской империи, важным фактором ее стабильной жизнедеятельности. Это позволяло органично интегрировать в состав империи новые народности, включать их в рамки общей правовой и административной систем. Важно отметить, что церковь как институт в рассматриваемое время продолжала играть стабилизирующую роль и правительство стремилось считаться с этим. Разработчики судебных преобразований учитывали известное важное положение, что «нравственные правила, преподаваемые религией, служат фундаментом правового порядка» [2, с. 36–39].

Основными законами судебной реформы 1864 г. стали уставы – «специальные законодательные акты, изданные для известного ведомства и имеющие в виду определенную отрасль материального права» [3, с. 147–148]. Они определяли компетенцию официальных светских судов по вопросам, связанным с духовенством. При этом своя компетенция и сфера действия церковных судов сохранялась.

Начиная с 1830-х гг. в законодательной и правоприменительной практике наблюдались тенденции формирования прозрачной системы взаимоотношений церковного и светского суда, с определением четкого и исчерпывающего круга полномочий каждого органа судебной власти. Компетенция церковного суда постепенно сужалась, и наиболее четко этот процесс оформился после проведения судебной реформы 1864 г.

Вместе с тем, церковный суд вплоть до 1917 г. оставался важнейшим инструментом осуществления правосудия в среде духовенства и занимал особое место в системе уголовных, гражданских и семейных процессуальных правоотношений.

Развитие церковного процессуального права Российской империи нашло также отражение в таком источнике, как Устав Духовных консисторий, утвержденный императором Николаем I в 1841 г. Уставом определялись порядок и формы судопроизводства, осуществляемого духовными консисториями, состав и устройство консисторий, подведомственность и подсудность епархиального суда. Помимо процессуальных норм Устав содержал положения, устанавливавшие санкции за совершение преступления или проступка духовными лицами (виды наказаний, которые могли применяться по отношению к духовенству).

Устав духовных консисторий практически без изменений оставался вплоть до 1917 г., единственным актом, подробно и наиболее полно регламентирующим порядок церковного судопроизводства.

Уставом духовных консисторий была определена подведомственность светских судов в отношении дел с участием духовных лиц. Лица духовного звания, согласно ст. 159 Устава, подлежали светскому суду по трем категориям дел: во-первых, о тяжких уголовных преступлениях, во-вторых, в случаях нарушения государственных постановлений, по которым существуют особые правила о судопроизводстве и взысканиях, и, наконец, в тяжбах и исках между собой или со светскими лицами по неисполненным договорам и обязательствам, по взысканиям за нарушение прав убытков и ущерба и самовольное завладение имуществом [4, с. 829].

Исключительно светскими окружными судами рассматривались тяжкие преступления, совершенные духовными лицами: смертоубийство или насильственные или неосторожные действия, от которых последовала смерть; нарушение тяжкого увечья; неоказание помощи погибающему человеку (оставление в опасности) [4, с. 830].

Преобразования 1864 г. кардинально изменили судоустройство и судопроизводство. В судебной сфере утверждались новые демократические принципы и институты.

Подготовка и осуществление судебной реформы на белорусских землях были тесно связаны с решением таких задач, как интеграция земель в общее пространство, обеспечение единства права на всей территории, распределение

полномочий между светскими и церковными судами. В ходе реформирования подчеркивался христианский характер государства и существование церковно-государственного союза.

Литература

1. Белевич, Ф. Р. Судебная реформа 1864 г. и политика русского самодержавия по отношению к лицам польского происхождения в Белоруссии / Ф. Р. Белевич // Материалы к IX конференции молодых ученых. Общественные науки. – Минск, 1964. – С. 153.

2. Дмитриев, И. Л., Церковная политика Российской империи в начале XX века (историко-правовой аспект) / И. Л. Дмитриев // История государства и права – 2003. – № 6. – С. 36–39.

3. Исаев, М. А. Лекции по истории русского права и государства. / М. А. Исаев. – М. : МГИМО(У), 2001. – Выпуск 3: имперский период истории русского права. – Часть 2. – 242 с.

4. Кутафин, О. Е. Судебная власть в России: история, документы: в 6 т. / О. Е. Кутафин, В. М. Лебедев, Г. Ю. Семигин; Отв. ред. А. В. Наумов. – М. : Мысль, 2003. – Т.3: От свода законов к судебной реформе 1864 г. – 893 с.

Статья посвящена теме отражения в судебных преобразованиях вопросов взаимоотношения государства и церкви в судебной сфере. Правовое обеспечение судебной реформы 1864 г. рассмотрено с учетом скрытого конфессионального противостояния и разделения компетенций официальных государственных и церковных судов. Сделан вывод о формировании общего правового пространства и сочетании светского и церковного правосудия в христианском государстве.

The article is devoted to the topic of reflection in judicial reforms of the issues of the relationship between the state and the church in the judicial sphere. The legal support of the judicial reform of 1864 is considered taking into account the hidden confessional confrontation and the division of competencies of official state and ecclesiastical courts. The conclusion is made about the formation of a common legal space and a combination of secular and ecclesiastical justice in a Christian state.

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ В ЗАПАДНЫХ ОБЛАСТЯХ БССР В ПЕРВОЕ ПОСЛЕВОЕННОЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ

Е. Ю. ЗАНЬКО

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

Конфессиональная история западных областей БССР очень сложная и многогранная, отличительной чертой которой является её поликонфессиональность. Здесь помимо православия, католицизма, других христианских конфессий, большую роль играли иудаизм и ислам.

В сравнении с другими конфессиями к деятельности Русской Православной церкви советская власть относилась более лояльно. Поэтому первые послевоенные годы церковной жизни в БССР можно охарактеризовать как «возрождение по-советски». Несмотря на это, советская идеология предусматривала будущую ликвидацию церкви и религии в целом. Потому как церковь являлась основным конкурентом советской власти в идеологической сфере. Священники облагались непосильным налоговым бременем, верующим запрещалось помогать духовенству уплачивать налоги, не разрешалось проводить праздничных богослужений и крестных ходов, за нарушения верующие, наравне со священниками, привлекались к различным видам ответственности [11, с. 218–219]. В этот период времени в основе религиозной политики государства преобладал «прагматичный» подход. Используя позитивный имидж церкви для консолидации общества в тяжёлые послевоенные времена и авторитет церкви в международной политике, власти разрешали вести религиозную жизнь только на «оптимально достаточном» уровне [8, с. 66].

В период после освобождения и первые послевоенные годы власть даже шла навстречу церкви в деле открытия новых приходов, передачи церковных ценностей и в некоторой степени лояльного отношения к служителям культа. В данном регионе с учётом того обстоятельства, что в Восточной Европе ещё не установилась лояльная к СССР политическая система, и в случае возможной войны злить население возможной прифронтовой полосы не стоило. Тем более, что люди могли сравнить отношение к церкви предыдущей оккупационной администрации, и стоило не давать повод для негативных сравнений. Наряду с налаживанием церковно-административной системы управления и упорядочением общения с государственными органами в западнобелорусских областях БССР некоторое время удавалось сохранять ранее созданные формы приходской жизни. Наблюдался значительный рост общего количества православных храмов, духовенству разрешалось проводить курсы, которые были направлены на улучшение образовательного уровня клира, продолжали существовать братства и сестричества, проходили крестные ходы, большие христианские праздники носили массовый характер. Однако со временем происходит постепенная смена государственной политики по отношению к церкви, это можно проследить, прежде всего, на примере приостановки процесса регистрации и открытия новых церквей, а также в создании новых форм ограничений и контроля

деятельности духовенства и верующих. Это «охлаждение» могло мотивироваться тем, что к концу 1940-х гг. ситуация у западных соседей СССР определилась, граница мира социализма теперь проходила на несколько сот километров западнее, и теперь «заигрывать» с церковью не представлялось необходимым.

В отличие от РПЦ, католическая церковь в регионе с самого начала не встретила доброжелательное отношение власти. Искоренение католичества законодательными и идеологическими средствами шло параллельно с отбором костёлов у верующих. Довольно часто закрытие костельных зданий объяснялось «нуждами» народного хозяйства. Костёлы переоборудовались под хозяйственные склады, дома соцкультуры, избы-читальни, клубы, кинотеатры. Несмотря на свою культурную ценность, костёлы уничтожались и разрушались [14, с. 366–368].

Тотальное наступление на церковь осуществлялось законодательными, репрессивными, идеологическими, воспитательными мерами. Советское законодательство по религиозным культам было построено так, что фактически не оставляло поля деятельности для религиозных организаций, зато давало множество поводов для обвинений духовенства и верующих в его нарушениях. С целью снижения влияния ксёндзов власти содействовали выездам католических священников во время переселения польского населения в Польшу. Бесспорно, священники в деле переселения в Польшу оказывали влияние на верующих, на что неоднократно указывали партийные работники. В результате в ходе репатриации в Польшу из БССР выехало около 250 ксёндзов [14, с. 506].

Согласно мнению ряда исследователей, католический клир в Беларуси находился на протяжении рассматриваемого периода под влиянием польского католического епископата и имел ярко очерченную пропольскую ориентацию, что определённым образом отвечало распространённой тенденции ассоциации этнической и религиозной принадлежности: католик – значит поляк соответствовало действительности. Основывалось это мнение на том, что в преимущественном большинстве случаев богослужения в костёлах проводились на польском языке, из Польши поступала религиозная литература и финансовые средства [9, с. 87].

Политика советского государства оказывала определённое влияние на взаимоотношения православной церкви и католического костёла в Беларуси. 8–10 марта 1946 г. на Львовском соборе греко-католического духовенства и мирян произошло воссоединение униатов с православной церковью и упразднение Брестской унии 1596 г. Вскоре в Москве была разработана новая программа борьбы с центром мирового католицизма. Одним из важнейших его направлений была окончательная ликвидация униатской церкви в СССР, подготовка и проведение аналогичных мероприятий в других странах, создание альянса христианских церквей в виде международного движения во главе с РПЦ для борьбы с Ватиканом. Частично план был выполнен. Униатская церковь в СССР практически была уничтожена [13, с. 82].

Несмотря на репрессивные меры советского правительства, аресты, преследование католических священников, ликвидации католических обществ и закрытия костёлов, нейтрализации и подрыва мощи римско-католической церкви искоренить её на территории западных областей БССР не удалось. Значительная часть

населения западнорусского региона была достаточно религиозной. Боялись власти и возвращения Армии Крайовой. Поэтому правительство опасалось проводить политику полной ликвидации католических общин и закрытия всех костёлов.

К протестантам, как и к католикам советская власть не была благонастроена. Отличительным фактором протестантского движения в послевоенный период является то, что наибольшее количество зарегистрированных общин и верующих ЕХБ было сконцентрировано в западных областях БССР [6, с. 138–150].

В официальных документах по отношению к евангельским христианам-баптистам часто использовалось определение секта, имевшее негативную окраску. Сектанты, к которым причисляли ЕХБ, пятидесятников, адвентистов седьмого дня и др., имели определенный набор качеств. Так, в послевоенный период появилось общее определение всей жизнедеятельности протестантов – антисоветская деятельность, под которой понималось сотрудничество с немецко-фашистскими оккупантами во время войны, с бандитами после неё, выступления против коллективизации в западных областях БССР и др. [5, с. 302].

Чтобы контролировать деятельность пятидесятников, государственные органы всячески способствовали их вхождению в Союз ЕХБ. Однако протестантские объединения продолжали свою жизнь, приспособившись к тому, что их деятельность осуществлялась в полной секретности, полуполюгальности, а в некоторых случаях и подпольно, несмотря на официальную статистику по сокращению количества общин и верующих [1, с. 4].

Ещё одним из главных маркеров баптизма в послевоенный период являлся антимилитаризм. Антивоенные выступления верующих в официальных документах рассматривались не только как антипатриотические, но и как антисоветские действия, за что ЕХБ привлекали к уголовной ответственности. Игнорирование общественно-политической жизни в послевоенное время проявлялось в отказе участвовать в выборах в Верховный Совет, местные органы управления. Мракобесие было одной из самых унижительных характеристик образа баптистов в официальных документах. Отказ верующих посещать публичные и увеселительные учреждения (кинотеатры, театры, танцплощадки), проводить в своих домах радио объяснялось религиозным фанатизмом. Антирелигиозная политика по отношению к баптистам и атеистическая пропаганда сознательно исключали ЕХБ из общественной жизни. Они являлись оппозицией обществу, а не его частью. Общество под влиянием пропаганды не принимало баптистов. Этот образ сопровождал верующих протестантов на протяжении всего существования советского периода [5, с. 302–303].

Тем не менее, протестантские конфессии пережили непростые послевоенные времена лучше, чем католики в силу большей гибкости в отношении к власти и разнообразия форм и методов своей деятельности, меньшей принципиальности. Несмотря на постоянные внутренние конфессиональные раздоры, чем пользовалась власть, они именно в силу указанных причин сумели сохранить свои основные силы.

В послевоенный период советская власть в БССР использовала различные методы для разрушения традиционного жизненного уклада татарского населения Беларуси, а также центров сохранения этноконфессиональной специфики

этого этноса. Из 19 мечетей, существовавших на территории Беларуси перед Великой Отечественной войной, осталось только 12, 2 из которых являлись недействующими из-за отсутствия муллы и находились на территории западных областей БССР. За послевоенные годы резко сократилось татарское население в местах их прежнего компактного проживания [3, с. 447–448]. В результате все усилия были направлены на свёртывание деятельности мусульманских общин. Повсеместно уничтожались мусульманские мизары (татарское кладбище). Кладбища становились жертвами политики бюрократического аппарата. Надмогильные памятники использовались при строительстве дорог, фундаменты животноводческих ферм, надмогильные плиты были повалены и разбиты. Святыне для мусульман места занимались под выпас скота или запахивались. Без преувеличения следует констатировать, что руководство партии и республики привело к упадку татарского меньшинства в Беларуси, поставило его перед угрозой исчезновения [4, с. 103–104].

В результате холокоста возрождение иудейской диаспоры происходило преимущественно механическим путём, т. е. за счёт возвращения эвакуированных, беженцев и переселенцев из других республик СССР, а не в результате естественного прироста. Многие евреи из западных областей, депортированные либо эвакуированные вглубь СССР, в послевоенные годы воспользовались своим правом репатриации. Всего на 15 августа 1946 г. своим правом выезда в Польшу воспользовалось не менее 136 579 евреев [10, с. 32].

После образования государства Израиль в 1948 г. симпатии советских евреев были представлены как еврейский «буржуазный национализм», отсутствие патриотизма и способность к коллаборации с международным империализмом. Попытки еврейских верующих добиться регистрации своих общин по аналогии с другими конфессиями воспринимались режимом с едва скрываемой злобой. Еврейские верующие не могли посещать синагогу и миньяны, открывать ешивы и отправлять детей в еврейскую национальную школу изучать Тору. Отрицательно влияло неприязненное отношение к иудаизму христиан и мусульман. Некоторые верующие этих конфессий сотрудничали во время оккупации с нацистами и были соучастниками их преступлений, а после войны сопротивлялись возвращению разграбленного ими имущества [12]. К 1953 г. в Беларуси продолжила свою работу лишь одна синагога в городе Минске. Вплоть до 1986 г. все попытки духовного возрождения иудаизма в Беларуси строго пресекались со стороны советских властей. Достаточно отметить, что евреи, посещавшие синагоги, не могли обучаться в высших учебных заведениях, их увольняли с работы, на них заводились уголовные дела по статье «тунеядство» [2, с. 265].

Политика советского государства в отношении ислама и иудаизма была одинаковой – какой-то опасности или проблемы для власти они не представляли в силу своей малочисленности – татары по причине объективных процессов денационализации малого народа в социуме бесспорно преобладающих этносов и огромной географической удалённости от потенциальных носителей исламских традиций, а евреи по причине колоссальных потерь в годы немецко-фашистской оккупации, которые демографически уже никогда не могли быть реально восполнены.

Советское руководство, позиционируя себя как атеистическая власть,

в первую очередь должна была вести борьбу с «религиозными пережитками», и для достижения этой цели был брошен весь идеологический аппарат советского государства. Широкомасштабная кампания по «борьбе с религиозными пережитками» началась лишь в 1954 г. рядом постановлений ЦК КПСС [7, с. 96]. Таким образом, пропаганда и атеистическое воспитание являлись основными направлениями идеологической работы партии. Организация атеистической пропаганды и агитации в республике имела чёткую структуру и опиралась на широкую сеть различных учреждений, занимавшихся атеистической работой в БССР (отдел пропаганды и агитации ЦК КПБ, атеистические секции или советы при парторганизациях и т. д.). Воспитание населения в духе атеизма было налажено благодаря разветвлённой структуре учебных заведений различного уровня (средние учебные заведения, вузы и т. д.), культурно-просветительских, партийных и советских учреждений.

Тем не менее, следует отметить, что религиозная жизнь в западнобелорусском регионе, довольно набожном по своему характеру, продолжалась, не поддаваясь и сопротивляясь новым властным решениям и воздействиям.

Литература

1. Балтрушэвіч, Н. Г. Узаемаадносіны дзяржавы і пратэстанцкай царквы на Беларусі ў першае пасляваеннае дзесяцігоддзе / Н. Г. Балтрушэвіч // Канфесіі на Беларусі : гісторыя, сучаснасць: зб. мат-ў міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі, Брэст, 7–8 кастрычніка, 2004. Брэст: выд-ва БрДУ, 2005, – С. 3–4.

2. Дорн, Ю. М. Иудаизм в Беларуси / Ю. М. Дорн // Вопросы свободы совести и религиозных организаций в Республике Беларусь : сборник документов и материалов / Авт.-сост. М. В. Цвилик; под ред. В. И. Новицкого. – Минск : Издательство «Четыре четверти», 2005. – С. 260–267.

3. Канапацкая, З. И. Диалог мусульманской и христианской культур в Республике Беларусь : проблемы и перспективы / З. И. Канапацкая // Диалог Евразия. Трансформация образования и мировоззрения в современном мире: материалы международной конференции. 22 октября 2010 г. – Минск : БГПУ, 2011. – С. 447–451.

4. Канапацкая, З. И. Положение татар-мусульман в Беларуси в XX – нач. XXI в.: национально-религиозное возрождение / З. И. Канапацкая // Культура мира среди религий : доклады Международной научной конференции, Минск, 30 ноября 2015 г.; под ред. А. М. Можейко. – Минск, 2016. – С. 101–105.

5. Касатая, Т. У. Вобраз евангельскіх хрысціян-баптыстаў у 1940–1950-я гг. у афіцыйным дыскурсе (на аснове дакументаў фонда Упаўнаважанага па справах рэлігійных культураў пры Савеце Міністраў БССР) // Актуальныя праблемы істочніковедення : матэрыялы міжнарод. навуц.-практ. конф. к 135-летию со дня рождения В. И. Пичеты, Минск – Витебск, 9–11 октября 2013 г. – Витебск : ВГУ имени П. М. Машерова, 2013. – С. 301–305.

6. Касатая, Т. Эвангельскія хрысціяне-баптысты ў БССР у 1944–1950-х гг. / Т. Касатая // Arche-Пачатак. – 2012. – №1–2. – С. 138–150.

7. Король, В. Л. Атеистическое воспитание и пропаганда в БССР (1954–1964 гг.) / В. Л. Король // Рэха мінуўшчыны : зб. навук. арт. / рэдкал. : А. С. Горны [і інш.]. – Гродна : ГрДУ імя Я. Купалы, 2011. – С. 95–104.

8. Кулажанка, У. Г. Асаблівасці арганізацыі жыцця праваславаўнай царквы ў Беларусі 1944–1948 гг. Па матэрыялах фондаў Упаўнаважаных Савета па справах РПЦ пры СНК СССР: да пастаноўкі пытання / У. Г. Кулажанка // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа: 12 зб. навук. арт.: у 2 ч. /

ГрДУ імя Я. Купалы; рэдкал.: Э. С. Ярмусік [і інш.]. – Гродна : ГрДУ, 2009. – Ч. 2 – С. 63–68.

9. Мазец, В. Г. Некаторыя аспекты дзяржаўнай палітыкі ў рэлігійнай сферы і праблема самаідэнтыфікацыі прадстаўнікоў каталіцкай канфесіі ў БССР (2-я палова 40-х – 50-х гады ХХ ст.) / В. Г. Мазец // Беларусь: государство, религия, общество : материалы междунар. науч.-практ. конф., Минск-Жировичи, 7 июня 2007 г.; редкол.: протоиерей В. Антоник [и др.]. – Минск, 2008. – С. 86–89.

10. Розенблат, Е. С. Динамика численности и расселения белорусских евреев в ХХ веке / Е. С. Розенблат, И. Э. Еленская // «Диаспоры». – 2002. – № 4. – С. 27–52.

11. Сілава, С. Праваслаўная царква ў БССР падчас «хрушчоўскай адлігі». На прыкладзе прыходаў Гродзенскай вобласці / С. Сілава // Arche-Пачатак. – 2011. – № 10. – С. 218–239.

12. Смілавіцкі, Л. Асаблівасці савецкай рэлігійнай палітыкі ў Беларусі ў паваяенны час (1944–1956 гг.) / Л. Смілавіцкі // Царква. Беларуская грэка-каталіцкая газета [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://carkva-gazeta.by/index.php?num=233&year=2011>. – Дата доступа: 19.02.2013.

13. Ярмусік, Э. С. Влияние политики советского государства на взаимоотношения православной церкви и католического костёла в Беларуси (1945–1990 гг.) / Э. С. Ярмусік // Православие в духовной жизни Беларуси : сб. мат. междунар. науч.-практ. конф., 25–26 апреля 2007 года, редкол.: М. Э. Чесновский, А. А. Горбацкий, А. Н. Вабищевич. – Брест, 2008. – С. 81–88.

14. Ярмусік, Э. С. Католический костёл в Беларуси в 1945–1990 годах : монографія / Э. С. Ярмусік. – Гродно : ГрГУ, 2006. – 568 с.

Отличительной чертой религиозной жизни западнобелорусского региона в послевоенный период является его поликонфессиональность и высокая религиозность. Помимо христианских конфессий здесь большую роль играли иудаизм и ислам. Первые послевоенные годы церковной жизни в БССР характеризуются как «возрождение по-советски». Тем не менее советская идеология предусматривала ликвидацию церкви и религии в целом. Советское руководство вела борьбу с «религиозными пережитками», и для достижения этой цели был брошен весь идеологический аппарат советского государства. Тем не менее религиозная жизнь в западнобелорусском регионе продолжалась, сопротивляясь властным решениям и воздействиям.

A distinctive feature of the religious life of the West Belarusian region in the post-war period is its poly-confessional and high religiosity. In addition to Christian denominations, Judaism and Islam played a major role here. The first post-war years of church life in the BSSR are characterized as a "Soviet revival". Nevertheless, the Soviet ideology envisaged the elimination of the church and religion in general. The Soviet leadership was fighting against "religious remnants", and the entire ideological apparatus of the Soviet state was abandoned to achieve this goal. Nevertheless, religious life in the Western Belarusian region continued, resisting imperious decisions and influences.

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ МЕНЬШИНСТВА БЛИЖНЕГО ВОСТОКА В КОНТЕКСТЕ ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ ХРИСТИАНСКО-ИСЛАМСКОГО ДИАЛОГА

И. Ю. ЗАЯ

Академия социального управления, г. Москва, Российская Федерация

Христианские этноконфессиональные меньшинства Ближнего Востока представляют собой преимущественно потомков коренного доисламского населения, сохранившегося в виде достаточно замкнутых общин. Первые контакты местных христиан с мусульманами зачастую восходят ко временам появления ислама, превратившегося в доминирующую религию благодаря завоеваниям и последовавшей ассимиляции подвластного населения (французский исследователь Поль Рондо даже сравнивал некогда распространенное на огромных территориях ближневосточное христианство с затонувшей Атлантидой) [5; 12]. К тому же местные христиане сыграли немаловажную роль в становлении исламской культуры [4; 29]. Казалось бы, столь длительный опыт проживания в исламском окружении должен быть востребованным и при организации и проведении христианско-исламского диалога в современных условиях, характеризующихся наплывом в Европу беженцев из мусульманских стран и ростом численности исламских общин за счет высокой рождаемости. Здесь нельзя не вспомнить о проблемах, которые совсем недавно попали в фокус внимания общественности в связи с попытками осуществить транзитную миграцию выходцев из ряда исламских стран в Западную Европу через Республику Беларусь. Среди пытавшихся попасть в Евросоюз было и несколько христианских семей.

Вследствие специфики исторического опыта, отложившегося в исторической памяти, само восприятие мусульман современными христианами Ближнего Востока и жителями секуляризованных европейских стран будет существенно отличаться. Все это, конечно, не может не способствовать и разному пониманию целей и перспектив подобного диалога.

Давно прошли времена, когда представители какой-либо конфессии с гордостью повествовали о дискуссиях с представителями чужой веры, чтобы продемонстрировать истинность исповедуемой религии и доказать заблуждения оппонентов.

Сегодня превалирует светский дискурс, направленный на обеспечение социального спокойствия в условиях светского государства. Он базируется совсем не на тех вопросах, которые обычно ставят относящиеся к разным религиям верующие по отношению друг к другу и направлен на обеспечение социального спокойствия в условиях секулярного государства. Конечно, можно указать на особенности ведения подобного диалога в России, где утвердилось представление о традиционных и нетрадиционных религиях и конфессиях, причем, последние не рассматриваются как желательные субъекты дискуссии, и в Западной Европе, где значительное число государств правомерно отнести к постхристианским, и диалог чаще всего бывает направлен на создание видимости соблюдения в светском обществе прав всех религиозных и конфессиональных групп, как традиционных, так и нетрадиционных для данного региона.

В Европе несколько чаще ведутся дискуссии между христианами и мусульманами о сходстве и различиях их веры, но на деле несложно усмотреть немало схожего в практиках ведения исламско-христианского диалога в России и Европе.

Во-первых, слишком часто открытие чего-то нового в чужой религии, постижение ее содержательных аспектов выпадает из перечня подлинных целей такого диалога. Большинство участников дискуссии вступает в нее, чтобы показать приверженность противодействию ксенофобии и религиозному экстремизму, ради демонстрации воли к поддержанию межрелигиозного мира. То есть дискурс уже конструируется как светский, направленный на решение общесоциальных, а не религиозных вопросов.

Представители ислама едва ли могут воспринимать дискурс столь фрагментированно, пока исламская религия до сих пор пронизывает разные стороны жизни мусульманина, и его вера в исламской среде мало кому покажется «личным делом», как это повелось у западных христиан в результате внутрехристианского раскола и победы реформации. Но и мусульманам, часто приравнивающим к исламофобии, любое возражение не только против исламской веры или религиозных практик, но и против каких-то групп последователей Мухаммеда, приходится время от времени играть по предложенным правилам светского государства.

Во-вторых, конфессии, принадлежащие одной религии, порой имеют друг к другу гораздо больше претензий, чем к конфессиональным группам чужой религии. То есть, при данном подходе содержательный дискурс может последовательно разворачиваться не как христианско-исламский, а всего лишь как внутрехристианский или внутриисламский. Понятно, что при этом раскладе христианам — выходцам с Ближнего Востока — в таком диалоге трудно обрести место. С точки зрения участвующих в нем западных христиан, привлечение ближневосточных христиан даже бывает вредным для получения желаемого результата. Ведь они все еще недостаточно эмансипированы, наверняка попытаются сравнивать свои реальные права в исламском мире с вызывающими у мусульман недовольство их несравненно более широкими правами в Европе и постараются вывести такое отношение к себе мусульман непосредственно из исламского вероучения, тогда как ставится задача не допустить разобщающего обсуждения религий по существу, к которому могут оказаться склонными и мусульмане. Ведь подобного рода обсуждение проблем способно испортить радужную картину, которую любили рисовать идеологи мультикультурализма. Заметим, что в наборе критериев, по которым в Евросоюзе определяется право на получение статуса беженца из исламской страны, отсутствуют те, что позволяют выявить притеснение христиан по религиозно-конфессиональному признаку, — имеет место грубое приравнивание всех разноэтничных и религиозно чуждых друг другу выходцев из одной мусульманской страны к единой нации, которая, по европейским же меркам, вряд ли имела шанс сформироваться хотя бы из-за религиозной сегрегации. Но для беженцев христиан Ближнего Востока (коптов, ассирийцев и др.) такая уравниловка не на Родине, где они составляют меньшинство, а на чужбине, крайне отвратительна. Ведь бежать в Европу побуждают надежды на достойную жизнь, которую приходится искать, спасаясь от открытых гонений, связанных с религиозно-конфессиональным статусом, или,

находясь под грузом воспоминаний о былых притеснениях, вызывающих у этноконфессиональных меньшинств неуверенность в завтрашнем дне и неверие в благополучное будущее на исламском Востоке.

К этому стоит добавить, что обратной стороной религиозно-конфессиональной принадлежности ближневосточных христиан является их сохранение в качестве отдельной группы, обладающей атрибутами самостоятельного народа. По иронии судьбы оказывается, что, стремившийся в христианскую Европу для избавления от религиозного гнета восточный христианин теряет в глазах окружающих европейцев именно тот идентификатор, который спасал в исламском мире от ассимиляции. В Европе такой христианин тоже рискует столкнуться с дискриминацией, пусть и в гораздо более мягкой форме (допустимой в правовом обществе), но от этого не менее обидной. Ведь для мало интересующихся религией европейцев он оказывается не просто чужаком, а представителем именно той этнической и конфессиональной группы, которая составляла большинство в стране исхода, и от которой, собственно, и приходилось испытывать дискриминацию.

Игнорируя как историю, так и современные контексты взаимоотношений мусульман и христиан в исламском мире, европейские участники христианско-исламского диалога едва ли сумеют понять исламское видение христианского мира. У отдельных мусульман это видение может существенно отличаться, но вполне правомерно говорить о выработавшихся у них на этот счет весьма распространенных стереотипах, связанных с исторической памятью, механизмы формирования которой предполагают жесткую селекцию событий (скажем, конфликт с христианской страной актуализирует в сознании мусульманина образы противостояния крестоносцам, между тем как мало у какого европейца столкновение с мусульманами будет теперь ассоциироваться с исламским завоеванием Юга Европы и веками реконквисты). Поскольку ислам появился позднее христианства, мусульмане имеют предубеждение, будто знают и понимают христиан лучше их самих (нечто подобное, наверно, когда-то прослеживалось и в отношении христиан к иудеям).

Христианам с Ближнего Востока гораздо проще представить себе мотивы, которыми будут руководствоваться мусульмане в европейских странах. Ближневосточным христианам приходится констатировать, что мусульманские переселенцы, попадающие не в христианские, а в постхристианские общества, испытывают предсказуемое искушение пренебречь местными правилами, хотя многие европейцы думают иначе, полагая, что дехристианизация Европы и отсутствие религиозного давления должны вызывать у мусульман искреннее чувство симпатии. Дело в том, что ближневосточным христианам хорошо известна глубоко укорененная в мировосприятии среднего мусульманина традиционная в исламском мире система деления общества на занимающие иерархическое положение отдельные конфессиональные общины: высшая ступень иерархии принадлежит мусульманам, между которыми тоже может наблюдаться некоторая дифференциация; низшая – народам писания – христианам и иудеям, получившим право на существование при условии признания своего подчиненного положения. Язычники и безбожники вообще оказываются вне иерархии, они не имеют права на сохранение своей групповой религиозной идентичности, им недостаточно признать подчиненность исламу и принять

навязываемые ограничения в правах, как это предлагалось иудеям и христианам [1; 82]. Выжить язычнику позволялось только при условии перехода в ислам [3; 218]. А ведь современные европейские секулярные общества кажутся мусульманам то ли языческими, то ли просто безбожными, а значит и обреченными в перспективе на исчезновение. Отсюда скепсис в отношении соблюдения норм и правил поведения людей этих обществ. При таком отношении к секулярным обществам может показаться странным, что ради переселения на Запад мусульмане Ближнего Востока, впрочем, как и ближневосточные христиане, нередко готовы прилагать поистине титанические усилия. Действительно, длительное время среди факторов миграции из исламских стран на первом месте стояли экономические, хотя в последнее время мы видим предостаточно и военно-политических событий, подталкивающих к массовым переселениям. Но переселяться из исламского мира в то ли христианский, то ли языческий мир, всего лишь из стремления к благополучию, должно быть для мусульманина предосудительным. Европейцы полагают, что мусульманский беженец оценит открывшиеся ему возможности на Западе и воспримет ценности секулярного общества. Однако и здесь мы имеем дело с наивными просчетами европейцев, так как в реальности нередко все происходит совершенно иначе. Переселяясь на Запад, мусульманин не стремится к отказу от традиционных устоев жизни, но мечтает оказаться в лучших условиях для их поддержания [2]. Осознавая ответственность за то, что в новом для себя обществе мусульманину очень сложно, а то и почти невозможно досконально выполнять все предписания своей религии, он пытается искупить вину тем, что готов на новом месте внести вклад в расширение ареала ислама хотя бы увеличением численности исламской общины. В традиционных исламских представлениях весь мир делится на земли ислама и остальные, причем в будущем исламу предначертано охватить весь мир. Диктуемая индивидуальными мотивами экономическая миграция оборачивается религиозной экспансией.

Еще более наивными со стороны европейцев выглядят надежды на плодотворное использование современных массмедиа с целью расширить взаимопонимание мусульман и христиан и сделать мусульман светскими гражданами. Развитые информационные технологии и широкодоступные разнообразные гаджеты позволяют эмигранту свести к минимуму контакты с окружающим большинством, ведь удовлетворение основных потребностей может с успехом протекать внутри организующихся исламских сетей.

Мы перечислили лишь некоторые проблемы из тех, что вполне осязаемы для ближневосточного христианина, но остаются не очень понятными европейским участникам христианско-исламского диалога.

В отличие от мусульман, готовых в ходе дискуссии активно обсуждать права единоверцев на Западе, европейцы не любят заострять внимание на правах христиан – коренных жителей Ближнего Востока, и это тоже не добавляет уважения мусульманских участников дискуссий к европейским. Конечно, проблем, с которыми сталкиваются христиане у себя на исторической родине, слишком много. Важно заметить, что среди них есть такие, которые могут быть легко перенесены из страны исхода в Европу. К примеру, в исламских странах допускается брак мусульманина и христианки с сохранением за ней права оставаться в своей вере, но не допускается сохранение своей веры христианином, если он

собирается жениться на мусульманке, поскольку дети от любого брака наследуют религию главы семьи — отца. Известно о множестве трагических исходов брака христианина и мусульманки в Египте, и, к сожалению, кровавые сцены из-за недопустимых, с точки зрения традиционных мусульман, браков мусульманки с христианином, случаются и в Европе.

Думается, что сказанного уже достаточно для того, чтобы убедиться в назревшей потребности использовать опыт проживания ближневосточных христиан в окружении исламского большинства для продуктивного христианско-исламского диалога. Ведь в основе уважительного христианско-исламского диалога, соответствующего христианским понятиям и нормам ислама, должна лежать не псевдотолерантность, выражающаяся в обхождении острых углов христианско-мусульманских отношений и, по сути, ведущая к имитации диалога, а установка на постижение исламского взгляда на мир христианами и христианского мусульманами. В силу происходящих в мире в целом и в российском обществе в частности существенных социально-политических и духовных изменений, актуальность христианско-исламского диалога в ближайшее время будет неизбежно возрастать. Хочется надеяться, что в России удастся учесть и позитивный, и негативный опыт выстраивания подобного диалога в других странах, и одним из шагов по преодолению последнего будет активное привлечение к дискуссиям ближневосточных христиан.

Литература

1. Журавский, А. А. Христианство и ислам / А. А. Журавский. — М. : Наука, 1990. — С. 84.
2. Зая, И. Ю. Цветные революции на Востоке: обязательно ли зеленые? [Электронный ресурс] / И.Ю. Зая. — Режим доступа: <http://www.kreml.org/opinions/267059818>. — Дата доступа: 1.02.1011.
3. Зая, И. Ю. История ассирийцев с древних времен до падения Византии / И. Ю. Зая. — М. : — Москва, 2009.
4. Игнатенко, А. А. В поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов Средневековья / А. А. Игнатенко. — М. : Мысль, 1989.
5. Rondot, P. Les Chrétiens d'Orient / P. Rondot. P. — 1955.

Статья посвящена перспективам участия христиан с Ближнего Востока в проведении христианско-исламского диалога на европейском континенте. Автор статьи подчеркивает тот факт, что ближневосточные христиане имеют давний опыт общения с мусульманами, и это очень важно для углубления понимания друг друга последователями обеих религий.

The article is devoted to the prospects for the participating of Christians from the Middle East in the processes of the Christian-Islamic dialogue in Europe. The author of the article stress the fact that the Middle East Christians have a long time experience of connection with Muslims what is very important for a better understanding of each other by followers of both religions.

РЕАЛИЗАЦИЯ ПРИНЦИПА МУЛЬТИРЕГУЛИРОВАНИЯ ПОЛИТИКИ СПЛОЧЕНИЯ КАК ФАКТОР ТРАНСФОРМАЦИИ ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВА

О. В. ИПАТОВА

Брестский государственный технический университет, г. Брест, Беларусь

Политика сплочения (Cohesion policy, CP) является одной из самых важных политик Европейского союза. В силу своей важности данная политика – одна из наиболее значимых в финансовом отношении. Она сегодня по-прежнему составляет примерно одну треть бюджета ЕС. Через нее Сообщество/Союз обратились к некоторым своим самым насущным проблемам – от проблемы экономического развития до социального и территориального сплочения. Политика сплочения способствовала достижению некоторых из наиболее важных целей Союза – от завершения создания единого рынка до возможности включения новых членов. CP задает общую цель и общее направление развития территорий Европы, стремясь к сближению их экономических, социальных и административных стандартов, тем самым способствуя чувству общности.

В рамках отношений по сплочению Европейского союза проясняется его природа, место публичных структур власти, акторов политики и правовых отношений. Евросоюз в политике сплочения выступает как актор социально-экономического регулирования, способный к такому роду действия только в процессе разделения власти с иными акторами. CP представляет собой политику, направленную на мобилизацию большого количества институциональных и неинституциональных акторов на наднациональном, национальном и субнациональном уровнях. Присутствие столь масштабных и многочисленных структур ставит вопрос о методах, инструментах и принципах их взаимодействия, исключающих иерархические принципы, но обращающихся к идеям неиерархического, партнерского взаимодействия. В рамках политики сплочения ЕС оказывается связан не только с публичными властными структурами национальных государств, но с отдельными людьми и их объединениями. Европейский союз развивается как сложное многоуровневое образование, с глубоким перераспределением политической ответственности и власти на основе принципа мультирегулирования.

Построение системы столь сложных взаимодействий является причиной, что Европейский союз существует в большей степени как процесс, а не как форма. Поэтому и внимание исследователя должно быть главным образом сосредоточено на процессах в рамках политики сплочения. Можно развивать долгую догматическую дискуссию относительно формы ЕС, но можно изменить сам метод исследования и рассмотреть, как и с помощью чего ЕС осуществляет власть и обеспечивает свое единство.

Такой подход возвращает нас к широкому пониманию политики, которая осуществляется не только на уровне публичных институтов, но и на частном уровне, в том числе и на уровне экономических взаимодействий. Политические

процессы не ограничиваются распределением или перераспределением формальных государственных властей: они – часть реструктурирования способов управления и регулирования, которые производят изменения в отношениях между государством и обществом и отдельным человеком и преобразует их влияние на пространственные отношения.

Неровности в экономическом и социальном развитии предельно обостряют проблему обеспечения единства и взаимодействия. Методы публичных интервенций в проблемные области во многом определяют будущее самого Союза. Они позволяют сформировать институциональную инфраструктуру и систему учреждений, осуществляющих такую политику и способных предельно гибко трансформироваться и изменяться. В таких условиях политика является одновременно экспериментом, производящим формы, находящиеся в непрерывном становлении и корректировке. Управление и взаимодействие между акторами в процессе осуществления политики становятся существенно важными. Взаимодействие акторов развивается как в горизонтальном разрезе, так и в вертикальном. Государство и публичные институты прибегают к мультирегуливанию для того, чтобы такого рода политика сплочения могла бы осуществляться. Политика сплочения провоцирует реструктурирование государства, его трансформацию и реформирование, в рамках которого государство превращается из суверена в партнера.

Мультирегулирование – это разнообразие акторов, мер, соглашений, методов и инструментов. В данной статье мы более подробно остановимся на инструментах, разнообразие которых требует согласования как между собой, так и с другими инструментами Европейского союза.

Политика сплочения имеет три основных инструмента финансирования, а именно Европейский фонд регионального развития (European Regional Development Fund, ERDF), Европейский социальный фонд плюс (The European Social Fund Plus, ESF+) и Фонд единства (The Cohesion Fund, CF) [1, с. 188]. ERDF является основным инструментом финансирования политики. Средства из ERDF, как правило, инвестируются в традиционные мероприятия по региональному развитию, включая обеспечение или модернизацию транспортной инфраструктуры, предоставление или совершенствование инфраструктуры НИОКР, в развитие человеческого капитала и повышение квалификации, предоставление кредитных потоков для малого и среднего предпринимательства. Финансируются из ERDF и проекты, связанные с окружающей средой и энергетикой, а также в сфере землепользования и жилищного строительства.

Инструмент финансирования ESF был преобразован в Европейский социальный фонд плюс (ESF+), который будет действовать в течение 2021–2027 гг. и иметь общий бюджет в размере 99,3 млрд евро, путем слияния в 2021 г. четырех инструментов, которые были отдельными в программном периоде 2014–2020 гг.: ESF, Европейского фонда помощи наиболее обездоленным (Fund for European Aid to the most Deprived, FEAD), Инициативы занятости молодежи (The Youth Employment Initiative, YEI) и Программы ЕС по занятости и социальным инновациям (The European Programme for Employment and Social Innovation, EaSI) [2]. ESF+ ориентирован на борьбу с социальной депривацией, социальной изоляцией, бедностью, а также на поддержку здоровья и благополучия

людей. Проекты, финансируемые ESF+, направлены на повышение навыков трудоустройства, навыков социальной интеграции и обеспечение учреждений и систем социального обеспечения отдельных групп, семей или отдельных лиц.

ESF+ объединяет Европейский социальный фонд (ESF) Европейский фонд помощи наиболее обездоленным (FEAD), и Европейскую программу занятости и социального обеспечения. Инновации (EaSI).

CF имеет дело с проблемами развития, решение которых окажут значительное влияние на национальные бюджеты и бюджетные позиции. Речь идет о финансировании CF крупномасштабных проектов в сфере транспортного сообщения, энергетики и экологии. В то время как ERDF и ESF в основном работают на региональном уровне, CF ориентирован на национальный уровень.

Инструменты политики сплочения для достижения целей долгосрочного бюджета 2021–2027 гг. используются совместно с другими инструментами ЕС:

1. Европейский фонд регионального развития (European Regional Development Fund, ERDF) / Horizon Europe. Программа «Горизонт» на период 2021–2027 гг. является самой амбициозной программой исследований и инноваций. В приоритете – оказания помощи регионам в принятии инноваций. Европейский фонд регионального развития поддерживает создание в государствах-членах исследовательских и инновационных систем для решения проблем, связанных с инфраструктурой, человеческими ресурсами, модернизацией государственного и частного секторов и (меж)регионального сотрудничества, создания кластерных сетей. Управляющие органы и другие партнеры по проекту Interreg Europe могут использовать возможности новой программы Horizon Europe.

Программа Horizon Europe осуществляется с помощью стратегий умной специализации (концепции Smart Specialization) на информационной и обучающей Платформе S3 (Research and Innovation Strategies for Smart Specialisation/Strategies for Smart Specialisation, RIS3/S3). Данная платформа помогает странам и регионам ЕС разрабатывать, внедрять и пересматривать свои стратегии исследований и инноваций для интеллектуальной специализации.

2. Фонд сплочения (Cohesion Fund, CF) / Механизм соединения Европы (Механизм развития транспортной, энергетической и телекоммуникационной инфраструктуры, Connecting Europe Facility, CEF): в рамках взаимодействия двух фондов предполагается перевод 10 млрд евро из CF в CEF [Connecting Europe Facility (CEF) [Electronic resource]. – Access mode: <https://eufundin-goverview.be/funding/cef-connecting-europe-facility>. – Access data: 06.06.2022.]. Проекты трансевропейских транспортных сетей будут финансироваться как посредством совместного, так и прямого инвестирования.

3. Все фонды политики сплочения ЕС (ERDF, CF, ESF+) / Фонда убежища, миграции и интеграции (Asylum, Migration and Integration Fund, AMIF): третьей точкой соприкосновения является миграция. Все фонды политики сплочения будут заниматься долгосрочными потребностями, связанными с интеграцией, в то время как AMIF будет фокусироваться на краткосрочных потребностях.

4. Европейский социальный фонд плюс (The European Social Fund Plus, ESF+) / Европейский фонд адаптации к глобализации (The European Globalisation Adjustment Fund for Displaced Workers, EGF). В долгосрочном бюджете ЕС на 2021–2027 гг. социальное измерение Союза еще больше будет укреплено

с помощью нового и улучшенного Европейского социального фонда – Европейского социального фонда плюс (ESF+) и более эффективного Европейского фонда адаптации к глобализации.

Европейский социальный фонд плюс

Развивающиеся технологии, производительность и глобализация требуют адаптированных систем образования и обучения. Кроме того, изменения коснутся сферы занятости. В ЕС произошло улучшение ситуации с занятостью, но все еще актуальна долгосрочная безработица (безработица в течение относительно продолжительного периода времени, например, одного года или более) и безработица среди молодежи. Проблема бедности также еще не решена. Процент людей, находящихся в зоне риска бедности и социальной изоляции, все еще высок. Остаются на повестке дня и демографические проблемы: старение населения и миграция, влияющие на общество и сферу труда.

Комиссар по вопросам занятости, социальных вопросов, навыков и трудовой мобильности сказала: «Европа хочет расширить возможности людей... Наши новые, гибкие и доступные социальные фонды нацелены на инвестирование в людей: чтобы они обладали необходимыми навыками, чтобы они имели социальную защиту, адаптированную к новым формам работы, и демонстрировали солидарность с теми, кто в ней больше всего нуждается» [3; 4].

Предполагается, что объединение ресурсов позволит ЕС и государствам-членам оказывать более комплексную и целевую поддержку в ответ на возникновение социальных и трудовых проблем рынка, с которыми люди в Европе сталкиваются сегодня.

ESF+ «дополняет» не только Европейский фонд адаптации к глобализации (The European Globalisation Adjustment Fund, EGF), но и Фонд убежища, миграции и интеграции (Asylum, Migration and Integration Fund, AMIF), Европейский фонд регионального развития (European Regional Development Fund, ERDF), программу Erasmus и программы здравоохранения ЕС (The EU Health programme) [5] и инвестиционную программу InvestEU [6].

Регламент ESF+ определяет концентрацию ресурсов на обозначенных ключевых проблемах. Так, ESF+ будет поддерживать принципы Европейской опоры социальных прав [7]. Будет продолжать бороться с безработицей, бедностью и изоляцией, поддерживая тех, кто ищет работу, бедных, маргинальных и обездоленных людей. ESF+ также останется основным инструментом ЕС, инвестирующим в политические реформы и реформы систем повышения квалификации и уровня образования людей, включая навыки работы с цифровыми технологиями, которые позволят им адаптироваться к меняющемуся рынку труда.

Государства-члены с уровнем NEET (Not in Employment, Education, Training – термин используется в отношении молодежи, которая не работает, не учится и не проходит стажировки и практики), выше среднего. По ЕС должны выделить не менее 10 % отложений ESF+ в рамках совместного управления на целевые действия и структурные реформы для поддержки занятости молодежи. Это направлено на то, чтобы государства-члены, сталкивающиеся с проблемами в этой программной области политики, выделяли адекватную долю ресурсов ESF+ для поддержки молодых людей, нуждающихся в помощи. Дополнительная поддержка в этой области будет оказана удаленным и малонаселенным районам.

Регулирование потребует, чтобы, по крайней мере, 25 % ESF+ были выделены для содействия социальной интеграции. Это будет способствовать развитию социального измерения Европы, обеспечивая минимальный объем ресурсов для тех, кто больше всего нуждается, и предоставляя материальную поддержку тем, кто находится в состоянии депривации (лишен возможности удовлетворять основные потребности – психофизиологические либо социальные).

Фонд поддерживает действия Союза и в области социальных инноваций, мобильности и здравоохранения. Поддерживается мобильность рабочей силы в Европе и модернизируются системы здравоохранения в государствах-членах.

Программирование и управление фондами в 2021–2027 гг. будет упрощено, чтобы уменьшить административную нагрузку на национальные органы власти или организации, получающие выгоду от мер ESF +.

InvestEU

Расширение использования финансовых инструментов ЕС станет возможным благодаря ряду упрощений. Предусмотрены более легкие предварительные оценки проектов, единые правила для грантов и финансовых инструментов (простые правила, в т. ч. о комбинировании инструментов), более простые критерии отбора проектов и системы платежей и сборов, отсутствие отчетности.

Доступность инструментов ЕС станет возможным также благодаря добровольному взносу, как правило, до 5 % каждого фонда в новый инструмент InvestEU. InvestEU – это флагманская инновационная программа, которая объединит под одной крышей множество финансовых инструментов ЕС, доступных в настоящее время для поддержки инвестиций в ЕС, что сделает финансирование инвестиционных проектов более простым, более эффективным и более гибким. Программа InvestEU состоит из фонда InvestEU, консультативного центра InvestEU и портала InvestEU [8]. Консультативный центр InvestEU оказывает техническую поддержку и помощь в подготовке, разработке, структурировании и реализации проектов, включая наращивание потенциала. Портал InvestEU собирает инвесторов и промоутеров проектов, предоставляя легкодоступную и удобную базу данных.

Это будет стимулировать создание новых рабочих мест и поддержку инвестиций и инноваций в ЕС. При этом будут применяться правила InvestEU, но преследоваться цели политики сплочения.

InvestEU будет работать в период с 2021 по 2027 г. и будет опираться на Европейский фонд стратегических инвестиций (EFSI, план Юнкера). EFSI – это гарантия Группы Европейского инвестиционного банка и бюджета ЕС на 26,2 млрд евро для поддержки инвестиций и доступа к финансированию. Фонд InvestEU объединяет EFSI и 13 других (ранее независимо управляемых) финансовых инструментов ЕС и, как ожидается, будет стимулировать более 372 млрд евро государственных и частных инвестиций [9].

Фонд InvestEU будет поддерживать четыре направления политики: устойчивая инфраструктура; исследования, инновации и дигитализация; малый и средний бизнес; социальные инвестиции и навыки. Однако InvestEU – гибкий инструмент: он будет способен реагировать на рыночные изменения и политические приоритеты, которые меняются со временем.

Horizon Europe

Европейская комиссия представила свое предложение по Horizon Europe, следующей программе исследований и инноваций, которая последовала за Horizon 2020. В рамках долгосрочного бюджета ЕС на 2021–2027 гг. Horizon Europe имеет бюджет в размере 95,5 млрд евро, что делает его самой амбициозной программой исследований и инноваций [10].

Horizon Europe опирается на успех предыдущих рамочных программ, но также вводит ряд новых компонентов:

1) создание Европейского совета по инновациям (был запущен в 2018 г.), поддерживающего прорывные инновации и помогающего стартапам и компаниям расширять свои идеи;

2) исследовательские и инновационные миссии в рамках ЕС, направленные на решение социальных проблем и конкурентоспособности промышленности, которые разрабатываются совместно с гражданами, заинтересованными сторонами, Европейским парламентом и государствами-членами;

3) акцент на открытости, поскольку принцип «открытой науки» занимает центральное место в Horizon Europe, что требует открытого доступа к публикациям, данным и планам управления данными исследований;

4) новый подход к партнерским отношениям: целенаправленное и более амбициозное партнерство промышленности, гражданского общества и фондов финансирования в поддержку целей политики ЕС;

5) снижение административной нагрузки для бенефициаров и администраторов программ благодаря более простым правилам.

Программа Horizon Europe будет реализовываться через три компонента:

– компонент «Открытая наука» (The Open Science Pillar) поддерживает передовые исследовательские проекты;

– компонент «Глобальные вызовы и конкурентоспособность промышленности» (the Global Challenges and Industrial Competitiveness pillar) предназначен для решения социальных проблем и промышленных технологий;

– компонент «Открытые инновации» (the Open Innovation pillar) ориентирован на расширение масштабов инновационного прорыва и рыночные инновации.

Эти три опоры будут подкреплены мероприятиями по укреплению Европейского исследовательского пространства [11].

Кроме того, можно будет использовать новый, основанный на миссии, подход. Это выражается в стратегиях S3. Платформа S3 помогает странам и регионам ЕС разрабатывать, внедрять и пересматривать свои стратегии исследований и инноваций для интеллектуальной специализации (Research and Innovation Strategies for smart specialisation/Strategies for Smart Specialisation, RIS3/S3). Платформа S3 основана в 2011 г. после доклада «Региональная политика, способствующая умному росту в Европе 2020» [12]. Роль платформы S3 заключается в предоставлении информации, методологий, экспертных знаний и рекомендаций для национальных и региональных политиков, а также в содействии взаимному обучению, трансграничному обучению, национальному сотрудничеству и участию в академических дискуссиях вокруг концепции Smart Specialization. Регистрация на Платформе S3 открыта для региональных и национальных администраций ЕС, кандидатов, соседних стран и для любых других

национальных или региональных администраций третьих стран, не входящих в ЕС, которые желают участвовать в Платформе S3. Платформа размещена в Управлении роста и инноваций, которое состоит из трех основных отделов: команды управления проектом и исследованиями; руководящей группы; «зеркальной» группы (Mirror Group), которая состоит из ведущих ученых и экспертов в области инноваций и регионального развития, а также представителей таких сетей, как EURADA, ERRIN, EBN, OECD, Европейская кластерная обсерватория и Европейский кластерный альянс.

Есть некоторые ключевые проблемы для успеха Horizon Europe. Например, существует острая потребность в ряде акторов. Кроме того, выделяется пять групп проблем, которые являются приоритетными для финансирования их решения: нахождение путей эффективного лечения рака; адаптация к изменениям климата, включая процесс необходимых социальных трансформаций; обеспечение и поддержание чистых океанов, морей, прибрежных и внутренних вод; создание и развитие климатически нейтральных и умных городов; обеспечение здоровой почвы и питания.

Регионы располагают хорошими возможностями для сбора и выражения потребностей в исследованиях и инновациях с точки зрения «снизу вверх» и с учетом спроса. В качестве дополнений к совместной деятельности, поддерживаемой Interreg Europe, – программы обмена инновационными и устойчивыми решениями проблем регионального развития [13], обсуждения в рамках проектных партнерств могут также помочь определить, какие виды и инструменты финансирования создают региональную и добавленную стоимость ЕС. Межрегиональные обмены могут также помочь в этом при поддержке Платформы S3. Платформа S3 будет способствовать осведомленности о Horizon Europe и обеспечит взаимодействие между различными инструментами финансирования.

Эффективные и оперативные связи Horizon Europe с другими программами ЕС в рамках политики сплочения говорят о приоритете исследований и инноваций, важности оказания помощи регионам в принятии инноваций. В предложении Horizon Europe говорится, что Европейский фонд регионального развития (ERDF) будет поддерживать создание в государствах-членах исследовательских и инновационных систем для решения проблем, связанных с инфраструктурой, людскими ресурсами, модернизацией государственного и частного секторов и (меж) регионального сотрудничества, создания кластерных сетей [14]. Управляющие органы и другие партнеры по проекту Interreg Europe могут использовать возможности новой программы Horizon Europe.

Структура многоуровневого управления политики сплочения способствует общей демократической легитимности ЕС. Причиной и одновременно следствием многоуровневой территориальной системы ЕС – разнообразие инструментов политики. Это приводит к увеличению числа моделей управления и взаимодействия и «перекрытия», наложения одной на другую территориальных юрисдикций. Эти модели обладают восприимчивостью к институциональным реформам и инновационному стратегическому действию.

Понимая демократию как «делегирование с подотчетностью», нельзя не сказать о разрывах в цепочках делегирования и подотчетности, когда есть несколько принципалов и несколько акторов. В условиях многоуровневой или

транснациональной демократии ЕС принцип мультирегулирования позволяет устранять эти разрывы в цепочках, децентрализуя систему управления, наделяя множество акторов различного уровня (в первую очередь регионального и локального) правом выбора программы развития и ответственностью. Можно сказать, что политика сплочения – это язык, с помощью которого ЕС стремится создать чувство солидарности и доброй воли, несмотря на некоторые реальные противоречия.

Политика сплочения является парадигмой связей между структурными измерениями (децентрализация, передача полномочий и конституционные изменения в отношении) и подход к управлению как процессу (вовлечение и мобилизация общественно-экономических интересов по территориальному признаку в рамках деятельностно-ориентированных форм партнерства, например, программирование и реализация средства фондов). Доступ субнациональных органов власти и представителей местных сообществ к разработке политики – в частности, в областях политики, где значительную роль играют наднациональные институты – переформулирует отношения в терминах, не понятных исключительно в вертикальных (иерархических) межгосударственных отношениях, но связывающие интересы и действия различных секторов общества (государственного и частного) и различных институциональных уровней (национального и наднационального) по-новому – путем переговоров [15; 16]. Так микромеханизмы приводят к макроэффектам благодаря тому, что множество акторов, благодаря возможности использования множества инструментов ЕС, вовлечены в экспериментальные институциональные формы реструктуризации государства и новые конфигурации пространственного управления.

Литература

1. Бреский, О. В. Политика сплочения Европейского союза: новая модель интеграции и регионального развития: монография / М. О. Бреская, О. В. Бреский, О. В. Ипатов; под общей ред. О. В. Бреского. – Москва : КРОКУС, 2021. – 268 с.
2. What is ESF+? / European Social Fund Plus // An official website of the European Union [Electronic resource]. – Access mode: <https://ec.europa.eu/european-social-fund-plus/en/what-esf>. – Access date: 06.06.2022.
3. ESF News, EU budget: a new European Social Fund Plus, 2018 [Electronic resource]. – Access mode: <http://ec.europa.eu/esf/main.jsp?catId=67&langId=en&newsId=9118>. – Access date: 03.06.2022.
4. A Modern Budget for a Union that Protects, Empowers and Defends. The Multiannual Financial Framework for 2021–2027 [Electronic resource]: Communication from the Commission to the European Parliament, the European Council, the Council, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions, Brussels, 2.5.2018, COM/2018/321 final. – Access mode: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=COM%3A2018%3A321%3AFIN>. – Access date: 03.06.2022.
5. EU4Health programme 2021-2027 / Public Health // An official website of the European Union [Electronic resource]. – Access mode: https://health.ec.europa.eu/funding/eu4health-programme-2021-2027-vision-healthier-european-union_en. – Access date: 06.06.2022.

6. Shared management / European Social Fund Plus // An official website of the European Union [Electronic resource]. – Access mode: <https://ec.europa.eu/european-social-fund-plus/en/shared-management>. – Access date : 06.06.2022.

7. ESF+ in partnership / European Social Fund Plus // An official website of the European Union [Electronic resource]. – Access mode: <https://ec.europa.eu/european-social-fund-plus/en/esf-partnership>. – Access date: 06.06.2022.

8. Shared management / European Social Fund Plus // An official website of the European Union [Electronic resource]. – Access mode: <https://ec.europa.eu/european-social-fund-plus/en/shared-management>. – Access date: 06.06.2022.

9. InvestEU / European Investment Bank [Electronic resource]. – Access mode: <https://www.eib.org/en/products/mandates-partnerships/investeu/index.htm>. – Access date: 06.06.2022.

10. What is Horizon Europe? / Horizon Europe // An official website of the European Union [Electronic resource]. – Access mode: https://ec.europa.eu/info/research-and-innovation/funding/funding-opportunities/funding-programmes-and-open-calls/horizon-europe_en. – Access date: 06.06.2022.

11. European research area (ERA) // An official website of the European Union [Electronic resource]. – Access mode: https://ec.europa.eu/info/research-and-innovation/strategy/strategy-2020-2024/our-digital-future/era_en. – Access date: 06.06.2022.

12. Europe 2020. A European strategy for smart, sustainable and inclusive growth [Electronic resource]. – Access mode: https://ec.europa.eu/info/index_en. – Access date: 06.06.2022.

13. Interreg Europe [Electronic resource]. – Access mode: <https://www.interregeurope.eu/> – Access date: 06.06.2022.

14. EU budget for the future: Horizon Europe: EU funding for research and innovation 2021-2027 / European Commission, Directorate-General for Research and Innovation. [Electronic resource – Publications Office, 2018-10-15. – Access mode: <https://data.europa.eu/doi/10.2777/757994>. – Access date: 06.06.2022.

15. Kohler-Koch, B. Catching up with change: the transformation of governance in the European Union / B. Kohler-Koch // Journal of European Public Policy. – 1996. – 3 (3). – P. 359–380.

16. Piattoni, S. Blurring political and functional representation: subnational territorial interests in European multi-level governance / S. Piattoni // The Politics of Representation in the Global Age: P. Hall, W. Jacoby, J. Levy and S. Meunier (eds). – New York: Cambridge University Press, 2014. – P. 155–175.

В рамках отношений по сплочению Европейского союза проясняется его природа, место публичных структур власти, акторов политики и правовых отношений. Евросоюз в политике сплочения выступает как актор социально-экономического регулирования, способный к такому роду действия только в процессе разделения власти с иными акторами. Политика сплочения мобилизует большое количество институциональных и неинституциональных акторов на наднациональном, национальном и субнациональном уровнях. В рамках политики сплочения ЕС оказывается связан не только с публичными властными структурами национальных государств, но с отдельными людьми и их объединениями. Присутствие столь масштабных и многочисленных структур ставит

вопрос о методах, инструментах и принципах их взаимодействия, исключая иерархические принципы. Государство и публичные институты прибегают к мультирегулированию для того, чтобы такого рода политика сплочения могла бы осуществляться. Политика сплочения провоцирует реструктурирование государства, его трансформацию и реформирование, в рамках которого государство превращается из суверена в партнера.

Within the framework of relations to unite the European Union, its nature, the place of public power structures, political actors and legal relations is clarified. In the policy of cohesion, the European Union acts as an actor of socio-economic regulation, capable of such action only in the process of sharing power with other actors. Cohesion politics mobilizes a large number of institutional and non-institutional actors at the supranational, national and subnational levels. As part of the cohesion policy, the EU is connected not only with the public power structures of nation states, but with individuals and their associations. The presence of such large-scale and numerous structures raises the question of methods, tools and principles of their interaction, excluding hierarchical principles. The state and public institutions resort to multi-regulation so that this kind of cohesive policy can be carried out. The policy of cohesion provokes the restructuring of the state, its transformation and reform, in which the state is transformed from a sovereign into a partner.

ЭТНИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ В ПОГРАНИЧЬЕ (НА ПРИМЕРЕ ЗАПАДНО-БЕЛОРУССКОГО РЕГИОНА)

Н. Н. КОВАЛЁВА

Брестский государственный технический университет, г. Брест, Республика Беларусь

Межкультурная коммуникация как вид социальной коммуникации базируется на культурной самоидентификации участников процесса. Понятие «культурная идентификация» отражает, прежде всего, процесс отождествления индивида или группы индивидов с определенной, уже сложившейся и закрепившейся в социоисторической памяти (традиции), системой культурных ценностей, что, в свою очередь, даёт возможность для данного индивида или группы почувствовать сопричастность к этим ценностям [1, с. 30].

На этих общих ценностях и базируется локальная идентичность, ярко выраженная у населения западно-белорусского региона, притом что этнонациональная идентичность представляется невыраженной и размытой. Идентичность населения пограничного региона формировалась под воздействием многих обстоятельств: миграционных процессов, приведших к нарушению компактности проживания этнических групп, изменения государственных границ, которые окончательно оформились лишь к середине XX в., изменения в силу указанных причин социальной и культурной дистанции между контактирующими народами, общности, или различия в конфессиональной принадлежности, государственной. Этнокультурное взаимодействие нескольких этносов (белорусов, украинцев, евреев, поляков) в регионе продолжалось на протяжении сотен лет. Полиэтнический регион пережил несколько этапов смены государственной политики: полонизация и доминирование польской культуры, затем русификация и доминирование русской культуры. Подавляющее большинство русских переселилось в регион в советское время в результате миграции послевоенного времени высококвалифицированных специалистов и руководящих кадров, что позволило им практически сразу занять высокие статусные позиции в обществе. С установлением советской власти культурная политика обрела наднациональный характер. Однако, проводимая в основном переселенцами из восточных районов БССР и других республик Советского Союза, культурная политика вела к повышению значимости русского языка и русской культуры и целенаправленно вытесняла представление об этнической идентичности из сознания людей.

В настоящее время межэтнические отношения являются объектом регулирования со стороны государства. Конституция гарантирует право на сохранение этнокультурной идентичности всем народам. Благодаря политике, направленной на утверждение этнической толерантности и сложившимся в регионе традициям межэтнического общения, подавляющее большинство жителей региона вообще не делает акцент на национальной принадлежности при выборе друзей, супруга и не учитывает в своей повседневной жизнедеятельности национальный фактор. Многие даже не могут дать ответ о своей национальной принадлежности, поскольку родились в этнически смешанных семьях.

Тем не менее, можно говорить о существовании особой локальной идентичности в регионе. Пространственная или локальная идентичность подчеркивается использованием терминов «западники» и «восточники». В качестве региональных отличий жителей западного региона обычно отмечают предприимчивость, практичность, мобильность (черты польской ментальности), более высокий уровень бытовой культуры, подчеркнуто проявляемое уважение к старшим, к женщине, особую манеру поведения, особенности речи. То, что действительно формирует локальную идентичность и создаёт у населения региона представление о принадлежности к некоей общности, это общая культурная среда, в которой на протяжении длительного времени существовали и продолжают существовать этносы пограничья. Точно так же, как формирование культуры этноса, происходит в процессе совместной деятельности этнофоров, компактно проживающих на одной территории [2, с. 63], формирование особой локальной культуры региона происходило на протяжении многих лет в результате взаимодействия нескольких этнических культур.

Авторитетный российский культуролог А. Я. Флиер трактует культурную среду как «комплекс культурных предпочтений населения, локализованного в границах определенного пространства», и включает туда четыре составляющих: символическую деятельность, выполняющую функции обучения людей нормам предпочитаемого социального поведения, нормативное социальное поведение, язык, с помощью которого осуществляется информационное обеспечение социальных взаимодействий и нравы, с помощью которых осуществляется регуляция социальных взаимодействий [3].

Символическая деятельность и её продукция (вербальные и невербальные произведения, религиозные и этнографические ритуалы и др.) играют огромную роль в формировании мировосприятия населения региона и его нравственном развитии. В западно-белорусском регионе, который в 1921–1939 гг. входил в состав Польши, отношение к религии и верующим было более лояльным, что способствовало сохранению конфессионального самосознания. Согласно данным исследователей, в целом в Западном регионе удельный вес верующих значительно выше, чем в Восточном (76,3 % и 59,8 %). На территории белорусско-украинского пограничья 67,0 % респондентов считают себя верующими [4, с. 137]. Примерно такой же высокий уровень религиозности отмечается на Гродненщине (67–69,9 %) [5, с. 413]. У многих жителей региона конфессиональная самоидентификация существует только на номинативном уровне (признание собственной конфессиональной принадлежности, главным образом, формальное), не подкрепленная ни знанием основ соответствующей религии, ни соответствующей культовой практикой [5, с. 414]. Зачастую религиозность подкрепляется культовой практикой (посещением церкви или костёла в дни религиозных праздников и выполнением соответствующих ритуалов – ситуативная религиозность) и представляет собой скорее дань традиции. Можно сказать, что посещение церкви или костёла, участие в таинствах, соблюдение постов и религиозных праздников постепенно входит в соционормативную культуру населения. При сравнении данных исследований населения белорусско-украинского пограничья в 1986 и 2006 гг. отмечено двукратное увеличение посещаемости храмов в дни христианских праздников, трёхкратное увеличение доли посещающих церковь регулярно [4, с. 138].

Притом, что религиозная составляющая рассматривается как значимый фактор формирования этнического самосознания, нельзя сказать, что в настоящее время вероисповедание является важнейшим идентификационным критерием этнической принадлежности и разделения населения пограничья на «русских» и «поляков», как это было в Российской империи. Хотя, действительно, польское национальное меньшинство демонстрирует стойкую приверженность католицизму. «Поляки белорусско-польского пограничья представляют собой «сакральную группу», единство которой формируется преимущественно на религиозных ценностях [6, с. 159]. Но и многие белорусы и украинцы, особенно родившиеся в семьях, где родители принадлежат к разным конфессиям и где существует толерантность в отношении выбора детьми той или иной конфессии, посещают костел. Характерно, что в Брестской области, где поляки составляют всего 1,3 % населения, очень высокими темпами растет количество католических общин. В Гродненской области католиками себя считает 34,5 % населения [5, с. 414]. Возможно, здесь играют роль устойчивые традиции семейного религиозного воспитания, сохранившиеся в католических семьях. «В западном регионе сохранилась традиция обучения детей в семьях основам христианского вероучения, приобщения детей к молитвам, посещению костела или церкви (особенно в дни религиозных праздников), соблюдения других религиозных предписаний (соблюдение постов и пр.)» [7, с. 80]. Действительно, полученное в детстве религиозное воспитание создавало устойчивый стереотип религиозного поведения, который в 1990-е и 2000-е гг., при прекращении антирелигиозной пропаганды, проявился у взрослых людей в открытой приверженности религиозным ценностям. К тому же католические приходы активно используют белорусский язык для проведения богослужения (наряду с польским) и издания литературы, что привлекает дополнительное число верующих. Наряду с католическими в Брестской и Гродненской областях высокими темпами растёт численность протестантских организаций. В целом в регионе существует конфессиональная толерантность, которая проявляется не только в отношениях между соседями, коллегами, принадлежащими к разным конфессиям, но и во внутрисемейных отношениях. В белорусских селах, где проживают католики и православные, как правило, отмечают и православные, и католические праздники, в особенности Рождество и Пасху.

Польский исследователь А. Садовский сделал вывод, что: «Поляком на белорусско-польском пограничье считается тот, кто поляком себя ощущает, кто родился в польской семье, принимает римско-католическое вероисповедание, остаётся в тесной связи с историей и польской культурой, использует польский язык» [6, с. 153]. С этим утверждением можно согласиться лишь отчасти. Как уже отмечалось выше, принадлежность к католическому вероисповеданию не является прерогативой только поляков. С другой стороны, даже этнические поляки недостаточно хорошо знают польскую историю, а живя в определённой культурной среде, впитывают ценности общие для всех этнических групп региона. Абсолютное большинство поляков Гродненской и Брестской областей являются уроженцами этого региона, так же, как и представители белорусской и украинской этнической общностей. Помимо общего региона проживания их объединяют те компоненты традиционной культуры, в которые вплелись религиозные мотивы: праздники, их коллективное празднование и традиции. Исследователи отмечают, что многие респонденты на вопрос об индикаторах этниче-

ской принадлежности на первое место ставят традиции и обычаи [7, с. 70–71]. В формировании локальной идентичности традициям принадлежит особая роль. Можно утверждать, что во многих семьях западно-белорусского региона существуют схожие традиции семейного воспитания, где в качестве средств такового используется семейный фольклор, семейные мемуары, реликвии, которые предназначаются детям, в особенности в семьях, являющихся потомками шляхты (здесь часто составляют семейные родословные). Практически во всех семьях сохраняются предметы быта, старинные иконы, фотографии и документы, имеющие целью демонстрацию детям позитивного опыта семьи, её родственных связей, презентацию семейных ценностей. Во многих сельских и некоторых городских семьях пограничья сохраняют традиции семейного иконостаса: размещённые с обеих сторон от икон фотоснимки родных и близких как демонстрация истории семьи и крепости семейных связей. Очень часто они украшаются красивыми вышитыми или переборного ткачества ручниками, создавая образ чего-то святого и очень ценного. В духовно-нравственном воспитании детей и молодежи региона очень показательным является сохранение народной традиции почитания предков («Дзяды»), что выявляется в ежегодном семейном посещении могил членов семьи и рода, исполнении обрядовых действий и поведении. Религиозное и семейное воспитание формирует определённые нормы социального поведения, основой которого является «осознанное чувство недопустимости нарушения привитого с детства религиозно-этического стереотипа поведения» [8, с. 270].

Определённое сходство наблюдается в обрядовых традициях белорусов, поляков, украинцев, национальной одежде, национальной кухне. Особенно сближают этносы пограничья народные песни, имеющие разнообразную региональную специфику исполнения. Типичным явлением для пограничья является функционирование одной популярной песни на двух-трёх языках.

Известно, что язык был основным критерием этнической принадлежности жителей России при проведении Первой Всероссийской переписи населения 1897 г. Но языковая ситуация в регионе всегда была сложной и неоднозначной, меняющейся в зависимости от того, какой язык приобретал статус государственного. Основная масса крестьянского населения региона, в большинстве своем неграмотная (в досоветское время), использовала на всём пограничном пространстве множество форм переходных говоров, совмещающих черты белорусского, украинского, а в некоторых районах и польского языков, что давало возможность считать, например, жителей Полесья то украинцами, то белорусами, то поляками, то отдельным народом. Даже сейчас многие жители региона, не придавая этому значения, очень гармонично используют в повседневном общении слова нескольких родственных языков. В результате наблюдается скорее не конкуренция, а взаимообогащение языков. Пройдя через несколько принудительных аккультураций, когда, политическая ситуация в стране требовала признания чужого языка в качестве родного (полонизация, русификация, советизация), жители региона привыкли (коллективная память населения хранит факты этих трансформаций) относиться к языковой проблеме философски и при необходимости переходить на использование другого языка. Естественным для жителей региона является билингвизм, проявляющийся в функционировании различных типов двуязычия (белорусско-русского, белорусско-украинского, русско-украинского, белорусско-польского и др.), а в ряде случаев многоязычия

(белорусско-русско-украинского, белорусско-русско-польского и др.).

Отсутствие языкового барьера, близость традиций семейного воспитания, фольклорных, народного творчества объясняет тот факт, почему многие жители пограничья ощущают свою принадлежность в равной степени к различным этническим общностям. Украинская исследовательница Г. Б. Бондаренко считает характерным для современных этнокультурных процессов в пограничных районах в целом преобладание социального над этническим. Она отмечает, что на украинско-молдавском пограничье, например, фиксируется принятие украинской или румынской национальности, а в порубежье – с поляками Волыни – принятие польской национальности. Аналогичные процессы происходят и на белорусско-польском пограничье, хотя и без официального принятия польской национальности [9, с. 563]. Действительно, с начала 1990-х гг., когда отмечалась экономическая нестабильность, а у жителей Гродненщины и Брестчины появилась возможность учиться и работать за границей, наблюдалась активизация изучения польского языка и культуры. А с 2008 г., когда у граждан бывшего СССР появилась возможность получения карты поляка, очень многие белорусы, особенно жители западно-белорусского региона, заявили о своей принадлежности к «польской народности».

Таким образом, можно утверждать, что близкая этнокультурная дистанция, длительные контакты и взаимодействия народов региона, нередко смешение их культур и языков снижают актуальность их самоидентификации с каким-то одним определённым этносом. Реально существующие региональные компоненты культуры, представляющие собой симбиоз белорусской, русской, украинской и польской культур, формируют определённую культурную среду. Люди, происходящие из этой культурной среды, имеют общий культурный код, существование которого облегчает коммуникацию между ними, убирая барьеры, в том числе и в виде государственных границ, и облегчая контакты с гражданами Польши и Украины.

Литература

1. Рогозина, О. Л. Роль традиций в формировании национально-культурной идентичности в современном мире / О. Л. Рогозина // Этнічна, моўная і культурная разнастайнасць у сучасным грамадстве: зборнік навуковых прац удзельнікаў Міжнар. навук. – практ. канф., 29–30 мая 2014 г., г. Магілёў / Маг. дзярж. ун-т харч.; уклад. І. А. Пушкін; рэдкал.: Ю. М. Бубнаў (адк. рэд.) [і інш.]. – Магілёў : МДУХ, 2014. – 357 с.

2. Макрушич, Е. Н. Факторы сохранения культурной самобытности этнических общностей в современном обществе / Е. Н. Макрушич // Этнічна, моўная і культурная разнастайнасць у сучасным грамадстве: зборнік навуковых прац удзельнікаў Міжнар. навук. – практ. канф., 29–30 мая 2014 г., г. Магілёў / Маг. дзярж. ун-т харч.; уклад. І. А. Пушкін; рэдкал.: Ю. М. Бубнаў (адк. рэд.) [і інш.]. – Магілёў : МДУХ, 2014. – 357 с.

3. Флиер, А. Я. Культурная среда и ее социальные черты [Электронный ресурс] / А. Я. Флиер // Информ. гуманитар. портал «Знание. Понимание. Умение». – 2013. – № 2 (март – апр.). – Режим доступа: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2013/2/Flier_Cultural-Milieu. – Дата доступа: 20.05. 2022.

4. Касперович, Г. И. Особенности этнокультурного взаимодействия в этноконтактном регионе / Г. И. Касперович // Границы, культуры и идентичности. Этнология

восточнославянского пограничья / Редактор составитель М. Ю. Мартынова. – М. : ИЭА РАН, 2012. – 440 с.

5. Попов, И. А. О результатах мониторинга общественного мнения населения Гродненской области по этноконфессиональной проблематике / И. А. Попов // Границы, культуры и идентичности. Этнология восточнославянского пограничья / Редактор составитель М. Ю. Мартынова. – М. : ИЭА РАН, 2012. – С. 410–418.

6. Гернович, А. Особенности этнического самосознания поляков в условиях белорусско-польского пограничья [Электронный ресурс] / А. Гернович // Перекрестки: Журнал исследований восточноевропейского пограничья. – 2005. – № 3–4. – С 151–160. – Режим доступа: Untitled-1.pmd (ehu.lt). – Дата доступа: 20.05 2022.

7. Ракова, Л. В. Традиции семейного воспитания и их роль в процессах самоидентификации студентов и школьников (на материалах Гродненской области) / Л. В. Ракова // Границы, культуры и идентичности. Этнология восточнославянского пограничья / Редактор-составитель М. Ю. Мартынова. – М. : ИЭА РАН, 2012. – 440 с.

8. Листова, Т. А. Взаимодействие конфессий на российско-украинско-белорусском пограничье. Современное состояние / Т. А. Листова // Границы, культуры и идентичности. Этнология восточнославянского пограничья / Редактор составитель М. Ю. Мартынова. – М. : ИЭА РАН, 2012. – 440 с.

9. Бондаренко, Г. Б. Державні пріоритети та процеси національної ідентифікації (за матеріалами Українського Порубіжжя) / Г. Б. Бондаренко / Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі / Навук. рэд. А. І. Лакотка; Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору ім. К. Крапівы НАН Беларусі. – Мінск : Права і эканоміка, 2009. – Вып. 6.

Автор статьи, обращаясь к проблеме межкультурной коммуникации, базирующейся на культурной самоидентификации, делает вывод, что длительные контакты и взаимодействия народов региона, нередко смешение их культур и языков снижают актуальность их самоидентификации с каким-то одним определённым этносом. Поэтому этносы пограничья, формирующиеся в одной культурной среде, имеют общий культурный код, существование которого облегчает коммуникацию между ними.

The author of the article, referring to the problem of intercultural communication based on cultural self-identification, concludes that long-term contacts and interactions between the peoples of the region, often mixing their cultures and languages, reduce the relevance of their self-identification with one particular ethnic group. Therefore, the ethnic groups of the borderland, formed in the same cultural environment, have a common cultural code, the existence of which facilitates communication between them.

ПРИНЯТИЕ ХРИСТИАНСТВА КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ БЕЛОРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ПОЛОЦКОГО ПЕРИОДА

Н. Н. КОВАЛЁВА, Т. И. ЯВТУХОВИЧ

Брестский государственный технический университет, г. Брест, Республика Беларусь

Зарождение и развитие литературы в период Средневековья историки и культурологи связывают с тремя основными факторами: традициями народного творчества, культурным влиянием античного мира и христианством. Принятие христианства из Византии (наследнице античных традиций) способствовало развитию духовной культуры белорусского народа, что проявилось в формировании новых представлений о жизни, возникновении новых идей, понятий, норм морали. Эти явления нашли яркое отражение в литературе Полоцкого периода. По мнению академика Д. Лихачева «Появление литературы, и при этом литературы для своего времени высокосовершенной, могло произойти только благодаря культурной помощи соседних стран – Византии и Болгарии» [1]. Сам факт появления оригинальных литературных произведений стал также результатом принятия христианства, так как благодаря христианским проповедникам Кириллу и Мефодию сформировался литературно-письменный древнерусский язык и широкое распространение получила письменность.

Особую роль в распространении письменности и развитии образования играли монастыри, ставшие первыми культурными центрами и сыгравшие большую роль в духовно-нравственном становлении белорусского народа. Их число было достаточно велико. В каждом епископском городе был построен один или несколько монастырей. «Именно отсюда по всей белорусской земле расходилось слово Божие. Духовная жизнь в Беларуси XII–XIII веках основывалась на таких столпах веры и великих подвижниках Православия, как святые: преподобная Евфросиния Полоцкая, святители Полоцкие – Мина, Дионисий, Симеон, святители Туровские – Кирилл и Лаврентий, а также преподобный Елисей Лавришевский и другие» [2, с. 133]. Благодаря наличию монастырей в период существования фактического двоеверия новая религия проповедовалась словом, делом и личным примером.

В монастырях, где были созданы библиотеки, школы, монахи занимались переводом и перепиской текстов Священного Писания Ветхого и Нового и Завета, житий святых и многих других книг духовного содержания. Церковные тексты составляли основную часть средневековой литературы. Так называемая «переводная литература была органической частью национальных литератур. Она не имела четких границ, отделяющих ее от литературы оригинальной. Переводчики и писцы по большей части были соавторами и соредакторами текстов» [1]. Наибольшее распространение получили выписки из текстов евангелий (апракосы), расположенные в определенной последовательности, чтобы их было удобно читать во время церковной службы. К таким книгам относится Туровское Евангелие XI в. Это самая древняя рукописная книга на территории Беларуси. Она была написана церковнославянским языком, украшена большими заглавными буквами-инициалами, нарисованными красной, зеленой и синей красками.

Развитие письменности способствовало появлению летописания, никак не связанного ни по своей форме, ни по своим идеям с византийской исторической литературой. Это позволило зафиксировать многочисленные предания, а в дальнейшем – все основные события нашей истории. Летопись, как правило, представляла собой не просто годовую, более или менее подробную запись наиболее важных и значительных событий, излагаемых в стиле монументального историзма, а включала предания, былины, договоры, законодательные акты, похвальные слова, воинские повести, жития, поучения. Можно сказать, что этот жанр литературы интегрировал в себе различные формы литературного творчества и содержал полную панораму жизни людей, являвшихся современниками летописцев. Включение в летопись былин песен, пословиц не только содействовало сохранению для потомков произведений устного народного творчества, но и требуя определённой литературной обработки исходного материала, позволяло летописцу реализовать свой творческий потенциал. История донесла до нас имя первого русского летописца преподобного Нестора, что является скорее исключением для эпохи, когда большая часть произведений выходила из-под пера анонимных авторов. К сожалению, автор Полоцкой летописи, ценнейшего источника по истории Беларуси, не дошедшего до наших дней, не известен. Можно предположить, что он трудился в одном из монастырей на территории Беларуси. Хотя Полоцкая летопись и не сохранилась, но ссылки на нее имеются в трудах известного российского ученого XVIII в. В. Н. Татищева. А сам факт существования Полоцкой, а также Смоленской летописей является подтверждением существования независимых государств-княжеств на белорусских землях, так как чаще всего причиной появления местного летописания было идеологическое обоснование легитимности княжеской власти.

Особенности каждого жанра средневековой литературы определялись конкретной целью, для которой этот жанр создавался. Церковный жанр жития святых (агиография) использовался для воспитания, чтения не только в монастырях, но и при дворе князя и бояр. Это были своего рода биографии людей, которые посвятили свою жизнь служению Богу и Церкви. На территории Беларуси были написаны жития Евфросинии Полоцкой и Кирилла Туровского, а также князей-мучеников Бориса и Глеба, преподобного Авраамия Смоленского и др. Повествования о добродетельной жизни наших святых сохраняли для нас сведения и об их участии в общественной жизни княжеств и борьбе за чистоту Православной веры. Но эти произведения не были чисто описательными. В. О. Ключевский подчеркивал их ансамблевый характер: «Житие – это целое литературное сооружение, некоторыми деталями напоминающее архитектурную постройку» [3, с. 239]. Это же можно сказать и других жанрах литературы этого периода: об упоминаемых ранее летописях и о дидактических произведениях (словах, поучениях, молитвах и т. д.). «Сама оригинальная литература вследствие ограниченности средневековых представлений об авторской собственности включала в себя элементы переводных памятников, трансформацию идей, образов и представлений, заимствованных из инонациональных» [1].

Заимствовав из Византии сам жанр агиографии, создатели житийной литературы продемонстрировали способность «выделять определённую сторону византийской традиции, подчёркивать какие-то отдельные добродетели и образцы

поведения как заслуживающие особого восхищения» [2, с. 133] – то, что соответствовало местной окраске византийского христианства и должно было казаться особо привлекательным для населения нашего региона. Русской церкви было чрезвычайно важно добиться канонизации собственных русских святых, непременным условием которой было наличие жития. Таким образом, создатели агиографий выполняли своего рода негласный заказ со стороны церкви на создание житийной литературы, а героями произведений выступали чаще всего те, кого относят к религиозным просветителям.

Величайшей популярностью пользовались поучительные произведения одного из самых известных на Руси религиозных просветителей Кирилла Туровского, автора около 70 сохранившихся произведений различных жанров: молитв, поучений, проповедей, притч, канонов. Одним из направлений деятельности епископа Кирилла была проповедь. Он активно проповедовал в храме и через письменные сочинения, стремясь воздействовать на сознание и эмоции человека, пользуясь богатством эпитетов, сравнений, гипербол, метафор. Литературоведы подчеркивают, что по удачному использованию разнообразных художественных приемов туровскому Златоусту не было равных среди его современников. Перенимая у представителей византийского красноречия литературные приёмы (символизм, аллегорию) [4, с. 319], Туровский широко использовал традиции восточнославянского народного творчества, что делало его высокохудожественные произведения не только образными и проникновенными, но и доступными для понимания современников. Оригинальность творчества просветителя заключается ещё и в том, что «Кирилл Туровский смело и произвольно, но всегда логично, вносит в проповеди оригинальные сведения, которых нет в каноничных Евангелиях» [4, с. 320].

Широкое распространение по всей Руси произведений Кирилла Туровского в многочисленных рукописных копиях, а после – тиражирование в печати объясняется не только высоким художественным уровнем его произведений, но и тем, что в них не прослеживается ограниченности местными интересами. Будучи епископом Турова, а следовательно, будучи вовлеченным в какой-то степени в перипетии политической борьбы в городе, Кирилл Туровский не замыкается в темах, связанных с местными проблемами, а демонстрирует широкий взгляд на судьбы человечества. Он обращается к общим вопросам человеческой жизни, мировоззрения, морали, основным заповедям христианства, его догматам. Вместе с тем, Туровский предлагает свой взгляд на общезначимый идеал мирской личности.

Таким образом, литература Полоцкого периода, пронизанная духом православия, является своеобразным явлением культуры. Она представлена не только памятниками, близко примыкающими к византийской культуре, но и оригинальными жанрами: летописанием, политическим ораторством, местными формами житийной литературы и др.

Литература

1. Лихачев, Д. Развитие русской литературы X– XVII вв. [Электронный ресурс] / Д. Лихачев. – Режим доступа: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/lihach/2_01.php/. – Дата доступа: 1.06. 2022.

2. Теплова, В. А. Православие и культура Беларуси: своеобразие в единстве / В. А. Теплова // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. – 2009. – № 9. – С. 131–135.

3. Ключевский, В. О. Сочинения: в 9 т. / В. О. Ключевский / Послесл. и коммент. составили В. А. Александров, В. Г. Зимина. – М. : Мысль, 1987. – Т. 2. Курс русской истории. Ч. 2 – 447 с.

4. Гурын, М. Рэлігійна-асветніцкія дзеячы Беларусі / М. Гурын // Гісторыя Беларусі: у 6 т. / Рэдкал. : М. Касцюк (гал. рэд.) [і інш.] – Мінск : Экаперспектыва, 2000. – Т. 1. Старажытная Беларусь: Ад першапачатковага засялення да сярэдзіны XIII ст. – 351 с.; іл. – С. 313–323.

Авторы статьи рассматривают процесс формирования литературы Полоцкого периода, который проходил под влиянием принятия Православия и в русле византийских традиций. Делается вывод, что литература представлена не только памятниками, близко примыкающими к византийской культуре, но и оригинальными жанрами: летописанием, политическим ораторством, местными формами житийной литературы и др.

The author of the article examines the process of formation of the literature of the Polotsk period, which took place under the influence of the adoption of Orthodoxy and in line with Byzantine traditions. It is concluded that literature is represented not only by monuments closely adjacent to Byzantine culture, but also by original genres: chronicle writing, political oratory, local forms of hagiographic literature, etc.

ЦЕННОСТЬ СЕМЬИ В ВЕРОУЧЕНИИ И СОЦИАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ ХРИСТИАНСТВА

В. А. КОНАРЕВА, Е. А. ЛАГУНОВСКАЯ

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

В современном мире усиливаются процессы, оказывающие деструктивное влияние на внутренний мир личности в духовно-нравственном и психологическом измерении, которые препятствуют стабильному и эффективному функционированию семьи как социального института. В социально-политической практике современного мира ярким проявлением кризиса является правовое равенство гомосексуальных союзов и традиционного брака между мужчиной и женщиной и предоставленное однополым парам право усыновлять и воспитывать детей. Такой подход вызывает серьезные опасения за будущее человечества, так как влечет за собой ряд потенциальных проблем, связанных с традиционным духовно-нравственным воспитанием и психологическим развитием детей, чье личностное становление и развитие будет происходить в условиях гомосексуальности усыновителей.

В контексте вызовов современности приобщение к духовному общечеловеческому опыту позволяет расширить нравственное сознание личности и выйти за пределы ее индивидуальных границ в нравственном отношении и нравственной деятельности. В социальном пространстве ценностное отношение человека к миру вообще, другому человеку и себе определяет континуум социокультурного поля значимости, так как ценности обладают значением. Как система моральных регулятивов, ценности христианства конституируют отношение личности к внешнему миру, социальной действительности и своему внутреннему миру. Ценности христианства как социокультурный феномен, эксплицируя огромный культурный опыт человечества при всем его многообразии и плодотворности, выступают в качестве общего ориентира в конкретных условиях, выстраивающего перспективы для индивидуальной и социальной деятельности. Специфика социальной жизни показывает, что наличие альтернативных вариантов не только создает условия для ее развития, но и может существенно влиять на ее процесс. Целью данной статьи является исследование ценности семьи в вероучении и социальной практике приверженцев традиционных христианских конфессий с духовно-нравственной точки зрения.

Социально-философский анализ ценностей христианства осуществляется на основе исследования Священного Писания, являющегося первичным источником мировоззрения христианства, объединяющем все христианские конфессии. Если заповеди, идеал, принципы деятельности, нормы и оценки конструируют для христианина прежде всего субъективную модель внешнего социального мира, то отношение к событиям и явлениям окружающей действительности, в том числе и в семье, выражают нравственные чувства (индивидуально обусловленные переживания, возникающие при восприятии и оценке поступков или качеств людей и самой личности с позиций христианских норм). В конкретной социальной действительности, по отношению к другому, прежде всего близкому

человеку, оказавшемуся рядом в данный момент времени, человеку, нравственные чувства обуславливают переход от нравственного сознания к поведению. Любовь как главное моральное чувство и состояние христианина определяет его отношение к социальной действительности, и, прежде всего, другому человеку: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за други своя» (Ин. 15, 13).

В социальном пространстве ценность любви как импульс и содержание повседневной деятельности христианина эксплицируется в исполнении заповедей. Данный детерминационно-императивный компонент индивидуальной и социальной практики стоит превыше отношений с миром, общественного служения и собственных эгоистических интересов. Ценность любви к ближнему – любому другому человеку, оказавшемуся рядом в данный момент времени, например, к теще или свекрови, равно как и терпимость, является критерием нравственной деятельности: «Терпение же должно иметь совершенное действие, чтобы вы были совершенны во всей полноте, без всякого недостатка» (Иак. 1, 4).

Ценность любви обуславливает духовно-нравственные цели, мотивы, установки и ориентации христианина по отношению к конкретному сегменту социальной действительности. Данные ценности, как важнейший фактор связи общества и человека, способствуют его интериоризации, усвоению всей полноты накопленного поколениями социального опыта. Преемственности христианских ценностей в социально-политической сфере способствуют семья, общество, государство, права человека, политические свободы. Именно в семье, во взаимоотношениях с самыми близкими людьми, непосредственно проявляется характер взаимоотношений личности в социуме, единство индивидуального и коллективного начал. В семье приверженцев христианства происходит первичное знакомство с ценностями как моральными ориентирами-регулятивами, выражающими личностное отношение человека к человеку. Институт семьи играет важную роль в формировании нравственного сознания (воплощая экзистенцию всего человеческого бытия и самоидентификацию человека) и отношения (способствуя развитию у ребенка способности любить окружающих и закреплению его первых убеждений об иерархии в объективной реальности), проецируемых им впоследствии на отношения в социуме.

Осмыслению семьи в вероучении и социальной практике христианства уделяется большое внимание. Часть христианских заповедей нацелены на раскрытие фундаментальных принципов построения семьи и семейных отношений: «Почитай отца твоего и мать твою..., не убивай, не прелюбодействуй, ... не желай жены ближнего твоего, и не желай дома ближнего твоего...» (Исх. 20:1–17). В Новом Завете подчеркивается важность духовной сферы жизнедеятельности семьи как ее фундамента. Священное Писание обращает внимание на то, что в кризисные периоды возрастает опасность разрыва семейных отношений.

Строгая иерархичность традиционной христианской семьи раскрывает приоритет интересов ближнего над личными: отец – мать – старший ребенок – я – младший ребенок, и формирует установку на протяжении всей жизни развивать собственные нравственные формы поведения в соответствии с общественными, коллективными интересами. Семья как социокультурная ценность и основа любого государства выступает посредником между личностью и социальными

институтами. Ценность любви в социальной практике христианства является главным условием для создания крепкой семьи, построения гармоничных отношений между ее членами.

Установка, фиксированная в опыте христианина предрасположенность воспринимать и оценивать действительность на моральной основе, формирует его готовность к нравственным действиям, ориентированным на приоритет интересов ближнего над собственными, к согласованию личных и общественных интересов. С. Л. Франк отмечает: «... всякая жена и мать, вносящая какой-то свой собственный нравственный стиль в жизнь семьи, ... есть уже творец» [3, с. 284]. В случае если муж или жена ставят ценности внешнего мира превыше семейных, а выполнение социальных обязанностей – превыше воспитания детей и их эмоциональной поддержки, семья является нестабильной. Факторами деструктивного влияния на личность являются отсутствие структурно-иерархической организации семьи и ценности любви как ее фундамента. В современном мире нарушение данных христианских норм и доминирующая ориентация на эгоизм и моральный нигилизм способствует нестабильности семьи.

Формирование целей для христианина всегда связано с осознанием и преодолением противоречий своего существования на основе признания достоинства: его и других людей. Нравственное отношение христианина к себе и к другим людям складывается благодаря функциональной способности сознания выдвигать и реализовывать жизненные цели, соответствующие системе гуманистических установок. В различении целей, которые ставит перед собой христианин, осмысливающий их в опыте внутреннего принятия или неприятия, определяющую роль играет принцип любви. Соответственно, на нравственную деятельность, поступки и мотивацию, конституируемые целями и установками истинно верующего человека, данный принцип оказывает большее влияние, чем индивидуальные цели и интересы [1, с. 170].

На общественном уровне социальной организации в деятельности институтов семьи, церкви, различных общественных объединений необходимо обращение к духовным началам личности, осуществление целенаправленного воздействия на формирование ее жизненной позиции, основанной на ценности любви как главном моральном чувстве и состоянии, обуславливающем духовно-нравственные цели, мотивы, установки и ценностные ориентации и выражающем личностное отношение человека к социальной действительности: прежде всего человека к человеку. Ценность любви понимается как основа системы христианских ценностей, призванная исполнять роль оператора, выстраивающего перспективы для дискурсивных практик. Репрезентация ценности любви в условиях конкретной социальной действительности (прежде всего в условиях семьи) играет важную роль в преобразовании теоретической модели нравственного поведения в жизненно-практическую установку, т. к. абстрактный внешний мир значительно легче любить по сравнению с любым человеком, оказавшимся рядом в данный момент времени, к которому необходимо проявить любовь.

Ценностные ориентации христианства предполагают определенные духовные и физические усилия и жертвы во имя любви к Богу и ближнему, без которых всякая человеческая деятельность, даже и по призванию, теряет свою

духовно-нравственную основу: «Так вянет искусство, не питаемое религиозным духом, мертвеет государственное строительство, и даже военное дело при забвении Христовой правды готовит гибель равно побежденным и победителям» [2]. Формирование духовно-нравственных ценностных ориентаций христианства связано с целенаправленной реализацией евангельских заповедей в повседневной жизни человека, способствующих укреплению принципа любви в его отношениях с людьми, окружающим миром, самим собой. Личность, ориентированная на ценность любви в ее христианском понимании, не только стремится воплотить в своей жизни нравственные нормы, но и оценивает действительность с точки зрения ее преобразования в соответствии с ними, и, изменяя свой внутренний мир, вызывает последовательные конструктивные перемены в своем окружении: семье, трудовом коллективе, социальной группе, государстве, мире.

Литература

1. Лагуноўская, А. А. Хрысціянскія каштоўнасці ў маральным патэнцыяле беларускага народа / А. А. Лагуноўская; Брэст. дз. ун-т імя А. С. Пушкіна. – Брэст : БрДУ, 2016. – 200 с.
2. Семенов-Тян-Шанский, А. Православный катехизис [Электронный ресурс] / А. Семенов-Тян-Шанский. – Режим доступа: http://www.krotov.info/libr_min/s/swift/capter1.html. – Дата доступа: 16.05.2022.
3. Франк, С. Л. Предмет знания. Душа человека / С. Л. Франк. – СПб : Наука, 1995. – 655с.

В статье применяется категориальный аппарат социальной философии к осмыслению духовно-нравственных основ семьи в вероучении и социальной практике приверженцев традиционных христианских конфессий в контексте вызовов современности. Социально-философский анализ ценности семьи осуществляется на основе исследования Священного Писания, являющегося первичным источником мировоззрения христианства, объединяющем все христианские конфессии.

On the basis of the categorical apparatus of social philosophy, the article examines the spiritual and moral foundations of the family in the dogma and social practice of adherents of traditional Christian denominations in the context of the challenges of our time. The socio-philosophical analysis of the value of the family is carried out on the basis of the study of the Holy Scriptures, which is the primary source of the worldview of Christianity, uniting all Christian denominations.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ В СТРУКТУРЕ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ

КРУСЬ П. П.

Республика Беларусь, Брест, БрГУ имени А. С. Пушкина

Принимая во внимание исключительно важную роль религии в становлении и развитии цивилизации, совершенно очевидно понимание необходимости тщательного изучения тончайшего механизма ее взаимодействия с различными сторонами общественного сознания, составляющими в конечном счете содержание духовной составляющей человеческой культуры.

Рассматривая мировоззрение в качестве духовного ядра культурного процесса, его основной информационной программы, нельзя не заметить ряд особенностей функционирования культурных программ, затрудняющих понимание специфики мировоззренческого воздействия на человека и общество. Конкретная историческая форма мировоззрения обладает не только широким спектром своих существенных и отличительных признаков, но также характером и степенью своего влияния на субъекты социальных отношений.

Степень влияния зависит от многих факторов и не только исторических, так, например, приверженность к религиозным ценностям не имеет прямой зависимости с возрастом, уровнем образованности, социальным статусом и так далее. Социальные и рациональные факторы важны, но составляют только часть причин, по которым люди обращаются к религии. Значительную роль играют воспитание и психологические компоненты, включая таинственный мир бессознательного.

В этих условиях изучение любого социокультурного феномена представляет собой сложную многоуровневую задачу. Применительно к религиозным ценностям в культуре современной молодежи познавательные и методологические проблемы качественно возрастают. Молодежная среда с необходимостью предполагает все пристальнее присматриваться к системным связям основных структурных элементов, определяющих сущность и направленность социальной динамики. Молодежная среда в данном отношении занимает особое место, так как является не только объектом, но и самым активным субъектом общественного развития.

Очевидно, что речь идёт о сложной комплексной задаче научного познания. Именно комплексной, так как уже при самом первом приближении к проблемам человека и общества хорошо виден интегративный характер их функционирования. Комплексность социальных и антропологических сторон бытия, не подлежащих глубокому раскрытию в рамках отдельных дисциплин, обуславливает, вероятно, важнейшую методологическую проблему для нашего предмета рассмотрения.

Особое значение при этом приобретает философское методологическое воздействие при изучении мировоззрения и ценностных ориентаций как общества в целом, так и отдельных его элементов в частности. Философия, на наш взгляд, позволяет преодолевать предметную узость отдельных дисциплин и предоставляет возможность перехода на совершенно иной системный уровень рассмотрения.

Следует обратить внимание на огромный теоретический материал, накопленный за многие десятилетия отечественными и зарубежными учеными в области философии религии. Достаточно привести в качестве наглядного примера ретроспективу достижений в этой области Института философии Академии наук Беларуси, представленную известным философом Т. И. Адуло [1]. Богатство наработок предполагает безграничные возможности для его интерпретации и применения в различных направлениях исследовательского поиска. Интерпретация данных о религиозных ценностях сама по себе есть серьезная проблема, решение которой требует тщательной методологической проработки.

Так как в структуре духовной культуры религиозные ценности традиционно занимали важное место, то будет совершенно понятно приоритетное значение самого механизма взаимодействия подлинно религиозного сознания и тех сторон духовной культуры, которые несут в определенной мере признаки мифологии и обыденной традиционности.

При составлении вопросов для анкетирования важно учесть то обстоятельство, что значительная часть респондентов просто не видят принципиальной разницы между мифологией и религией. Это хорошо видно на примере так называемой нетрадиционной религиозности, особенно в условиях широкого межконфессионального взаимодействия, характерного для нашей страны. Толерантность к конфессиональной принадлежности свидетельствует о гораздо более глубокой религиозности и духовности, чем нетерпимость. Нельзя не согласиться с утверждением Т. В. Лисовской в том, что «Содержание межконфессиональных отношений отражает анализ социокультурного восприятия групп по принципу «Мы» и «Они». Данные отношения раскрывают сущность межконфессиональных отношений, поскольку в сфере социального восприятия сфокусированы системообразующие противоречия» [2, с. 73].

Изучая трансформацию этих системообразующих противоречий, мы, вероятно, сможем более глубоко постигать особенности культуры и мировоззрения, а, следовательно, реальное ценностное ориентирование субъектов социальных отношений. Противоречивость, как правило, характерна всем значимым социальным и духовным отношениям, и эта противоречивость носит явный диалектический характер.

Отсутствие должного системного подхода к рассмотрению взаимоотношений религиозного, мифологического и научного миропонимания часто приводит к далеким от существа дела представлениям. Так, в частности, отвечая на некоторые вопросы относительно своей принадлежности к религии, многие респонденты отвечают положительно, но при более детальном и методологически грамотном подходе выясняется совершенно иная, противоположная картина. Ситуация осложняется и тем, что нередко случаи отождествления традиционных и нетрадиционных проявлений религиозности. Участники некоторых нетрадиционных движений весьма отдаленно, а иногда и совершенно, не соответствуют известным принципам религиозного сознания. При этом «Феномен нетрадиционной религиозности является характерной особенностью современной религиозной жизни» [3, с. 151]. Значительную часть нетрадиционных религиозных сообществ составляет молодежь.

Организация исследований мировоззрения и ценностных ориентаций широкой и разноплановой молодежной среды предполагает неприменимый учет динамичных многоуровневых взаимодействий, составляющих содержание и структуру ценностного мира человека.

Принципиально важно различать внешние поверхностные признаки религиозности от внутренних, личностных: «Религия имеет определяющее значение для человека именно в личностном аспекте, а не во внешнем проявлении» [4, с. 44]. В данном аспекте актуализируются максимально психологические и нравственные условия формирования личности.

Указанные обстоятельства определяют не только цель и задачи изучения религиозности, но и содержание дискурса относительно общей картины ценностных ориентаций человека и общества.

При этом, по всей видимости, необходимо решить ряд системных задач, имеющих важное методологическое значение не только в гносеологическом плане, но и может выступить действенным, практически ориентированным инструментом воплощения в стратегию и тактику действенной социальной политики.

Укажем некоторые из этих задач. Прикладные познавательные действия необходимо коррелировать комплексными широкими исследованиями реального содержания современного общественного сознания. Определение доминирующего мировоззрения и определение его подлинного места в структуре духовных ценностей.

Крайне важно следить за динамичными изменениями в мировоззрении и ценностных ориентациях субъектов социального взаимодействия, так как без сравнительного их анализа в хронологическом контексте исключается возможность определения смысла и направленности развития в конкретных исторических условиях.

Большое значение представляет собой изучение сущности и значения воздействия друг на друга национальных и международных особенностей культуры, прежде всего в наши дни, что связано с процессами глобализации. Интернационализация и универсализация социальных программ, особенно в области образования и воспитания – только некоторые значимые следствия указанных процессов, наиболее действенные для самой влиятельной части современного общества – молодежи. Отношение молодых людей к базовым социальным и культурным ценностям определяет не только безопасность, но и реальные перспективы общественного развития.

Существенно возрастает роль исследований ценностных ориентаций молодежи. Особенность подобных исследований заключается не только в качественной неустойчивости мировоззренческих характеристик, но и в исключительной динамичности их трансформаций, тесной корреляцией с динамикой других форм общественного сознания.

Системность мировоззрения предполагает и системный подход к его рассмотрению. В каждом социальном и духовном процессе происходит не простое приобщение к иерархии ценностных ориентаций, место и значение которых отражается в индивидуальном сознании. Субъекты данного процесса усваивают ценностные параметры творчески, нелинейно. Указанный феномен сочетает в себе рациональные и иррациональные моменты, что наглядно демонстрирует

особую значимость методологического анализа мировоззренческих и аксиологических факторов, в том числе относительно роли религии в культуре молодежи.

Многочисленные социологические данные убедительно свидетельствуют о влиянии религии на мировоззрение современной молодежи, что в определенной мере определяет структуру ценностных предпочтений всего социума и актуализирует комплексные исследования в данной области.

Аннотация

В настоящей статье рассматривается теоретическая и методологическая значимость комплексных исследований религиозных ценностей в структуре духовной культуры современной молодежи. Автор обращает внимание на ряд существенных методологических проблем в указанной области и обосновывает их актуальность.

Ключевые понятия.

Мировоззрение, ценностные ориентации, комплексные исследования, диалектика, духовная культура.

This article discusses the theoretical and methodological significance of complex studies of religious values in the structure of the spiritual culture of today's youth. The author draws attention to a number of significant methodological problems in this area and substantiates their relevance.

The key concepts in the article are: society, an integrated approach, worldview, value orientations, interdisciplinary knowledge.

Литература

1. Адуло, Т. И. Постигая сущность религии и формируя нравственность / Т. И. Адуло // Философские исследования: сборник научных трудов. – Минск : «Беларуская навука», 2021. – С. 327–331.

2. Лисовская, Т. В. Межконфессиональная толерантность и согласие – фактор стабильности современного общества / Т. В. Лисовская // Христианские ценности и межкультурное взаимодействие : сборник научных статей ; редкол.: Т. В. Лисовская [и др.]. – Брест : Издательство БрГТУ, 2020. – С. 73.

3. Сушко, В. В. Новые религиозные движения в контексте постсоветского пространства / В. В. Сушко // Системная трансформация общества : информационные технологии, инновации и традиции : сборник научных трудов / БрГТУ; под ред. В.Н. Варич [и др.]. – Брест : Издательство БрГТУ, 2021. – С. 151.

4. Борецкая, В. К. Персоналистические тенденции в философии религии С. Здыбицкой / В. К. Борецкая // Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого белорусского философского конгресса / Национальная академия наук Беларуси, Институт философии; редкол.: В. Г. Гусаков (пред.) [и др.]. – Минск : Беларуская навука, 2017. – 765 с.

ЦЕННОСТИ ХРИСТИАНСТВА В ФОРМИРОВАНИИ ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОСНОВ БЕЛОРУССКОГО НАРОДА

Е. А. ЛАГУНОВСКАЯ

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

Духовно-нравственное наследие исторического прошлого Беларуси является важнейшим фактором, влияющим на формирование структурных составляющих национальной культуры: идеалов, знаний, опыта. В статье рассматривается генезис белорусской государственности в Полоцком княжестве и Великом княжестве Литовском, в ходе которого ставились поистине грандиозные общественные проблемы, решавшиеся на нравственных регулятивных основах.

Общеввропейские процессы государственного устройства набирают силу с IX в.: формируются государственные образования вокруг Киева, Новгорода, Полоцка; королевства Англии, Франции, Германии... В то время, когда в Киеве закрепился западноевропейский вариант передачи власти от отца к старшему сыну, в Новгороде, Пскове и Полоцке продолжались традиции народовластия и должность князя оставалась выборной. В Полоцке вече избирало князя и контролировало его деятельность, а в случае нарушения поставленных условий «показывало князю путь», т. е. лишало его должности, как это случилось, например, с Рогволодом Борисовичем в 1151 г. и Ростиславом Глебовичем в 1158 г. [1, с. 35]. Полномочия князя находились в прямой зависимости от его личных способностей. Особой поддержкой и любовью полочан пользовался князь Всеслав, при котором (1044–1101) княжество достигло наибольшего могущества, была построена Полоцкая София – четвертый во всей Европе храм такого типа. Проводя активную внутреннюю и внешнюю политику, князь заботился о своих подданных, и, стремясь знать обо всем происходящем на подвластной ему территории, настолько быстро перемещался из одного населенного пункта в другой, что получил прозвище Чародей.

Моральная регуляция социально-политической жизни в период феодальной раздробленности и монголо-татарского нашествия на Киевскую Русь (XII–XIV вв.) была обусловлена целью сохранения независимости старобелорусских земель. В данный временной период здесь, также, как и в Западной Европе (Англия, Франция, Германия), путем интеграции происходило формирование централизованного государства, тогда как государственные объединения Киевской Руси проходили этап феодальной раздробленности. В Западной Европе и Киевской Руси передача верховной власти по старшинству обуславливала невозможность законным образом претендовать на должность правителя всем желающим. Зачастую лица, лишённые возможности управлять, стремились занять эту должность с помощью любых средств и методов, в том числе и насильственных, вплоть до военных действий в государстве. Смещение монархов было распространено в период Средневековья в Западной Европе и Киевской Руси, и чаще всего в таких случаях их лишали жизни. В X–XVI вв. социально-политические основы жизни старобелорусских земель обусловили функционирование нравственной культуры как единства, закрепляющего формирование

общих правил, освещающего обязанности в деятельности личности и общества. В начале XI в. формируется тенденция, в отличие от западноевропейских государств того времени, к обособлению геополитического единства Киевской Руси, Руси Новгородской и Полоцкой Руси на основе своеобразного «средневекового национализма» [2, с. 497].

Творческие люди на территории Беларуси обладали свободой в выборе не только своей социальной, но и культурной ориентации (в смысле стремления к общественным идеалам и принятия определенных культурных образцов). «Житие Евфросинии Полоцкой» отражает стремление неординарной личности преодолеть стереотипы и запреты на пути к самовыражению и творчеству. Обладание материальными ценностями и властью, вытекающими из княжеского положения, не занимало главенствующего места в мировоззрении внучки князя Всеслава Чародея. Духовное призвание Евфросинии, вытекающее из силы ее веры, обусловило созидательный труд духовной подвижницы христианства на благо своих соотечественников и Родины. В иерархии христианских ценностей общественные, коллективные интересы стоят выше личных. Тем не менее, в процессе активной социальной деятельности ориентация на духовные ценности христианства способствует раскрытию духовного потенциала личности, достижению всех намеченных человеком целей и его максимальной самореализации. Например, Николай Гусовский, являясь сыном лесника, представлял интересы Великого княжества Литовского в качестве дипломатического посла в Ватикане, игравшем могущественную роль во внешней политике того времени. Сын купца «средней руки» Франциск Скорина смог не только поступить в один из старейших и престижнейших университетов Европы – Падуанский, но и добиться, в силу отсутствия денег, бесплатного в нем обучения, получив после его окончания докторскую степень. Достигнув вершин средневековой образованности, Франциск Скорина посвятил жизнь служению своему народу – «людям посполитым». Творческий поиск и активная жизненная позиция Евфросинии Полоцкой, Кирилла Туровского, Николая Гусовского, Франциска Скорины, Мелентия Смотрицкого, Афанасия Филиповича и других представителей старобелорусской культуры предстают как истинно духовный феномен, эксплицировавший ценности христианства на поведенческом уровне в служении Родине и стремлении к духовно-нравственному совершенству, умножению своих знаний, способностей и возможностей независимо от социального статуса, имущественного положения и происхождения.

В языческий период в первых государственных объединениях закрепились собственные гуманистические установки и ценностные ориентации: коллективизм, стремление к единству, отсутствие чувства превосходства и исключительности. Еще до принятия христианства в Полоцком княжестве, возникшем на основе объединения кривичей, закрепились принципы народовластия, выразившиеся в признании достоинства человеческой личности, уважении к соотечественникам, ответственности в выполнении взятых на себя обязательств, а также ценность свободы выбора своего жизненного пути. Обращаясь к рассмотрению роли христианских ценностей в становлении института выборов князя в Полоцке, существовавшего с языческих времен, необходимо констатировать, что христианство не мешало и наследственной передаче власти в Киеве.

Таким образом христианство приобретает при встрече с восточнославянской культурой национальную форму. Христианские ценности своеобразно проявились в формировании старобелорусских земель, специфически отражая особенности их этнокультурного развития, исторических условий: христианизация способствовала закреплению и развитию существовавших нравственных норм и гуманистических установок в русле нового мировоззрения. С другой стороны, на основе духовных ценностей христианства продолжилось формирование культуры старобелорусского общества, создавшей принципиальные рамки мировоззренческого, идеологического, политического, социально-экономического развития государства [3, с. 35].

В условиях прохождения через белорусские земли православно-византийского и римско-католического религиозных потоков – духовный опыт христианства начал закрепляться как в восточном греко-византийском, так и в западном римско-латинском вариантах. Важная роль в осуществлении этого процесса на белорусских землях принадлежала представителям элиты, которые восприняли конструктивный характер христианства и стали его духовными подвижниками. По их инициативе возводились храмы и монастыри. Осознание созидательного потенциала общехристианских ценностей отвечало на творческие запросы молодого белорусского этноса. Функционирование православия, католицизма, протестантизма явилось фактором духовно-нравственного созидательного развития белорусского этноса, нации, государственности, определившим роль и значение данных конфессий для культуры рассматриваемого периода.

В 1529 г. в связи с выходом первого свода законов в феодальной Европе – Статута Великого княжества Литовского, сложилась парадоксальная ситуация: в ВКЛ развитие права опередило развитие капиталистических отношений. В русле христианского просвещения Статуты закрепляли нравственные нормы жизнедеятельности общества на государственном уровне. Подчеркивая уникальность и самобытность страны, создатели Статутов связывали развитие государства с христианскими ценностями. Приоритет ценностей христианства как моральных регулятивов в Статутах несомненен: христианский нравственный идеал, библейские заповеди и принципы поведения, любовь к ближнему, толерантность, достоинство, совесть, свобода, стремление к самосовершенствованию рассматриваются как основа целостности и стабильности общества.

Используя нормы местного права, положения Статутов закрепили христианские идеи о свободе личности, равенстве всех людей перед законом, заботы о ближнем, что свидетельствует о стремлении их создателей соблюдать две главные заповеди, на которых основаны все остальные: любовь к Богу (отсутствие гордыни, стремление к самосовершенствованию, изменению мира на началах добра) и любовь к ближнему (способность видеть в каждом человеке самого себя, способность отдать свою жизнь за другого человека). В Статутах оформлено соответствие поведенческих предпочтений нравственным нормам христианства в сфере основных жизненных интересов.

Феномен морально-правовой регуляции позволял упорядочивать, поддерживать в позитивно-функциональном состоянии систему основных видов общественных отношений, продвигаться по пути цивилизационного развития в процессе формирования белорусской государственности. Исследуя специфику

моральной и правовой регуляции в период Полоцкого княжества и ВКЛ, следует констатировать единство морали и права, наиболее эффективно выполнявшее свою регулятивную роль по сравнению с другими видами социальной регуляции. Это единство состояло в том, что в системе социальной регуляции Полоцкого княжества и ВКЛ мораль и право, испытавшие сильное воздействие христианства, выступали единым универсальным регулятором, охватывавшим практически все сферы общественной и духовной жизни белорусского этноса в процессе формирования государственности. В период существования старобелорусского государства общечеловеческие нравственные нормы и гуманистические ценностные ориентации, развивающиеся в русле христианского мировоззрения, явились платформой для формирования первопричин гражданского общества.

Литература

1. Ігнатоўскі, У. М. Кароткі нарыс гісторыі Беларусі / У. М. Ігнатоўскі. – 5-е выд. – Мінск : Беларусь, 1992. – 190 с.
2. Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі / НАН Беларусі, Ін-т філасофіі; рэдкал.: В. Б. Евароўскі [і інш.]. – Мінск : Бел. навука, 2008. – Т. 1: Эпоха Сярэднявечча / В. Б. Евароўскі [і інш.]. – 573 с.
3. Лагуновская, Е. А. Ценности христианства в формировании нравственной культуры современного белорусского общества: монография / Е. А. Лагуновская. – Брест : БрГУ имени А. С. Пушкина, 2011. – 147 с.

Выявляются место и роль ценностей христианства в процессе формирования государственных основ старобелорусских земель X–XVI вв. Исследуются морально-правовые регулятивные основы духовного становления белорусской государственности в Полоцком княжестве и Великом княжестве Литовском.

The place and role of the values of Christianity in the process of formation of the state foundations of the old Belarusian lands of the X-XVI centuries are revealed. The moral and legal regulatory foundations of the spiritual formation of the Belarusian statehood in the Principality of Polotsk and the Grand Duchy of Lithuania are studied.

ГАРНИЗОННЫЙ ХРАМ СВЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦА В БРЕСТСКОЙ КРЕПОСТИ, РОЛЬ В СОХРАНЕНИИ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

Л. Ю. МАЛЫХИНА, М. А. РОВНЕЙКО

Брестский государственный технический университет, г. Брест, Беларусь

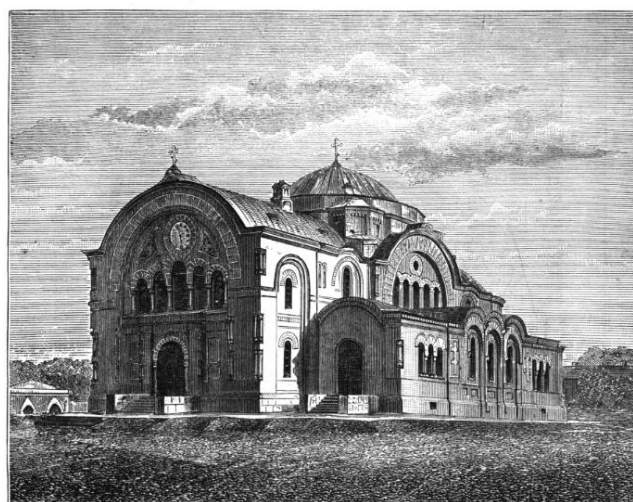
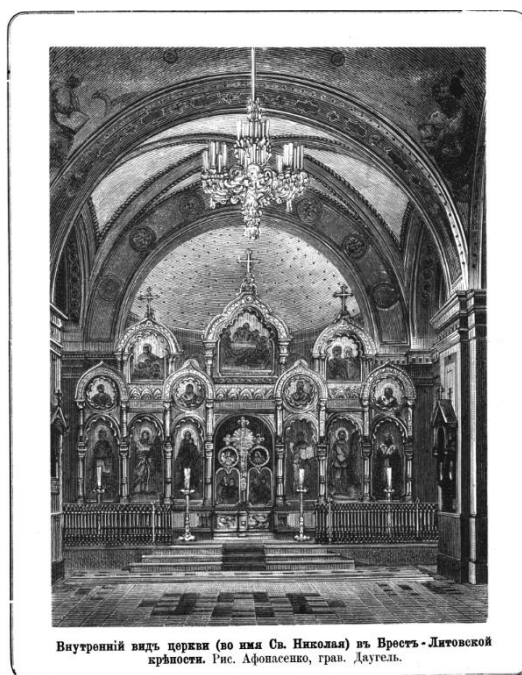
Исторические события за последние полтора века неоднократно меняли геополитический статус, этнокультурную ситуацию и конфессиональную политику в западном регионе белорусских земель. Все эти факторы в полной мере отразились на положении храма святителя Николая Чудотворца в Брестской крепости, его роли в сохранении традиционных духовных ценностей и памяти о важных этапах отечественной истории. Авторы систематизировали фактические сведения о гарнизонном храме со второй половины XIX в. – до наших дней с целью выявления качественно различающихся между собой этапов в мемориализации исторических событий. С какого момента тот или иной объект духовной и материальной культуры способен выполнять роль памятника? Как степень сохранности памятника храмового зодчества отражается на его возможности транслировать маркеры национальной идентичности? Отвечая на эти и другие вопросы, авторы выделили в истории собора 5 периодов.

Российский период

Строительство Свято-Николаевской гарнизонной церкви на территории Брестской крепости проходило в 1856–1879 гг. под руководством архитектора-академика Д. Гримма и стало знаковым событием в западном регионе белорусских земель. Возведённый в русско-византийском стиле храм стал духовной доминантой цитадели, олицетворением величия Русской православной церкви и Российской короны. Храм часто посещали российские императорские особы, в нём регулярно происходили богослужения и панихиды в честь защитников Отечества. Буквально сразу Николаевская церковь начинает выполнять роль мощного активатора коллективной памяти народа в заданном направлении – обращаясь к российской идентичности национального самосознания. *Политика идентичности* как «совокупность практических и символических действий, направленных на формирование, поддержание и публичное признание конкретной идентичности» [1, с. 6], была нацелена на формирование сопричастности к российской общности, с её культурой и православными ценностями. Принимая во внимание наличие состязательности между несколькими действующими социальными актёрами, которые намерены конструировать идентичность групп и продвигать их интересы, мы должны констатировать, что институциональные актёры (такие как государство и доминирующая церковь, например) всегда имеют приоритет в формировании системы духовно-нравственных взглядов, исторических традиций, образов прошлого. С помощью государственных праздников, выборочного поощрения религиозных практик и т. д. *Политика памяти*, к сожалению, использует идеологическое манипулирование: историки создают «места памяти» там, где живой памяти уже не осталось, взамен профессиональной истории – «искусства памяти» нередко процветают политизированные исторические мифы. Причём доминирующее в стране большинство отличается инклюзирующей идентичностью и с лёгкостью присваивает исторические события этнических меньшинств.

Интересен факт одного из первых использований изображения Свято-Николаевского храма в целях мемориализации истории Северной войны. В статье «Петровские войны» (1877) И. Зверев, не уделяя особого внимания вкладу союзников России, лишь фрагментарно упоминает «польского» короля Августа, в сражениях с которым «увязли» войска шведского короля Карла, а также выдвинутого шведами на «польский» престол Станислава Лещинского. Завершая материал, автор повествует о «матери полтавской победы» – сражении русского царя со шведским генералом Левенгауптом «у д. Лесной, Могилёвской губернии». (Белорусской, между прочим, деревеньки из воеводства, ещё существующей в начале XVIII в. Речи Посполитой). В каком контексте автор статьи и редакция журнала «Нива» среди прочих иллюстраций к материалу использует изображения брестского храма, выполненные художником Афонасенко и гравёром А. Даугелем (рисунок 1)? Полагаем, что практически сразу после своего рождения гарнизонный храм становится «местом памяти» – выступает как памятник славы русскому оружию и, одновременно, противопоставит идее униатства на белорусской земле.

Визуализация идеи или события в материальном объекте всегда являлась эффективным средством сохранения исторической памяти. Памятник зодчества культового назначения как нельзя лучше активизирует реконструкцию коллективной памяти посредством воздействия на рациональные и иррациональные чувства реципиента. Так, чувственно воспринимая маркеры, характерные русской идентичности – лицезрея утончённое величие храма в русско-византийском стиле в русской крепости, богослужбную утварь внутреннего убранства, которое венчал семиярусный иконостас, воспринимая слухом старославянский язык богослужений и песнопений, колокольный звон и т. д. посетитель невольно обращается к истории Крещения Руси и нарративу о славянском единстве.



Новая церковь (во имя Св. Николая) в Брест-Литовской крепости. Рис. Афонасенко, грав. Даугель

Рисунок 1 – Виды Церкви во имя Св. Николая в Брест-Литовской крепости [2, с. 81–82].

В начале XX в. «Брест-Литовский Свято-Николаевский крепостной собор» был главным храмом Северо-Западного края, который с 1890 г. находился в ведомстве «Пресвитера военного и морского духовенства». Священники церкви подчинялись Гарнизонному благочинному Брест-Литовского крепостного района. Клириками церкви до войны были: настоятель протоиерей Феохист Максимович Брижовский, настоятель иерей Александр Афанасьевич Афанасьев и диакон Михаил Антонович Лукашевич [3, с. 21].

Летом 1915 г., до нападения германской армии, в качестве заштатного священника собора всё ещё упоминался Афанасьев А. А. [4, с. 340]. Диакон Михаил Лукашевич находился при своей должности как минимум до осени 1915 г. и был дважды награждён орденами св. Анны 3-й степени «без мечей» – в июле [5, с. 387] и октябре [6, с. 580] – такую награду вручали за выслугу лет.

На свободную вакансию псаломщика в феврале 1915 г. «определяется окончивший полный курс Витебской Духовной Семинарии отставной Губернский Секретарь Стефанъ Пщелко» [7, с. 102].

Впервые выявлено имя возможно следующего после иерея Александра Афанасьева настоятеля крепостного собора – по данным «Вестника военного и морского духовенства» в сентябре 1915 г. почётнейшей российской наградой – орденом св. Владимира 3-й степени был награждён «Брест-Литовского крепостного собора протоиерей Иоанн Протопопов» [8, с. 102]. Дальнейшие сведения о клире храма нуждаются в изучении.

Германский период

Спасти главный воинский храм Западного приграничного округа от больших разрушений в годы Первой мировой войны помогла тактика своевременного отведения русских войск из крепости по всему фронту восточнее Буга в северо-восточном направлении. В августе 1915 г., накануне входа частей австро-венгерской и германской Бугской армий в Брест-Литовск, чтобы избежать больших потерь плена от превосходящих сил противника, гарнизон русской армии произвел эвакуацию всего наиболее важного, в том числе храмового, имущества. В Россию были эвакуированы колокола собора.

В мемуаре немецкого капитана К. Пельмана “Die Kämpfe der Bugarmee” пояснялось, что «...увеличивались признаки, что русские не намерены держаться за крепость... стало ясным, что не могло быть и речи о систематическом обстреливании и осаде крепости» [9, с. 43]. Свидетель не упоминает собор, когда пишет о вступлении 13 августа в пылающую цитадель колонны командующего Бугской армией генерала Линзингена. Но им утверждается, что в почти полностью разрушенном при отступлении городе, нетронутыми оставались только церкви, «которые щадили даже казаки» [9, с. 45].

Период немецкой оккупации белорусских территорий (1915–1918 гг.) является наименее изученным в истории крепостного собора. Известно, что в начале сентября в Брест-Литовск стали прибывать немецкие инженеры и монтажеры, которые руководили восстановлением крепости. И по всей видимости к 23 октября, когда на осмотр обновлённой крепости прибыл кайзер Вильгельм, церковь была отремонтирована. Свидетельством чего являются открытки с надписью на немецком «Brest-Litowsk Kernwerk-Kirche» – Брест-Литовская крепостная церковь (рисунок 2).



Рисунок 2 – Открытки с видом Свято-Николаевского собора в годы Первой мировой войны

Польский период

После занятия Брест-Литовска (с 1923 г. – Бреста над Бугом) польской армией в 1919 г. и официального включения западно-белорусского края в состав Второй Речи Посполитой по Рижскому мирному договору в 1921 г. Свято-Николаевский гарнизонный собор был кардинально перестроен. За 1922–1930 гг. по проекту польского архитектора Юлиана Лисецкого он превратился в гарнизонный римско-католический костёл Святого Казимира (рисунок 3). Ксендзом костёла, предназначенного для IX корпуса Войска Польского, с 1923 г. был Антоний Матейкевич. В 1922 г. он был утверждён в качестве декана, то есть занял 9-е место в иерархической системе духовенства Римско-католической церкви в польской армии. Будучи главой римско-католического пастырского

служения в командовании корпуса Брестской крепости до 1929 г., он лично способствовал реконструкции гарнизонной церкви в костёл, постройке неподалёку от него домика для собственного проживания.

Польский период истории храма был, казалось бы, хрестоматийной иллюстрацией злоупотреблений в проведении политики ревиндикации – передачи недвижимого церковного имущества историческому владельцу. Однако у истории строительства костёла существует и другая нарративная линия. Предполагают, что знаменитый архитектор, авторству которого принадлежат многие сохранившиеся постройки в центре современного Бреста, пытался воссоздать облик августинского костёла в честь Святого Казимира (1659 г.), разрушенного при строительстве крепости. Он некогда располагался на перекрёстке улицы Ковальской и Рынка в древнем центре Бреста (теперь это площадь церемониалов Брестской крепости). Поэтому для полного понимания феномена исторической памяти нужно рассматривать роль коллективных травм, т. н. «исторических несправедливостей» в подобной трансформации культурных ценностей. Оценивая исторический нарратив, всегда следует сознавать из каких уст и в какой обстановке он излагается.



Рисунок 3 Открытка с видом Гарнизонного костёла Святого Казимира, 1928 г.

Достопримечательностью костёла Святого Казимира стали две фрески. Одна была посвящена Грюнвальдской битве – в целях интеграции населения в рамках Польши активно популяризировалась история сосуществования народов Королевства Польского и ВКЛ. На другой росписи было увековечено событие новейшей истории – «Чудо на Висле» («Cud nad Wisla») – так поляки называют героическую оборону Варшавы в августе 1920 г. На левой стороне фрески польские солдаты штыками сметали красноармейцев, на правой – маршал Юзеф Пилсудский давал указания своим офицерам. В центре изображения Матерь Божья, окружённая ксёндзами и ранеными бойцами, благословляла поляков на правое дело. Для выполнения этих работ использовались денежные средства, полученные от продажи открыток с видами крепости и города.

Метаморфозы, случившиеся с храмом в межвоенный период, иллюстрируют, как архитектурные сооружения в период смены власти могут использоваться для мемориализации собственной национальной истории, становиться средством идеологического воздействия.

Первые разрушения костёла в период Второй мировой войны произошли во время 3-дневной обороны Брестской крепости 14–17 сентября 1939 г. гарнизоном под командованием бригадного генерала К. Плисовского. Память об этих сражениях бережно хранится в польской историографии, официальный же нарратив в истории гарнизонного храма в Беларуси во второй половине XX в. кардинально изменился (Хотя целенаправленное сохранение в интерьере верхнего храма такого элемента костёла, как балкончик, обсуждение властями города с 2019 г. идеи постройки в память об истории средневекового Берестья костёла святого Казимира в Юго-Западном микрорайоне нашего города свидетельствуют об открытости к культурному диалогу).

Советский период истории здания храма начинается с приходом Красной армии в 1939 г. и включением Бреста в состав БССР. Государство придерживалось политики воинствующего атеизма – священники преследовались, религиозные организации теряли права на имущество, лишь немногие из храмов оставались действующими. Мало изменившись снаружи, собор был переоборудован под гарнизонный офицерский клуб. Накануне вторжения немецких войск он использовался как клуб 84-го стрелкового полка.

Из истории героической обороны Брестской крепости в начале Великой Отечественной войны известно, что здание храма стало важным пунктом сражений, так как располагалось на самом высоком месте острова.

Утром 22 июня 1941 г. немецкий штурмовой отряд прорвался через Тереспольские ворота на территорию цитадели, захватил клуб и столовую, начал продвижение к Холмским и Брестским воротам. В контратаке под командованием полкового комиссара Е. М. Фомина и на других участках захватчики были отброшены к зданиям клуба и столовой, но сумели там закрепиться. Штурмовой отряд фашистов был уничтожен защитниками крепости за первые два дня войны. Здание клуба не раз переходило из рук в руки и стало одним из последних очагов сопротивления красноармейцев в цитадели [10, с. 29–30].

Участник обороны командир взвода 33-го инженерного полка, старший сержант И. И. Долотов вспоминал, как в здании бывшего костёла развернулись жёсткие бои, изнутри слышались крики, взрывы и выстрелы. «Двери костёла, обращённые в сторону 333-го стрелкового полка, были открыты. Туда вбегали и выбегали наши красноармейцы. Внутри костёла стоял мрак, и в первый момент не видно было даже людей, а только красноватые вспышки автоматных очередей. Немцы засели на хорах, наши внизу. На крики у дверей я выскочил на улицу. Оказалось, фашисты выпрыгивали из окон и бежали по направлению к кустам, растущим вдоль тротуара. Мы открыли огонь... Небольшая группа там, на хорах, поддерживала отход основных сил» [11, с. 444]. Многие красноармейцы, командиры, политработники погибли при обороне красноармейского клуба. Военные и послевоенные фотографии дают возможность убедиться, что весь храм был изранен пулями, осколками гранат, снарядов и бомб, но выстоял.

После войны подвал полуразрушенного храма использовался в качестве склада для квашений горпищеторга, а потом он пришёл в запустение и не использовался совсем. Благодаря восстановлению истории героического сопротивления гарнизона, в 1965 г. Брестская крепость единственная в Советском Союзе, получила звание крепости-героя. Когда завершилось строительство мемориального комплекса «Брестская крепость – герой» (1971), на 20 лет сильно пострадавшее здание гарнизонного храма-клуба было законсервировано как памятник истории Великой Отечественной войны. Об этом свидетельствует следующая, из представленных авторами, открытка с надписью «Брестская крепость. Руины здания гарнизонного клуба – одного из опорных узлов обороны» (рисунок 4).

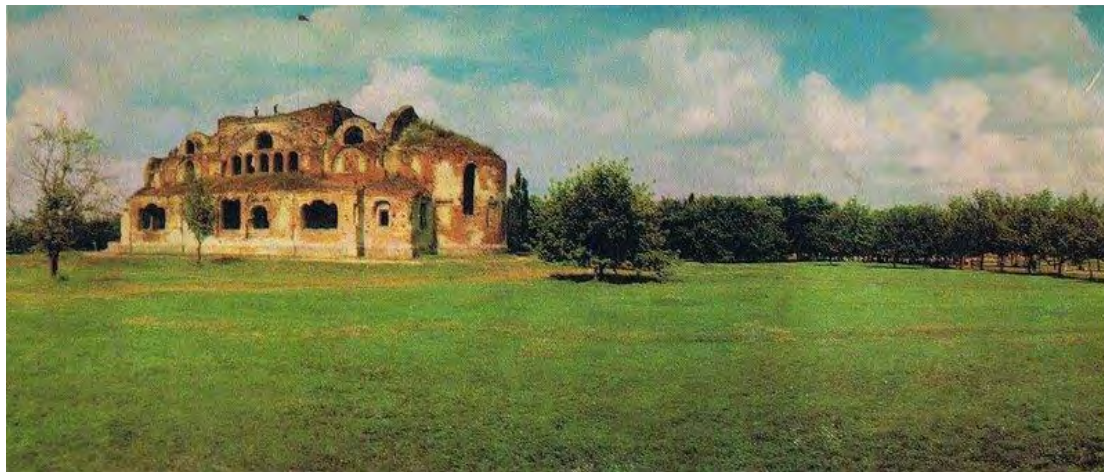


Рисунок 4 – Открытка «Брестская крепость. Руины здания гарнизонного клуба – одного из опорных узлов обороны», 1967 [12].

Так родилась ещё одна ипостась храма – стать материальным объектом увековечивания героизма защитников Брестской крепости в годы Великой Отечественной войны – местом памяти. Ещё долго закрытые решёткой от свободного доступа оконные и дверные проёмы полуразрушенного здания будут пестреть пионерскими галстуками и гвоздиками в цвет пролитой на этой священной земле крови.

Период современной Республики Беларусь

После обретения независимости Республики Беларусь и утверждения новой конституции политика в отношении к религиозным организациям в нашем государстве существенно изменилась. Возрождение традиционных духовных ценностей, восстановление имущественных прав религиозных организаций сделали возможным передачу некогда принадлежавших церкви строений.

Сначала в полуразрушенном здании церкви на территории крепости возродился Свято-Николаевский православный приход. Первое после долгого перерыва молитвенное богослужение поминовения погибших воинов 22 июня 1991 г. происходило на развалинах храма. После доказательства православного происхождения здания с помощью документов Государственного российского исторического архива Свято-Николаевский гарнизонный храм в 1994 г. был возвращён в собственность Белорусской православной церкви. Настоятелем прихода при нём был назначен иерей Игорь Владимирович Умец (с 1997 г. – протоиерей).

Реставрация храма как историко-культурной ценности области проводилась согласно старым чертежам и документам, с использованием кирпича царских времён с клеймом 1865–1883 гг., который остался после разрушения казарм Брестской крепости [13, с. 4]. Долгий процесс восстановления первоначального облика церкви и сейчас требует больших затрат, поэтому ведётся не только за счёт пожертвований прихожан, но и при содействии областных и городских властей, силовых структур. Сотрудничеству с последними содействовало то обстоятельство, что первый священник из династии военных – прот. Игорь Умец руководил епархиальным отделом по взаимодействию с Вооружёнными Силами, пограничными войсками, МВД и КГБ Брестского облисполкома.

Возрождение православного храма в 90-е гг. происходило в формате сохранения исторической памяти не только о Великой Отечественной войне, но и духовных скрепах восточнославянских народов. В документальном фильме «Такое невозможно забыть. Брестская крепость / Цитадель» (2004) отец Игорь сравнивает крепость с телом, а храм – с душой [14, 19:33–20:28]. Он рассказывает о своём первом приходе в воинскую часть, где его приняли с огромным изумлением, о последующем за этим восстановлении исторической связи военных и духовенства в крепости. В этом малоизвестном по сравнению с более поздними кинематографическими работами фильме делается попытка синтезировать воспоминания о крепости поляков, немцев, белорусов. На практике, выстраивая государственную стратегию политики мемориализации, сохранить мультикультурный характер исторического нарратива места памятника удаётся лишь узким специалистам. Феномен коллективной памяти заключается в её доступности, прозрачности нарративной линии, где, условно говоря, возможно сосуществование не более двух, не противоречащих друг другу направлений, которые поощряются властями. Так, сегодня гарнизонный собор святителя Николая Чудотворца – достояние русской духовной культуры и истории, храм-памятник героизму защитников Брестской крепости. Подтверждением того, что в бинарной модели сохранения исторической памяти эти два нарратива (русской и советской идентичности) тесно переплетаются между собой, стали важные события в жизни его прихода.

С осени 1995 г. в Свято-Николаевском гарнизонном соборе стали совершаться регулярные богослужения, в зимний период они проходили в нижнем храме. В этом же году храм посетил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий Второй. Первая Божественная литургия была совершена в 1996 г. [15, с. 29].

В 1999 г. была завершена сложная работа по восстановлению свода и купола храма, над которым был воздвигнут и освящён новый крест.

В 2001 г. за средства Брестского отделения Белорусской железной дороги на звонницу был поднят один из крупнейших в Беларуси бронзовых колоколов. Огромной честью стало освящение патриархом Московским и всея Руси Алексием II верхнего престола храма.

Нахождение гарнизонной церкви в центре всемирно известной героической Брестской крепости повлияло на повышенное внимание к нему со стороны не только духовных иерархов, но и известных политиков, культурных и общественных деятелей.

В декабре 2003 г. в дар для звонницы были переданы 7 колоколов от правительства Украины с надписью на больших колоколах: «В память защитников Отечества. Леонид Кучма». Подарок был освящён Митрополитом Минским и Слуцким Филаретом.

22 июня 2008 г. в ходе визита в Беларусь для участия в Дне памяти и скорби Свято-Николаевский гарнизонный храм посетил российский президент Д. А. Медведев [16, с. 31].

Ко дню 60-летия Победы Свято-Николаевский гарнизонный собор Брестской крепости Указом № 1 Патриарха Алексия II был награждён орденом святого благоверного Дмитрия Донского II степени – высокой наградой Русской православной церкви.

В фильме Александра Котта «Брестская крепость» (2010) храм в честь святителя Николая Чудотворца был представлен как один из главных пунктов обороны цитадели.

О расширении дозволенного хронологического диапазона в политике мемориализации свидетельствовало празднование 160-летия основания гарнизонного храма в крепости в 2011 г. Вечерню с акафистом Николаю Чудотворцу возглавил епископ Брестский и Кобринский Иоанн. В сослужении у него от храма находился уже новый настоятель храма – прот. Николай Кудласевич.

Важным событием для осознания духовных традиций стало установление в 2012 г. на территории, прилегающей к храму, памятного креста в честь покровителя и защитника православной веры князя Константина Острожского. А в сентябре того же года звонницу Свято-Николаевского храма легендарной цитадели пополнили 10 новых колоколов, отлитых в Воронеже.

7 мая 2013 г. Свято-Николаевскому гарнизонному собору был вручен знак «За мужество и любовь к Отечеству», который является высшей наградой Международного общественного фонда имени полководца Г. К. Жукова.

8 мая 2013 г. в Брестской крепости прошёл фестиваль колокольного звона, на который прибыли и ветераны, и молодёжь. Среди них и члены молодёжного братства при Николаевском соборе в честь святителя Спиридона епископа Тримифунтского.

15 февраля 2014 г. по случаю 25-летия вывода войск СССР из Афганистана в Свято-Николаевском гарнизонном соборе Бреста была отслужена литургия по усопшим воинам-афганцам. По уже сложившейся традиции, в этот день в храм пришли родственники и сослуживцы погибших, чтобы помолиться о душах ушедших в вечность.



Рисунок 5 – Гарнизонный храм святителя Николая Чудотворца в Брестской крепости, 2022

Если исторический облик фасада храма уже восстановлен (рисунок 5), то внутренние реставрационные работы осложнены повышенной влажностью стен. Большие надежды на восстановление дореволюционных росписей на стенах были связаны с приездом в марте 2013 г. московских художников-реставраторов из Студии военных художников имени М. Б. Грекова. Но в 2019 г. Министерство культуры Республики Беларусь поручило исполнение архитектурных и конструктивных решений в церкви филиалу «Брестреставрацияпроект» (научный руководитель архитектор М. Жминько). Частично работы велись в рамках проекта Союзного государства «Капитальный ремонт, реставрация и музеефикация сооружений Брестской крепости в мемориальном комплексе «Брестская крепость-герой» (2018–2020 гг.). Нынешний настоятель храма иерей Виталий Хоновец, рассказывая о планах росписи в основной части храма, упомянул, что целый придел, где совершается панихида, было решено оставить нетронутым в память о войне [17].

В целом степень сохранности здания гарнизонного храма как памятника истории всегда влияла на основные идеи, которые он транслировал. Полуразрушенное, обстрелянное здание клуба (не церкви!) до 1991 г. было памятником Великой Отечественной войне. Восстановление исторического облика собора сместило акцент на период дореволюционной истории, когда строилась церковь. Однако данью памяти о войне, исключаяющей мысль о новоделе, является сохранение непокрытых штукатуркой фрагментов кирпичной кладки со стороны абсиды, консервация части стены в пределе верхнего храма.

Благоустраивается прихрамовая территория. На сохранившемся фундаменте построили церковно-приходской дом с колокольной. Сейчас в нём находится богатая библиотека с редчайшими изданиями многих книг, воскресная школа для детей и взрослых, молодёжное братство, небольшая часовня и крестильная комната. Собор, сияющий новым великолепием, стал местом, куда приходят не только верующие, но и туристы, молодёжь, школьники. По храму проводится экскурсия на тему «Мир духовного, мир прекрасного». Многие желают приобщиться к духовному наследию, а также помянуть воинов, павших в боях.

Заключение

Исторический нарратив, т. е. конкретная и обоснованная версия прошлого, которую мы восстанавливаем, ознакомившись со всеми перипетиями истории культового здания в Брестской крепости, имеет разносторонний характер. Выполняя важную роль в сохранении исторической памяти гарнизонный храм святителя Николая Чудотворца в Брестской крепости пережил следующие периоды:

1) *российский* (1856–1915 гг.) – происходит строительство и дальнейшее благоустройство Свято-Николаевского гарнизонного собора. Храм служит символом славянского единства в православной вере и славы русского оружия;

2) *немецкий* (1915–1918 гг.) – собор действует в качестве православного;

3) *польский* (1919–1939 гг.) – храм перестроен в костёл Святого Казимира Римско-Католической церкви, служит средством пропаганды общей истории ВКЛ и Королевства Польского; войны за восстановление Речи Посполитой;

4) *советский* (1939–1990 гг.) – храм преобразован в гарнизонный клуб Брестской крепости, а после его значительного разрушения становится одним из центральных элементов Мемориального комплекса «Брестская крепость – герой»;

5) *белорусский* (1991 – наши дни). Возрождение традиционных духовных ценностей после обретения независимости Республики Беларусь, восстановление имущественных прав религиозных организаций способствовали восстановлению храма в русско-византийском стиле с элементами эклектики при участии клириков и членов общины, религиозных и общественно-политических лидеров, государственных организаций. Кроме осуществления своей непосредственной религиозной функции, Свято-Николаевский гарнизонный собор способствует сохранению бинарной модели исторической памяти с пророссийской и просоветской идентичностью.

Выдающийся памятник архитектуры и истории белорусского народа гарнизонный храм святителя Николая Чудотворца в Брестской крепости на протяжении полутора веков пережил наиболее драматические страницы своей истории – разрушения во время двух мировых войн, переустройства в костёл и клуб, запустение здания. Сохранить остатки здания для потомков помогла консервация во время строительства Мемориального комплекса «Брестская крепость – герой». И только изменение конфессиональной политики в Республике Беларусь подарило шанс на его полное возрождение. Выполняя важную роль в сохранении и передаче исторической памяти, гарнизонный храм на современном этапе является местом памяти о российском периоде истории и памяти о Великой Отечественной войне. Малоизвестными в силу своей непродолжительности являются немецкие и польский периоды в его истории. К началу 2020-х гг. благодаря помощи союзных государств, завершена реконструкция фасада церкви, продолжается внутренняя реконструкция и благоустройство здания. Сегодня гарнизонный храм святителя Николая Чудотворца в Брестской крепости – это не просто шедевр архитектуры, это памятник истории белорусского народа, свидетель стойкости и патриотизма наших воинов, символ восстановления православия в нашей стране.

Литература

1. Тишков, В. А. Междисциплинарный взгляд на историческую память и идентичность / В. А. Тишков // Историческая память и российская идентичность / Под ред. В. А. Тишкова, Е. А. Пивневой. – М. : РАН, 2018. – 508 с.
2. Зверев, И. Петровские войны (Сражение при деревне Лесной, 28 сентября 1708 года) / И. Зверев // Нива. – 1877. – № 5. – С. 77–82.
3. Храм-победитель. Брошюра. – Изд. 3-е, доп. – М. : Экзархат, 2012 – 24 с.
4. Список № 2 членов кассы взаимопомощи на случай смерти по ведомству Протопресвитера военного и морского духовенства», предоставивших все установленные взносы за 1914-й год // Вестник военного и морского духовенства. – 1915. – № 11–12 (1–15 июня). – С. 340–343.
5. Высочайшие награды по ведомству военного и морского духовенства // Вестник военного и морского духовенства. 1915. – № 13–14 (1–15 июля). – С. 386–388.
6. Высочайшие награды по ведомству военного и морского духовенства // Вестник военного и морского духовенства. – 1915. – № 19 (1 октября). – С. 577–584.
7. Приказы по ведомству Протопресвитера Военного и Морского духовенства // Вестник военного и морского духовенства. – 1915. – № 4 (15 февраля). – С. 98–103.

8. Высочайшие награды по ведомству военного и морского духовенства // Вестник военного и морского духовенства. – 1915. – № 17 (1 сентября). – С. 513–515.

9. Пэلمان, Курт. Бои на реке Зап. Буге летом 1915 года: обработано по официальным данным Германского генерального штаба в 1917 году капитаном Пэلمان : издано в 1918 году по поручению Германского главного штаба действующей армии / К. Пэلمان; пер. с нем. под ред. Ген. штаба Л. Ф. Тигранова. – СПб. : Гос. изд-во, 1921. – 56 с., [8] л. карт., схем.

10. Брестская крепость. Прикосновение к подвигу. Научно-популярное издание / гл. ред. А. М. Суворов. – Брест : ООО «Полиграфика», 2009. – 67 с.

11. Памяць. Брэст : у 2 кн. – Мінск : БЕЛТА, 2001. – Кн.1. – 687 с.

12. Комплект открыток «Крепость-герой Брест». Фото : Т. Бакман, А. Наталина; ред. Н. Шашкова. – Москва : Издательство «Советский художник», Типография изд-ва им. А. Жданова, 1967.

13. Макаров, А. Возвращение к истокам / А. Макаров // Во славу Родине. – 2001. – 14 июня. – С. 4.

14. Брестская крепость. Свидетельства времён. Объекты, памятники, реликвии. Научно-популярное издание / гл. ред. А. М. Суворов. – Минск : ООО «Поликraft», 2004. – 67 с.

15. Брестская крепость. Прикосновение к подвигу. Научно-популярное издание / гл. ред. А. М. Суворов. – Брест : ООО «Полиграфика», 2009. – 67 с.

16. Хокимова, А. Вскоре начнётся реставрация интерьеров Свято-Николаевского собора в крепости / А. Хокимова // Вечерний Брест. – 2019. – 27 сентября [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://vb.by/society/history/vskore-nachnetsya-restavracziya-intererov-svyato-nikolaevskogo-sobora-v-creposti.html>. – Дата доступа : 30.03.2022.

В статье исследуется роль гарнизонного храма святителя Николая Чудотворца в Брестской крепости в сохранении традиционных духовных ценностей и памяти о важных событиях отечественной истории. Аргументированно доказано, что на внешнем облике, юридическом статусе и идеологических функциях этого храма отразились геополитическая и этнокультурная ситуация, конфессиональная политика и другие факторы развития в западном регионе белорусских земель. Сегодня Свято-Николаевский гарнизонный собор реализует бинарную модель исторической памяти – является достоянием православной культуры и истории, храмом-памятником героизму защитников Брестской крепости.

The article examines the role of the garrison church of St. Nicholas the Wonderworker in the Brest Fortress in preserving traditional spiritual values and the memory of important events in Russian history. It is argued that the appearance, legal status and ideological functions of this temple were reflected in the geopolitical and ethnocultural situation, confessional politics and other factors of development in the western region of the Belarusian lands. Today St. Nicholas Garrison Cathedral implements a binary model of historical memory – it is the property of Orthodox culture and history, a temple-monument to the heroism of the defenders of the Brest Fortress.

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ В СУДЬБЕ СВЯТО-НИКОЛАЕВСКОГО СОБОРА БРЕСТСКОЙ КРЕПОСТИ

Л. Е. МЕДИЧЕНКО

Брестский областной институт развития образования, г. Брест, Беларусь

Люди разного возраста, убеждений и профессий посещают мемориальный комплекс «Брестская крепость-герой» и мало кто из них остается равнодушным, кого до глубины души не потрясает увиденное и услышанное. Особую страницу в полученных впечатлениях занимает расположенная на территории крепости Свято-Николаевская церковь, переданная в 1994 г. Брестско-Кобринскому епархиальному управлению. С сентября 1995 г. в храме снова обрели духовное умиротворение православные христиане. Ежегодно 22 июня служат литургию по убиенным на этой земле.

После III-го раздела Речи Посполитой важное военно-стратегическое положение г. Брест-Литовска на новых западных границах Российской империи России обусловило выбор этого места для строительства крепости. В крепости могло размещаться более 10 тысяч военнослужащих, большинство из которых были православного вероисповедания. Собственного церковного здания военным не было предоставлено, а выход был найден во временном использовании в церковных нуждах помещения в здании бывшего базилианского монастыря.

Первая попытка воздвижения гарнизонного собора была предпринята в 1851 году на месте бывшего костела августинцев, снесенного под строительство крепости. Храм построили, но он оказался слишком высоким. Предназначение Брест-Литовской крепости – артиллерийская, поэтому ввиду размещения храма на территории оборонительного объекта его высотная трактовка была невозможна. Проект несколько раз переделывался, дабы блеск высоких куполов не стал мишенью для пушек неприятеля. Перестроенный собор в 1872 году его пришлось разобрать – из-за тяжести сводов стены храма дали трещины. В итоге сумел разрешить все проблемы возведения гарнизонного храма крепости Давид Иванович Гримм.

Свято-Николаевский собор Брест-Литовской крепости стал одним из блестящих примеров творчества талантливой петербургской зодчего, представителя сословия «русских немцев», лютеранина Давида Ивановича Гримма (1823–1898), посвятившего России всю творческую жизнь. Академик архитектуры, один из создателей русско-византийского стиля, Д.И. Гримм, учитывая месторасположение (западные земли, присоединенные к Российской империи после III-го раздела Речи Посполитой) и целевое назначение нового храма (гарнизонная церковь), задумал проект как своеобразный диалог западных (интерьер в романском стиле и «приземистость» трехнефной базилики, имеющей ступенчатую композицию) и восточно-христианских традиций церковного зодчества (своеобразная крестово-купольная копия константинопольского храма Св. Софии). В средневековом Бресте на месте собора стоял костёл августинцев, что по западноевропейской архитектурной традиции храмового зодчества предполагало наличие массивных подземных сводчатых помещений,

расположенных под алтарной и хоральной частями храма, т. е. крипты (другое название «нижняя церковь»). Поэтому реальной основы не лишены и слухи о двух (даже называют 4) подземных уровнях храма. Также доподлинно известен подземный проход от храма к руинам Инженерного управления (ныне – место Вечного огня).

Возведение нового кирпичного храма, ставшего архитектурно-композиционным центром Цитадели (Центрального укрепления) и построенного на самом высоком месте, велось на предоставленные правительством средства – военно-инженерное ведомство выдало на строительство 139 976 рублей 59½ копейки. Внесли пожертвования офицеры брестского гарнизона и военное духовенство: всего было собрано более 30 000 золотых червонцев.

Внутреннюю отделку храма осуществили мастера росписи санкт-петербургского «Общества взаимного вспомоществования русских художников» за 48 тысяч рублей. Строительство храма было завершено 1 сентября 1876 года, а освящен он был 21 августа (ст. стиль) 1877 года. За сияющие белизной стены его прозвали «Белой» церковью [1].

Освящение храма, представлявшего собой, в честь Николая-Чудотворца было произведено в торжественной обстановке при всем крепостном гарнизоне 21 августа 1877 года. В 1906 году состоялась роспись интерьеров храма в романском стиле и затем он был назначен главным воинским храмом Варшавского военного округа Российской империи. Великолепие архитектуры и убранства привело к тому, что из обычной гарнизонной церкви он стал главным воинским храмом Варшавского военного округа.

В 1915 году, в ходе Первой мировой войны Брест-Литовск был оставлен российскими войсками. В глубь России были отправлены все колокола собора и наиболее значимые реликвии. Свято-Николаевская гарнизонная церковь в период германской оккупации Брест-Литовска (1915–1919) использовалась для лютеранских богослужений, с этой цели было изменено внутреннее пространство храма, о чем свидетельствуют фотографии из фондов мемориального комплекса «Брестская крепость – герой». Так собор пережил Первую мировую войну, но новые испытания не заставили себя ждать.

Позднее, в 1921–1939 гг. в Полесском воеводстве Польши дислоцировался IX военный округ (в состав которого входила современная Брестская область). В Брестской крепости размещались штаб округа и некоторые его части, жили семьи офицеров [3]. По проекту польского архитектора Юлиана Лисецкого, прославившегося строительством множества жилых и административных зданий в тогдашнем Бресте-над-Бугом, собор Св. Николая, претерпев значительные изменения в области фасада, был перестроен – храм утратил свой православный характер.

Усилиями военного капеллана – ксендза А. Матейкевича в 1928 году состоялась повторная реконструкция и перестройка храма под католическое богослужение. В храме разместили воинские святыни и теперь уже гарнизонный костел Святого Казимира (по другим данным, Св. Троицы или св. Кристофа) все больше стал напоминать разрушенный при возведении крепости костёл августинцев. Правый алтарь получил название алтаря Матери Божией Королевы Короны Польской.

Перестроенный объект был приспособлен к своему новому предназначению. В DOK IX (dowodstwo okrega korpusnego – управление корпусного округа или «Управление 9 округа») Польской армии, размещавшимся в крепости Брест-над-Бугом служили не только католики. В междувоенный период в армии Польши, кроме капелланов христианских конфессий (Римской католической, Автокефальной православной и Евангелистско-Аксбургской (лютеранской) церквей), служили также иудейские и мусульманские священники (военный имамат, окормлявший немногочисленных польских мусульман – выходцев татарской общины). Тем самым обеспечивался принцип, что каждый солдат должен иметь доступ к священнослужителям своей конфессии. Внутри размещались фрески, связанные с историей польского оружия. Так, одну из стен гарнизонного костела в Брестской крепости занимала фреска, посвященная победам польских воинов, сюжет которой относился к «Чуду на Висле» (сражение на реке Висла, предопределившее исход советско-польской войны в августе 1920 года) [4].

С началом Второй мировой войны во время обороны крепости польским гарнизоном в сентябре 1939 года от разорвавшей бомбы пострадала апсида храма. После включения Бреста в состав СССР (17 сентября 1939 года), с марта 1940 года в крепости размещаются воинские части – бывший православный храм и католический собор используется как гарнизонный клуб 84-го стрелкового полка Красной армии.

Разрушение храма в годы Великой Отечественной войны, когда собор пострадал от пуль, осколков снарядов и бомб, было значительным. 22 июня 1941 года, практически сразу после начала штурма крепости, отряд немцев, прорвавшись через Тереспольские ворота, сумел проникнуть в цитадель, захватив при этом здание клуба (бывшего храма) и столовую комнатностава (бывшая плебания, построенная в польский период). Затем, благодаря контратакам практических безоружных защитников крепости часть фашистских захватчиков удалось вытеснить из цитадели, а та часть противника, которая оборонялась в клубе, была уничтожена к концу второго дня войны. Далее же здание собора приходилось то оставлять, то снова захватывать. В цитадели клуб стал одним из последних мест, которые были захвачены противником. Сохранившаяся внутри храма надпись: «Нас было трое москвичей – Иванов, Степанчиков, Жунтяев, которые обороняли эту церковь, и мы дали клятву: умрём, но не уйдём отсюда. Июль 1941» – свидетельство трагических событий начала войны. Трагичность судьбы гарнизонного храма первых дней обороны крепости помогает ощутить картина В. А. Бундина (1960) «Бой в красноармейском клубе» (экспозиция Музея обороны МК «Брестская крепость-герой») [2].

В августе 1941 года, когда крепость посетили два фюрера, Гитлер и Муссолини, комендант крепости генерал пехоты Вальтер фон Унру не преминул продемонстрировать «высоким гостям» и здание полуразрушенного собора: «Была показана церковь, которая была обставлена как русский кинотеатр и пришла в упадок».

После освобождения Бреста в 1944 году бывшему храму очень повезло – он не был взорван, как Белый дворец, где в 1918 году был заключен знаменитый Брестский мир, не был разобран на кирпичи, как многие казематы кольцевой казармы Центрального острова. В послевоенный период нижняя часть собора одно время использовалась в качестве базы хранения солений Горпищеторга,

но к 1972 году была произведена наружная консервация здания храма и включение его в мемориальный комплекс «Брестская крепость-герой».

Новейшая история храма началась 22 июня 1991 года – была проведена заупокойная лития (православный обряд) по погибшим. На волне перестройки витала идея превратить храм в межконфессиональный, но в 1994 году храм вернули православным верующим. Началось возрождение собора, в чем была огромная заслуга его первого настоятеля о. Игоря Умца. Внешне собору вернули его «византийский» облик, особая гордость – украшение золотых куполов Георгиевскими крестами – символами воинской славы. Считающийся одним из крупнейших отлитых в Белоруси за последнее столетие бронзовый колокол установили и освятили 22 мая 1999 г. (поднят на звонницу 18 июня 2001 года). В 2004 году (по другим данным, в декабре 2003 года) правительство Украины подарило собору колокола, освященные затем митрополитом Минским и Слуцким Филаретом. Всего колоколов, вес которых варьировался от 7 до 350 кг, было семь, и на больших из них были нанесены надписи «В память защитников Отечества. Леонид Кучма».

12 мая 2008 года к 400-летию Константина Острожского слева от основного входа в собор был установлен восьмиконечный православный крест 1,5 м высотой. Когда посетители мемориального комплекса спрашивают о цели установки данного символа у храма и какова роль самого Константина Острожского в истории крепости, то приходится делать дискурс в историю древнего Берестя, рассказывать о принятии Брестской унии (1596 год) и ее последствиях – образовании униатской церкви. Объяснять одну из версий сноса нашего древнего города и строительство на его месте крепости была именно месть светских властей Российской империи за рождение униатства. А политический деятель Речи Посполитой Константин Острожский, много лет занимавший должность киевского воеводы, как радетель православия выступал против объединения православных и католиков и осуждал решения Брестского собора. Приглашенный им Иван Федоров создал Острожскую Библию. Именно на ней сейчас присягают президенты, вступая в должность – вот такой межконфессиональный диалог!

Сегодня в самом центре героического мемориала Свято-Николаевский собор – душа Брестской крепости – сияет золотыми куполами и белыми стенами. Только внутри можно увидеть, как убранство иконостаса оттеняют следы пуль на стенах и полуразрушенные фрески. Глядя на здание храма, никогда не подумаешь, что он видел и гибель сотен людей, и годы безверия. Но главное достоинство храма – самим фактом своего существования объединять людей, своей судьбой призывать их к межрелигиозному диалогу как дань памяти погибшим защитникам крепости.

Литература

1. Брестская крепость. Война и мир / автор концепции и текста А. Суворов. – Брест : Полиграфика, 2010. – 256 с. : ил.
2. Брестская крепость. Прикосновение к подвигу / В. В. Губаревич [и др.]. – Брест : Полиграфика, 2009. – 68 с.
3. Ващукувна-Каменецка, Д. Брест – город незабываемый: пер с пол. яз. / Д. Ващукувна-Каменецка. – Брест : Изд-во С. Лаврова, 1999. – 284 с.

4. Гереш, Й. Непокоренная крепость. 1939 / Й. Гереш // Jozef Geresz. Twierdza niepokonana. Obrona cytadeli w Brzesciu-nad-Bugiem we wrzesniu 1939 r. – Biala Podl. –Miedzyrzec Podl, 1994. – 360 s.

На примере исторической судьбы Свято-Николаевского собора Брестской крепости: от замысла и предназначения храма, через годы лихолетий и испытаний, изменений конфессиональной принадлежности осмысливается значение исторического межрелигиозного диалога.

On the example of the historical fate of the St. Nicholas Cathedral of the Brest Fortress: from the design and purpose of the temple, through years of hard times and trials, through changes in confessional affiliation the significance of the historical inter-religious dialog is comprehended.

РЕЛИГИЯ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ЕВРЕЙСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ В МЕЖВОЕННЫЙ ПЕРИОД (НА ПРИМЕРЕ АГУДАТ ИЗРАЭЛЬ)

А. В. МОЩУК

Брестский областной институт развития образования, г. Брест, Беларусь

Религиозные воззрения в современной политической структуре как западных, так и восточных обществ лежат в основе многих политических движений. Не стало исключением в этом вопросе и еврейское население второй Польской республики (в том числе и западных областей Беларуси) в 20-е – 30-е гг. XX в. Весь спектр еврейских политических организаций, действовавших на территории Западной Беларуси в межвоенный период, можно разделить на ряд групп: ортодоксы, сионисты, еврейские социалистические партии, ассимиляторы. Ортодоксальные круги еврейского населения Западной Беларуси были представлены партией «Агудат Израэль» («Союз Израиля») или «Агудой». Кроме данной партии в регионе существовали неформившиеся в какую-либо чёткую партийную структуру религиозные еврейские массы, которые во время выборов в представительские органы польского государства входили в состав беспартийных еврейских блоков, а в повседневной жизни руководствовались наставлениями своих духовных лидеров.

Партия «Агудат Израэль» являлась крайне консервативной и одной из наиболее влиятельных еврейских политических организаций. Данная организация была создана во время немецкой оккупации Польши в 1916 г. Преследуя цель подчинения своим интересам еврейских масс региона, немецкие власти разрешили деятельность на данной территории представителей Союза евреев-ортодоксов «Агуда», в результате чего в Польше был образован религиозно-культурный ортодоксальный союз «Agudas Naortodoksin» [1, s. 23]. Программа союза была выработана на конференции, которая состоялась 14 марта 1917 г. в Варшаве и сводилась к распространению религиозных идей среди евреев Польши и защите религиозных интересов верующих евреев страны [1, s. 23]. Социальной базой «Агудас Израэль» можно считать крупную и среднюю еврейскую буржуазию, заинтересованную в развитии нормальных взаимоотношений с польским государством [1, s. 24].

На территории Западной Беларуси на протяжении всего межвоенного периода партия принимала активное участие в общественно-политической и культурно-просветительской жизни еврейского населения. Э. Мендельсон констатирует, что «Агудат Израэль» являлась одной из наиболее политически устойчивых партий региона, практически всегда пользующейся определённой долей поддержки со стороны еврейского населения Западной Беларуси [7, p. 48].

Отличительной чертой политической доктрины партии были: отказ от каких-либо насильственных форм и методов политической и социальной борьбы, а также лояльное отношение к проводимой польским руководством внутренней политике. Агуда поддерживала тезис активного сотрудничества и поддержки польского правительства. Безусловно, такая стратегия была не всегда возможна. В первые годы существования нового государства политика правительства

вынуждала проявлять недовольство даже лидеров Агуды, поэтому партия поддерживала блок нацменьшинств И. Грюнбаума в 1922 г., однако скорее из тактических, чем из идеологических соображений.

Со снижением волны антисемитизма и особенно после государственного переворота Ю. Пилсудского в 1926 г. Агуда нашла возможным пойти на устойчивый союз с правительством. Такой союз был полезен для обеих сторон. Ю. Пилсудский предпочел иметь дело с ортодоксами, которые отличались социальным консерватизмом и отрицательным отношением к светскому национализму, но в то же время пользовались значительным влиянием в больших городах центральной Польши. Взамен своей политической поддержки Агуда получила ряд важных уступок: правительство положительно оценило деятельность религиозных школ и ввело их в качестве обязательного образования для еврейской диаспоры, а также оно гарантировало Агуде контроль над кагалами. Следует отметить, что в годы правления Ю. Пилсудского не предпринималось никаких шагов, направленных на ограничение религиозной свободы еврейского населения, в чём Агуда была больше всего заинтересована.

Ситуация изменилась только после смерти Ю. Пилсудского, когда страну вновь захлестнула волна антисемитизма и правительство ввело законы против традиции ритуального забоя животных. Данные шаги польского правительства подорвали союз между ним и Агудой, а также позиции Агуды в еврейской общине.

В то же время мы можем констатировать, что в вопросах взаимоотношений с представителями иных еврейских политических партий и организаций Агуда зачастую занимала достаточно непримиримую позицию. Так, одним из наиболее острых вопросов взаимодействия стал вопрос, касающийся статуса еврейских гмин. Как известно, польские власти стремились придать данному органу еврейского самоуправления религиозный характер. С этой целью официальные власти оказывали всестороннюю поддержку партии «Агудат Израэль», которая видела в гминах средство борьбы против распространения светских идей среди еврейского населения Польши [4, л. 87 об.]. 24 октября 1930 г. министерство вероисповеданий польской республики огласило избирательный регламент, 20-й параграф которого предписывал «Агуде» роль «антикоммунистического сторожа кагала». Этот параграф давал право комиссиям, состоящим из сторонников «Агуды», исключать из избирательных списков тех, кто публично выступает против иудаизма [5, л. 2].

На практике это приводило к тому, что «Агуда» могла регулировать количество представителей тех или иных партий в правлении гмин. Двадцатый параграф «Агуда» использовала не только против коммунистов, но и против любых других своих противников. Так, в избирательной компании 1931 г. в гминах четырёх западнобелорусских воеводств из 9 тысяч поданных голосов представителями «Агуды» было исключено 3300 – в том числе большое количество бундовцев и поалейционистов [2, л. 27]. Здесь следует иметь в виду, что «Агуда» в своей политической деятельности резко негативно ставилась к радикальным общественным и политическим движениям как внутри еврейской общины, так и вне её, и, прежде всего, к еврейским социалистическим партиям: Бунду и Поалей Цион левице.

Данная ситуация вызывала острую критику со стороны Бунда. Находящийся на атеистических позициях, Бунд выступал за передачу в ведение гмин решение социальных, политических и культурно-просветительских вопросов. Данное противостояние между двумя партиями порой доходило вплоть до открытых силовых столкновений. Так, например, 13 января 1929 г. в местечке Мышинцы Островецкого повета Белостокского воеводства группа религиозных еврейских фанатиков под влиянием проповеди раввина вторглась в помещение Бунда и учинила там погром [3, л. 121 об].

В целом необходимо отметить, что на протяжении 1920–1930-х гг. «Агудат Израэль» при поддержке польских властей занимала лидирующее положение в составе правления еврейских гмин и тем самым добилась ограничения влияния на данный орган не только Бунда, но и таких влиятельных еврейских политических объединений, как Поалей Цион левая и «общие сионисты». Однако с усилением антисемитской политики на территории польского государства в 30-х гг. XX в. «Агудат Израэль» утратила своё влияние на еврейскую общину Западной Беларуси вследствие того, что её политика «задабривания поляков» не принесла каких-либо положительных результатов. Но воспользоваться падением влияния «Агуды» среди еврейского населения края остальные еврейские политические партии так и не смогли. Их позиции в гминах не претерпели серьёзных изменений в лучшую сторону. Частичное увеличение депутатов от того же Бунда в данных структурах во второй половине 30-х гг. XX в., как, например, в Пинске, носило эпизодический характер и не являлось повсеместным явлением.

Острый конфликт между еврейскими политическими партиями светской направленности и «Агудой» разгорелся и в вопросах культурно-просветительской деятельности. Позиции «Агуды» в вопросах традиционного еврейского образования были очень сильны. Ортодоксальные школы по изучению Талмуда и Торы, так называемые иешувы и хедеры, размещённые на территории Западной Беларуси, были известны далеко за её пределами. Так, например, в состав студентов, проходивших обучение в иешуве г. Мира, входили выходцы из Литвы, Латвии, Дании, Бельгии, Венгрии, Швейцарии, Италии, Англии, США и Палестины. На территории Западной Беларуси иешувы были размещены в Мире, Барановичах, Белостоке, Вильно, Бресте, Пинске, Слониме, Клецке, Гродно и Каменце [6, р. 12]. Естественно, что они составляли значительную конкуренцию остальным политическим движениям в вопросах еврейского образования. Так, Бунд, стремясь оттянуть еврейское население из ортодоксальных школ, активно проводил пропагандистские акции в рамках Центральной идишистской школьной организации. Чаще всего активисты партии выступали на родительских собраниях и призывали родителей не отдавать своих детей в учебные заведения ортодоксов.

Ещё одним камнем преткновения между еврейскими светскими политическими объединениями и ортодоксами являлась проблема путей и способов решения еврейского вопроса. Ставя во главу угла, прежде всего, сохранение религиозных традиций еврейского народа, ортодоксы стремились направить свою политическую деятельность на создание благоприятного отношения к евреям у коренных народов стран проживания. Данная позиция полностью отвергала какую-либо ставку на революционную борьбу. Очевидно, что такая политическая ориентация полностью противоречила программным установкам ряда социалистических партий.

Таким образом, данные, зачастую диаметрально противоположные взгляды на настоящее и будущее еврейского населения Польши, предопределили острую

борьбу между ними и ортодоксами практически во всех еврейских политических, образовательных и культурно-просветительских институтах на протяжении всего межвоенного двадцатилетия.

Литература

1. Сборник газет «Walka» за 1925–1927 гг., и «Nasza Walka» за 1930–1931 гг. // Архив новых актов (AAN). – Фонд 30/II. – Оп. 67. – Д. 7.
2. Отчёт политико-экономического департамента о жизни национальных меньшинств за 1925–1929 гг. // AAN. Фонд «MSW» (Министерства внутренних дел). – Sygnt. 2348.
3. Отчёт ДОК IX об общественно-политическом движении на территории корпуса. // Государственный архив Брестской области (ГАБО). – Фонд 67. – Оп. 1. – Д. 768.
4. Донесения ДОК IX об общественно-политической ситуации за 1924 г. // ГАБО. – Фонд 67. – Оп. 1. – Д. 780.
5. Отчёты о еврейском движении в Польше. – Фонд 93. – Оп. 1. – Д. 705.
6. Eisenstein, M. Jewish Schools in Poland 1919–1939 / M. Eisenstein. – Columbia university. New York: Their Philosophy and Development King's Crow Press, 1950. – 112 p.
7. Mendelsohn, E. Jewish politics in interwar Poland: an overview / E. Mendelsohn – London, 1989. – 105 p.

В статье рассматриваются вопросы становления и развития еврейской политической партии религиозного толка – Агудат Израэль. Автор подробно характеризует основные направления деятельности партии в Западной Беларуси. Делает анализ её взаимоотношений с остальным спектром еврейского политического движения региона.

The article deals with the formation and development of the Jewish political party of religious persuasion - Agudat Israel. The author describes in detail the main activities of the party in Western Belarus. He analyzes her relationship with the rest of the Jewish political movement in the region.

РЕЛИГИЯ И ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ А. ДЖ. ТОЙНБИ

В. И. НАУМОВА

Брестский государственный технический университет, г. Брест, Беларусь

Вызовы современного мира ставят перед нами все новые и новые задачи. И для лучшего их понимания часто необходимо обращаться к представителям западной истории философии, которые за это время уже стали признанными специалистами в своей области. Одним из них является А. Дж. Тойнби, английский историк, культуролог, религиозный мыслитель XX века. Наибольшим интересом, как правило, пользуется его фундаментальный труд «Постижение истории», в котором Тойнби вслед за О. Шпенглером развивает свою теорию локальных цивилизаций. При этом, являясь серьезным религиозным мыслителем А. Тойнби, достаточно специфично развивает мысль о взаимодействии христианства и цивилизации. Во многом именно данной тематике посвящена его книга «Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад». Данная работа состоит из тринадцати независимых очерков, написанных в разное время и объединенных воедино именно потому, что, по мнению автора, все эти работы обладают единством взгляда, цели и задачи. [2] В контексте нашей тематики будут рассмотрены такие его статьи, как «Европа сужается», «Христианство и цивилизация», «Значение истории для души».

Вопрос взаимодействия христианства и цивилизации достаточно сложен и многослоен. И тем более интересно представить позицию А. Тойнби, который будучи глубоко религиозным человеком, рассматривал историю как дело рук Бога, реализующего историю через существование человека и человечества. При этом автор считает, что в основе истории лежит взаимодействие мирового закона – божественного логоса.

По мнению А. Тойнби существует несколько различных подходов во взаимодействии христианства и цивилизации. Один из самых распространенных подходов описывает известный историк Э. Гиббон, с которым А. Тойнби вступает в полемику. Согласно концепции Э. Гиббона зарождающееся христианство самим фактом своего развития положило конец греко-римской цивилизации [1]. Тойнби же придерживается того мнения, что все в истории происходило несколько иначе и ответственность за гибель цивилизации несет не христианство и даже не философские концепции, предшествующие ему, а факт саморазрушения этой древней цивилизации. По мнению А. Тойнби, и развитие античной философии, и последующее за ней развитие религии, из которой в последующем выросло христианство как приемник всего предшествующего развития, «произошли уже после того, как греко-римская цивилизация приговорила себя к смерти» [2]. Тем самым появление и развитие христианства есть следствие краха предшествующей ему цивилизации. Почему же это произошло? Тут автор опирается на концепцию еще одного известного культуролога и историка религии Дж. Фрейзера, который в своей работе «Золотая ветвь» дает очень интересный ответ о причинах данного упадка. По мнению Фрейзера, греко-римская цивилизация строилась на концепции подчинения личных

интересов общественным. Пример гражданина – это пример беззаветного служения интересам полиса, жизнь ради общего дела. Однако все это резко изменилось с развитием и распространением восточных религий, главной идеей которых была связь души с Богом. И единственным смыслом человеческого существования становилось спасение души. «В общественном мнении высшим идеалом человечности стал образ святого и отшельника, презревшего все земное и посвятившего всего себя созерцанию божественного. Образ святого затмил прежний идеал героя и патриота, который, забыв о себе, живет и готов умереть ради счастья своей стран» [3] На фоне таких идей начинается общая дезинтеграция государства, ослабляется связь государства и семьи, начинается расслоение общества, в котором мужчины не только забывают свой долг и отказываются защищать интересы государства, но даже и отказываются от продолжения рода. Доходит до того, что весь материальный мир становится отождествлением идеи зла, и, как следствие всего этого, приходит упадок, дикость и варварство.

Следующая концепция разрабатывает идею о том, что христианство выступает как некий промежуточный мост между предыдущей и последующей цивилизацией. В соответствии с этой точкой зрения христианство «фактически представляет собой зародыш, личинку и куколку, путь от бабочки к бабочке» [2]. Данный подход позволяет нам, по мнению А. Тойнби, рассматривать историческую функцию христианства и «христианской церкви как на процесс воспроизводства цивилизаций. Цивилизация есть некая особь, стремящаяся к воспроизводству, а христианство сыграло полезную, но второстепенную роль, дав жизнь двум новым секулярным цивилизациям после смерти их предшественницы» [2]. В данном случае автор, используя зоологические аналогии пытается развернуть идею о том, что в христианстве, подобно куколке, содержится определенный жизненный потенциал, который сохраняет свою внутреннюю потенцию до той поры, пока не созреют внешние условия новой цивилизации. И тогда христианство, как та куколка, превращается в бабочку, т. е. в новых благодатных условиях начинает свое восхождение. При этом автор приводит в качестве примера не только христианство, он говорит о том, что практически все мировые религии выступают в качестве переходного мостика от низшей цивилизации к высшей. Таким образом, автор выдвигает мнение о том, что высшие религии появляются только тогда, когда цивилизация в своем развитии переходит на более высокие стадии.

Есть и еще третий взгляд на отношение между цивилизацией и религией. Его суть в том, «что последовательные подъемы и спады цивилизаций могут быть вспомогательным элементом развития религий» [2]. Тем самым автор выдвигает идею о том, что постоянная смена цивилизаций так или иначе способствует религиозному развитию, делает религию вообще и христианство в частности более совершенной и духовной. «Если религию уподобить колеснице, то можно сказать, что колеса, на которых она взбирается на Небеса, – это, вероятно, крушения цивилизаций на планете Земля. Похоже, что движение цивилизаций имеет циклический и периодический характер, в то время как движение религии выглядит как одна непрерывная восходящая линия» [2].

При этом автор говорит о том, что такое взаимодействие цивилизации и религии дает нам совершенно новый взгляд на историю. Если предыдущий подход отмечал цикличность взаимодействия между цивилизацией и религией, где религия воспринималась как нечто промежуточное между становлением предыдущей и последующей цивилизации, то данный подход приводит нас к мысли о том, что уже цивилизация является неким промежуточным этапом для развития более совершенной формы религии. «В нашем сегодняшнем западном мире поклонение Левиафану – племенное самопоклонение – это религия, которой мы все в той или иной мере отдаем дань; эта племенная религия является, конечно, чистым идолопоклонством. Коммунизм же, еще одна из религий нашего времени, – это, думаю, лист из книги христианства, лист, вырванный и неверно истолкованный. Демократия – еще один лист из книги христианства, который, мне кажется, если и не истолкован неверно, то, будучи вырван из контекста и секуляризован, во всяком случае, наполовину лишился смысла; и вот теперь очевидно, что в течение нескольких поколений мы живем за счет духовного капитала, то есть придерживаемся христианских обрядов, не обладая христианской верой, а обряды, не поддерживаемые верой, – занятие опустошающее, что мы внезапно и с тревогой осознали лишь в наше время» [2].

Можно сказать, что А. Тойнби, в соответствии со своим теологическим подходом, призывает нас полностью изменить всю парадигму восприятия современной цивилизации и показывает, что все достижения современного мира по сути есть повторение того, что великолепно делали древние греки и римляне. А по-сути, по мнению автора, самым выдающимся действием всех предшествующих поколений нынешней европейской цивилизации является именно христианство с его глубоким духовным исканием и отречением человека от бренности земного мира. «На самом деле величайшим новым явлением следует считать не монотонное возвышение в течение нескольких последних веков еще одной светской цивилизации из лона христианской церкви, а по-прежнему – распятие Христа и духовные последствия этого» [2].

Рассматривая более подробно данную концепцию, автор в итоге приходит к выводу, что скорее всего религия в своей структурной парадигме гораздо более прочна и универсальна, нежели мы себе это представляем, и если даже современная ему западная цивилизация погибнет, то это не приведет к гибели христианства, скорее наоборот, это даст западному христианству новый толчок в своем развитии в результате чего оно только окрепнет и усилится. При этом автор рассуждает в таком духе, что по-сути современная цивилизация будет стремиться создать некое подобие уровня Римской империи. Причем задолго до экономического или политического объединения такое объединение, по мнению ученого, будет возможно в духовном плане путем вкрапления в христианство элементов, например, китайской философии или современного буддизма. Все более и более развивая эту мысль, автор приходит к заключению, что в будущем именно «христианская церковь как учреждение может остаться социальной наследницей всех остальных церквей и всех цивилизаций» [2].

В таком случае, по мнению философа, неизбежно возникает вопрос об отношении христианской церкви и Царства Небесного. Возможно ли утверждать, что при последнем варианте взаимодействия между религией и цивилизацией

победа трансформированного христианства будет означать воцарение Царствия Небесного на земле? Удивительно, но автор не дает на этот вопрос положительного ответа. Почему? Ведь, казалось бы, основной целью большинства светских идеологий является построение того или иного вида земного рая. Почему же это не произойдет даже при более совершенной религии и развитой цивилизации. Причину невозможности построения Царствия Небесного на земле философ видит в человеческой сущности. Он утверждает, что в человеке одновременно существует врожденная способность и к добру, и ко злу и изменить эту данность невозможно. Никакое развитие цивилизации и никакое совершенствование религии как таковой не сможет изменить человеческую натуру. Так же как практически невозможно соединить светскую власть и религиозную духовность. «Даже в том случае, если верховная власть не просто подчинится церкви, но будет полностью ею устранена, какие-то функции ее перейдут к структуре, ее заменившей, ибо элемент институционализма до сих пор доминировал и в жизни самой церкви в ее традиционной и исторически привычной для нас католической форме» [2].

И еще один вопрос кажется автору актуальным в контексте предложенной темы, а именно вопрос отношения христианства и прогресса. Данный вопрос абсолютно естественно, с точки зрения автора, проистекает из предыдущей дискуссии. А. Тойнби задается вопросом, что позволяет нам утверждать, что развитие будет продолжаться бесконечно? И тут автор вновь вступает в полемику с Фрейзером и опровергает его заключение о том, что духовные и общественные ценности являются противоположными друг другу величинами и что цивилизация в очередной раз пострадает, если духовное спасение человека станет жизненным приоритетом. С точки зрения А. Тойнби такой ответ Фрейзера на этот вопрос логичен, но не верен, и ошибка его состоит в том, что он основывается на фундаментально неверном представлении о природе души и личности. Личность же, по мнению А. Тойнби, постигается только как проводник духовной энергии и пределом данного постижения может быть только сравнение с другой такой же духовной сущностью. Именно в этом, по мнению А. Тойнби, и есть суть христианского учения о Троице.

Можно с уверенностью сказать, что в данном случае теологическая составляющая картины мира у А. Тойнби полностью подчиняет себе рациональные интерпретации действительности. Он говорит о том, что искать и следовать Богу путем Господним есть единственно верный путь спасения человеческой души на земле, и при этом это величайший общественный акт, поэтому в поисках Бога и духовном искании человека нет противоречия между общественным и религиозным. Эти два вида деятельности абсолютно нерасторжимы. «Человек, который истинно стремится к спасению собственной души, такое же общественное существо, как житель спартанского «муравейника» или подобный рабочей пчеле коммунист. С той лишь разницей, что христианин – член совсем другого общества, нежели спартанское или левиафанское. Он гражданин Царства Божьего, и поэтому его главная цель – достичь наивысшей степени единения с Богом и подобия Ему; его отношения с ближними – результат, непосредственное следствие его отношений с Богом; его способ полюбить ближнего, как самого себя, состоит в том, чтобы помочь ближнему достичь

того, к чему стремится он сам, то есть приблизиться к Богу и стать подобным Ему» [2]. И если человек осознает себя в лоне христианской церкви на земле, то и всякие земные светские задачи будут решаться с гораздо большим успехом. И в этом, по мнению А. Тойнби, и есть прогресс духовный, который способствует прогрессу цивилизационному.

Таким образом, можно с уверенностью сказать, что А. Тойнби, придерживаясь своих теологических принципов, полностью уверен в том, что историческое развитие религии, начиная с истоков и заканчивая современным ему христианством, неизбежно будет способствовать лучшим условиям жизни человека на Земле. При этом основной целью христианства, по мнению философа, является та возможность духовного развития и духовного прогресса, которым идет как отдельный человек-христианин, так и общество в целом, если оно допускает, а не исключает данный духовный прогресс.

Литература

1. Гиббон, Э. История упадка и крушения Римской империи / Э. Гиббон. – 1994. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://royallib.com/book/gibbon_e/istoriya_upadka_i_krusheniya_rimskoy_imperii_bez_alboma_illyustratsiy.html. – Дата доступа: 15.04.2022.

2. Тойнби, А. Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад / А. Дж. Тойнби. – 2011. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://royallib.com/book/toynbi_arnold_dg/tsivilizatsiya_pered_sudom_istorii_mir_i_zapad.html, – Дата доступа: 10.04.2022.

3. Фрейзер, Д. Дж. Золотая ветвь / Д. Дж. Фрэйзер. – 1980. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/freze01/index.htm>. – Дата доступа: 16.04.2022.

В статье анализируется предложенная А. Дж. Тойнби тема соотношения и взаимодействия цивилизации и религии в контексте исторического развития. А. Дж. Тойнби описывает несколько вариантов взаимодействия этих парадигм, которые, в свою очередь, по-разному интерпретируют взаимодействие религии и цивилизации. В результате предложенных автором решений данной полемики возникает также тема взаимоотношения христианской церкви и Царствия Небесного, а также рассматривается проблема прогресса современного мира в контексте христианства.

The article analyzes the theme of interaction and infection proposed by A. J. Toynbee in the history of development. And J. Toynbee uses several options for combining paradigms, which, in turn, interpret the interaction of religion and civilization in different ways. As a result of the solutions proposed by the author of the controversy, the theme of the conversion of the Christian Church and the Kingdom of Heaven also arose, and the problem of the progress of the modern world in complex Christianity also changed.

**ТРАДИЦИИ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ И ВЗАИМОПОМОЩИ
В ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ
В 1920-Е – 1930-Е ГГ.**

Е. И. ПАШКОВИЧ

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

Идеи благотворительности на территории Беларуси, как и повсеместно в мире, формировались с древнейших времен. Житейские трудности всегда было легче преодолевать совместно. С распространением христианства начинает формироваться концепция помощи, основанная на заповеди «возлюби ближнего твоего, как самого себя». Помощь нуждающимся стала пониматься как религиозный долг. К делам милости телесной относились следующие: кормить голодных, напоить жаждущего, одеть нагого, посетить находящегося в тюрьме, посетить больных, беженцев принять в дом и успокоить, погребать умерших в нищете. Духовные дела милости понимались следующим образом: увещанием обратить грешника от заблуждения пути его, неведующего научить истине и добру, подать ближнему добрый совет в затруднении или опасности, молиться за него Богу, утешить печального, не воздавать за зло, которое сделали нам другие, от сердца прощать обиды [15, с. 25–26].

Со временем церковь стала основным субъектом помощи нуждающимся. *Православная церковная практика благотворения* развивалась по двум основным направлениям: 1) монастырская система помощи; 2) приходская система помощи. Церковно-приходские попечительства прежде всего занимались хозяйственными вопросами, однако и благотворительные действия в пределах прихода тоже входили в их обязанность. Важную роль в деле благотворительности выполняли православные братства. На Беларуси в XIX в. деятельность церковно-приходских попечительств и православных братств приняла весьма активный характер. Этому способствовало стремление Русской православной церкви упрочить свои позиции в губерниях со значительным числом католического населения [13, с. 386].

С вхождением в 1921 г. западнобелорусских территорий в состав Польши ситуация изменилась. Развитие благотворительности как одной из форм общественной деятельности Православной церкви не отвечало интересам Католической церкви и сдерживалось польским правительством. В соответствии с Декретом Президента об отношении государства к Польской автокефальной православной церкви от 18 ноября 1938 г., православная благотворительность, а именно деятельность братств, попадала под усиленный контроль со стороны польского правительства. Создание социальных и религиозно-просветительских православных учреждений сопровождалась организационными трудностями, связанными с получением согласия государственных властей [20].

В 1920-е – 1930-е годы, как и прежде, главными организаторами православной благотворительности на местах были церковно-приходские попечительства. Они являлись коллегиальными органами, куда входили священнослужители и уважаемые прихожане. Средства на благотворительные деятельности

попечительств формировались из добровольных пожертвований. Пожертвования могли собираться несколькими способами: кружечные и тарелочные сборы, книги пожертвований и подписные листы. В каждом приходе регулярно устраивались сборы на постройку или ремонт церквей. Для этого могли создаваться специальные комитеты. Результаты сборов пожертвований, как правило, были невелики. В некоторых приходах Полесской епархии, как свидетельствуют документы, собирались несколько десятков грошей. Это можно было объяснить слишком частым проведением благотворительных сборов – в 1930-е годы в среднем двадцать в год [2, с. 22]. Синодом было принято решение сократить проведение сбора пожертвований до минимума [3, с. 1; 1, с. 270].

Сборы пожертвований, организованные церковью или общественными организациями, в межвоенный период были распространенным явлением, более того, получает дальнейшее развитие профессиональный сбор пожертвований, который можно отнести к особому виду промысла. Так, значительная часть православных жителей местечка Янов-Полесский были профессиональными сборщиками пожертвований. Среди местного населения они назывались «лаборами». По одной из версии, объясняющей появление лаборства, королева Бона, желая как можно быстрее заселить местечко, освободила его жителей от барщины. Среди вновь прибывших жителей местечка были и люди без постоянного вида деятельности. Не имея других возможностей заработка, в условиях дефицита земли и монополии в торговле евреев, многие из них стали собирать пожертвования на строительство церквей и монастырей, за что получали вознаграждение от духовенства. Со временем для значительной части жителей Янова сбор пожертвований стал профессией. В 20-е – 30-е годы XX века, в условиях повсеместной отстройки костелов и церквей, разрушенных во время войны, лаборство развивается еще более интенсивно. Сборщики выплачивали действительно определенную сумму денег, а взамен получали разрешение на проведение сбора пожертвований, а также книги пожертвований, заверенные местной администрацией. Сборщики собирали пожертвования в виде денег, продуктов питания, одежды и украшений, продавали иконы. Большая часть принимаемых пожертвований в книги не записывалась [8, л. 331].

В православной среде сформировалась устойчивая традиция личной благотворительности, без посредников, которая чаще всего выражалась в подаче милостыни и выступала как средство достижения Царства Божия. Нищий, юродивый, странник считался ходатаем подающего милостыню перед Богом [13, с. 298–300]. Но подача милостыни была не только путем спасения, но и деянием, обусловленным социальными факторами. Люди надеялись на ответную помощь при неблагоприятных жизненных обстоятельствах. В деле профилактики бедности и нищенства в сельских общинах широко использовалась и такая традиционная форма трудовой взаимопомощи, как «толока» – выполнение определенной хозяйственной работы общинниками в одном из крестьянских дворов (обработка земли беспомощных стариков, вдов, оказание помощи погорельцам в строительстве дома, подвоз стройматериалов или выделение подвоз для этой цели и др.) [13, с. 331]. Практиковались специальные денежные сборы погорельцам, ссыпка зерна нуждающимся. Случаи оказания помощи бедным соседям в виде продуктов питания, одежды, предоставления временного жилья упоминаются в личных воспоминаниях [13, с. 97, 112, 127].

В соответствии с «Временными правилами об отношении Правительства к Православной церкви в Польше» православные братства занимались благоустройством церквей и их имуществом, осуществляли духовную помощь среди населения, несли помощь бедным, больным, престарелым, однако не могли открывать приюты. Получить разрешение на основание братства было трудной задачей. Наиболее значительными были Виленское Свято-Духово православное братство и Гродненское Софийское православное братство. Традиционно благотворительной деятельностью занимались монастыри. В 1935–1938 гг. в Польше было 16 православных монастырей (11 мужских и 5 женских), 7 из которых содержали учреждения опеки для детей и взрослых, 8 – только приюты для детей [31, s. 167–168]. Опеку детей-сиротой осуществляли Православное митрополитальное благотворительное общество в Варшаве и Общество помощи детям и бедным православного вероисповедания в Вильно [5, 6, 20]. В начале 1930-х гг. представители Православной церкви были обеспокоены тем, что многие дети попадают в католические приюты, из-за отсутствия православных и тем самым «сворачиваются в католичество». Было принято решение принять все возможные меры для «открытия новых православных приютов, дабы можно было помещать в них бездомных и беспризорных детей, и через это сохранить их в лоне Православной церкви» [4, с. 332].

Несмотря на разностороннюю направленность, благотворительная деятельность Православной церкви носила традиционный характер, выражалась в большинстве случаев в сборе пожертвований и не предполагала активного организационного участия в ней широких кругов прихожан. В конце 1930-х гг. на страницах православных печатных изданий высказывались мнения о необходимости пересмотра форм общественной работы Православной церкви. Одной из форм общественной деятельности могла бы стать организация под руководством православного духовенства светских благотворительных и культурно-просветительских обществ, в том числе продовольственных кооперативов, касс беспроцентного кредита, библиотек, читален [32, s. 18].

В исследуемый период происходила активизация *католической благотворительности*, что соответствовало тенденции усиления роли Католической церкви в обществе. Благотворительность являлась частью миссионерской деятельности Католической церкви и была направлена на недопущение распространения коммунистических идей и новых протестантских движений, способствовала окатоличиванию населения и полонизации «Кресов». Католический костел наделялся определенными свободами, в том числе в сфере благотворительной деятельности. Согласно распоряжению Совета министров за 1934 г., создавать свои отделы и проводить сборы пожертвований разрешалось даже незарегистрированным католическим обществам [18].

Католическую благотворительность в Польше в 1920-е – 1930-е гг. осуществляли: а) католические общества; б) католические приходы; в) католические ордена. Долгое время деятельность этих структур не согласовывалась. Только в начале 1930-х гг. повсеместно, в том числе и на территории Виленской митрополии, стали создаваться приходские отделения епархиальных союзов благотворительных обществ «Caritas». В целях содействия выполнения этой задачи распространялись плакаты, призывающие всех католиков вступить

в Союз благотворительных организаций, священники выступали с соответствующими проповедями. Принятые меры дали результаты. Уже в 1937 г. на территории Пинской епархии было создано 86 приходских отделов «Caritas» [9, л. 86, 125]. На территории Виленской архиепархии в том же году действовало 62 приходских отдела [27, л. 293]. Доходы «Caritas» формировались за счет членских взносов, частных пожертвований, благотворительных вечеров и акций.

Одной из значительных католических благотворительных организаций в Польше было Общество св. Винсента. Это были организации мирян, которые активно проповедовали принципы католической веры и занимались благотворительностью, получали существенное финансирование со стороны правительства и органов самоуправления. В 1935–1936 гг. 1 800 женщин, которые были членами 74 приходских отделений Общества милосердных женщин св. Винсента в Виленской митрополии, оказали помощь 950 семьям и 648 одиноким лицам [26, с. 268]. В том же году в митрополии действовали 15 мужских отделений св. Винсента (497 членов) [26, с. 267; 33, с. 14]. Помощь могла быть материальной, медицинской, юридической, духовной. В некоторых случаях общество давало деньги на оплату квартир, лекарств, похорон, оплачивало отдых детей из малообеспеченных семей в летних лагерях, покупало учебники. Общество св. Винсента содержало приюты для детей и стариков, детские сады [7, л. 1]. Деятельность Общества св. Винсента не ограничивалась материальной помощью, которая была в какой-то мере лишь «средством завоевать доверие бедных» [27, с. 7]. Основной целью было нравственное воспитание населения и укрепление католической веры. В отчете Общества милосердных женщин св. Винсента Виленской митрополии о деятельности среди населения в период с 1930 по 1933 гг. указано о 18 случаях принятия католической веры [7, л. 65]. Распространение католической литературы среди бедных было направлено на то, чтобы отвлечь их внимание от «красной уличной прессы, пропагандирующей безверие» [33, с. 6].

В 1920-е – 1930-е гг. была введена такая форма благотворительной деятельности, как выдача беспроцентной ссуды [29, л. 1]. В межвоенный период в Вильно действовала польская христианская беспроцентная касса, деятельность которой распространилась на Вильно, Новогрудское и Полесское воеводства. Фонд выдавал беспроцентные кредиты на предпринимательские нужды. Использование кредита строго контролировалось. Был создан специальный отдел опекунов, в обязанности которого входила проверка материального и морального состояния лиц, обратившихся за ссудой, а также регулярное посещение их после ее получения [28, л. 8]. В 1938 г. в Виленском, Белостокском, Новогрудском и Полесском воеводствах было зарегистрировано 95 христианских беспроцентных касс [30, с. 210].

Благотворительность была одним из направлений деятельности католических орденов. В 1937 г. на территории Виленской и Пинской епархий было зарегистрировано 29 общин римско-католических мужских орденов, объединяющих 438 человек, а также 64 общины женских римско-католических орденов, членами которых были 718 сестер [34, с. 148, 150]. Все ордена, существовавшие на территории Виленской митрополии, в зависимости от сферы их

деятельности, можно разделить на несколько групп: 1) ордена, которые занимались лечением, оздоровлением и уходом за больными, например, серафитки; 2) ордена, заботившиеся о детях и молодежи: иезуиты, салезианцы, братья св. Иосифа, урсулинки, миссионерки Святого Семейства и др.; 3) ордена по уходу за престарелыми, инвалидами, неизлечимо больными: альбертинцы, альбертинки, самаритяне и др.

В 1920-е – 1930-е гг. на территории Западной Беларуси получил дальнейшее распространение протестантизм. Один из принципов *протестантской благотворительности* – предоставление нуждающемуся человеку не просто милостыни или единовременной помощи, а шанса для самостоятельного преодоления неблагоприятных обстоятельств. Протестантизм в религиозной форме впервые поставил проблему социально-реабилитационной функции благотворительности и положил начало институционализации милосердной деятельности [15]. Наиболее распространенной формой организации благотворительной деятельности протестантов были женские кружки. Женские организации распределяли продукты питания, одежду и другие материальные ресурсы, оказывали медицинскую помощь, заботились о приютах, организовывали гуманитарные акции. Помощь оказывалась в первую очередь беднейшим членам общества – вдовам, сиротам, инвалидам [16]. Для проведения благотворительных акций при Евангельско-Аугсбургской церкви была создана женская организация «Фрауэнбунд» («Фрауэнхильфе»). В 1930 г. Виленское и Гродненское отделения «Фрауэнбунд» организовали курсы медицинской помощи и ухода за детьми, курсы кройки и шитья для безработных [16; 22, s. 77]. В протестантских общинах практиковалось выделение беспроцентных ссуд прихожанам. Помощь оказывалась не только членам общины, но и представителям других конфессий.

На территории Западной Беларуси протестантские организации организовывали приюты для детей. В декабре 1925 г. Союз общин христиан веры евангельской открыл в Барановичах приют для дошкольников. С июня 1925 г. при Брестском отделении Общества взаимной помощи баптистам содержался приют, в котором воспитывались и обучались ремеслам баптистские дети-сироты. Брестский приют был одним из первых учебных заведений, открытых протестантскими организациями на территории Западной Беларуси, и находился под патронатом Л. Декуть-Малея [16; 10, л. 1–9].

Средства на осуществление благотворительной деятельности протестантскими организациями формировались за счет пожертвований, проведения благотворительных акций, реализации собственной продукции. Значительной была гуманитарная помощь зарубежных протестантских общин. Одним из дискуссионных вопросов при исследовании благотворительной деятельности протестантов является вопрос о материальной заинтересованности как одном из мотивов вступления в общину. Польские исследователи не называют материальных причин обращения в протестантизм. Документальные источники этого не подтверждают, как отмечает белорусский исследователь протестантизма Т. Лисовская [16].

На территории Западной Беларуси действовали иностранные протестантские организации. Например, Американская миссия методистов помощи Польше

(Methodist Mission of America Committee for Poland) была создана в 1920 г. как экспедиция для помощи жертвам Первой мировой войны и являлась филиалом Южноамериканской методистской церкви [25, с. 28–29]. Гуманитарная деятельность Миссии включала следующие направления: медицинская и материальная помощь населению, пострадавшему в годы войны; забота о сиротах; помощь школьной и студенческой молодежи. Всего Миссией было роздано репатриантам одежды на сумму более 2 000 000 долларов [23, к. 88]. Миссия отправила большое количество медикаментов, продуктов питания, одежды и обуви в Барановичи. Кроме того, Миссия за свой счет отапливала вагоны для реэмигрантов в течение всего зимнего периода [23, к. 372]. Со второй половины 1920-х годов Миссия стала более активно заниматься распространением религиозного учения и организацией приходов. Филиалы Миссии действовали в Вильнюсе, Клецке, Лиде, Щучине [21]. Интерес к деятельности Миссии проявили представители белорусского движения. Неоднократно проходили встречи руководства Миссии с представителями белорусского Посольского клуба А. Власовым, П. Волошиным, А. Луцкевичем [11, л. 8]. Активизация миссионерской миссии по распространению учения встретила негативное отношение официальных властей, католического и православного духовенства. В 1924 г. польские власти потребовали роспуска Миссии. Такой приказ вызвал конфликт на международном уровне. Секретарь Международного комитета методистов обратился в Лигу Наций с петицией о нарушении прав, провозглашенных в Версальском договоре. В итоге Миссия методистов получила разрешение на временное юридическое признание на территории Польши с условием осуществления среди населения исключительно гуманитарной деятельности и проведением религиозных практик только среди верующих методистов [23, к. 243–244].

Значительную часть населения Западной Беларуси составляли *иудеи*. В Талмуде благотворительность обозначается словом «цдака» (буквально «праведность» или «справедливость») и прописывается в мельчайших подробностях: кто и каким образом обязан заниматься ею, кто имеет право пользоваться, каковы размеры помощи в благотворительных целях. Оговаривается, что в пользовании благотворительностью женщины имеют приоритет перед мужчинами, а бедному родственнику надо оказать помощь раньше, чем постороннему бедняку, бедняки своего города имеют предпочтение перед бедными из других городов. В Талмуде говорится, что нельзя делать так, чтобы благотворительность воспринималась как нечто позорящее человека: лучше, чтобы тот, кто пользуется благотворительностью, не знал о том, кто ее дает [19; 15, с. 37].

В межвоенный период на территории Западной Беларуси благотворительность среди иудеев осуществлялась в рамках организационных структур: иудейских религиозных общин, религиозных обществ и светских общественных организаций. Благотворительная деятельность иудейской общины была связана с ее религиозными и социальными обязанностями и зависела от финансовых возможностей и материального достатка ее членов. Сбор пожертвований для бедных составлял важную часть синагогального богослужения. Житель д. Прилуки Брестского района Поксимук Николай Романович вспоминал, что «все богатые евреи по наставлению раввина должны были давать в синагогу раввину 1 злотый на

нищих каждую неделю, а он раздавал их неимущим» [14, с. 123]. По воспоминаниям Парфенюка Евгения Степановича, жителя г. Бреста, «евреи держались вместе, помогали друг-другу ... Еврейская невеста, не имеющая надлежащей денежной суммы, т. е. бедная невеста, получала от всего еврейского кагала приличные деньги и таким образом имела необходимый материальный достаток, что позволяло ей спокойно выходить замуж ... Сплоченность евреев позволила им выжить в любых государствах» [14, с. 126]. Одной из форм проявления благотворительности у древних евреев была практика прощения долгов, расторжения долговых обязательств. О помощи со стороны евреев соседям-христианам свидетельствуют материалы устной истории, чаще всего о предоставлении товара или денег в долг, иногда безвозмездно [14, с. 123–124, 134].

При иудейской общине, как и раньше, существовали товарищества, название и направление деятельности которых были обусловлены определенным религиозным долгом. Традиционной формой благотворительности было ритуальное захоронение бедных евреев. Эту обязанность, а также оказание моральной и материальной помощи семьям умерших с древних времен выполняли специальные похоронные общества. На западно-белорусских территориях в межвоенный период такие общества именовались по-разному: «Хесед-шел-эмет(с)» («Последний долг»), «Хевра Кадис(ш)а» (Святое Братство). Одной из форм благотворительности, связанной с религиозной традицией, была раздача бедным евреям мацы. Этим занимались общества «Моис Хитим» («Маот Хитим»), например, в Вилейке, Поставах, Глубоком, Дисне, Друе. На территории Полесского воеводства действовал Комитет опеки над престарелыми евреями «Мошан(р) Скеним». Товарищество «Linas-Nacedek» оказывало медицинскую помощь бедным евреям [19].

Особенностью благотворительности иудеев был конструктивный подход в оказании помощи. Почти во всех населенных пунктах, где проживали евреи, существовали беспроцентные кассы «Гемилус Хесед». В межвоенный период происходила реорганизация и централизация их деятельности, в результате чего была ослаблена связь с общиной. Кассы превратились из традиционных благотворительных обществ в достаточно сильные финансовые учреждения. Большая роль в их развитии принадлежала международной еврейской организации «Джойнт» [19]. Эффективную помощь еврейскому населению оказывали светские общественные организации, самыми крупными из которых были Товарищество охраны здоровья и Союз опеки над еврейскими сиротами «CENTOS» [19].

В течение межвоенного двадцатилетия на исследуемых территориях действовало не менее 60 светских благотворительных обществ и общественных организаций, которые занимались благотворительной деятельностью (без учета их региональных отделов), а также 6 католических организаций, 93 католических ордена, 10 православных обществ, в том числе 7 православных братств. Кроме них, действовало не менее 14 иностранных организаций. С учетом региональных отделов число организаций, которые занимались благотворительной деятельностью на территории Западной Беларуси в 1921–1939 гг., по подсчетам автора составляла более 5 000 [17].

Многие благотворительные общества были основаны во время Первой мировой войны или опирались на предыдущие традиции. Большинство благотворительных организаций имело национальный и конфессиональный характер. Их деятельность, как правило, была направлена на оказание помощи представителям определенной национальности или вероисповедания. Исключение составляли польские организации, деятельность которых не ограничивалась национально-конфессиональным принципом, однако сопровождалась распространением польской национальной и государственной идеи. На территории Западной Беларуси действовали национальные светские (белорусские, польские, еврейские, русские, литовские, украинские), религиозные благотворительные общества, а также зарубежные благотворительные организации. Гарантом их деятельности в Польше послужили обязательства, которые возлагал на себя польское правительство перед международным сообществом по обеспечению прав национальных меньшинств. В начале 1920-х гг. в условиях послевоенной разрухи и ограниченности финансовых средств польские власти были заинтересованы в сотрудничестве с общественными организациями по оказанию помощи населению. По мере преодоления послевоенного кризиса деятельность иностранных миссий и непольских национальных организаций стала ограничиваться. Ограничение деятельности, в том числе и благотворительной, национальных общественных организаций было ускорено отказом польского правительства на заседании Лиги Наций в октябре 1934 г. исполнять обязательства Малого Версальского трактата 1919 г. об обеспечении прав непольского населения. Наоборот, всплеск основания польских и католических организаций с середины 1930-х гг. был обусловлен осуществлением концепции «государственной ассимиляции».

Литература

1. Воскресное чтение. – Варшава, 1929. – № 17.
2. Воскресное чтение. – Варшава. – 1931. – № 3.
3. Воскресное чтение. – Варшава. – 1931. – № 5.
4. Воскресное чтение. – Варшава. – 1933. – № 21.
5. Воскресное чтение. – Варшава. – 1934. – № 25–26.
6. Воскресное чтение. – Варшава. – 1936. – № 37.
7. Григорьев, А. Д. История социальной работы : учеб. пособие для студентов высших учеб. заведений : в 2 ч. / А. Д. Григорьев. – Минск, 2006. – Ч. 1. (до начала XX в.) – 464 с.
8. Дело об организации деятельности католического опекунского общества «Каритас» Пинской диоцезии, 1932–1936 гг. // Государственный архив Брестской области (ГАБр). – Ф. 1. – Оп. 9. – Д. 2299.
9. «За польским часам ...»: Западная Беларусь в воспоминаниях современников / Брест. гос. ун-т им. А. С. Пушкина ; редкол. : Е. С. Розенблат (гл. ред.) [и др.]. – Брест : БрГУ, 2019. – 172 с.
10. Костина, Е. Ю. История социальной работы : учеб. пособие / Е. Ю. Костина. – Владивосток : Издательство Дальневосточного университета, 2003. – 110 с.

11. Лисовская, Т. Благотворительная деятельность протестантских организаций в Западной Беларуси в 20–30-х годах XX века / Т. Лисовская // *Назаўсёда разам: Гісторыя нацыянальна-дзяржаўнага станаўлення Беларусі (да 65-годдзя уз'яднання Заходняй Беларусі з БССР) : матэрыялы рэсп. навук.-тэарэт. канф., Мінск, 28 верасня 2004 г. / Беларус. дзярж. пед. ун-т; рэдкал.: А. А. Каваленя [і інш.]. – Мінск, 2004. – С. 68–80.*
12. Отчет о деятельности Общества дам милосердия св. Винсента в Бресте, 1933 г. // ГАБр. – Ф. 1. – Оп. 5. – Д. 362.
13. Отчет о деятельности отделения Общества взаимной помощи баптистам в Бресте. // ГАБр. – Ф. 2. – Оп. 1. – Д. 1102.
14. Пашковіч, А. І. Дзейнасць дабрачынных арганізацый на тэрыторыі Заходняй Беларусі ў 1921–1939 гг.: аўтарэф. дыс. ... канд. гіст. навук: 07.00.02 / А. І. Пашковіч; Беларус. дзярж. ун-т. – Мінск, 2008. – 23 с.
15. Пашковіч, А. І. Станаўленне заканадаўчай базы дзейнасці дабрачынных арганізацый у II Рэчы Паспалітай (1921–1929 гг.) / А. І. Пашковіч // *Весн. Гродзен. ун-та. Сер. 1, Гісторыя. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. – 2006. – № 4 (45). – С. 37–42.*
16. Пашкович, Е. И. Еврейские благотворительные организации на территории Полесского воеводства (1921–1939 гг.) / Е. И. Пашкович // *Евреи Беларуси: история и культура: сб. науч. тр. / Союз белорус. евр. обществ. об-ний и общин, Научно-просветительский центр им. С. Дубнова; сост.-ред. И. Герасимова. – Минск, 2001. – Вып. 5. – С. 112–125.*
17. Пашкович, Е. И. Благотворительная деятельность Православной Церкви в Польше в 1921–1939 годах (по материалам Полесской епархии / Е.И. Пашкович // *Канфесіі на Беларусі: гісторыя і сучаснасць: матэрыялы Міжнарод. навук.-практ. канф., Брэст, 7–8 окт. 2004 г. – Брэст, 2005. – С. 203–207.*
18. Рапорт следователя Якуба Кобуса следовательского управления в г. Бресте над Бугом, 1932 г. // ГАБр. – Ф. 1. – Оп. 9. – Д. 1421. – Л. 18.
19. Сведения о деятельности американской миссии методистов помощи Польше. // ГАБр. – Ф. 2156. – Оп. 1. – Д. 343.
20. Сведения о количестве детских домов на территории Новогрудского воеводства за 1928–1929 гг. // Государственный архив Гродненской области (ГАГр). – Ф. 551. – Оп. 1. – Д. 1611.
21. Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: у 6 т. / Беларус. энцыклапедыя; Рэдкал.: Г. П. Пашкоў (галоўны рэдактар) [і інш.]. – Мінск : БелЭн, 1999. – Т. 5. – С. 121.
22. Alabrudzińska, E. Kościoły ewangelickie na Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej / E. Alabrudzińska. – Toruń : Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1999. – 272 s.
23. Bedniarczyk, K. Historia zborów baptystów w Polsce do 1939 r. / K. Bedniarczyk. – Warszawa : Słowo Prawdy, 1997. – 368 s.
24. Borowiak, S. Kościół Ewangelicko-Methodyczny w Polsce / S. Borowiak. – Warszawa : ASCOMP, 1999. – 188 s.

25. Firlit, E. Działalność charytatywna Kościoła / E. Firlit // Kościół Katolicki w Polsce 1918–1990 / red. nauk. : L. Adamczuk, W. Zdaniewicz. – Warszawa, 1991. – S. 265–277.

26. Mały Rocznik Statystyczny. – Warszawa : GUS, 1939. – 424 s.

27. Misijuk, G. Działalność charytatywna Kościoła Prawosławnego w Polsce / G. Misijuk // Kościół Prawosławny w Polsce dawniej i dziś / red. nauk. L. Adamczuk, A. Mironowicz. – Warszawa, 1993. – S. 166–174.

28. Misje i stowarzyszenia zagraniczne w Polsce // Archiwum Akt Nowych w Warszawie (AAN). Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Sygn. 1453.

29. Przegląd prawosławny. – 1939. – № 1.

30. Regulamin stowarzyszenia Polska Chrześcijańska Kasa Bezprocentowa (1937–1940). // Lietuvos Centrinis Valstybes Archyvas (LCVA). – F. 374. – Ap. 1. – B. 2.

31. Rozporządzenie Kasy Bezprocentowej Kościoła parafii sw. Ducha. // LCVA. – F. 374. – Ap. 1. – B. 3.

32. Sprawozdanie stowarzyszeń za rok 1938. // LCVA. – F. 51. – Ap. 12. – B. 3041.

33. Sprawozdanie z działalności Towarzystwa św. Wincentego a Paulo na terytorium metropolii wileńskiej za rok 1936. – Wilno:[?], 1936. – 31 s.

34. Zdaniewicz, W. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego / W. Zdaniewicz // Kościół Katolicki w Polsce 1918–1990 / red. nauk. : L. Adamczuk, W. Zdaniewicz. – Warszawa, 1991. – S. 146–151.

Pashkovich J. I. Traditions of charity and mutual assistance in the polyconfessional society of Western Belarus in the 1920s – 1930s.

The article, based on archival materials, works of domestic and foreign researchers, examines the traditions of charitable activities and mutual assistance that existed in the 20s and 30s of the 20th century among the population of Western Belarus, which became part of Poland. The author pays attention to the religious foundations, cultural and historical features and most common organizational forms of charity in the context of the national and religious policy of the state.

«ЮЖНОЕ ХРИСТИАНСТВО» КАК НОВАЯ ГЛОБАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Г. И. ПОСОХИНА

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

Христианство в качестве мировой религии в течение двух тысячелетий определяло цивилизационное развитие мира. После падения в 1453 г. Константинопольского престола объявил о том, что Европа становится единственным домом христианства. До середины XX в. оно имело чётко выраженные географические и этнические характеристики. Но уже в начале XXI в. ни один континент не может считаться центром глобального христианства. Важнейшей тенденцией развития христианства в эпоху глобализации стало расширение его географического пространства. Это привело к кардинальному перераспределению адептов христианства между регионами мира. Произошло смещение географического центра христианства на юг. Если в 1910 г. в государствах «глобального Севера» (Европа, Северная Америка, Австралия, Япония и Новая Зеландия) было сконцентрировано почти 82 % христиан мира, то спустя сто лет – лишь около 39 %. За это же время доля «глобального Юга» (страны Латинской Америки, Азии и Африки) выросла соответственно с 18 до 61 %. Ежегодно в мире появляются около 61 млн новых христиан, при этом каждые 3 из 4 новых христиан появляются на «глобальном Юге» [4, с. 28].

По данным исследования «Глобальное христианство», проведённого исследовательским центром The Pew Research Center, в 2010 г. мировая численность христиан составляла 2,18 млрд. При этом только 26 % всех христиан приходилось на долю Европы. Доля же христиан в странах Африки к югу от Сахары составляла 24 % [1]. То есть, со всей очевидностью можно утверждать, что страны «глобального Севера» теряют свои позиции в христианском мире в пользу «южных христиан» – выходцев из региона Тропической Африки, Южной Америки и Азии [3, с. 207].

Произошедшие перемены связаны как с фактором демографии, так и с процессом секуляризации. Следует отметить, что в последнее время качественные изменения претерпела прежде всего европейская христианская религиозность. В частности, после образования Европейского союза как наднационального объединения в его основных законодательных актах были закреплены основные фундаментальные ценностные ориентиры. Они носят подчёркнуто светский характер и де-юре дистанцированы от христианства. В документах Евросоюза декларируется примат таких общечеловеческих ценностей, как уважение человеческого достоинства, верховенство закона, уважение прав и свобод человека, свобода слова, толерантность и т. д.

В тексте Преамбулы Договора о Европейском Союзе в редакции Лиссабонского договора универсальные демократические ценности поставлены выше религиозных. Там отсутствует упоминание о христианстве или о Боге [5].

Учредительные документы Евросоюза ограничивают христианство рамками политкорректности и мультикультурализма, которые являются либерально-атеистическими ценностями. А такие современные либеральные ценности,

как уважение к людям нетрадиционной сексуальной ориентации и легализация однополых браков, прямо противоречат нормам традиционной христианской догматики. Закрепление примата прав человека как высшей универсальной ценности предопределяет дистанцирование европейских ценностей от традиционных христианских. Таким образом, в европейском христианстве доминирует приоритет личности и её прав над любыми религиозными принципами.

О постепенном исчезновении христианской религиозности в Европе XXI в. свидетельствуют результаты глобального международного проекта «Мировые ценности 2009», который зафиксировал низкий уровень поддержки европейцами религиозных догматов. Например, только 38 % европейцев считают, что женщина должна иметь детей, 44 % оправдывают гомосексуализм и т. д. Российский исследователь Л. А. Андреева считает, что «европейская цивилизация перестаёт быть христианской в том смысле, что её ценности в XXI в. как совокупность аксиологических максим, основных принципов обустройства семьи, общества и государства, политико-экономических, правовых, культурных, этических и др. норм, объединяющая значимое большинство жителей Европы, служащая основой их идентичности, являются секулярными» [2, с. 144].

По мнению экспертов, логическим следствием всех этих процессов стало стремительное перемещение центра тяжести христианства в страны глобального Юга. Здесь христианское население растёт значительно более высокими темпами в результате более высокого демографического потенциала развивающихся стран и привлекательности христианства для местного населения, мало затронутого процессами секуляризации.

Распространение христианства в странах глобального Юга привело к образованию феномена «нового христианства» – религии стран «третьего мира». Его часто именуют «южным христианством». Многие исследователи видят в «новом христианстве» не только географические, но и глубокие качественные отличия от христианства Запада. Так, И. Г. Каргина определяет его как «следующее христианство». По её мнению, это не просто пересаженная версия знакомой религии старого христианского Запада, оно представляет собой по-настоящему новое явление [6, с. 105]. Южное христианство характеризуется большим, чем в развитых странах, уровнем религиозности верующих, высокой вовлечённостью религиозных организаций во все сферы общественной жизни и традиционалистской догматикой.

Из трёх регионов глобального Юга – Тропической Африки, Азии, Латинской Америки – Тропическая Африка является регионом с наиболее динамично растущим населением. Предполагается, что благодаря высокой рождаемости страны Африки к югу от Сахары увеличат долю населения мира с 12 % в 2010 г. до 20 % в 2050 г. Христианское население этого региона увеличится в два раза (с 517 млн в 2010 г. до 1,1 млрд в 2050 г.). Для сравнения, доля мировых христиан, проживающих в Европе, будет продолжать падать (с 26 % в 2010 г. до 16 % к 2050 г.) так же, как и доля христиан в Латинской Америке (с 24,55 в 2010 до 22,8 % в 2050 г.) [2, с. 146].

Таким образом, Тропическая Африка станет к 2050 г. мировым центром «южного христианства», в т. ч. и потому, что здесь сосредоточено самое молодое христианское население (средний возраст 19 – лет), в то время как средний

возраст христиан в Европе – 42 года. Африканский континент в начале XXI в. является одним из наиболее религиозных континентов в мире.

Изучая природу феномена «южного христианства», экспертами был сделан вывод о том, что в основе невероятного взрыва христианского учения на глобальном Юге стала его глубокая связь с нищетой. Страны глобального Юга в сравнении со странами Запада всегда отличались крайне низким уровнем жизни и исключительной бедностью населения. «Южное христианство» – религия бедных и обездоленных. Главными особенностями, присущими южному христианству, являются религиозный фундаментализм как вера в божественный правопорядок, восприятие истин откровения в буквальном смысле, реальное, а не метафорическое ожидание чудес, симбиоз традиционного христианства и традиционных религиозных культов и т.д. Всё это не позволяет объединить его с традиционным христианством «глобального Севера». Можно согласиться с Л. А. Андреевой, считающей, что «то, что мы видим в современной Африке, – это не «неправильное христианство», это современное христианство XXI в.» [2, с. 150].

Таким образом, со всей определённой можно утверждать, что в настоящее время «южное христианство» представляет определённый вызов секулярной европейской цивилизации. Пространственное развитие христианства в эпоху глобализации изменило соотношение адептов этой религии в пользу «глобального Юга». В результате, религиозные традиции, распространяясь в новом географическом пространстве, приобретают новые, отличные от классических, культовые и догматические черты. «Северное» и «южное» христианство в настоящее время пребывают в разных цивилизационных и временных измерениях, что чревато определёнными проблемами в условиях всё большей миграционной активности на европейском континенте.

Литература

1. Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population (2011) // Pew Research Center, Decembre 19, 2011 [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.pewforum.org>. – Date of access: 18. 06.2022.

2. Андреева, Л. А. Деевропеизация христианства в XXI веке: феномен «южного христианства» / Л. А. Андреева // *Общественные науки и современность*. – 2017. – № 2. – С. 142–152.

3. Андреева, Л. А. Миграционные потоки «южных» христиан из стран Тропической Африки в секулярную Европу в начале XXI века: встреча «северного» и «южного» христианства / Л. А. Андреева // *Контурные глобальных трансформаций: политика, экономика, право*. – Т.11, № 4. – С. 206–218.

4. Горохов, С. А. Христианство в эпоху глобализации: основные тенденции пространственного развития / С. А. Горохов // *Известия РАН. Серия географическая*. – 2016. – № 6. – С. 26–34.

5. Договор о Европейском Союзе в редакции Лиссабонского договора // *Право Европейского Союза*. 18 октября 2010 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://eulaw.ru/teu_old. – Дата доступа : 19.06.2022.

6. Каргина, И. Т. Феномен «следующего христианского мира»: типичные черты и тенденции / И. Т. Каргина // Вестник Моск. ун-та. Сер.18. Социология и политология. – 2013. – № 1. – С. 105–152.

Статья посвящена проблеме переноса центра тяжести глобального христианства в XXI в. из региона «глобального Севера» на «глобальный Юг», следствием чего стало возникновение феномена «южного христианства».

The article is devoted to the studying of the process of changing of the traditional ethnic and geographic localization of Christianity at the beginning of the XXI century, the transition of the center of Christianity from the “global North” to the global South”. “Southern Christianity” as a result of these.

**МЕРЫ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА ПО ИНТЕРИОРИЗАЦИИ
ХРИСТИАНСТВА В КУЛЬТУРУ КОРЕННЫХ НАРОДОВ
(НА ПРИМЕРЕ СЛУЖЕНИЯ МИТРОПОЛИТА ИННОКЕНТИЯ)**

А. И. ПОСПЕЛОВА

Северо-Восточный государственный университет, г. Магадан, Россия

С. В. ПОСПЕЛОВА

Севастопольский государственный университет, г. Севастополь, Россия

Все достижения РПЦ по интериоризации коренного населения Северо-Востока России были нивелированы политикой воинствующего атеизма в XX в. Несмотря на проявление определённого интереса к религии в перестроечные годы, российский Северо-Восток (как и весь Дальний Восток) к началу 1990-х годов продолжал оставаться самым секулярным регионом страны, и значительная часть его населения не имела опыта «жизни в Боге». Принятие Федерального закона «О свободе вероисповеданий» (1990) привело к тому, что российский Дальний Восток в 1990-е годы становится одним из излюбленных мест работы иностранных миссионеров, прибывающих в регион из США, Республики Кореи, Японии, Австралии, Новой Зеландии, Канады, КНР и других стран. Значительная часть миссионеров, работающих на Дальнем Востоке России, были представителями протестантских и католических религиозных организаций. Их деятельность строилась, в основном, на материальной помощи иностранных миссионеров и миссионерских организаций местным протестантским общинам (баптистов, евангельских христиан, христиан веры евангельской (пятидесятников) и адвентистов седьмого дня) и способствовала тому, что дальневосточные протестанты смогли в 1990-е годы не только начать массовую евангелизацию населения Дальнего Востока, но и добиться в этом значительных успехов, обогнав по количеству религиозных общин Русскую православную церковь. РПЦ начала свою миссионерскую деятельность в конце 80-х годов и ставила перед собой основную задачу: возрождение епархии на канонической территории. Далее задачи и цели миссионерской деятельности были разными: координация миссионерской деятельности на приходах Магаданской епархии; миссионерские поездки по отдалённым посёлкам Магаданской области; информационно-просветительская деятельность в светских и епархиальных СМИ, направленная на противодействие деструктивным культам и тоталитарным сектам; беседы с людьми, пребывающими в местах лишения свободы; формирование библиотек духовно-нравственной направленности на приходах епархии, в исправительных и социальных учреждениях региона; проведение миссионерской работы в высших и средних учебных заведениях, силовых структурах, на предприятиях и в рамках общественных объединений; ведение апологетической миссии через личные встречи с адептами сект; распространение просветительских листовок. Практика нулевых годов XXI века показала, что у протестантских миссий деятельность была более успешна среди именно

коренных малочисленных народов Северо-Востока. Причем, чем более эти народы жили в архаической традиции хозяйствования, чем более у них сохранялись шаманизм и анимизм, тем успешнее была деятельность именно протестантов (евангельских христиан пятидесятников).

Священнослужитель РПЦ в Северо-Эвенске (национальный поселок в Магаданской области) Агафангел говорит об особенностях богослужебной деятельности пятидесятников, которая самым непосредственным образом отражается на результативности миссионерства среди коренных жителей: «Миссия, понимаемая как молитвенное “житие вместе”, куда результативнее академической проповеди. Святитель Иннокентий, апостол Сибири, начал свою деятельность на Алеутских островах с того, что научил аборигенов сажать огороды и плотничать. Нужно просто жить там. Жить заботами и радостями этих людей и честно исполнять свою службу» [1, л. 11].

Народности Северо-Востока, вследствие особенности положения, в котором они оказались после включения в состав Русской империи, не утратили свою историческую самобытность и в основном сохранили присущую им картину мира и традиционные религии. Они в разной мере подвергались христианизации, которая в основном носила миролюбивый характер. Историю христианизации Северо-Востока России и русской Америки следует рассматривать с конца XVII века.

Недостаточность традиционных форм работы Церкви с православным населением Российской империи была определена уже в «Духовном регламенте» 1721 года [26, с. 6]. В нём впервые на государственном уровне была поставлена задача по глубокой интериоризации православия в среду иноверцев. Кроме того, в качестве одного из направлений деятельности церкви и государства было оставлено усиление контроля за благочинием как мирян, так и клириков, следствием чего стала активная борьба с сектантством и суеверием. Особо следует отметить единство в церковно-государственных отношениях по этому вопросу и их общую высокую активность при его решении [24, с. 443–446].

Начало миссионерской деятельности на Северо-Востоке не было эффективной, так как чукчи, коряки и эскимосы социально, культурно и гносеологически не были готовы принять идею монотеизма. Затрудняло внедрение христианства и способствовало сохранению традиционной картины мира, в первую очередь, закрепленная в веках традиционное хозяйствование, которое прекрасно было приспособлено к тяжелейшим условиям Севера. Затрудняли миссионерскую работу такие обстоятельства, как кочевой образ жизни (чукчи и коряки-оленеводы); отдаленность селений и стойбищ от административных и миссионерских центров; отсутствие миссионерских кадров, знающих автохтонные языки; неприспособленность христианства к духовным потребностям рассматриваемых народов, так как христианство не имело «божеств» и культов, «охраняющих» оленей или приносящих удачу в промысле. Характерным примером служит мотивация старшины корякских селений креститься, приведенная митрополитом Иннокентием (Вениаминовым). «Коряки, – писал он, – не хотят переменить веры своих отцов, не хотят оставить путь, который они им проложили...Тоем Каменский сказал, что если они окрестятся, то у них не будет китов, ни рыбы...» [13, с. 128].

Одной из приоритетных форм работы являлось распространение религиозной литературы, что относилось в первую очередь к Священному Писанию. На Севере Тихоокеанского региона особая активизация этой деятельности связана с именем И. Вениаминова. Уже в уналашкинский период, на основе им же созданной алеутской письменности, он переводит для местного населения Катехизис, существенно им переработанный, Евангелие от Матфея и «Указание пути в Царствие Небесное». Последнее сочинение получило особое одобрение Синода, было переведено на славянский и русский языки и выдержало 47 изданий (из них только с 1839 по 1881 гг. – 22) [13, с. 108, 116]. Фактически оно являлась введением в основы христианского вероучения. Одним из безусловных её достоинств были простота и доступность, а как следствие – популярность [13, с. 250]. После посвящения в епископский сан, Иннокентий выступил в качестве организатора и координатора усилий на епархиальном уровне по переводу и изданию религиозной литературы на языках народов Северо-Востока Азии и Русской Америки. Большое значение в этом контексте, имела работа Д. Хитрова, составившего грамматику якутского языка, и С. Попова, создавшего эвенскую письменность. Параллельно на эти языки активно переводилась религиозная литература. При этом серьёзной проблемой становилось отсутствие необходимых понятий в лексике коренных народов [13, с. 238]. Настойчивость специально созданного комитета позволила преодолеть возникшие трудности. Помогло и привлечение испытанных переводчиков из числа местного населения. Результатом стал перевод к 1858 г. только на якутский язык: 1) всех книг Нового завета, исключая «Апокалипсис»; 2) двух книг из Старого – Бытия и Псалтыри; 3) трёх богослужебных – служебника с требником, канонника, часослова; 4) нескольких поучений, в том числе «Указания пути...» [18]. В дальнейшем переводами на якутский занимались священники Д. Попов и П. Попов, на алеутский – св. И. Маятников, на тлинкитский – св. И. Надеждин [9, л. 9]. В начале XX в. над переводами на эвенский язык работал иеромонах Н. Анисимов [22]. При отсутствии же у прихожан достаточного количества Библий и Евангелий находили широкое применение печатаемые епархиальными типографиями пастырские послания, объяснения, поучения и проповеди [6, л. 42 об.].

Пристальное внимание Иннокентий при печати книг уделил вопросам их долговечности. В своем письме к К. С. Сербиновичу от 10.01.1857 г. он писал: «... а) Я бы желал, чтобы все книги, назначенные для употребления в церквях, были напечатаны не на простой бумаге, а на проклеенной, иначе они скоро изобьются и преждевременно, т. е. без надлежащего исправления, потребуют нового издания. б) Относительно переплёта книг покорнейше прошу ваше высокопревосходительство приказать переплестать их на по французски, ... , а по нашему старинному, т. е. с верёвочками на корешке.. Иначе, нам показывает опыт, книги скоро разобьются ...» [12, с. 407].

Не оставлял Иннокентий своим вниманием эту работу и на посту митрополита Московского и Коломенского. В созданном им в 1869 году Уставе миссионерского общества в качестве одной из его задач указывалось: перевод, издание и распространение таких книг. Поступали они и в церкви региона, как для пополнения их библиотек, так и для продажи местному населению [3, л. 62; 7, л. 139].

Созданные И. Вениаминовым, или при заботливом его внимании, они до начала XX в. составляли основу корпуса религиозной литературы на языках народов края.

Самое широкое распространение во второй половине XIX в. получили церковные периодические издания. Значительная их часть была рассчитана на прихожан. Доступность таких газет и журналов, простота изложения и специфический материал, по большей части религиозного, назидательного характера, должны были содействовать закреплению норм и предписаний религии в народном сознании. В ряде случаев отдельные образцы такой периодики специально рекомендовались консисториями к выписке, иногда епархиальная администрация даже брала её на себя [7, л. 31, 35, 36, 151]. В библиотеки церквей региона поступали «Церковные» и «Епархиальные ведомости», журналы «Странник», «Воскресный день», «Деятель», «Приходская жизнь», «Отдых христианина», «Миссионерское обозрение» и другие [2, л. 25; 7, л. 35, 130; 8, л. 81].

Важное место в приобщении к православию занимало катехизическое образование. Необходимость катехизиса начала отмечаться уже с началом XVIII столетия. На общегосударственном уровне он начал успешно решаться уже во второй половине XVIII в.

Появление подобной литературы в регионе, как показано выше, было связано с именем святителя Иннокентия. Однако её одной было явно недостаточно, в местных специфических условиях, когда большая часть населения не умели ни читать, ни писать, отсутствовали соответствующие переводы на языки ряда народов. Как следствие особое значение приобретала «проповедь-толкование». Только так неопиты могли действительно познакомиться с новым вероучением. Отсюда забота местного церковного начальства о катехизических поучениях, содержание которых составляли наиболее простые и важные правила православия [9, л. 13; 3, л. 75, 75а]. Камчатская епархия стала второй в России, где последние были вменены в обязанности клириков, что отчасти связано и с приверженностью к ним самого Камчатского епископа [3, л. 1]. Главным способом такого образования стала беседа, основным материалом изучения – молитвы [12, с. 225–226]. По мысли Иннокентия обучение можно было начинать с двух лет [12, с. 231]. В качестве результата планировалось закрепление христианства в сознании местного населения. Уже с 1841 г. распоряжением Камчатской консистории катехизические школы создаются при американских церквях и Камчатском Петропавловском соборе [3, л. 4]. С 1844 г. эта практика получает признание в остальных приходах епархии [9, л. 13]. В январе 1844 г. и сам Иннокентий стал наставлять детей закону Божьему в своей домово́й церкви.

Он же первым начал обучать ему девочек, что, в целом, по епархии получило распространение с 1859 г. [13, с. 274]. К 1850 г. такая работа началась при 18 церквях (из 22), общее количество слушателей достигало не менее 400 человек, а с учетом изучавших православие в училищах и школах увеличивалось до 600 [13, с. 275]. Такие занятия проводились от одного до двух раз в неделю [13, с. 208], в основном их посещали мальчики, хотя не возбранялось присутствие всех желающих. В зимнее время, как правило, происходило увеличение контингента [10, л. 35]. Важным представляется то, что ориентированы такие поучения были, в первую очередь, на детей [6, л. 42]. Продолжали они

оставаться непременным атрибутом кафедральных соборов края и во второй половине XIX в. Более того, произошло расширение используемых для наставления в христианском вероучении, форм работы. Стали широко использоваться внебогослужебные собеседования и чтения [9, л. 13]. Следует отметить и продолжение попыток архиереев ввести таковые во всех храмах края [3, л. 4].

Для преодоления слабого интереса к ним, что отмечалось самими епископами, был выработан комплекс мер. Среди них стремление к использованию светской власти. Уже И. Вениаминов требовал её содействия, введения различных взысканий с родителей, не посылающих своих детей в такие школы [12, с. 275]. Помощь местной администрации действительно могла сыграть свою роль, во всяком случае, в увеличении контингента обучаемых. Примером может служить результат специального распоряжения охотского портового начальника [12, с. 276]. Однако, осознавая недостаточность и низкую эффективность такого стимула к обучению, епархиальное начальство старалось заботиться об удобстве слушателей, стремилось создать неформальную обстановку на занятиях, для чего рекомендовалось переносить такие беседы из церквей в дома [3, л. 4]. Основной упор делался на более понятные и интересные для местного населения исторические рассказы из Ветхого и Нового заветов [9, л. 13]. В комплексе эти меры позволяли сформировать такие условия, которые обеспечивали достаточно глубокое восприятие православия.

Не менее важным элементом являлось создание такой проповеди, которая была бы понятна и доступна верующим. Особо актуальным этот вопрос был для Севера тихоокеанского региона, в условиях не только иноязычия его населения, но и большого количества диалектов у отдельных языков. Таким образом, вставала задача создать проповедь, доступную аборигенам в лингвистическом отношении, что являлось весьма непростой задачей в условиях серьезных культурных, знаковых барьеров. Следовательно, особую важность приобретало знание миссионерами и священниками языков народностей края, что ими прекрасно осознавалось. Выше уже отмечались попытки со стороны церкви и государства способствовать формированию кадров, ориентирующихся в культуре местного населения. С этого момента национальные языки активно вторгаются в богослужение, облегчая как миссионерство, так и окормление паствы.

Традиционно обязательная архиерейская проповедь также велась и на местных языках [16, с. 229]. Многие архиереи епархий региона старались следовать этой традиции, воспринимая ее как один из способов воздействия на подчиненное им духовенство. Таким образом, создавалась ещё одна предпосылка для интегрирования христианства в культуру народов Севера.

На всем протяжении XIX в. церковь стремилась придать такие организационные формы своей деятельности, которые бы обеспечили её успех. Это находило свое отражение в предложениях по реорганизации приходов, расширении числа церквей. Главным критерием предполагаемых изменений становилось удобство сообщения прихожан со своей церковью, а не их количество, что входило в противоречие с действующими законоустановлениями, четко определявшим размер прихода в 400–800 душ мужского пола [28, с. 19–20]. В соответствии с действующим церковным законодательством, за исключением случаев крайней необходимости, прихожане были обязаны совершать требы у своего священника. Однако кочевая жизнь населения края приводила к частым

нарушениям этого правила, с чем церковь вынуждена была мириться, хотя это создавало определенные неудобства для настоятелей при составлении отчетов и вынуждало их вести между собой соответствующую переписку [6, л. 70]. Но при этом перевод мирян в другой приход осуществлялся по разрешению благочинного [3, л. 58, 58 об.]. В повышении качества работы по окормлению паствы сыграло свою роль и строительство храмов по просьбам аборигенов, в удобных для них местах. Значительное количество часовен также позволяло священникам в ходе объездов подчиненной территории совершать богослужения. Однако при этом обеспечить действительно высокую эффективность своей деятельности РПЦ всё же не удалось. Значительные территории приходов, отсутствие дорог, мобильность местного населения, сложные природно-климатические условия и недостаток церквей приводили к тому, что в отдаленных поселениях или стойбищах священнослужители появлялись раз в три-четыре года [11, л. 46].

Предметом особой заботы церкви и государства являлись меры по охране веры и благочестия. Собственно, это была характерная черта синодального периода. Она ярко проявилась уже в правление Петра I, предписавшего священникам нарушать тайну исповеди, если это было в интересах государства. Последствием такой политики стало формирование весьма оригинальных элементов в сознании духовенства. «...У места и полезен надзор благочинных, которые ныне ничто иное, как духовные полицмейстеры...», – писал И. Вениаминов [12, с. 228]. В не меньшей степени в поддержании веры и благочестия была заинтересована и церковь, жестко каравшая за преступление против религии. И хотя великое отлучение, анафема, находила ограниченное применение, различного рода епитимии и покаяния в качестве наказания для мирян использовались достаточно часто. Таким образом, контроль касался в равной степени духовенства и прихожан.

Актуальность этой проблемы для Северо-Востока Азии и Русской Америки объяснялась тем, что большинство их населения составляли неопиты, зачастую не порывавшие связи с традиционными культами [20, с. 104–105]. На сохранение ими своих верований указывали сами архиереи [24, с. 239]. В условиях достаточно частого восприятия в основном обрядовой стороны православия любое внешнее воздействие (эпидемия, голод) могло стать толчком к отпадению от него. Впрочем, иногда это воспринималась и как кара за обращение к шаманству [4, л. 99, 100].

Большое значение имел духовный надзор за русским населением края, как клириками, так и мирянами. Его поведение, с точки зрения религиозных норм, часто было не менее предосудительным и простиралось вплоть до игнорирования важнейших церковных установлений. В таких условиях у аборигенов не только не вырабатывалось почтения к христианству, но зачастую не формировался к нему какой-либо интерес. «Покажи, батюшка, хоть одного русского человека, который живёт по-христиански?» [24, с. 239] – говорил один из богатейших коряков Евъятгин священнику Н. Анисимов, отказываясь креститься. Положение осложнялось не всегда высоким моральным обликом местных причтов. Местные архиереи вынуждены были использовать все возможные меры воздействия на подчиненных им прихожан и духовенство.

В целом, государство строго стояло на охране интересов православия. В частности, это касалось соблюдения религиозных предписаний. Уже в 1716 году

последовало распоряжение правительства об обязательности исповеди, затем многократно подтвержденное. Оно сопровождалось введением специальных «исповедальных ведомостей». В них отражались не только количественные показатели бывших и не бывших на исповеди, но и указывалось на причины отсутствия последних. Специальной строкой в каждом епархиальном отчете и отчётах благочинных прописывалось благочестие окормляемой паствы, выполнение прихожанами религиозных предписаний, что позволяло осуществлять постоянный и строгий контроль. Имеющиеся документы подобного рода ещё раз позволяют подтвердить тезис о достаточно глубоком, хотя возможно и формальном, восприятии новой веры. Большая часть не исповедовавшихся, как правило, имела уважительные причины, которым относился (кроме малолетства, переезда) кочевой характер жизни.

Особые меры были приняты для обеспечения воспитания детей в соответствии с христианскими правилами. В случае крещения ребёнка, при иной вере родителей, последние должны были его воспитывать в православной вере, что заверяли письменно. Возлагались на них такие же обязательства при браке, в случае если один из членов семьи был иноверующим [5, л. 110, 110 об.].

Таким образом, для укрепления положения РПЦ на территории севера Тихоокеанского региона в XIX в., аппаратом государства и самой церкви применялись разнообразные методы. Среди них: 1) распространение религиозной литературы и периодики, в том числе и на языках народов Севера; 2) широкое распространение катехизического обучения; 3) создание доступной для местного населения в лингвистическом отношении проповеди; 4) поиск организационных форм работы соответствующих условиям края; 5) введение мер по охране веры и благочестия. Их эффективность была различной, но в комплексе они обеспечивали достаточное качество проводимой работы по интериоризации православия в культуру коренных народностей.

Литература

1. Архив Магаданского областного краеведческого музея (МОКМ). – Ф. 2. – Оп. 12. – Л. 11–18.
2. Областное государственное казённое учреждение «Государственный архив Магаданской области» (ОГКУ «ГАМО»). – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 5. – Л. 1–2, 25, 84, 96.
3. ОГКУ «ГАМО». – Ф. 2. – Оп. 1. – Д. 9. – Л. 1, 4, 58, 58 об., 62, 75, 75а.
4. ОГКУ «ГАМО». – Ф. 2. – Оп. 1. – Д. 11. – Л. 99, 100.
5. ОГКУ «ГАМО». – Ф. 2. – Оп. 1. – Д. 15. – Л. 110–110 об.
6. ОГКУ «ГАМО». – Ф. 2. – Оп. 1. – Д. 16. – Л. 42, 42 об., 70.
7. ОГКУ «ГАМО». – Ф. 2. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 31, 35, 36, 130, 139, 151, 179.
8. ОГКУ «ГАМО». – Ф. 3. – Оп. 1. – Д. 8. – Л. 81.
9. Российский государственный исторического архив (РГИА). – Ф. 796. – Оп. 442. – Д. 29. – Л. 9, 13.
10. РГИА. – Ф. 796. – Оп. 442. – Д. 406. – Л. 35.
11. Архивный отдел Администрации Тенькинского городского округа Магаданской области Тенькинский муниципальный архив. – Ф.Р. 15. – Л. 46

12. Барсуков, И. П. Творение Иннокентия, митрополита Московского / И. П. Барсуков. – Кн. 2. – М., 1887. – С. 128.
13. Барсуков, И. П. Иннокентий, Митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников / И. П. Барсуков. – М. : ФИРМА АЛЕСЯ, 1997. – С. 414–418.
14. Болховитинов, Н. Н. Россия открывает Америку. 1732–1799 / Н. Н. Болховитинов. – М. : Международ. отношения, 1991. – 304 с.;
15. Болховитинов, Н. Н. Русско-Американские отношения и продажа Аляски, 1834-1867 / Н. Н. Болховитинов. – М. : Наука, 1990. – 368 с.
16. Гринёв, А.В. Индейцы тлинкиты в период Русской Америки, 1741–1867 гг. / А. В. Гринев : диссертация ... кандидата исторических наук : 07.00.07. – Москва, 1987. – 267 с.
17. Дзенискевич, Г. И. Православные миссионеры на Аляске. Введение / Г. И. Дзенискевич // Русская Америка : По личным впечатлениям миссионеров, исследователей и других очевидцев. – М. : Мысль, 1994. – 191 с.
18. Жуков, Н. Н. Деятельность РПЦ на С.-В. Азии и в Русской Америке в XIX в. (к вопросу о степени изученности) / Н. Н. Жуков // Северо-Восток России : проблемы экономики и народонаселения; Расшир. Тез. докл. регион. науч. конф. : «Северо-Восток: прошлое, настоящее, будущее». – Магадан : «Северовостокзолото», 1998. – Т. 2. – С. 165–166.
19. Зыбин, Н. Эвены и христианство / Н. Зыбин // Маяк Севера. – 1992. – 2 июля.
20. Замечания В. М. Головина о Камчатке и Русской Америке в 1809, 1810 и 1811 годах // Материалы для истории русских заселений по берегам восточного океана. – 1861. – № 2. – С. 104–105.
21. Смолич, И. К. История русской церкви 1700–1917 / И. К. Смолич. – История русской церкви. – Кн. 8. – Ч.1. – М. : Изд. Спасо-Преображенского валаамского монастыря, 1996. – 136 с.
22. История Сибири / История Сибири в 5 т. – Т. 2. – Л. : Наука, 1968. – С. 168–288.
23. Лесняков, В. Ф. Проблемный взгляд на состояние народного образования на Охотском побережье: до и после Октябрьского переворота / В. Ф. Лесняков, Н. И. Герасимова // Исторические аспекты Северо-Востока России : экономика, образование, колымский ГУЛаг. – Магадан : СВКНИИ ДВО РАН, 1996. – С. 7–29.
24. Нестор (Анисимов). Моя Камчатка. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. – 239 с.
25. Русское православие : вехи истории / Науч. ред. А. И. Клибанов. – М. : Политиздат, 1989. – 719 с.
26. Сафронов, Ф. Г. Тихоокеанские окна России. Из истории освоения русскими людьми побережий Охотского и Берингова морей, Сахалина и Курил / Ф. Г. Сафронов. – Хабаровск : Кн. изд-во, 1988. – 192 с.
27. Смолич, И. К. История Русской Церкви. 1700–1917 / И. К. Смолич. – М. : Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – Т. 1 – 800 с; Т. 2 – 800 с.
28. Хаховская, Л. Н. Деятельность РПЦ на Охотском побережье (XIX — нач. XX вв.) / Л. Н. Хаховская // Магадан : годы, события, люди : тезисы докл. науч.-практ. конф., посвященной 60-летию г. Магадана, Магадан, 15–16 июля 1999 г. – Магадан, 1999. – С. 19–20.

Современная миссионерская деятельность разных конфессий требуют анализа успешной деятельности РПЦ на Северо-Востоке в историческом прошлом. Народности Северо-Востока вследствие особенности положения, в котором они оказались после включения в состав Русской империи, не утратили свою историческую самобытность и в основном сохранили присущую им картину мира и традиционные религии. Однако с конца XVII в. они подвергались христианизации, которая носила миролюбивый характер. Церковь была озабочена как проповедью веры, так и организацией своей деятельности в таких формах, которые бы соответствовали запросам и устремлениям верующих разных национальностей и «базовых вероисповеданий». Одной из приоритетных форм работы являлось распространение религиозной литературы, что относилось в первую очередь к Священному Писанию. На Севере тихоокеанского региона особая активизация этой деятельности связана с именем И. Вениаминова. Уже в уналашкинский период, на основе им же созданной алеутской письменности, он переводит для местного населения Катехизис, существенно им переработанный, Евангелие от Матфея и знаменитое «Указание пути в Царствие Небесное». Поучение отца Иоанна – не только замечательный памятник церковного слова, но и введение в основы христианского вероучения.

Contemporary missionary activity of various denominations requires analysis of the successful activities of the Russian Orthodox Church in the Northeast in the historical past. The peoples of the Northeast, because of the particular situation in which they found themselves after their incorporation into the Russian Empire, did not lose their historical identity and largely retained their inherent worldview and traditional religions. In the late 17th century, however, they were converted to Christianity, which was peaceful in nature. The Church was concerned both with the preaching of the faith and with organizing its activities in ways that would meet the needs and aspirations of believers of different nationalities and "basic faiths. One of the top-priority activities was the distribution of religious literature, which primarily concerned the Holy Scriptures. In the North Pacific, a special activation of this activity is associated with the name of I. Veniaminov. Already in the Unalashki period, using the Aleut written language which he himself created, he translated for the local population the Catechism, which he considerably revised, the Gospel of Matthew, and the famous "Instruction to the Kingdom of Heaven. Father John's homilies are not only a remarkable monument to the word of the church, but also an introduction to the foundations of Christian doctrine.

МЕЖКУЛЬТУРНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ СОГЛАСИЕ КАК ОСНОВА РАЗВИТИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В БАШКОРТОСТАНЕ

Р. Н. РАХИМОВ

Башкирский государственный университет, г. Уфа, Россия

Республика Башкортостан — субъект Российской Федерации, входящий в Приволжский федеральный округ. Численность населения 4,1 млн чел. (2015), из них горожан 61,7 %. Национальный состав: русские — 36,1 %, башкиры — 29,5 %, татары — 25,4 %, чувашаи — 2,7 %, марийцы — 2,6 %, украинцы — 1 %, лица других национальностей — 2,7 %. в Республике Башкортостан на 2015 г. действовало 12 религиозных центров и 1708 религиозных объединений, которые являлись представителями более 22 вероисповеданий. В количественном отношении религиозные объединения ислама составляют 68 %, православия 20 %. Остальные 12 % — протестанты, старообрядцы, иудеи, кришнаиты, язычники [5].

Государствообразующий народ — башкиры — добровольно вошли в середине XVI в. в состав России. Вхождение осуществлялось каждым башкирским родом отдельно с закреплением условий жалованными грамотами московских царей. Башкиры обязались платить ясак, нести военную службу по охране юго-восточной границы за свой счет [5]. Со своей стороны государство гарантировало право на землю, сохранение ислама, местное самоуправление. По просьбе башкир на их землях был построен город Уфа, где находился русский гарнизон во главе с воеводой. С XVII в. население края пополняется сосланной в качестве пленных полоцкой, витебской и смоленской шляхты. Многие из ее представителей, приняв православие, вошли в состав российского дворянства. В XVIII в. в Башкирию, в качестве припущенников к башкирам, бегут от крепостного права и насильственного крещения представители народов Поволжья и Приуралья — татары, чувашаи, удмурты, марийцы, мордва, правительством и помещиками переселяются русские крестьяне, украинские казаки. Край продолжает оставаться местом ссылки, в 70-е гг. XVIII в. в нем находились попавшие в плен поляки и турки. После отмены крепостного права на территорию Башкирии переселяются русские, украинцы, латыши и белорусы. Последние были представлены уроженцами Гродненской, Могилевской, Брестской губерний. В годы Первой мировой войны край принял значительное количество беженцев из западных губерний.

Начиная с XVIII в. край (Оренбургская губерния в XVIII — первой половине XIX в. включала в себя территорию современных республик Башкортостан, частично Татарстан, Челябинской и Оренбургской областей) стал многонациональным и поликонфессиональным. В нем жили представители славянских народов — русские, белорусы, украинцы. Башкиры, татары, чувашаи составляли тюркский компонент. Финно-угорский пласт населения был представлен удмуртами, мордвой, марийцами. Если славянские народы были православными, то тюркские в основе своей мусульмане. Финно-угры были как православные, так и мусульмане, и язычники. Поляки и латыши, немцы, частично белорусы — католики или протестанты.

Конфессиональная политика имела свои особенности. Первым было создано Екатериной II в 1788 г. в Уфе Магометанское духовное собрание – официальная организация мусульман России, позже переведённое в Оренбург. Лишь при Павле I в 1799 г. в Уфе была открыта Оренбургская епархия. До этого времени православные приходы подчинялись Казанской и Тобольской епархиям. В связи с разделением губернии на Оренбургскую и Уфимскую, она разделилась на соответствующие епархии.

Культ святых икон в Башкирии ограничен культом явления иконы Табынской божией Матери. Считается, что она было обретена чудесным образом в конце XVI в. Во время гражданской войны отступавшие оренбургские казаки во главе с атаманом А. И. Дутовым увезли икону в Китай. В Харбине она находилась до 1948 г., а затем была вывезена и следы её потеряны. В настоящее время в Башкирии используется список с иконы, выполненный в начале XX в. Икона считается покровительницей всех людей, живущих на уральской земле, включая Башкирию, Челябинскую, Курганскую, Оренбургскую области, а также Поволжье, Сибирь и Казахстан. Крестный ход с иконой Табынской божьей Матери является самым продолжительным по времени и расстоянию в России и продолжается почти целый год.

Православие в Башкирии и на Южном Урале в целом способствовало полной реализации имперского проекта. Регион стал частью «Русского мира». Башкиры через структуры военной службы, а народы Поволжья и Приуралья (татары, чуваша, марийцы, мордва, удмурты) через государственную политику, религиозные институты (ислам, православие), культуру интегрировались в имперское пространство России. Результатом стало их активное участие в Первой мировой и Гражданской войнах, национально-государственное строительство в рамках автономий, относительно быстрое «включение» в промышленные, образовательные, культурные проекты советской эпохи.

Православие в Башкирии развивалось в дореволюционный период в целом бесконфликтно. Этому способствовала общая веротерпимость башкир, сохранявших ордынскую традицию в ментальном пространстве, совместная военная служба башкир, казаков, солдат на границе и в походах российской армии, обилие земельных ресурсов, позволяющих проводить переселенческую политику правительству, промышленное освоение края.

Сложившуюся историческую ситуацию подчеркнул в выступлении, во время своего первосвятительского визита в Башкирию, Патриарх Московский и всея Руси Кирилл: «Не случайно Екатерина II здесь создала центр российского ислама. Самое благоприятное место для межрелигиозных и межнациональных отношений. На протяжении всех этих столетий – нет конфликтов. Самые добрые у нас отношения складываются, – подчеркнул Святейший Патриарх. – А самое главное – защищаем единство нашего Отечества, межрелигиозный, межнациональный мир» [3].

В декабре 1917 г. было объявлено о создании Башкирской автономии. В начавшейся Гражданской войне автономия вошла в состав антисоветских сил, поскольку декрет «О земле» лишал башкир вотчинных прав, с чем они не могли согласиться. В 1919 г. с переходом Башкирского войска на сторону Красной армии началась история Автономной Башкирской Советской Социалистической республики. С самого своего образования она была многонациональной.

В годы Великой Отечественной войны в БАССР было эвакуировано большое количество промышленных предприятий и населения из Белорусской ССР. Все они, находясь в глубоком тылу, своим трудом приближали Великую Победу. Тысячи белорусов Башкортостана героически сражались на фронтах Великой Отечественной войны. Уроженец Башкирии, белорус по национальности, летчик И. И. Пстыго стал Героем Советского Союза, маршалом авиации.

С 1990 г. начался процесс современной государственности. БАССР была преобразована в БССР, а с 1992 г. в Республику Башкортостан. Одновременно началось возрождение институтов РПЦ под руководством архиепископа Никона (Н. Н. Васюкова) и ислама (Талгат Таджуддин). Политика властей в отношении религии формально строилась на основе ст. 13 Конституции Республики Беларусь принятой в 1993 г.: «Республика Башкортостан – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом» [2]. Негласно был провозглашен курс на поддержку паритетных отношений между традиционными религиями. Поэтому в мусульманско-православной Башкирии религиозные праздники были объявлены выходным днём – православные Рождество и Пасха и мусульманские Ураза-байрам и Курбан-байрам, а также практика обязательного отражения в СМИ взаимных поздравлений представителей других культов с их религиозными праздниками. Протоколом было определено приглашать на все республиканские праздничные мероприятия и торжества и православного священнослужителя и муллу, впоследствии к ним присоединили раввина.

В 1990-е гг. сложной общественно-политической ситуацией связанной с распадом СССР, становлением современной российской государственности, утерей идеологии воспользовались представители неокультов, не нуждавшиеся в поддержке местных властей, в большей степени имевшие хорошее финансирование извне (саентологи, иеговисты, проповедники американских баптистских церквей, церковь Муна, кришнаиты, неоязычники). В Башкирии развернулась активная миссионерская деятельность неокультов, различных религиозных сект и деструктивных организаций. Во многом это было связано с показным невмешательством структур власти в религиозную жизнь общества. В общественно-политической жизни Башкирии 90-х – начала 2000-х гг. националистические интересы местных элит сделали «отложенными» вопросы межконфессиональных отношений. Эти вопросы актуализировались в 2007–2014 гг., когда в Башкирии ваххабиты заявили о себе своими акциями, в том числе и в отношении к православию. Усилиями правоохранительных органов и общественного воздействия все попытки «перехвата» повестки дня религиозными радикалами и деструктивными сектами были купированы.

В настоящее время на территории Башкортостана структуру РПЦ представляет Башкортостанская митрополия (Уфа, создана решением Священного Синода 27.12.2011). Глава – митрополит Уфимский и Стерлитамакский Никон. Митрополия состоит из епархий: Бирской, Нефтекамской, Салаватской, Уфимской. Первосвятительский визит в Башкортостанскую митрополию Патриарха Кирилла 4–6 июня 2016 г. укрепил авторитет РПЦ, стал значимым событием, оказавшим положительное влияние на общественно-политическую ситуацию в республике.

Взаимоотношения власти и религиозных организаций в республике выстроены следующим образом. Во главе находится Совет по государственно-конфессиональным отношениям при Главе Республики Башкортостан. В муниципальных образованиях существуют комиссии по государственно-конфессиональным отношениям во главе с заместителями глав администраций, в которые входят представители религий. Все религиозные группы должны уведомлять о своей деятельности эти комиссии и Министерство юстиции.

Все религиозные лидеры: митрополит Никон, Верховный муфтий России Талгат Таджуддин, муфтий Башкортостана Айнура Биргалин, глава иудейской общины Дан Кричевский – успешно сотрудничают друг с другом. Создан и активно действует Межрегиональный совет представителей традиционных конфессий. Взаимоотношения представителей традиционных конфессий с Главой Башкортостана Р. Ф. Хабировым выстраиваются на доверительной основе.

Межкультурное взаимодействие в Башкортостане было одним из направлений деятельности властных структур. Доставшееся наследие дружбы народов необходимо было сохранить и развивать. В 1995 г. в Башкортостане одним из первых в России открылся Дом дружбы народов Республики Башкортостан. Проблеме сохранения культурного пространства, языков, национальной школы были нацелены Законы Республики Башкортостан «О культуре», «Об образовании», «О национально-культурных объединениях», «О языках народов Республики Башкортостан». Правительством республики были приняты программы «Возрождение и развитие башкирского народа», «Сохранение, изучение и развитие языков народов Республики Башкортостан на 2000–2005 гг.», «Сохранение, изучение и развитие языков народов Республики Башкортостан на 2006–2010 гг.» [7]. В республике зарегистрировано 47 национально-культурных организаций, в том числе и белорусская, которая способствует сохранению и развитию белорусского языка и культуры.

Одним из примеров успешного межкультурного взаимодействия являются белорусы Башкортостана. По результатам Всероссийской переписи населения в 2010 г., в Республике Башкортостан проживало 11,6 тыс. белорусов. Наиболее представлены они в Уфе, Салавате, Стерлитамаке, Октябрьском, Ишимбае, Нефтекамске, Кумертау и в сельских районах: Иглинском, Уфимском, Архангельском, Стерлитамакском, Чишминском. Сохранению и развитию этнокультуры белорусов в Башкортостане способствуют работа с отделением посольства Республики Беларусь в Российской Федерации.

Развитию межкультурного взаимодействия способствует языковая политика, проводимая руководством республики. В местах компактного проживания представителей различных народов преподавание в начальной школе осуществляется на родном языке. Этот принцип реализован в республике. Например, в Балтийской средней общеобразовательной школе в начальном звене обучения школьники изучают белорусский язык. Преподаватели белорусского языка проходят курсы повышения квалификации в г. Минске.

С целью сохранения культурных традиций, возрождения национального самосознания в республике были открыты историко-культурные центры, направленные на сохранение на своей базе историко-архитектурных памятников, языка, традиций и культуры того или иного народа. С 1 июня 2006 г. Постановлением Правительства Республики Башкортостан № 85 от 13 апреля 2006 г. историко-культурным

центрам Республики Башкортостан придан статус филиалов государственного учреждения Дом дружбы народов Республики Башкортостан. В настоящее время в республике функционирует 26 центров, из них 4 русских, татарский, украинский, белорусский («Балтика» в Иглинском районе Башкортостана), латышский, чувашский, марийский, удмуртский, немецкий, мордовский, мишарский [1].

Основная цель белорусского историко-культурного центра: сохранение и развитие фольклорных традиций, обычаев, обрядов белорусского народа, изучение и сохранение культурного наследия белорусов Республики Башкортостан, приобщение населения к белорусской культуре, традициям, обрядам, обычаям, создание условий для социального и духовного развития народа и сохранение добрососедских отношений со всеми народами Республики Башкортостан.

В соответствии с Конвенцией Генеральной конференции ЮНЕСКО в Российской Федерации создается Единый реестр объектов нематериального культурного наследия народов России. В настоящее время Реестр объектов нематериального культурного наследия народов Республики Башкортостан насчитывает 77 объектов. Из них: 5 чувашских, 5 марийских, 4 русских, 3 удмуртских, 2 кряшен, 2 украинских, 1 мордовский, 1 мишарский, 1 латышский, 2 белорусских (праздник Ивана Купалы и традиционный фольклор белорусов Башкортостана) [4].

Проблема единства российского общества является одной из основных задач, поставленных перед Правительством, общественностью, научным сообществом страны Президентом России В. В. Путиным.

Несмотря на заявления либеральных экспертов о развале российской нации, отсутствии внутри неё единства, опросы общественного мнения фиксируют прямо противоположный результат. Наиболее наглядно единство россиян, стабильность российского общества подтверждают массовые акции «Бессмертный полк», «Георгиевская ленточка».

В Башкирии межнациональный мир опирается на исторический опыт, государственнические традиции, духовно-нравственные ценности её народов. Традиционные религии вносят значительный вклад в сохранение межконфессионального мира. Всё это должно стать отправной точкой для формирования единой духовной общности – российской нации.

В настоящее время в Башкортостане имеются возможности для формирования общероссийской идентичности. Основной возрастной группой целенаправленного воздействия должна стать молодежь. Развитие о молодежного движения идет в широком спектре: военно-патриотическое, спортивное, туристическое, культурно-историческое, социальное, благотворительное, волонтерство, оно поддерживается государством через систему грантов. Историческое наследие дружбы народов, религиозного согласия прошедшее через имперский опыт, советскую модернизацию необходимо беречь и развивать. Он основа успешного развития в будущем.

Литература

1. Историко-культурные центры Республики Башкортостан [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://addnrb.ru/istoriko-kulturnye-centry>. – Дата доступа: 01.06.2022.

2. Конституция Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа:

http://constitution.garant.ru/region/cons_bashkor. – Дата доступа: 01.06.2022.

3. Патриарх Кирилл благословил Башкирию, защитив республику от бед [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.sobkor02.ru/news/socium/1232>. – Дата доступа: 01.06.2022.

4. Реестр объектов нематериального культурного наследия народов Республики Башкортостан [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://onknrb.bashmusic.net/o-reestre/informatsiya-o-reestre>. – Дата доступа: 01.06.2022.

5. Рахимов, Р. Н. На службе у «Белого царя». Военная служба нерусских народов юго-востока России в XVIII – первой половине XIX в. / Р. Н. Рахимов. – М. : РИСИ, 2014. – 544 с.

6. Религиозные объединения Республики Башкортостан. Справочник. – Уфа : Уфимский полиграфкомбинат, 2014. – 168 с.

7. Хабибуллина, А. Г. Историко-культурные центры Республики Башкортостан: история создания и правовое положение / А. Г. Хабибуллина // Вестник Челябинского государственного университета. – 2009. – Вып. 38, № 41. – История. С. 104–109.

Статья посвящена межкультурному взаимодействию и конфессиональному согласию в субъекте Российской Федерации — Республике Башкортостан. Исторически сложившееся многонациональное и поликонфессиональное население края не имело примеров этнических или религиозных конфликтов. Это было связано с особым положением пограничного региона, гибкой политической империи, использовавшей вектор военной службы. Советский проект модернизации сохранил и развил дружбу народов. Современная политика, проводимая в республике, направлена на сохранение и преумножения исторического наследия, уважительного отношения к языкам и культурам всех народов, живущих в Башкортостане, традиционным религиям.

The article is devoted to intercultural interaction and confessional harmony in the subject of the Russian Federation – the Republic of Bashkortostan. The historically developed multinational and polyconfessional population of the region had no examples of ethnic or religious conflicts. This was due to the special position of the border region, the flexible policy of the empire, which used the vector of military service. The Soviet modernization project preserved and developed the friendship of peoples. The modern policy pursued in the republic is aimed at preserving and increasing the historical heritage, respect for the languages and cultures of all peoples living in Bashkortostan, traditional religions.

ОСОБЕННОСТИ ПОЛИТИКИ ИЗЪЯТИЯ ЦЕРКОВНОЙ СОБСТВЕННОСТИ В 1920-Е ГГ. В ПЕНЗЕНСКОЙ И САРАТОВСКОЙ ГУБЕРНИЯХ

М. Ю. САДЫРОВА

*ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет архитектуры
и строительства», г. Пенза, Россия*

Смена монархии диктатурой пролетариата привела не только к политическому переустройству государства. Новый строй принёс с собой новую идеологию, которая начинала внедряться в социальную жизнь, сметая и разрушая прежние традиционные духовные ценности.

На первый взгляд, декларирование демократических прав и свобод, в том числе и свободы совести, было призвано способствовать дальнейшей эмансипации некогда порабощённого народа. Однако то ожесточение, с которым большевики обрушились на религию и церковь, заставляет усомниться в совпадении формальных деклараций и реальных устремлений власти.

Первые декреты, ознаменовавшие наступление на церковь, были обнародованы осенью – зимой 1917 г. Так, согласно Декрету о земле от 26 октября 1917 г., церковь в целом, а вместе с ней и монастыри, и приходское духовенство лишались собственности на землю.

Затем 11 декабря 1917 г. появляется распоряжение о передаче всех церковных школ в Комиссариат просвещения, что лишало церковь всех семинарий, училищ, академий и всего связанного с ними имущества. Декрет от 20 января 1918 г. о свободе совести, церковных и религиозных обществах лишал религиозные организации права собственности. Всё имущество и денежные накопления церкви объявлялись народным достоянием. В мае того же года Совнарком РСФСР образовал при Наркомате юстиции, губернских советах и комиссариатах юстиции отделы по проведению в жизнь декрета по отделению церкви от государства и школы от церкви. Циркуляром № 355 от 19 июня 1919 г. вся эта работа в уездах была возложена на местные исполкомы, однако при этом умалчивалось об организации специальных отделов или подотделов. У местных же исполкомов не было ни средств, ни опыта, ни должной организации работы. В связи с таким положением дел договоры, подписанные с религиозными общинами о пользовании храмами и храмовым имуществом, как это и предписывалось декретом, стали поступать в губернский отдел юстиции только к началу 1920 г. Прихожане, подписавшие договор, обязаны были беречь, сохранять, возмещать церковное имущество. Это религиозное общество не имело права юридического лица. Благотворительная и просветительная деятельность ему воспрещались. При подписании договора надлежало сверить имущество по описям 1917 г. Требуя неукоснительного подписания договоров с религиозными обществами, государственная власть в это же время проявляет беспокойство об общем настроении народных масс и их отношении к проводимой антицерковной политике. Во все уездные исполкомы было разослано предписание представить информацию с мест [10, с. 17–18]. Опасения имели под собой веское основание: на практике реализация демократических свобод превращалась

в требование «утилизации» церковного имущества и, в первую очередь, храмов. Сложно представить более серьёзную угрозу для сохранения структур крестьянской повседневности, где храм играл ключевое, объединяющее значение [11, с. 150].

Можно предположить, что в первую очередь негативную реакцию населения вызовут статьи декрета о национализации церковной собственности («утилизации храмов») и об отказе признать за церковью и религиозными объединениями прав юридического лица [9, с. 29]. В частности, по данным Пензенского губисполкома, полученных путём анкетирования, жители различных уездов отнеслись к использованию храмов для общегосударственных нужд «враждебно», «отрицательно», «недоброжелательно», «против этого», «весьма несочувственно» и, в редких случаях, «безразлично» [4]. Так, Саранский отдел управления в своём сообщении губисполкому от 15 апреля 1920 г. констатировал: «Население в общем за исключением может быть 1 % или 2 % в своих религиозных убеждениях очень стойко и нужно полагать едва ли индифферентно отнесётся к утилизации хотя бы одного храма, стоящего даже на самой окраине» [4, л. 52]. Из донесения Керенского отдела управления следует: «Отношение к утилизации церквей можно сказать будет враждебное, так как прилегающие слободы к городу составляет крестьянское население, которое... ясно будет против утилизации...». Тем не менее, Керенский отдел управления отмечал, что «посещаемость (храмов) молодёжи заметно понижается за последнее время, когда декрет об отделении церкви от государства принял правительственную форму» [4, л. 58].

В связи с массовым закрытием церквей и монастырей в Совнарком начали поступать письма с жалобами верующих [1, с. 55]. Помимо указанных действий населения, направленных против проведения декрета в жизнь, были случаи массовых крестных ходов и богослужений в поддержку церкви [8, с. 12].

В Пензе 2 февраля 1918 г. в ответ на решение местного отдела губкома о закрытии Пензенского епархиального училища по инициативе священников и прихожан было задумано провести общенародное моление о церкви. Со всех церквей города к его центру, к Спасскому Кафедральному собору, двинулись крестные ходы празднично одетых людей с иконами и хоругвями. Шли целыми семьями. Соборная площадь встретила их ружейными залпами, пока ещё холостыми. Началась паника, все бросились по единственному оставленному им пути – вниз по Московской улице. Побитых и искалеченных не считал никто [2, с. 2].

По свидетельству И. Д. Савиновой, за пять лет после выхода декрета были закрыты в основном домашние церкви и монастыри, до приходских храмов дело пока не дошло [10, с. 18]. На местах многие должностные лица руководствовались разъяснением VIII отдела НКЮ, от апреля 1918 г. о том, что коль скоро всё имущество монастырей в соответствии с декретом СНК от 23 января переходит в ведение Советов, то и сами монастыри прекращают свою деятельность. В 1920 г., выступая с отчётом о деятельности своего подразделения на VIII Всероссийском съезде Советов, П. А. Красиков с гордостью заявит: «VIII отдел поставил перед собой задачу полного уничтожения монастырей как рассадников паразитизма... К настоящему времени ликвидировано 673 монастыря» [1, с. 56].

Интересно, что значение храма в организации социокультурного пространства православного населения признавалось и местными властями, хотя и не в

явно выраженной форме. Предпринимались даже попытки встроить это значение в советскую реальность. Так, в октябре 1919 г. Чембарский городской совет (Пензенская губ.) обратился в уездный ВРК с ходатайством о разрешении колокольного звона во время пожаров, хотя, разумеется, религиозная мотивировка отсутствовала [5].

В то же время имеются и свидетельства пассивного отношения сельчан к положениям декрета. В частности, в ответах на вопрос «Каково отношение населения к церковной реформе», полученных в ходе анкетирования, проводимого исполкомом Саратовского губсовета, содержались сведения следующего характера: «равнодушное» (в двух анкетах), «молчаливое» (1), «удовлетворительное» (1), «халатное» (1), «доброжелательное» (1), «беспокойное» (1), «к православной церкви отношение коллективов верующих усердное» (1) [6, л. 6–14]. Из 11 анкет, присланных в Пензенский губисполком из разных уездов, в 7 анкетах ответы на тот же вопрос указывали на безразличное отношение местного населения к реформе [4]. Можно предположить, что это прямое следствие секуляризации, и чаша весов склонилась в пользу «власть имущих». Но скорее всего верующие столкнулись с определённым противоречием. В крестьянских приговорах церковная реформа чаще всего предполагала перевод священников на казённое жалование, а новая власть требовала подписания договоров об использовании имущества прихожанами. Изменения организации культовой практики были непонятны и поэтому порождали чувство тревоги и страха у прихожан, осведомлённость местных советских и партийных работников в этом вопросе тоже была достаточно сомнительна.

Так, из докладов агитаторов Саратовского губкома РКП (б) за 1919 г. о проведении агитационно-политической работы в уездах, следует: «Ни комиссия по отделению, ни местные коммунисты, несмотря на продолжительность времени со дня издания закона по этому вопросу, никто не объяснил крестьянам значения отделения» [3, л. 5] К тому же сами крестьяне, в силу своего невежества, объективно не могли понять сути декрета. В газете «Известия» от 10 марта 1918 г. было опубликовано письмо из Самарской губернии, где сообщалось, что в ответ на прочитанную на сельском собрании лекцию под названием «Отделение церкви от государства», один крестьянин «от имени собрания с благодарностью как прочитавшему лекцию, так и Советской власти», сказал, что «последняя сделала для истинной христовой церкви такое хорошее дело, освободив её от ига светской власти» [12, с. 7]. Более того, и из среды духовенства, прежде всего низшего, исходила позиция в поддержку декрета. Об этом свидетельствует одно из множества опубликованных в газете «Знамя Христа», издававшейся в январе–апреле

1918 г., писем священников: «...Наш долг, наша обязанность не возбуждать тёмные массы, не творить тех бунтов, которых в России и так немало, а выяснять всем и каждому, что ...отделение Церкви от государства и другие декреты в связи с этим нисколько не унижают христианства...Когда всмотришься внимательно во всё происходящее, то невольно поднимается вопрос: от кого и от чего наши иерархи призывают спасти христову веру?». Особенно много подобные письма печатали, сопровождая разъяснениями от имени редакции или комментариями, в газетах «Беднота», «Известия», журнале «Революция

и церковь» [9, с. 29]. Несомненно, указанное обстоятельство, в свою очередь, также можно рассматривать в качестве фактора, определявшего настроения крестьян в отношении положений декрета.

Часто основным доводом для закрытия храмов называлось нежелание верующих брать церковные здания в пользование [10, с. 24]. В частности, в отчётах Саратовского губисполкома о деятельности стола по отделению церкви от государства за 1923–1924 гг. содержатся сведения о таких формах сопротивления исполнению декрета со стороны коллективов верующих, как «неуплата налогов со строений в Губфинотдел», «неисполнение обязательного постановления о страховании церквей», «расхищение церковного имущества», «непредоставление сведений и нерегистрация учреждений», «неуплата налога за аренду земли под храмами», «неисполнение обязательного постановления о страховании церквей», «растрата и бесхозяйственное содержание имущества» [7, л. 14–17]. Из отчётов также следует, что внедрению декрета препятствуют: «отсутствие средств на местах», «отсутствие комиссии по проверке, оценке церковного имущества», не учёт «храмов и молитвенных домов по уездам», «слабая связь с местами, отсутствие на местах руководящих распоряжений Центра, отсутствие средств, мешающее производству оценки и учёта церковного имущества по губернии», нехватка «руководства в смысле надзора за деятельностью обществ, вследствие чего надзор проводится слабо» [7, л. 16–18]. Но этому нежеланию выполнять декрет имеется простое объяснение: предстояло не только иметь средства на физическое содержание храмов, но и выплачивать высокий налог за аренду и не менее высокую страховую сумму. Верующие попадали в заведомо неприемлемые экономические условия и вынуждены были отказываться от своих церквей [10, с. 24]. Кроме того, не следует забывать о правовом нигилизме и неразвитости правового сознания крестьянства, что бесспорно будет серьёзным препятствием на пути реализации законодательства, но отнюдь не скажется на религиозной ориентации населения.

Литература

1. Алексеев, А. В. Иллюзии и догмы / А. В. Алексеев. – М. : Политиздат, 1991. – 400 с.
2. Вержбовский, В. «Отказаться от Бога и церкви мы не можем...» (Из истории церкви в Пензенской области) / В. Вержбовский // Пензенские вести. – 1996. – 2 октября. – С. 2.
3. Государственный архив новейшей истории Саратовской области (ГАНИСО). – Ф. 27. – Оп. 1. – Д. 366.
4. Государственный архив Пензенской области (ГАПО). – Ф. р-2. – Оп. 4. – Д. 170.
5. ГАПО. – Ф. р-2. – Оп. 1. – Д. 563.
6. Государственный архив Саратовской области (ГАСО). – Ф. Р-456. – Оп. 1. – Д. 922.
7. ГАСО. – Ф. Р-385. – Оп. 1. – Д. 1.
8. Одинцов, М.И. Государство и церковь (История взаимоотношений. 1917–1938 гг.) / М. И. Одинцов. – М. : Знание, 1991. – 64 с.

9. Одинцов, С. М. Крестный путь патриарха Сергия / С. М. Одинцов // Наука и религия. – 1997. – № 9. – С. 28–31.

10. Савинова И. Д. Лихолетье. Историческое исследование (приложение к журналу «Чело») / И. Д. Савинова. – Новгород, 1998. – 112 с.

11 Садырова, М. Ю. Религия и церковь в повседневной жизни русского крестьянства в конце XIX – первой трети XX вв. (по материалам Пензенской и Саратовской губерний): дисс. канд. истор. наук: 07.00.02 / М. Ю. Садырова. – Самара, 2010. – 276 с.

12. Шамаро, А. На переломе / А. Шамаро // Наука и религия. – 1978. – № 1. – С. 6–7.

В статье дается оценка результативности антирелигиозной политики Советского государства по национализации церковной собственности после издания Декрета о свободе совести, церковных и религиозных обществах. Очевидно, что провести декрет в жизнь с ходу не удалось, прежде всего, потому что против него выступило многомиллионное крестьянство, воспринявшее декрет, как попытку «обмирщения» своего традиционного уклада жизни, как ломку незыблемых, в том числе и в силу освящения их православными канонами и догмами, устоев «жизни по вере».

The article assesses the impact of the anti-religious policy of the Soviet State on the nationalization of church property after the publication of the Decree on Freedom of Conscience, Church and Religious Societies. It is obvious that it was not possible to put the decree into practice with the move, first of all, because it was opposed by the multi-million-dollar peasants, who accepted the decree as an attempt to "faint" their traditional way of life, as a fragment of the immutable, including because of their consecration by Orthodox canons and dogmas, the foundations of "life by faith."

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ ГОРОДА БРЕСТА: ОСНОВНЫЕ СОБЫТИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

А. Н. СВИРИД

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

Период Киевской Руси (домонгольский период)

История религий Бреста на всём протяжении его истории находилась в сильной зависимости от политического фактора, от того, в чьих руках он находился и от целей, которые ставила перед собой государственная власть.

Несомненно, что в раннем Средневековье до принятия христианства наши предки были язычниками. В конце I тысячелетия н. э. на огромной территории Восточной Европы в зоне расселения восточнославянских племен от причерноморских степей до Балтийского и Белого морей на севере, от Побужья на западе до Поволжья на востоке произошло крупнейшее историческое событие, имевшее огромное значение в истории восточных славян, соседних государств и народов. Решением великого князя киевского Владимира Святославича на всей территории огромного Киевского государства, объединявшего все восточнославянские племена (12–14 племен), заселявшие почти всю Восточную Европу, в качестве единой государственной религии в 988 г. была принята христианская религия по византийскому образцу.

Принятие христианства имело огромное значение для Древней Руси – государственное, общественное и культурное. Прежде всего оно содействовало сплочению всех племен и народов огромного киевского государства. Единая идеологическая основа для различных племен огромной территории Киевского государства способствовала сплочению этих племен и этой территории в единое государство, укреплению и усилению единой центральной власти этого государства, что увеличивало его роль и значение в кругу современных ему соседних государств и народов.

Принятие христианства способствовало также ускорению процессов внутреннего развития общества, находившегося на стадии разрушения племенных отношений и перехода его к более прогрессивному в то время феодальному строю. В обществе происходил процесс развития производительных сил, нарастало имущественное и социальное расслоение, развивались ремесла, возникали и развивались города.

Принятие христианства сыграло огромную положительную роль в развитии культуры. Христианство принесло на славянские земли письменность, способствовало организации школ, библиотек, возникновению летописания, оригинальной творческой деятельности местных авторов. Христианство способствовало развитию монументального церковного зодчества, различных видов художественных ремесел по обработке и изготовлению предметов церковного назначения из различных материалов (цветной металл, камень, кость).

Убедительнейшим свидетельством победы христианской религии над язычеством является изменение погребального обряда. В X в. на славянских землях господствовал языческий обряд погребения трупопожжением, когда умершего

сжигали на поверхности земли и над остатками трупосожжения насыпали курган. После принятия христианства в 988 г. этот языческий обряд трупосожжения в XI-XII вв. сменяется христианским погребальным обрядом трупоположения, вначале – на поверхности земли, а позже – в погребальной яме под курганом. Этот процесс смены языческого погребального обряда трупосожжения христианским обрядом трупоположения хорошо изучен на всей территории расселения восточных славян. Эта смена погребального обряда убедительно свидетельствует о смене в конце X в. первоначальных языческих представлений восточных славян христианскими требованиями в отношении погребения усопших [1].

В древних летописях и документах редко упоминаются имена епископов, строительство церквей, существование монастырей и другие события из духовной жизни. Недостаток письменных сведений о распространении христианства восполняют материалы археологических исследований. О распространении христианской религии по восточному византийскому обряду в Бресте свидетельствуют предметы христианского культа, которые встречаются в ходе археологических раскопок.

Православие на землях Белой Руси стало распространяться вскоре после крещения киевлян князем Владимиром. Археологические раскопки полностью подтвердили письменные источники – древний Брест принимает христианство по восточному византийскому обряду. Доказательством этого являются найденные при раскопках Бреста каменные железные и янтарные крестики, фрагменты двух крестов-энколпионов, ложечка для причастия, бронзовое кадило, иконка-вставка с изображением Богородицы Оранты. В слое XI в. найдена свинцовая подвесная печать туровского (1052 г.) и великого киевского князя (1054–1078 гг.) Изяслава Ярославича с изображением на аверсе св. Дмитрия Солунского. В слое XIII в. найден подвесной свинцовый медальон-змеевик с изображением Богородицы Знамение.

Одна из легенд об основании города, связывает это событие со строительством храма Святому Николаю. Лев Паевский писал: «Старые люди со слов предков своих передают, что некий купец, по происхождению казак, проезжая мимо Бреста, завяз в реке Мухавец, из которой иначе не смог освободиться, как только дав обет построить в Бресте церковь во имя Св.Николая. И когда, после такого решения достиг великого счастья, возвратившись назад, обет свой исполнил и сию церковь построил. Те же люди рассказывают, что изображения, которые написаны на большом деревянном образе у ног распятого Спасителя, имеют быть того же фундатора с женою, сыном и дочерью, причем, принимая во внимание самую древность образа, это может казаться вероятным». Есть версия, где застрявший купец видел сон, после которого нашёл икону Божьей матери, но храм или часовню впоследствии построил также.

Несмотря на отсутствие точных данных о времени их основания, достоверно известно о двух церквях древнего Бреста (св. Николая, св. Петра).

В более поздний период в городе находилась церковь Праскевы Пятницы и в Замухавечье находилась Спасо-Преображенская православная церковь, Симеоновский монастырь и монастырь Рождества Богородицы с церквями Честного Креста и Рождества Девы Марии. Но когда возникли эти церкви – точно не известно, возможно, они возникли в ранний период или были построены на месте более древних церквей.

Следует сказать, что влияние западного христианства в этот период было минимальным. В ходе археологических раскопок Бреста западно-христианских артефактов не выявлено. Известно, что туровский князь Святополк Владимирович (в древнерусской историографии по прозвищу «Окаянный»), вступил в союз с польским королём Болеславом Храбрым, который с 1013 г. стал его зятем. Болеслав Храбрый дал ему западно-христианского епископа Рейнберна, который находился на белорусских землях в 1018–1019 гг. Летописи свидетельствуют о нахождении Рейнберна в Турове, но ничего не говорят о его пребывании в Бресте. Известно, что попытка латинизации Рейнберном христианской жизни в Турове закончилась полным провалом. Можно смело утверждать о изначальном господстве православного христианства в Бресте.

Период нахождения Бреста в составе ВКЛ и Речи Посполитой

Вхождение Бреста в состав Великого княжества Литовского Русского и Жемойтского перемежалось со временем владения города Галицко-Волынскими князьями. И если князья ВКЛ первоначально были язычниками, то Галицко-Волынские князья были православными и способствовали его распространению в Бресте.

Католичество появляется в Бресте в связи с политикой Витовта. Первый католический приход возникает в 1389 г. С высокой степенью вероятности можно предположить, что католиков в городе до этого не было.

Известно, что в период ВКЛ в Бресте действовало Свято-Николаевское православное братство. Особо интересна его деятельность в области образования. В школу, открытую при нем, могли поступить даже дети представителей немущих слоев населения. Во главе школы стоял ректор, выбираемый братством, также как «дидискалы» (учителя) и два провизора, надзиравших за дисциплиной. Ученики делились на три группы. В школе действовала классно-урочная форма занятий, преподавались грамматика, риторика, арифметика, геометрия, музыка, латинский и греческий языки. С 1592 по 1595 гг. в Брестской братской школе преподавал славянскую грамоту известный белорусский просветитель Лаврентий Зизаний. Именно здесь, в Бресте, он составил свою «Грамматику словенску».

В 1596 г. в Бресте произошло событие, оказавшее влияние на судьбу христианской цивилизации и Речи Посполитой – состоялось два церковных собора, на одном из которых приняли Брестскую унию, а на другом – осудили. Государственная власть признала решения только собора сторонников унии. Накануне и после заключения унии, в последние десятилетия XVI в., Православная церковь оказалась в затруднительном положении. На православное братство Святого Николая начинает оказывать сильное влияние брестский каштелян Ипатий Потей, в 1593 г. занявший Брестскую епископскую кафедру. Поддерживая унию, новый епископ начинает гонения на виднейших деятелей братства. В 1595 г. вынужден был уйти в Виленскую школу Лаврентий Зизаний. После заключения унии православные монастыри были закрыты, но Симеоновский монастырь со временем возродился.

1388 г. Витовт дал брестским евреям, первым из проживавших в это время на территории современной Беларуси, привелей, позже распространенный на всех евреев ВКЛ. В 1495 г. все евреи, отказавшиеся перейти в христианство,

были изгнаны из Литвы, в том числе и из Бреста. Лишь один еврей принял крещение и был оставлен в городе. Крупным духовным авторитетом евреев Бреста в этот период был Иехиэль Лурия, дед Шломо Лурии. В 1503 г. евреям было разрешено вернуться, и община быстро достигла прежнего расцвета. В XIV–XVII вв. Брест был главным центром евреев ВКЛ, еврейская община Бреста играла руководящую роль в жизни еврейства Литвы и Беларуси. Именно в хранилищах брестской общины хранились грамоты, общие для всех литовских евреев еще со времен Стефана Батория. Представители брестской общины часто выступали ходатаями от имени всех еврейских общин ВКЛ. В 1623 г. в Бресте прошло первое (учредительное) заседание Литовского Ваада (главного органа самоуправления еврейских общин ВКЛ). Во второй половине XVII в. (по другим оценкам – в XVIII в.) это первенство переходит к виленской общине. Чёрной страницей в истории Бреста являются еврейские погромы. В 1637 г. евреи Бреста подверглись погрому, многие еврейские лавки были сожжены или разграблены; однако власти приказали вернуть евреям украденные у них товары, и во избежание повторения беспорядков была организована смешанная еврейско-христианская стража. Студенты Иезуитской коллегии часто нападали на евреев, особенно серьезное нападение произошло в 1636 г.

После образования Речи Посполитой в конфессиональной жизни города наступает эпоха дискриминации Православной церкви. Город активно застраивается костёлами и католическими монастырями. При этом не было разрешено строительство ни одного православного храма. Более того, Католический монастырь бригиток был построен на месте Пятницкой православной церкви.

Власти стремились как можно более глубоко укоренить католичество в жизнь города. Так, улица Ковальская была переименована в Базилианскую.

Если для Католической церкви время пребывания в составе Речи Посполитой было временем расцвета и преференций (Иезуитский коллегиум периодически захватывал по метру общей улицы, расширяя свою территорию, совершенно не опасаясь порицаний со стороны власти, Костёл тринитариев, расположенный на ул. Угринке (Виленской) в месте за парканом, владел достаточно большой по численности населения юридикой. «Костельные» люди проживали в основном по Виленскому и Теребуньскому гостинцам), то для православия – дискриминации, гонений и угнетения. Через несколько лет после получения Брестом Магдебургского права, православное население, и даже православный епископ, были из его действия исключены – оно на них не распространялось. Это значит, что православному населению в праве участвовать в городском самоуправлении было отказано. Православие оказывается в положении одной из самых низко привилегированных конфессий. Даже в период середины XVI века, который считается периодом расцвета Великого княжества Литовского и временем максимальной веротерпимости, у иудеев и кальвинистов было гораздо большее количество преференций. В этот период в городе возникает кальвинистская типография и строятся синагоги.

Особенно усложнилось положение Православной церкви после принятия Брестской унии. Симеоновский монастырь был передан униатам. Православные монахи покинули обитель, которая опустела и была разорена уже к 1604 г.

Всё же необходимо отметить, что быстро искоренить Православие властям не удалось. После повторного узаконения Православия в Речи Посполитой в 1632 г. в Бресте началась волна возвращений мещан из унии в Православие. 4 октября 1633 г., заручившись письменным распоряжением владельца земли воеводы Р. Лещинского, мещане Бреста во главе со слугой воеводы Я. Балцеровичем призвали в Симеоновский монастырь монахов из православного Яблочинского монастыря. Так православная жизнь в Бресте возродилась.

В XVI–XIX вв. в г. Бресте действовали лютеране, кальвинисты и до середины XVII в. антитринитариисты.

Период Российской Империи

Под властью русского царя Православие получило возможность действовать относительно свободно. В связи со строительством крепости все культовые здания на территории исторической части города были или разобраны или стали частью крепостных сооружений. Но и православное, и католическое население строит свои храмы на новом месте.

Новой в отношении еврейского населения Бреста стала политика, получившая название «черта осёдлости», проводившаяся с 1791 по 1915 гг. По переписи 1897 г. около 65 % населения Бреста являлась евреями. Почти все ремесленники Бреста (свыше 3,5 тыс. чел.) – евреи.

Период нахождения во Второй Речи Посполитой

Этот период снова можно обозначить как период преференций для Католической церкви. В этот период перестраивается Католический костёл Воздвижения святого Креста (находится на современной площади Ленина) – его формы становятся более монументальными. Православный гарнизонный собор в крепости отбирается у Православной церкви и переделывается на костёл. Амвон для проповеди сохранился в нём по наши дни. В 1938 г. строится костёл Наисвятейшей Марии Панны королевы и короны польской (ныне на переулке Ломоносова). Само название довольно красноречиво свидетельствует о планах и претензиях Католической церкви на эту землю. Здание ремонтных железнодорожных мастерских перестраивается на костёл Сердца Иисуса.

В городе в этот период были 2 еврейские гимназии, 4 синагоги, около 30 молитвенных домов. Православное население не смогло за этот период ни построить новые храмы, ни даже отремонтировать старые.

Одна из отличительных черт этого периода – рост численности протестантов. 1920–30-е гг. в Бресте действовал филиал Виленского Евангельско-реформированного костела, а также филиал Англиканского костела в Белостоке (Барбиканская миссия). В Бресте проживало более 700 лютеран, преимущественно немецкой и голландской национальностей, которыми в 1938 г. была построена кирха на пересечении ул. Костюшки (совр. Гоголя) и Зигмунтовской (К. Маркса). В 1920-е гг. в Бресте появились представители поздних протестантских деноминаций: евангельские христиане-баптисты (ЕХБ), христиане веры евангельской (ХВЕ), адвентисты седьмого дня (АСД) и др. [3, с. 73–74].

Период немецкой оккупации

Проводимая немецкими оккупационными властями конфессиональная политика отличалась относительно веротерпимостью по отношению к христианским конфессиям и репрессиями по отношению к иудаизму.

Период нахождения в составе БССР

Период был тяжёлым для представителей всех конфессий, что было связано с курсом советского государства на построение атеистического общества. Общины кальвинистов и лютеран прекратили существование, с 1945 г. в здании кирхи разместился кинотеатр. В 1959 г. была превращена в кинотеатр последняя функционировавшая в городе синагога.

Православный Свято-Николаевский храм был закрыт, как и Крестовоздвиженский костёл. Для верующих католиков был оставлен только костёл Наисвятейшей Марии Девы, королевы и короны польской на переулке Ломоносова, а для православных – Свято-Симеоновский собор по ул. Московской.

Преследованиям со стороны властей подверглись протестанты.

Период независимой Республики Беларусь

Характеризуется наибольшей степенью свободы вероисповеданий за весь период существования города Бреста.

С 1990-х гг. происходит возрождение религиозной жизни всех конфессий.

В 1995 г. и 2001 г. Брест посетил Патриарх Московский и всея Руси Алексей II. В 1995 г. во время его визита частица мощей святого Афанасия Брестского была перенесена из Франции передана в Брестский Свято-Симеоновский кафедральный собор. На месте его кончины была воздвигнута часовня, а затем при ней возник Свято-Афанасиевский Брестский мужской монастырь (в д. Аркадия, ныне в пределах г. Бреста). В честь Афанасия Брестского в Бресте было создано православное сестричество.

В 2015 г. и 2018 г. Брест посетил Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.

В 1997 г. в истории духовной жизни Бреста произошло событие, имеющее большое значение для всего белорусского народа. Митрополит Минский и Слуцкий Филарет освятил восстановленный брестским мастером Н. Кузьмичом крест Евфросинии Полоцкой.

При независимой Республике Беларусь резко выросло количество православных, католических и протестантских общин, свободно действуют религиозные объединения иудеев и мусульман.

В 1991 г. была зарегистрирована еврейская община, председателем которой стал Шломо Вайнштейн (1917–2004). В 1992 г. власти вернули общине здание синагоги (раввин — Хаим Рабинович). Иудейские религиозные организации: Брестская иудейская религиозная община «Эмуна» (руководитель Брук Б. М.); Брестская иудейская религиозная община «Хабад-Любавич» (председатель правления Каплан Э. Ш.; раввин Рабинович Х.); Община прогрессивного иудаизма «Нефеш» (председатель – Симоненко Р. А.). [2, с. 242–244]

Таким образом, город Брест имеет древнюю конфессиональную историю. Наиболее неисследованным остаётся её ранний период.

Литература

1. Лысенко, П. Ф. Принятие и распространение христианства на землях Беларуси / П. Ф. Лысенко // Христианство в Беларуси: история и современ-

ность: сб. науч. ст. / редкол.: А. А. Коваленя [и др.]. – Минск : Беларуская навука, 2014. – 494 с.

2. Свирид, А. Н. Религия и церковь / А. Н. Свирид // Брест. Брэст. Brest. 1000 / сост. А. Н. Вабищевич. – Минск : Беларуская энцыклапедыя імя Петруся Броўкі, 2019. – 456 с.

3. Лисовская, Т. В. Процесс появления новых протестантских деноминаций на западнобелорусских землях в конце XIX – в 20 гг. XX в. / Т. В. Лисовская // Весн. Брэсц. ун-та. Сер. гуманітар. і грамад. навук. – 2007. – № 2. – С. 65–74.

В статье рассматриваются основные события конфессиональной истории города Бреста в различные исторические периоды.

The article deals with the main events of the confessional history of the city of Brest in various historical periods.

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ И ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НА ТЕРРИТОРИИ БРЕСТСКОЙ ОБЛАСТИ В ПЕРИОД 1964–1982 ГГ.

А. Н. СВИРИД

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

С приходом к власти Л.И. Брежнева религиозная жизнь на территории Брестской области, как и во всём СССР, кардинально изменилась. русская православная церковь частично находилась в привилегированном положении еще со времен Сталина. Но Н. С. Хрущев начинает активное притеснение всех конфессий, в том числе и православных. Брежнев от этой политики не отступает.

В декабре 1965 г. советы по делам РПЦ и религиозных культов переобразовали в единый орган – Совет по делам религий при Совете Министров СССР (СПР). Политика КПСС – КПБ к религии ознаменовалась новыми теоретическими положениями, высказанными Л. Брежневым в ноябре 1967 г. в докладе «50 лет больших побед социализма». Было объявлено о том, что в СССР построено «развитое социалистическое общество» [14, с. 293], которому свойственны нерушимая идейно-политическая сплоченность рабочих, их самоотверженная отдача идеалам партии, верность принципам марксизма-ленинизма, высокая степень зрелости всей системы гражданских отношений. Был выдвинут неаргументированный тезис о «кризисе религии». В таких условиях атеистическая работа продолжала оставаться приоритетной в деятельности КПСС – КПБ. Она строилась на выработанных еще в 30–50-е гг. стереотипах оценки роли религии и церкви в обществе. Абсолютизировались формы и методы атеистической пропаганды и воспитания, которые сложились в совсем другой религиозной ситуации. Поэтому для них были характерны застой и консерватизм, а часто элементы неуважения к религиозным чувствам и убеждениям верующих.

В отношениях между религиозными общинами и государственными органами приоритетными оставались командно-административные меры. Считалось, что количество зарегистрированных религиозных общин адекватно показывает состояние религиозности населения. Поэтому продолжалась политика закрытия церквей, снятия с регистрации православных общин [14, с. 293].

Этим самым игнорировали законные права и интересы верующих. Начиная с 1965 по 1970 гг. закрываются приходы по всей территории БССР, но, как и в прошлые годы, в Брестской области расположено больше всего церквей. Это побуждает местные власти начать предпринимать действия по их закрытию. Так, уполномоченный Совета по делам религий по Брестской области Н. Стрельченюк в списке закрытых русских православных церквей и снятых с регистрации религиозных обществ по области за 1948–1968 гг. отмечал церкви, которые были закрыты с 1964 по 1965 гг. «Дрогиченский район: Родостово Приходская, д. Липкин Приходская, д. Попина, д. Зелово. Ивановский район: Вороцевичи, Достоево, д. Орошин. Каменецкий район: д. Пашуки. Лунинецкий район: д. Лунин, Ганцевичский район: д. Денисковичи, д. Мальковичи. Пинский район: д. Доброславская, Велятичи, д. Вуйвичи, Новый Двор. Столинский район: д. Ремель» [3, л. 2–6].

На охране интересов государства стояло законодательство, которое все больше ограничивало возможности верующих вести активную религиозную деятельность. Этому способствовал и указ Президиума Верховного Совета СССР «О административной ответственности за нарушение законодательства о религиозных культах» [14, с. 294], принятый 1 октября 1966 г. Такие действия, как уклонение от регистрации объединений в органах власти, организация и проведение служителями культа, членами объединений специальных детских и юношеских собраний, а также организация литературных и других кружков и групп, которые не имеют отношения к исполнению культа, нарушения уставов правил организации и проведение религиозных собраний, шествий и других церемоний вызывали штраф в размере 50 руб., который накладывался административными комиссиями при комитетах районных и городских Советов рабочих.

Для снижения активности наиболее деятельных верующих штрафных санкций считалось недостаточно. Поэтому одновременно был принят указ Президиума Верховного Совета БССР «О внесении дополнений в артикул 139 Криминального кодекса». Он предусматривал наказания лишения свободы термином до трех лет лиц, «которые раньше судились за нарушение законов об отделении церкви от государства и школы от церкви, а также организационную деятельность, направленную на совершение этих действий» [14, с. 294]. По сценарию предыдущих годов Президиум Верховного Совета БССР принял постановление о порядке применения указа. Она представляла собой инструкцию, которая объясняла, как лучше обойти законодательство, чтобы наказать представителей конфессий – борцов против нарушения прав человека в сфере вероисповедания. Такая практика являлась нормой во время командно-административной системы.

В республике была проведена работа, направленная на усиление контроля за правильностью законодательства со стороны административных органов. Важными направлениями охраны населения, и в первую очередь молодежи, от религиозного влияния являлось укоренение новой социалистической обрядности. 4 мая 1966 г. Совет Министров БССР принял специальную установку «О работе советских органов по управлению гражданскими обрядами». В целях оказания помощи исполнительным органам местных Советов и координации работы министров, ведомств и творческих союзов при Юридической комиссии при управлении республикой был создан Совет по разработки и укоренения в быт новых гражданских обрядов. При городских, районных, сельских и поселковых Советах начали действовать гражданские комиссии по обрядах. Основное внимание они уделяли торжественной регистрации брака и рождения. Появились также комсомольские свадьбы и крещения. Там, где в этих мероприятиях принимали участие местные советские органы, партийные, комсомольские организации, они были увлекательные и веселые, поэтому в первые годы вызывали заинтересованность молодежи [14, с. 295].

Тем не менее, значительное количество молодежи пополняла общины РПЦ, большой оставалась и обрядность. Так Н. Стрельченко в отчете за 1965 г. отмечал в Справке «О состоянии и деятельности религиозных культов в г. Бресте»: «Особую активность проявляет РПЦ. За первое полугодие 1965 г. в православном соборе совершенно крещений 452 или 60 % родившихся за этот период в г. Бресте; похоронено по религиозному обряду 80 человек, что составляет 36 % к числу умерших. Посещаемость собора большая. В дни религиозных праздников собор бывает переполнен. В период летних каникул несколько

увеличивается посещаемость собора детьми школьного возраста. В своей правоведческой деятельности духовенство фальсифицирует исторические факты, непомерно раздувает роль церкви в общественной жизни, стремится показать церковь как родителя о благодати труда» [10, л.14–15].

Несмотря на активную посещаемость церквей, их количество сокращается, закрываются и снимаются с регистрации по разным причинам. Об этом свидетельствуют статистические отчеты Н. Стрельченка за период с 1966 по 1969 гг. (табл. 1, 2, 3) [1, л. 1; 6, л. 2–3; 7, л. 1–2].

Таблица 1 – Общества и служители РПЦ

ГГод	Количество обществ РПЦ	Количество служителей культа
1966	157 (все зарегистрированы)	220 – служителя культа (все зарегистрированы)
1967	157 (все зарегистрированы)	234 – служителя культа (все зарегистрированы)
1968	150 (временно прекратили деятельность 2); 13 – не используется	234 – служителя культа (все зарегистрированы)
1969	148 обществ (все зарегистрированы), 4 – в числе зарегистрированных прекративших свою деятельность. из них не используются – 11.	231 – служителя культа (все зарегистрированы)

Н. Стрельченко отмечал малочисленность верующих, которые не могут содержать священника в качестве причин закрытия церквей в 1969 г. на примере церквей в д. Дубенец, д. Рухча Столинского района, дер. Крупчицы Жабинковского района [5, л. 16–17, 20, 23].

Но, несмотря на активное закрытие церквей на территории области, все же находится больше молитвенных зданий, чем в других, что заставляет православных верующих из других областей совершать в Брестской области религиозные обряды. Это тоже в своих отчетах отмечает Н. Стрельченко [4, л. 20–24].

Таблица 2 – Совершенные крещения в Брестской области из других областей и районов за 1969 гг. представителями православной конфессии

Название области, районов	Количество совершенных крещений
Витебская область: г. Орша, г. Глубокое, г. Полоцк, г. Новополоцк, г. Витебск	6
Могилевская область: г. Могилев, г. Бобруйск	2
Гродненская область: г. Гродно, Дятловичский, Слонимский, Лидский, Новогрудский, Кореличский, Щучинский, Гродненский район	104
Минск и Минская область: г. Минск, г. Жодино, Клецкий, Несвижский, Солигорский, Червенский, Слуцкий районы	106
Гомельская область: г. Гомель, Житковичский, Хойницкий, Мозырский, Светлогорский, Калинковичский, Наровлянский районы	21

Советское руководство, наблюдая такую религиозную активность среди населения, идет дальше на ужесточение применяемых мер. 16 июля 1971 г. выходит очередное постановление ЦК КПСС «Об усилении атеистического воспитания населения» [14, с. 295]. Его особенностью являлось то, что разговор шел уже не

только о воспитании атеистических убеждений у коммунистов и комсомольцев, которые когда-то сами принимали участие в отправлении религиозных обрядов, но и об усилении борьбы с религиозными забабонами всего населения страны. Это противоречило принципу свободы совести граждан, формально закрепленным в Конституции СССР и союзных республик.

С приходом Л. Брежнева к власти более стабильной стала политика назначения иерархов. 25 мая 1965 г. епископом Минским и Белорусским был назначен Антоний. По воспоминания тогдашнего уполномоченного по делам религии при Минском облисполкоме И. Плохатнюк, Антоний «вел довольно замкнутый образ жизни, редко посещал приходы и практически не контактировал с органами власти [14, с. 296]. В статистических отчетах Н. Хорошко с 1970 по 1974 гг. можно видеть снижение количества обществ РПЦ и их служителей [6, л. 2; 7, л. 25; 9, л. 28; 2, л. 17].

Таблица 3 – Общества и служители РПЦ

Год	Количество обществ РПЦ	Количество служителей
1970	148 обществ (все зарегистрированы, временно не действует 6)	227 – служителя культа (все зарегистрированы)
1971	147 обществ (все зарегистрированы, временно не действует 8)	208 – служителя культа (все зарегистрированы)
1972	146 обществ (все зарегистрированы, временно не действует 3)	194 – служителя культа (все зарегистрированы)
1973	146 обществ (все зарегистрированы, временно не действует 2)	188 – служителя культа (все зарегистрированы)
1974	145 обществ (все зарегистрированы, временно не действует 3)	187 – служителя культа (все зарегистрированы)

Также в других документах Н. Хорошко отмечал, в каких деревнях и городах были закрыты общества РПЦ: «в Барановичском районе по состоянию на 1 апреля 1973 г. в Ятвязь, передано колхозу «Дружба» – склад. В Чернихово, не передано, не используется, в Люсинево, передано, совхозу «Правда» – склад. В Брестском районе: в Дубок, передано совхозу «Брестский» – склад. в Гершоны, передано совхозу «Прибужье» – склад. В Черни, передано району, используется при строительстве Чернинской школы.

В Ганцевичском районе: в Хотыничи, передано колхозу «Первое Мая» – амбар. В Дрогиченском районе: в Липники, передано совхозу – склад, в Толково – под клуб. В Радостово, под склад. Сведения о закрытых церквях в Кобринском районе: в Тевли, колхоз «Тевельский» – склад. В Черевачицы, памятник истории и архитектуры, не используется. ...» [8, л. 1–4, 6, 8, 12].

Такая политика вынудила верующих открыто выступать в защиту своих прав, на что в ответ власти республики приняли соответствующие законодательные акты. 27 июля 1977 г. Указом Президиума Верховного Совета БССР было утверждено «Положение о религиозных объединениях». Как и прежде запрещалась деятельность обществ без регистрации. Управление общиной осуществлял исполнительный орган (церковный совет), который выбирался основателями или сходом верующих. Пропаганда религии осуществлялась только в культовых зданиях [14, с. 298].

С такой политикой также был не согласен следующий митрополит Филарет,

избранный 10 октября 1978 г. Он активно общался с верующими, разговаривал с местными органами власти, пытался их переубедить [14, с. 297]. Но эта деятельность имела незначительный эффект. Ситуацию усугубило принятое секретное постановление ЦК от 22 сентября 1981 г. «Об усилении атеистической пропаганды». Продолжилось закрытие церквей [14, с. 299]. Так представители местных органов в отчетах за 1980 по 1982 гг. отмечали причины их закрытия:

«Исполнительный комитет Жабинковского района Совета народных депутатов сообщает, что с периода 1953 по 1918 гг. в районе закрыто и снято с регистрации 3 православные церкви, из них: В д. Будокowo Петровского сел. Совета, здание снесено. В д. Саки Хмелевского сел. Совета, здание снесено. В д. Матеевичи Кривляжского сел. Сообщается, что в г. Кобрине на период с 1953 по 1960 гг. сняты с регистрации здания: Никольская церковь (склад), Собор Александра Невского – филиал госархива.... Лунинецкий район д. Дятловичи, Лунин (аварийное). Д. Черпяково, Ляховичского района, Пинский район д. Вуйвичи, д. Доброславка» [13, л. 6, 12, 15, 27]. Но несмотря на принятые меры до 1982 г. продолжалась регистрация общин, наблюдалось увеличение религиозной обрядности, посещение приходов молодежью. Так Н. Хорошко в отчетах за 1980 по 1982 гг. отмечал: «Сведения о религиозной обрядности за 1980 г. (д. Первомайск, Березовского района) ...крещено – 33 ч., похоронено – 48 ч. Максимальное количество верующих посещает в большие религиозные праздники – 358 ч. из них моложе 30 лет 167 ч» [11, л. 90].

«Сведения о религиозной обрядности за 1980 г. (д. Селец, Березовского района) ... Максимальное количество верующих посещает в большие религиозные праздники 400 – 300 ч» [12, л. 74]. Была зарегистрирована «ревкомиссия религиозного общества в феврале 1981 г. Селецкой Святоуспенской рпц религиозного общества в д. Селец, Березовского района Селецкого с/совета» [12, л. 76–77].

Таким образом, приведенные в документах сведения о «кризисе религиозной жизни» не соответствовали реальности. В период с 1964 по 1982 гг. на территории Брестской области РПЦ укрепила свою деятельность, активизировала свою деятельность. Ремонтировались церкви, открывались новые приходы, выросла религиозная обрядность. И самое главное, церковь активно посещает молодежь. В этот период также не наблюдалось никаких конфликтов с другими конфессиями, в том числе и нехристианскими.

Литература

1. Совет по делам религий и национальностей Брестского облисполкома // Государственный архив Брестской области (ГАБО). – Ф. 210. – Оп. 1. – Д. 1. – Л. 1.
2. Совет по делам религий и национальностей Брестского облисполкома // ГАБО. – Ф. 210. – Оп. 1. – Д. 4. – Л. 17.
3. Совет по делам религий и национальностей Брестского облисполкома // ГАБО. – Ф. 210. – Оп. 1. – Д. 4а. – Л. 2–6.
4. Совет по делам религий и национальностей Брестского облисполкома // ГАБО. – Ф. 210. – Оп. 1. – Д. 5. – Л. 20–24.
5. Совет по делам религий и национальностей Брестского облисполкома // ГАБО. – Ф. 210. – Оп. 1. – Д. 6а. – Л. 16–17, 20, 23.

6. Совет по делам религий и национальностей Брестского облисполкома // ГАБО. – Ф. 210. – Оп. 1. – Д. 7. – Л. 2–3.
7. Совет по делам религий и национальностей Брестского облисполкома // ГАБО. – Ф. 210. – Оп. 1. – Д. 11. – Л. 1–2, 25.
8. Совет по делам религий и национальностей Брестского облисполкома // ГАБО. – Ф. 210. – Оп. 1. – Д. 12а. – Л. 1–4, 6, 8, 12.
9. Совет по делам религий и национальностей Брестского облисполкома // ГАБО. – Ф. 210. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 28.
10. Совет по делам религий и национальностей Брестского облисполкома // ГАБО. – Ф. 210. – Оп. 1. – Д. 20. – Л. 14–15.
11. Совет по делам религий и национальностей Брестского облисполкома // ГАБО. – Ф. 210. – Оп. 1. – Д. 114. – Л. 90.
12. Совет по делам религий и национальностей Брестского облисполкома // ГАБО. – Ф. 210. – Оп. 1. – Д. 116. – Л. 74, 76, 77.
13. Совет по делам религий и национальностей Брестского облисполкома // ГАБО. – Ф. 210. – Оп. 1. – Д. 295а. – Л. 6, 12, 15, 27.
14. Навіцкі, У. І. Канфесіі на Беларусі (канец XVII – XX ст.). / У. І. Навіцкі. – Мінск : Беларусь, 1998. – 400 с.

В статье рассматривается политика советской власти по отношению к Православной церкви в период 1964–1982 гг. При Л. И. Брежневеве происходит дальнейшее давление на неё.

The article put attention on the policy of the Soviet government in relation to the Orthodox Church in the period 1964-1982. In time of L.I. Brezhnev the pressure goes on it.

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОЕ СОГЛАСИЕ В БРЕСТСКОЙ ОБЛАСТИ

Е. В. СКАКУН

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

На протяжении веков религия выступала в качестве основного фактора, задающего людям мировоззренческие ориентиры. Религия в любой культуре и в любом обществе представляет собой значительное общественное явление, которое включает в себя конкретные религии с особенностями их вероучений и культа, связанные с различными социальными и этническими группами [1, с.14].

В периоды социально-политических неурядиц и потрясений, когда люди волею исторических судеб выталкиваются из привычной, устоявшейся колеи жизни, оказываются отчужденными от существующей системы, они зачастую находят утешение и убежище в религии. Наглядное представление об этом дают всплеск интереса к религиозной вере, религиозности, рост религиозного сознания, качественное изменение конфессиональной карты страны.

За последние десятилетия в Беларуси резко изменилась религиозная ситуация. Если накануне распада Советского Союза к числу неверующих относили себя около 65 % населения республики, то сегодня по оценкам белорусских социологов, к верующим себя причисляют свыше 60 % населения. По данным социологического опроса, проведенного Информационно-аналитическим центром при Администрации Президента Республики Беларусь в ноябре 2017 г., подавляющее большинство населения (95 %) относят себя к различным конфессиям: православию – 84,5 % опрошенных, католицизму – 8 %, протестантизму – 1,5 %. Не считают себя приверженцами религиозных конфессий 4,5 % респондентов.

Ответили, что верят в Бога, 62 % жителей Беларуси, а в сверхъестественные силы – 2,5 %. Не смогли однозначно определить свое отношение к вере 27 % респондентов и 8 % указали, что не являются верующими.

Расхождение данных о конфессиональном составе населения (95 %) с данными о количестве верующих (62 %) указывают на особенности религиозной самоидентификации в белорусском обществе, выходящей за рамки культового поведения. В определенной степени это объясняется тем, что для части населения конфессиональная принадлежность сегодня является важным элементом культуры, фактором преемственности поколений, данью традиции, но не проявлением личной религиозности. В этой связи можно констатировать определенный конформизм респондентов.

Подтверждает вышесказанное и культовое поведение респондентов, более половины населения Беларуси (62 %) следует общепринятой традиции отмечать отдельные религиозные праздники. Разделяют убеждения своей конфессии, но в оправлении обрядов и таинств не участвуют 17 % опрошенных, практикуют некоторые обряды и таинства 12 % респондентов [2, с. 56–58].

Религиозный фактор нельзя игнорировать, так как он продолжает играть важную роль в жизни современного белорусского общества. Абсолютное большинство населения Беларуси, как и в предыдущие годы, причисляет себя к какой-либо конфессии. Так, подавляющее число граждан идентифицирует себя с православием, а практически десятая часть – с католичеством. При этом религия традиционно занимает более важное место в жизни протестантов и католиков, чем православных белорусов.

Как мы видим, являясь составной частью национальной и исторической традиции народа, религия и сегодня продолжает оказывать влияние на образ жизни более половины населения республики. В этих условиях принципиально важное значение имеет выработка последовательной, научно обоснованной, по отношению к чувствам верующих, концепции взаимоотношений государства и религиозных организаций в различных сферах общественной жизни.

Специфика религиозной ситуации в Беларуси определяется в первую очередь ее геополитическим положением на стыке западной и восточной цивилизаций, православного и католического миров, где не только взаимодействуют, но и сталкиваются интересы различных политических и религиозных доктрин. История свидетельствует о многовековом противостоянии православия и католицизма с их поочередным доминированием на белорусских землях [3, с. 169–170]. В настоящее время в Беларуси нет противоречий между православием и католицизмом. Во все времена Брест был и остается многоконфессиональным городом.

В Брестской области в начале 1990-х гг. при противоречивом характере реальной религиозности общества формируется феномен «религиозно-церковного ренессанса». Его очевидным маркером выступило значимое увеличение численности религиозных общин. Положительная динамика роста инерционно сохранялась и в 2000-х гг. Если на начало 2000 г. на Брестчине действовало 620 зарегистрированных общин, то к 2020 г. их количество возросло до 765, т. е. в 1,2 раза. Работают 660 культовых зданий и еще 37 возводятся (на 1 января 2010 г. – 557 и 34), в религиозных организациях всех конфессий служат 767 священников (в 2010 г. – 690). Имеют регистрацию 5 областных религиозных объединений: Брестская и Пинская епархии Белорусской православной церкви (БПЦ), Пинский диоцез Римско-католической церкви (РКЦ), Объединение христиан веры евангельской в Брестской области и Объединение церквей евангельских христиан-баптистов в Брестской области [4, с. 148].

Конфессиональная структура в Брестской области отражена общинами 17 религиозных направлений, что составляет более половины (68 %) религиозных объединений страны (25 конфессий). На 01.01.2022 г. в конфессиональной структуре Брестской области православие было представлено 390 общинами БПЦ. Католицизм – РКЦ (66) и греко-католиками (3). Протестантизм – прежде всего неопротестантскими общинами пятидесятников в форме Христиан веры евангельской (165), Христиан полного Евангелия (7) и Христиан веры апостольской (8), а также Евангельскими христианами-баптистами (90), Новоапостольской церковью (2), Адвентистами седьмого дня (18), Свидетелями Иеговы (3), Церковью Христовой (1) и мессианскими общинами (1). Действуют 2 общины ислама и 6 общин иудаизма (5 «ортодоксального» и 1 «реформированного»), по 1 общине бахаизма и кришнаизма.

Из конфессий, общины которых имеют регистрацию в Беларуси, в области отсутствуют направления раннего протестантизма (лютеране, реформаты и пресвитериане), старообрядцы, «католики латинского обряда», армяно-григориане, мормоны и буддисты. Впрочем, эти религиозные направления имеют в республике, за исключением лютеранства и старообрядчества, единичные общины [4, с. 150].

В Законе Республики Беларусь в редакции Закона от 31 октября 2002 г. № 137-З «О свободе совести и о религиозных организациях» определено равенство религий перед законом [5]. Однако это не может повлиять на особенности системы ценностей и религиозных действий конфессий. Для обеспечения стабильности религиозной ситуации необходимо соблюдение сложившегося межконфессионального паритета, отказ от некорректного насаждения каких-либо идей и конфессиональных постулатов.

Традиционные конфессии оказывают позитивное влияние, пропагандируя заключенные в религиозной догматике общеидеологические ценности, являющиеся основой мировоззренческой позиции морали, нравственности и идейных убеждений человека.

Осуществление государственно-религиозных отношений в Республике Беларусь исходит из того, что наша страна не только многоконфессиональна, в ней существует и мировоззренческий плюрализм, одним из реальных проявлений которого стала религиозная толерантность, создающая возможности для осуществления гражданином в известных пределах права свободы выбора той или иной веры, перехода из одной религии в другую или не разделять верования ни одной из них, что означает признание религии частным делом граждан республики, в которое не вмешиваются ни политические, ни иные структуры, функционирующие в стране.

В условиях религиозной ситуации в Республике Беларусь следует отметить межконфессиональное согласие, являющееся фактором стабилизации социальных процессов. Одной из форм этого согласия является межконфессиональный диалог, взаимодействие различных религиозных сообществ. Целью межконфессионального диалога является недопущение конфронтации, формирование толерантных взаимоотношений между конфессиональными общностями, обеспечение мирного сосуществования религий и религиозных организаций.

В Брестской области, как и в Беларуси, на протяжении последних десятилетий этноконфессиональная ситуация остается стабильной и бесконфликтной. Сохранение этой стабильности – одна из главных задач государства, поскольку устойчивый этноконфессиональный мир – важнейший фактор успешного социально-экономического развития страны.

Политика государства в сфере деятельности конфессий направлена на соблюдение правовых норм, сохранение прав граждан на свободу совести и вероисповедания, а также на сотрудничество по преобразованию общества и государства на тех базовых идеях, которые мы традиционно называем нравственностью.

Литература

1. Ярмох, Эдвард. Религиозность войска Польского (социологический аспект) / Эдвард Ярмох; науч. ред. И. И. Акинчиц. – Минск : 2002, – 344 с.
2. Республика Беларусь в зеркале социологии: сборник материалов социологических исследований / Информационно-аналитический центр при Администрации Президента Республики Беларусь. – Минск : 2018 – 180 с.

3. Бабосов, Е. М. Основы идеологии современного государства / Е. М. Бабосов. – Минск : Амалфея, 2004. – 352 с.

4. Старостенко, В. В. Особенности конфессиональной структуры Брестской области Республики Беларусь / В. В. Старостенко // Религия и общество – 15 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко, Э. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2021. – С. 148–151.

5. О свободе совести и религиозных организациях : Закон Республики Беларусь от 17.12.1992 № 2054-ХІІ с изм. и доп. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://mogilev-region.gov.by/category/religiya-i-nacionalnosti/zakon-respubliki-belarus-o-svobode-sovesti-i-religioznyh>. – Дата доступа: 17.06.2022.

В статье рассматривается проблема сохранения межконфессионального согласия в Брестской области. Результаты социологических исследований свидетельствуют, что абсолютное большинство населения Беларуси причисляет себя к какой-либо конфессии. Акцентируется внимание на межконфессиональном согласии, которое является фактором стабилизации социальных процессов. Делается вывод, что одной из форм этого согласия является межконфессиональный диалог.

The article deals with the problem of maintaining interfaith harmony in the Brest region. The results of sociological surveys show that the vast majority of the population of Belarus considers itself to be a member of any confession. Attention is focused on interfaith harmony, which is a factor in the stabilization of social processes. It is concluded that one of the forms of this consent is interfaith dialogue.

**ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ ПРАВОСЛАВИЯ И ФОРМИРОВАНИЕ
КУЛЬТУРЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В РОССИИ
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В. (ПО ОТЧЕТАМ ПРИХОДСКОГО
ДУХОВЕНСТВА ПЕНЗЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ)**

О. А. СУХОВА

Пензенский государственный университет, г. Пенза, Россия

Религиозность русского народа отражала не только представления о целостности мироздания, но и закладывала основы тождественности этических норм и правил, усваиваемых каждым последующим поколением, формировала культурно-исторический код, базовые скрепы исторической памяти. Поэтому одной из основных обязанностей родителей в отношении детей становилось воспитание в них «страха Божия», что в конечном итоге должно было воспрепятствовать совершению грехов («Начало премудрости – страх господень») [1, с. 25].

Этическая концепция понятия греха была естественно и органично связана с представлениями о загробной жизни, о Страшном Суде и о каре Божией вообще. Тем самым христианская этика напрямую соотносилась с нормами обычного права, повышала их действенность за счет наполнения мистическим содержанием, а следовательно, выполняла функции контроля и коррекции поведенческой практики. Помимо мировоззренческой и регулятивной к общему ряду социально-психологических функций религии принято относить также интегрирующую, коммуникативную и компенсаторную [2, с. 244–245]. Разнообразие функциональных задач, решаемых в сфере религиозной психологии, указывает на опосредованность присутствия последней в культуре повседневности в качестве одного из ключевых ее элементов.

Практики религиозного поведения оформляли собой канву восприятия и усвоения смыслов, транслируемых в системе власти-подчинения, и одновременно отражали рефлексивную, отвечали за обмен важнейшей ментальной информацией, обеспечивавшей стабильность и имперской системы, и множества локальных миров как ее подсистем. В отношениях между крестьянством и окружающим его микро- и макрокосмосом церковь выполняла миссию посредника, и во многом именно от этого взаимодействия зависела степень согласованности поведенческих практик, обеспечивавших благополучие сельского мира.

Подтверждение тому находим в отчетной документации приходского духовенства. Волею случая в фонде Пензенской духовной консистории Государственного архива Пензенской области сохранился комплекс материалов за 1877 г., запечатлевший состояние народного благочестия практически всех приходов епархии [3]. Поразительно, но описывая крестьянские миры, представители клира произвольно оперировали категориями, формирующими ныне методологическую основу новой локальной истории и апеллирующими к пространству территории и пространству населения: «приход села Болотникова ... не изменился ... ни в границах, ни в численности душ» (Мокшанский уезд Пензенской губернии) [3, л. 330].

Помимо собственно религиозных параметров мониторинга, волновавших духовенство по долгу службы: исполнение св. таинств и соблюдение постов; посещаемость храма; образ приходского духовенства; степень и характер крестьянской «набожности»; сохранение следов религиозной архаики в народном сознании и ряда других – священнослужители были ответственны и за этическое и психологическое благополучие паствы. Попробуем выделить и сопоставить «религиозный» и более широкие: «социополитический» и «социокультурный» контексты полученной информации.

Путем случайной выборки мы выделили 45 текстов отчетной документации пензенского приходского духовенства за 1877 г. После создания категориальной модели предмета анализа, вобравшей в себя 50 встречающихся в текстах признаков объекта исследования, и кодировки признаков была проведена идентификация «поисковых образов» категорий анализа с элементами содержания текста.

В отчетах по епархии за 1877 г. зафиксировано указание на охотное и регулярное принятие св. таинств в 57,7 % случаев. Так, по свидетельству приходского священника, в с. Николаевка Пензенского уезда многие крестьяне приходили к исповеди по 2–3 раза в год, а таких, которые не исповедовались бы «по нерадению» не было вовсе. Однако подобное единодушие трудно назвать характерным для всех приходов. Так, по меньшей мере, в трех селах Городищенского уезда священники отмечали нарастание тревожных тенденций: «Многие из молодежи не исповедуются» (с. Канаевка); «...только старики и старухи ходят в храм, а 6–15 лет совсем не ходят, дескать, еще успеют намолятся» (из 854 жителей с. Архангельское-Куракино в этом году пришли на исповедь лишь 88); «Страшное нерадение в исполнении св. Таинств» (в с. Верхний Шкафт не было на исповеди 862 человека, в том числе и «около сотни раскольников»; исповедовалось и причастилось только 321 человек) [3].

В отчетах приходского духовенства фиксируется также и другой важный признак усиления религиозной индифферентности: в 20% случаев сообщалось о снижении посещаемости храмов прихожанами, особенно в летние месяцы [3]. Несмотря на мирскую поддержку и отмечаемую современниками особую любовь крестьян к «торжественности» богослужения, в период летней страды, когда, как известно, «день год кормит», православное население пренебрегало храмовыми службами даже в воскресные дни, чем нарушало не одну христианскую заповедь.

В своих отчетах сельское духовенство пыталось проанализировать факторы, угрожающие народной нравственности в целом и «отвлекающие» от приверженности православной традиции в частности. К числу последних, как правило, относили: пропаганду раскольников, отходничество, воскресные базары, а также и мирские сходки, в том смысле, что разборы различных «тяжб», проводимые в воскресный день, заканчивались по обыкновению «выпивкой» за счет штрафившихся [4, № 16, с. 5–6; № 17, с. 3]. Однако из всего вышперечисленного в разряд нетрадиционных «агентов влияния» следует, пожалуй, отнести лишь отходничество и отрыв земледельца от привычной хозяйственной и культурной практики.

Еще одним аспектом нашего анализа выступает изучение степени и характера народной религиозности. Основным постулатом современных исследований в сфере изучения российской ментальности все чаще называется признание за русским народом склонности больше не к рефлексии, а к верованию. По мнению К. А. Абдульхановой, именно вера в идеал, основанная на развитом воображении, мифологичности, сказочности народного сознания, «позволяла человеку вырваться за пределы обыденности, вынести всю тяжесть реальности» [5, с. 7–8]. Эту веру вряд ли можно назвать оптимистической, но на ее почве сформировалась особая черта национального характера – долготерпение.

К числу наиболее дискуссионных вопросов в сфере изучения народной религиозности относится и проблема расхождения или совпадения народного и церковного православия. Необходимо признать, что общепризнанного мнения на этот счет не существует и по сей день. Так, в своей монографии В. Б. Безгин делает вывод об ошибочности и искусственности теорий «двоеверия», «бытового православия», «обрядоверия» [6, с. 237]. Однако абсолютизация противоположного утверждения без серьезной аргументации выглядит достаточно противоречивой. Ведь восприятие Бога как высшей истины, как источника правды, как откровения, определяющего весь жизненный путь крестьянина, порой легко уживалось в его сознании с критическим отношением к отдельным представителям духовенства, к практике взимания платы за требы, с плохим знанием религиозных истин и т. д.

В отчетах приходского духовенства выделяется целый ряд параметров, определяющих эту сферу крестьянской нравственности. Общее количество соответствующих категорий высказываний, зафиксированных нами формально, можно подразделить на две группы, что по сути дела отражает своеобразие исследуемого феномена: суждения, указывающие на глубокую убежденность во всемогуществе Божие и подчеркивающие главным образом ритуальное, обрядовое отношение к религии [3].

К первой группе мы отнесли следующие категории: «набожность» как одно из отличительных свойств национального характера (10 единиц анализа, частота встречаемости составила 22,2 %); и как признаки частного порядка: безграничная вера во всемогущество Бога (3 и 6,6 % соответственно); глубокое, бессознательное уважение к религиозным истинам (2 и 4,4); благоговение перед иконами (2 и 4,4 %) и крестом (1 и 2, 2 %).

Абсолютизация идеи «божественного проведения» объясняется, как уже утверждалось выше, необходимостью упорядочить всю совокупность представлений о строении «мира», придать ей стройность и целесообразность, указать на взаимозависимость отдельных элементов в структуре родового сознания крестьянства. Так, священник с. Терповка Пензенского уезда отмечал, что из всех свойств Бога крестьяне «знают более его всемогущество», посредством которого они объясняют все явления природы [3, л. 93]. «Иные [крестьяне – прим. О. С.] совершенно не допускают, чтобы человек мог делать что-либо сам собою, по своей воле», – указывает Н. Смирнов («Видно так богу угодно», «Бог награждает, Бог и наказывает», «У Бога силою ничего не возьмешь» и пр.) [4, № 14, с. 7]. В. И. Даль приводит 40 высказываний, связанных с данной тематикой: «Бог отымет, бог и подаст», «Божьей воли не переможешь», «Одно знай: господи, помилуй и отыми и подай», и только в шести случаях упоминается

об индивидуальном опыте, об активном личностном начале и «своеволии» в человеческой деятельности («Бог богом, а люди людьми», «Богу молись, а к берегу гребись» и пр.) [1, с. 23–28].

Однако, помимо твердой и несомненной веры народа в «бытие Божие», пастырям приходилось констатировать и плохое знание религиозных истин и догматов, молитв и заповедей (в 44,4% случаев) и внешнее (т. е. обрядовое) в целом отношение к религии (26,6 % соответственно) [3]. Представление о сверхъестественном в традиционном сознании формировалось под воздействием тождественности витальных циклов социального бытия, что опосредовало появление такой отличительной особенности религиозного сознания, как тяготение к ритуалу, к воспроизводству форм приобщения к вере, аналогичных ритму жизни традиционного общества, выступавших залогом стабильности на всех мыслимых уровнях. «Русский народ хочет не столько святости, – отмечал Н. А. Бердяев, – сколько преклонения перед святостью, подобно тому, как он не хочет власти, а отдания себя власти, перенесения на власть всего бремени» [7, с. 17]. Этим, на наш взгляд, объясняется и сохранение мощных пластов архаики в современной исследуемому периоду православной традиции.

Особым сюжетом, тяготеющим скорее к анализу социокультурной составляющей социальной психологии и к формированию национальной и региональной идентичностей («пространственной самоидентификации») [8, с. 69–71], выступает оценка изменения массовых настроений паствы в условиях участия России в войне с Османской империей 1877–1878 гг. В этих условиях «бессознательная религиозность» русского народа получала мощную подпитку глубинных пластов национального менталитета и, в свою очередь, становилась фактором трансформации поведенческих практик. Так, характеристику прихожан с. Болотникова Мокшанского уезда предваряет погружение в общеполитический дискурс: «Нынешнее военное время располагает прихожан к благочестию тем, что радостные известия с театра войны возбуждают в них чувства благодарности к богу, во-первых, а во-вторых, получаемые неудачи и потери вызывали чувства смирения и преданности воле Божией. Вообще моления о войне были искренни и нередко сопровождались глубокими вздохами к Богу и невольными слезами» [3, л. 330].

Чувство сопричастности к судьбам своего Отечества, сострадание к жертвам военного конфликта укрепляли единство локальных миров, неразрывную и освященную верой связь с местом своего обитания. Как отмечал священник Свято-Троицкой церкви г. Инсара: «Вот грянул гром войны, и русский мужик перекрестился... Подобные мировые события, как война, невольно заставляют людей думать и чувствовать одно и то же и невольно обращают сердца их к Богу. Страшно подумать, сколько дорогих жизней ушли за Дунай и за высокие горы Кавказские! А в животе и смерти их волен один Бог. Как же после этого не обратиться к Нему – Всемогущему с горячею молитвою о сохранении этих жизней?»; «А им же судим еси положите души свои за Веру, Царя и Отечество, тем прости согрешения их...»; «Да очень многих война научила молиться...» [3, л. 359].

Таким образом, нельзя не признать, что вера и обрядность играли важнейшую роль в жизни крестьянского социума, оформляя собой всю совокупность

представлений о строении «мира», придавая ей стройность и целесообразность, сохраняя и воспроизводя для последующих поколений технологию передачи социального опыта. Синкретизм народного миропонимания позволял легко, без каких-либо антагонистических проявлений уживаться в социальных представлениях в виде взаимопроникающих слоев, как языческому, так и православному уровню верований. Этим во многом объясняется сохранение мифологизированности сознания и на более поздних этапах социальной эволюции как одной из базовых характеристик крестьянской ментальности.

И, наконец, нельзя не отметить рост религиозности населения в периоды военных потрясений, что выступало основой укрепления традиций восприимчивости патриотического самосознания и социально-политической интеграции.

Литература

1. Даль, В. И. Пословицы русского народа / В. И. Даль. – М. : Художественная литература, 1984. – Т.1. – 383 с.
2. Ольшанский, Д. В. Психология масс / Д. В. Ольшанский. – СПб. : Питер, 2001. – 368 с.
3. Государственный архив Пензенской области (ГАПО). – Ф. 182. – Оп. 1. – Д. 2256.
4. Смирнов, Н. Религиозное состояние русского православного народонаселения в пределах Пензенской епархии / Н. Смирнов // Пензенские епархиальные ведомости. – 1876.
5. Российский менталитет: вопросы психологической теории и практики. / Под ред. К. А. Абульхановой, А. В. Брушлинского, М. И. Воловиковой. – М. : ИП РАН, 1997. – 336 с.
6. Безгин, В. Б. Крестьянская повседневность (традиции конца XIX – начала XX века) / В. Б. Безгин. – Тамбов : Изд-во Тамб. гос. тех. ун-та, 2004. – 304 с.
7. Бердяев, Н. А. Душа России / Н. А. Бердяев // Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности / Бердяев Н. А. – М. : Советский писатель, 1990. – 346 с.
8. Крылов, М.П. Региональная идентичность в Европейской России / М. П. Крылов. – М. : Новый хронограф, 2010. – 240 с.

В статье определяется роль и место духовных ценностей православия в процессе формирования культуры взаимодействия в повседневной жизни российского общества второй половины XIX в. Корпус источников для разработки проблемы составили отчеты приходского духовенства, периодическая печать, памятники устного народного творчества.

В общем русле новой локальной истории и истории повседневности сделан вывод об определяющем значении православных ценностей в системе социальных представлений и поведения российского социума, самоидентификации населения и культуры повседневности в целом. Установлено, что в периоды военных конфликтов происходит значительный рост религиозности, что активизирует историко-культурный код патриотического самосознания.

The role and place of the spiritual values of Orthodoxy in the process of forming a culture of interaction in the daily life of Russian society in the second half of the 19th

century. defined in the article. The corpus of sources for the development of the problem was the reports of the parish clergy, periodicals and monuments of oral folk art.

The conclusion about the decisive importance of Orthodox values in the system of social ideas and behavior of the Russian society, the self-identification of the population and the culture of everyday life as a whole was made in the general direction of the new local history and the history of everyday life. It was found that during periods of military conflicts there is a significant increase in religiosity, which activates the historical and cultural code of patriotic self-consciousness.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-20015, <https://rscf.ru/project/22-18-20015/>». Russian Science Foundation, сокращенное наименование – RSF. Ссылка на информацию о проекте: <https://rscf.ru/en/project/22-18-20015>.

ПРАКТИКА РЕАЛИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В МЕДИАПРОСТРАНСТВЕ

В. В. СУШКО

Брестский государственный технический университет, г. Брест, Беларусь

Деятельность Православной церкви в современном мире направлена, в том числе, и на популяризацию собственной работы, своих идей и ценностей в обществе. Одна из главных ролей в трансляции информации, дискурса в современном социуме принадлежит медиапространству, связывающему аудитории через территориальные и социальные границы.

В среде электронных ресурсов, которые определяет медиапространство, формируются возможности для социальных, политических, духовных, экономических действий. Интернет как один из видов электронных каналов передачи информации является неотъемлемой частью общества, и потому используется как инструмент влияния на массовое сознание различными силами. В свою очередь Православная церковь активно использует электронные способы передачи и распространения информации для трансляции своей деятельности, распространения идей. В первую очередь это действие направлено на привлечение молодежи, которая всё чаще предпочитает традиционным средствам массовой информации именно интернет-пространство.

В течение 2000-х годов сформировалась целая система – православный Интернет – явление, набирающее все большую популярность и являющееся современным инструментом по трансляции деятельности Православной церкви и обратной связи с верующими, государственными институтами и общественными организациями. В медиапространстве православного Интернета есть социальные сети и сайты знакомств, форумы и блоги. В них активное участие принимают не только священнослужители, но и миряне.

Однако важна и личность, и особые индивидуальные качества тех священников и верующих, которые будут осуществлять работу (и социальную в том числе) в медиапространстве. Рассмотрев исследования теоретиков журналистики, а также официальные церковные документы, можно обозначить портрет успешного православного публициста:

– обладание профессиональными личностными качествами (целеустремленность, уверенность в своих силах, ответственность за свою жизнь, готовность к сотрудничеству, естественность в общении, внимательность к окружающим людям, дисциплинированность, способность контролировать свои эмоции, высокий уровень рефлексии, смелость и независимость во взглядах, самостоятельность в принятии решений, высокий уровень самоинтереса, самоупорства, ожидания позитивного отношения от других);

– владение профессиональными журналистскими компетенциями (согласно Тартусской декларации);

– использование широкого спектра медиафайлов и средств их применения;

– соответствие содержания материалов журналиста просветительной, учительной и общественно-миротворческой функциям;

– умение создавать материалы, соответствующие принципам православной интернет-журналистики (христоцентричность, ненасильственность, доступность для понимания, адресность подачи информации, актуальность) [4].

Достаточно активно Православная церковь представлена и в общественных социальных сетях. Так, например, Вконтакте осуществляют деятельность около 2660 групп. Количество участников данных групп составляет по несколько десятков тысяч человек. Организаторами групп выступают и священнослужители, и обычные пользователи Интернета. В группах представлены аудио-видео записи как на церковную тематику, так и на общественно-политическую. В Facebook также представлены страницы Православной церкви (около 125 страниц). Одними из наиболее многочисленных являются группы «Православие и мир», Orthodox, Russian Orthodox Church. В данных интернет-сообществах активно обсуждаются важные общественные вопросы, проблемы современного общества, идет активный диалог между верующими, священнослужителями, посетителями социальных страниц [3].

Можно выявить основные виды активности в медиaprостранстве представителей Православной церкви: постоянное обновление новостной ленты, которое отображается в личных новостях каждого участника группы и обсуждение вопросов внутри группы на форуме. Одними из самых популярных тематик являются вопросы сохранения традиционных семейных ценностей и воспитания детей и молодежи; анализа современных проблем общества в условиях трансформации и влияния культур; обсуждения смысложизненных проблем и поиск выходов из кризисных ситуаций для отдельных лиц и т.д. Примечательно, что основной аудиторией интернет-пользователей сайтов Православной церкви являются не только молодежь, но и люди среднего и преклонного возраста. Особенно это актуально для пожилых верующих, которые могут обратиться к священнослужителям дистанционно и получить необходимую обратную связь.

На многих официальных сайта Православной церкви осуществляется большая работа по различным направлениям работы и видам служения: миссионерскому, социальному, молодежному, просветительскому, образовательному и т.д. Так, например, на сайте Белорусской православной церкви Московского Патриархата church.by размещено много информации, которая раскрывает сущность деятельности, организационную структуру, проектную работу церкви. Большое значение имеет социальное служение церкви и её осуществление посредством медиaprостранства, что, таким образом, позволяет привлечь более широкую аудиторию к реализации обозначенных проектов и найти заинтересованные общественные организации. Таким образом, находят своё воплощение программы помощи многодетным и малообеспеченным семьям, людям с различными формами зависимостей и девиантным поведением, помощи детским домам и интернатам и т.д. Зачастую в подобные проекты привлекается активно верующая молодежь, что свидетельствует о вовлеченности юношей и девушек в актуальную социальную работу.

Достаточно большое распространение в медиaprостранстве получила такая форма как присутствие клириков в социальных сетях и проводимая ими работа с верующими и посетителями сайтов. Особенно эта форма деятельности стала актуальна в условиях пандемии, вызванной заболеванием COVID-19. При этом Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, выступая 24 декабря 2020 г. с докладом на Епархиальном собрании в г. Москве отметил, что период

пандемии способствовал актуализации развития дистанционной коммуникации священнослужителей и верующих. И формы работы, которые были таким образом организованы, не ограничивались только общением в социальных сетях и ответами священников на вопросы паствы, но и воплощались в реальность соответствующие проекты, и социального служения в частности.

«Конечно, мы не должны оставлять без пастырской заботы множество людей, вовлеченных в социальные сети. При этом очевидно, что не каждый священник может быть проповедником в социальных сетях и что социальные сети та́ят свои особенные искушения для священнослужителя», – сказал Предстоятель. «Использование социальных сетей для проповеди предполагает наличие у священника хорошего образования и высокого общего культурного уровня, – убежден Патриарх Кирилл. – Однако, по общему мнению участников викариатских конференций, священник, взявший на себя просветительский труд в социальных сетях, должен быть в первую очередь пастырем с многолетним опытом приведения людей ко Христу». Предстоятель Русской церкви отметил, что в настоящее время растет число людей, которые хотят удовлетворять свои потребности, в том числе относящиеся к вопросам веры, не отрываясь от экрана компьютера или мобильного устройства. «Одна из задач священника, присутствующего в социальных сетях, состоит в том, чтобы помогать людям понять важность участия в реальной жизни прихода и, в первую очередь, участия в Святой Евхаристии, в молитвенном собрании единоверцев, – пояснил Святейший Владыка. – Важно помнить и о том, что интернет-коммуникации не позволяют безусловно сохранить тайну, в том числе тайну исповеди» [2].

Таким образом, очевидно, что такая форма работы, как реализация деятельности Православной церкви посредством медиaprостранства, является актуальной и поддерживаемой иерархами Церкви. А исходя из положения «Основ социальной концепции Русской православной церкви», можно определить ключевое понятие. Православная интернет-публицистика – направление журналистики, освещающее общественно-значимые явления и внутриконфессиональные темы с точки зрения Православной церкви и призванное свидетельствовать о Христе в мире посредством Интернета [1, 4].

В одной из популярных социальных сетей Вконтакте в 2011 г. была создана группа «Батюшка онлайн», которая своей целью провозгласила всеми доступными путями достигаться до молодых сердец таким необычным, но все же современным способом. В описании группы говорится: «Нынешняя молодежь живет онлайн, зачастую предпочитая виртуальную жизнь реальной. Священнослужители Русской Православной Церкви решили пойти им навстречу, и сами вышли на просторы всемирной паутины. Началось все в г. Ульяновске, когда по благословению архиепископа Симбирского и Мелекесского Прокла и был создан проект «Батюшка онлайн». В статье иеромонаха Спиридона (Баландина), насельника Иоанно-Богословского Макаровского монастыря точно отражены формы миссии в Интернет-пространстве. «Давно не оспаривается полезность церковных сайтов в сети, постоянными пользователями которой ежедневно являются примерно 26 млн. наших сограждан. Внутри интернет-миссии тоже есть свои устоявшиеся формы: проповедь через церковные сайты различной направленности, миссионерские форумы как отдельных священников, так и целых епархий, приходов или монастырей. Очень активно развивается также православный сегмент в Live Journal (считают блоги отдельной формой интернет-миссии) [3].

Одни из крупнейших интернет-сайтов Белорусской православной церкви Московского Патриархата church.by и sobor.by содержат разнообразную информацию о деятельности Церкви. При этом акцент сделан и на различные формы работы священнослужителей и верующих, в том числе и в медиапространстве. Ведь большая часть аудитории активно пользуется и черпает информацию именно из Интернета, что, в свою очередь, обуславливает присутствие и Церкви в виртуальном пространстве.

Таким образом можно сделать вывод о том, что Православная церковь в различных видах служения использует не только традиционные формы работы, но и активно присутствует в медиапространстве: создание информационных сайтов, православных форумов, организация проведения проповедей в режиме онлайн, инициирование виртуальных аналитических площадок по обсуждению актуальных вопросов современного общества.

Литература

1. Основы социальной концепции Русской православной церкви / Под ред. А. Макарова. – Москва : Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата ОВЦС МП, 2008. – 174 с.

2. Святейший Патриарх Кирилл: Мы не должны оставлять без пастырской заботы множество людей, вовлеченных в социальные сети [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5739972.html>. – Дата доступа: 19.07.2022.

3. Семенова, Д. М. Активность Русской православной церкви в электронном пространстве (на примере сети Интернет) / Д. М. Семенова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/aktivnost-russkoj-pravoslavnoy-tserkvi-v-elektronnom-prostranstve-na-primere-seti-internet>. – Дата доступа: 17.07.2022.

4. Тимкин, И. В. Понятие Православной интернет-журналистики и критерии успешности церковного интернет-публициста / И. В. Тимкин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-pravoslavnoy-internet-zhurnalistiki-i-kriterii-uspeshnosti-tserkovnogo-internet-publitsista>. – Дата доступа: 19.07.2022.

Статья посвящена анализу практики реализации в медиапространстве социального служения христианских церквей на примере одной из крупнейших – Православной церкви. Рассмотрены некоторые особенности православного Интернета, являющегося современным инструментом по трансляции деятельности Православной церкви и обратной связи с верующими, государственными институтами и общественными организациями.

The article is devoted to the analysis of the practice of implementing the social ministry of Christian churches in the media space on the example of one of the largest - the Orthodox Church. Some features of the Orthodox Internet, which is a modern tool for broadcasting the activities of the Orthodox Church and feedback from believers, state institutions and public organizations, are considered.

ГУМАНИТАРНЫЕ ЗНАНИЯ КАК СРЕДСТВО СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА

В. А. ТЕПЛОВА

Минская духовная академия, г. Минск, Беларусь

На рубеже ушедшего и нового тысячелетий человечество столкнулось с фактором, когда стремительное научно-техническое развитие цивилизации значительно опережает процессы духовно-нравственного порядка. Этот все увеличивающийся разрыв создает опасное напряжение, чреватое потерей нравственного контроля за развитием цивилизации. Уже в настоящее время обострившиеся глобальные проблемы создают прямую угрозу дальнейшему существованию человека на земле. Вот почему так важно сейчас обращение к духовной сокровищнице христианства, актуализация непреходящих христианских ценностей и идеалов. Вот почему необходимо задуматься о том, какой громадный вклад в человеческую культуру внесло христианство за свою более чем двухтысячелетнюю историю, осознать насколько оно явилось определяющим фактором в развитии человеческого общества.

С падением коммунистической системы в конце 1980-х–начале 1990-х годов, когда государство отказалось от поддержки атеизма и сняло запрет на религиозную пропаганду, когда были приняты демократичные законы, регулирующие деятельность религиозных организаций, начался трудный, сложный и противоречивый процесс религиозного возрождения, продолжающийся и сегодня. На этом пути Белорусская православная церковь ясно осознает свою уникальную роль наиболее влиятельной христианской конфессии на территории независимого государства, находящегося на историческом и географическом рубеже восточной и западной ветвей христианства. Это во многом определило те задачи, которые ставит и решает Белорусская православная церковь на современном этапе, одной из которых является преодоление того трагического разрыва, который возник между современным научно-техническим развитием и процессами духовно-нравственного состояния нации.

Говоря о роли христианства в духовно-нравственном становлении современного общества, хотелось бы вспомнить слова Патриарха Алексия о том, что, хотя церковь и отделена от государства, она не отделена от общества. Вот почему христианские ценности являются одним из системообразующих элементов как государственной идеологии, так и в системе образования в нашей стране.

Во время своего визита в Беларусь в 2009 г. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, встречаясь со студентами и учащимися, отметил, что одна из задач молодого поколения заключается в том, чтобы вместе с образованием и жизненным опытом приобретать мудрость, которая представляет собой способ критического восприятия опыта предыдущих поколений, результатом чего становится одновременно хрупкое и надежное обустройство мира. Религия помогает человеку интеллектуально корректировать свои нравственные устои, поскольку внутренний моральный закон, заложенный Богом в человеческую

природу, приобретает форму конкретных человеческих законов. Именно через эти рациональные законы закон Божий входит в жизнь и культуру людей.

Настойчиво и на самом высоком уровне Белорусская православная церковь принимает участие в духовно-нравственном воспитании молодежи. Основой для работы в этом направлении стало Соглашение о сотрудничестве между государством и церковью, подписанное еще 12 июня 2003 года и вступившие в силу программы взаимодействия Белорусской православной церкви с различными министерствами и ведомствами Республики Беларусь. Одной из важнейших программ, несомненно, является программа сотрудничества между Белорусской православной церковью и Министерством образования Республики Беларусь.

Церковь совместно с образовательными учреждениями успешно решает сегодня задачу, связанную с определением роли религии в системе светского воспитания. На сегодняшний день пройден этап осмысления проблемы взаимоотношений между церковью и системой образования, намечен и реализуется комплекс конкретных мероприятий. Дать учащимся позитивный опыт встречи с окружающим миром, с примерами созидательного труда и морального подвига представляется возможным только совместными усилиями общества, церкви, школы и семьи. Пришло, образно говоря, время не разбрасывать камни, а собирать их в фундамент мировоззрения современной молодежи, что, несомненно, самым тесным образом связано с обеспечением национальной безопасности. Поэтому социальные проекты, реализуемые сегодня Белорусской православной церковью, в том числе в сфере образования, имеют огромный духовный потенциал.

Для Беларуси характерна многоконфессиональность. В такой ситуации весьма важна совместная позиция церкви и системы образования, ориентированная на межконфессиональный и межрелигиозный диалог, в котором участвуют православные, католики, протестанты, иудеи, мусульмане. При этом преобладающее большинство жителей Беларуси считают себя православными по вере, крещению, вере своих родителей и предков. История Православия тысячами нитей связана с историей белорусского народа. Православие стало одним из определяющих факторов белорусской культурной идентичности и без его участия невозможно возрождение духовности и традиционных ценностей нашего народа. За более чем тысячелетнюю историю христианства на белорусских землях произошло единение интересов Православной церкви и белорусского народа, которое можно охарактеризовать как симфонию. Очевидно, что Белорусская православная церковь не видит своего будущего вне будущего белорусского народа.

В XXI веке стало очевидным, что в мире сосуществуют множество культур, каждая из которых имеет свои идеалы, свою систему моральных и духовных ценностей, и что вхождение белорусской нации в мировое сообщество на равных с другими имеет своей предпосылкой сохранение собственной духовной и культурной идентичности. Поэтому для системы образования так важно, чтобы предметы социально-гуманитарного цикла, которые формируют мировоззрение учащихся и студентов, имели в фундаменте своего содержания основы православной культуры и могли реализовать потенциал духовных ценностей христианства. Формирование национальной идентичности предполагает изучение

истории Беларуси в контексте регионального цивилизационного развития, что обусловлено особенностями белорусского этноса, который исторически сформировался в рамках восточнославянской православной цивилизации. Учет влияния на процесс исторического развития белорусского этноса, прежде всего, православного культурно-цивилизационного фактора отображает потребность современного белорусского общества в осмыслении своего прошлого, настоящего, будущего.

С концептуальных позиций формирования восточнославянской православной цивилизации рассматриваются вопросы становления и развития белорусского общества в исследованиях современных белорусских ученых. Осознание единства исторического процесса в восточнославянском регионе стало методологической основой для понимания общности исторических судеб белорусского, русского, украинского народов.

Новое звучание в начале нового века приобретает материал учебных пособий для средней и высшей школы, посвященный описанию подвига представителей духовенства в годы Великой Отечественной войны: священника Успенской церкви в Ивановском районе на Пинщине отца Василия Копычко, священника Свято-Покровской церкви деревни Хоростово на Минщине Иоанна Лойки, священника Свято-Петропавловской церкви в Ружанах на Брестчине Иоанна Навроцкого. Уроки войны предупреждают нас о том, что вопросы морального поведения и воспитания являются определяющими для всего человеческого сообщества и его усилий, направленных на обеспечение мира между странами. В том числе это вопросы сотрудничества церкви и системы образования в деле духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения.

Белорусская школа (высшая, средняя и начальная) в лице своих наставников характеризуется существенной особенностью, имеющей глубокие исторические корни, в частности, самоотверженностью учительства и его любовью к детям. Эта характерная черта славянского наставничества берет свое начало от великих первоучителей – Кирилла и Мефодия, Евфросинии Полоцкой и Кирилла Туровского. Не случайно, что именно в честь этих просветителей названы традиционные Кирилло-Мефодиевские и Свято-Евфросиниевские педагогические чтения, имеющие статус научных конференций, которые ежегодно собирают цвет интеллектуальной элиты белорусского общества. Образ святой Евфросинии, которая жила более 800 лет назад, является сочетанием мудрости, служения на пользу Отечеству, высокого уровня духовной жизни, что делает его бессмертным и символическим для белорусского народа. Такое же сознательное служение делу просвещения и самоотречение во имя будущего и сегодня ведет современных учителей в школу, позволяет формировать у учащейся молодежи восприятие мира через доброту и любовь к родной земле и школе. И в этом одна из причин того, что наше общество не очерствело и нашло в себе силы, чтобы вновь вернуться к христианским ценностям.

Весьма важная тенденция начинает устанавливаться буквально в наши дни. Она связана с организацией диалога между богословами и учеными Республики Беларусь. Большую роль в этом играет деятельность Института теологии имени святых Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета

во главе с Патриаршим Экзархом всея Беларуси митрополитом Вениамином. Принципы сотрудничества и взаимопонимания находят место в учебных и научных программах института. Само существование института является уникальным явлением на территории СНГ. Конечно, богословские факультеты и целые университеты существовали и существуют в России, Польше, но институт, интегрированный в главный вуз страны, соответствующий всем академическим стандартам нашей республики, – это безусловная новация белорусской высшей школы. Очевидна целесообразность расширения контактов между светской наукой и богословскими научными школами. Отрадно отметить, что многие выпускники Института теологии продуктивно трудятся в гуманитарной сфере. Целая плеяда выпускников института продолжает обучение в аспирантуре белорусских вузов, реализует самостоятельные научные проекты. Приведу лишь один пример, связанный с деятельностью Института теологии БГУ, воспитанники, а в настоящее время и сотрудники которого священник Олег Голубев и заведующий кафедрой библеистики и христианского вероучения Ю. Афанасенко, успешно защитили диссертации по кафедре историко-культурного наследия Республиканского института высшей школы и в настоящее время ведут успешные исследования по истории Православной церкви на белорусских землях. Хочется выразить надежду, что таких примеров соединения богословской традиции и светского образования будет все больше и больше.

В глубоком исследовании религиозной традиции видится возможность ее использования в процессе взаимоотношений церкви и системы образования. Необходимо приступить к масштабной и всесторонней разработке истории Белорусской православной церкви, с участием представителей светской и церковной науки. Вероятно, пришло время для новых инициатив в этой сфере. Давно назрела необходимость создания на исторических факультетах белорусских университетов кафедр истории церкви, как это уже сделано во многих российских вузах, и прежде всего во флагмане российского высшего образования – Московском государственном университете. Представляется, что создание таких кафедр станет важным шагом на пути реализации сотрудничества между Православной церковью и Министерством образования, будет содействовать развитию научно-педагогических центров по изучению истории Православной церкви и других традиционных конфессий Беларуси.

В настоящее время приоритетными направлениями гуманитарных исследований являются такие темы, как исторические судьбы восточного славянства и генезис белорусского народа, роль церкви и религии в формировании духовной культуры белорусов. Обращение к культурно-историческому наследию Беларуси в процессе образования должно органично соединить прошлое с настоящим, традиции с современностью и показать истоки современного облика Республики Беларусь, традиции толерантности, межнационального и межконфессионального согласия, а также традиции мира и добрососедства по отношению к соседним странам и народам. Самостоятельной важной темой является изучение истории и духовных традиций Белорусской православной церкви и других традиционных конфессий Республики Беларусь. Обращение к этой тематике позволит наполнить преподавание истории Беларуси конкретным содержанием и будет способствовать формированию у учащейся молодежи компетенций межкультурной коммуникации.

Таким образом, в основу государственной идеологии и системы образования положены сегодня, наряду с общенациональной идеей, идеи славянского единства и христианские ценности. Эти ценности не только объединяют наше общество, но и открывают возможность полноценного межкультурного и межконфессионального диалога. Вступая в XXI век и анализируя его требования к внутреннему миру человека и социальным действиям, можно с полным основанием утверждать, что современная система образования, на пути модернизации которой мы сегодня находимся, должна не только воспитывать человека, способного решать глобальные проблемы материального мира, но и развивать внутренний духовный потенциал человеческой личности.

Однако мы живем в секулярном обществе, большая часть членов которого еще не решила для себя проблему церковной принадлежности или по тем или иным причинам не хочет быть вовлеченной в церковно-приходскую жизнь или вообще с недоверием относится к любой христианской конфессии. Поэтому характер духовно-нравственного и религиозного воспитания в настоящее время преимущественно носит просветительский (т. е. внелитургический) характер, хотя есть простой и естественный путь для совершенствования духовной жизни общества – церковное образование, которое возможно через планомерное развитие системы воскресных или церковно-приходских школ. Тем не менее, в настоящее время появляется все больше сторонников классных занятий по основам вероучения в средней школе. В этом еще далеко не законченном процессе важную роль играют гуманитарные дисциплины, особенно отечественная история. Для жителей Беларуси – это курс «История Беларуси». Посредством изучения истории можно получить первоначальные сведения не только по церковной истории, но и основам православного вероучения [1, с. 6–7].

В последнее десятилетие ушедшего века в изучении отечественной истории произошли существенные позитивные изменения. Во-первых, было реанимировано само направление – конфессиональная история, что привело к возрождению церковной истории как направления исторических знаний. Церковная история постепенно вводится и на страницы учебников по отечественной и всеобщей истории. В небытие ушло изображение Церкви как оплота реакции и мракобесия или полное ее умолчание. Все глубже осознается место и роль Церкви в развитии государственности на белорусских землях, более основательно и объективно представляется роль Церкви в развитии культуры Беларуси (в школьных учебниках появились разделы «Церковь и культура»). История христианства, устройство Церкви, жизнь и вероучительная деятельность ее подвижников постепенно занимают видное место в вузовских и школьных учебниках по отечественной истории. Однако в освещении самой церковной истории, влиянии основ вероучения на содержание духовной культуры общества и по сей день сохраняется много представлений традиционных для советского времени. Недавнее атеистическое прошлое все еще напоминает о себе.

В условиях сегодняшнего дня, когда идет выработка государственной идеологии, ее духовная составляющая должна, наконец, получить подобающее освещение. А для этого церковная история в общем курсе истории Беларуси обязана занять принадлежащее ей место. Ситуация, сложившаяся с учебниками по истории, уже не удовлетворяет нынешним потребностям развивающегося

общества и поэтому должна быть исправлена. Нельзя сказать, что она неисправима. Большая часть изданий находятся на стадии экспериментальных разработок. Однако исправление неточностей и дополнения должны проводиться весьма оперативно, ибо каждый год формирует новое поколение граждан и от того, какими будут их взгляды на историю своей родины, зависит ее будущее.

В последнее десятилетие в белорусском обществе наметился заметный духовный сдвиг, принципиальный возврат к церковной жизни. Этот перелом идет во всех направлениях и во всех христианских исповеданиях. Но для нас, православных, он особенно близок и нужен, ибо это есть возврат к самим себе, к основному нашему духовному пути, определяемому органическим сочетанием в Православии свободы и традиционализма, соборности и творческого развития личности.

В гуманитарной, социальной, экономической сферах, во всей системе культуры, а следовательно, и в школе мы хотим не обособления от Церкви, а органического и подлинного их единства. Каким путем пойдет школа? Скорее всего, путем инерционным. Но на этом пути не следует забывать наставлений, записанных в “Книге Притчей Соломоновых”, одно из которых гласит: “Наставь юношу при начале пути его: он не уклонится от него и когда состареет” (Книга Притчей Соломоновых , 22, 6).

Литература

1. Цяплова, В. А. Выхаванне гісторыяй / В. А. Цяплова // Царкоўнае слова. – 2002. – № 1. – С. 6–7.

В статье рассмотрена взаимосвязь и влияние гуманитарного цикла знаний на совершенствование духовной жизни современного общества, а также обращение к опыту церковной христианской жизни и её значимости для социума.

The article considers the relationship and influence of the humanitarian cycle of knowledge on the improvement of the spiritual life of modern society, as well as an appeal to the experience of church Christian life and its significance for society.

ГРЭЧАСКАЯ ДЫЯСПАРА РЭСПУБЛІКІ БЕЛАРУСЬ У МІЖКУЛЬТУРНЫМ КАНТЭКСЦЕ

А. У. ЦІХАМІРАЎ

Гродзенскі дзяржаўны музей гісторыі рэлігіі, г. Гродна, Беларусь

Уплыў грэчаскай культуры на хрысціянства, еўрапейскую цывілізацыю, навуку вельмі цяжка пераацаніць. Беларусь таксама на працягу стагоддзяў адчувала і адчувае ўздзеянне здабыткаў грэчаскай культуры ў самых розных галінах. Хрысціянізацыя беларускіх земляў адбывалася перадусім пад уплывам візантыйскай культуры і можна казаць пра тое, што з самага пачатку гэтага працэсу біблейскія тэксты на грэчаскай мове сталі адным з тых мастоў, якія сімвалізуюць цывілізацыйны ўплыў элінскага свету ў разнастайных яго праявах.

Грэчаская дыяспара ў Беларусі заўсёды была вельмі малалікай і толькі пасля Другой сусветнай вайны назіралася пэўнае павялічэнне лічбы асоб гэтай набынальнасці. Так, згодна з перапісам насельніцтва 1926 г. у Беларускай ССР пражывала 55 грэкаў [1], паводле перапісу 1939 г. – 199 чалавек [2], у 1959 г. – ужо пражывала 250 грэкаў [3], а ў 1970 г. – 465 [4], у 1979 г. – 503 [5], у 1989 г. – 695 чалавек [6]. Перапісы насельніцтва Рэспублікі Беларусь паказалі наступныя лічбы: у 1999 г. – 743 грэкі (гэта найбольшая колькасць на працягу ўсяго ХХ ст.), у 2009 г. – ужо 617, а ў 2019 г. – 422 асобы [7, с. 4]. Варта адзначыць, што колькасны склад грэчаскай дыяспары змяняецца пад уздзеяннем розных дэмаграфічных працэсаў, міграцыйнага руху і тэндэнцый асіміляцыйнага характару. Аднак можна меркаваць, што існуюць і іншыя формы сувязі з грэчаскай ідэнтычнасцю, якія маюць характар падвоенай (ці нават больш складанай) тоеснасці. Асабліва гэта тычыцца этнічна змешаных сем'яў. Прадстаўнікі грэчаскай дыяспары адзначаюць, што такіх асоб можа быць значна больш у Беларусі і называюць лічбы да 4–4, 5 тысяч чалавек [8].

Толькі ў другой палове 1990-х гадоў пачаліся арганізацыйныя працэсы ў асяроддзі беларускіх грэкаў. Да гэтага часу не назіралася спробаў арганізацыйнага афармлення дыяспары. У 1997 г. у Мінску было створана таварыства грэчаскай культуры “Алкеста”, якое ў 1999 г. было пераўтворана ў таварыства “Алкестыда” і існавала да 2019 г. Ім кіраваў Цімафей Папунідзі [9, с. 2]. 25 сакавіка 1998 г. у Маладзечне было зарэгістравана Беларускае грамадскае аб'яднанне грэкаў “Пелапанэс”, старшынёй якога з'яўляецца Рафаэль Дэльянаў. Ён нарадзіўся ў 1951 г. у вёсцы Цынцкаро Цалкскага раёна Грузіі, атрымаў вышэйшую адукацыю ў Новачаркаску і большую частку свайго жыцця працаваў тэхнолагам на Маладзечанскім механічным заводзе. Аб'яднанне “Пелапанэс” сёння працягвае сваю дзейнасць, а старшыня арганізацыі ўваходзіць у Кансультацыйны савет пры Рэспубліканскім цэнтры нацыянальных культур [10].

Значная частка грэкаў у Беларусі – гэта выхадцы з розных рэгіёнаў былога Савецкага Саюза. Перадусім гэта традыцыйныя тэрыторыі засялення прыазоўскіх і пантыйскіх (прычарнаморскіх) грэкаў: Данецкая вобласць Украіны, Крым, Растоўская вобласць і Краснадарскі край Расіі, Грузія,

але таксама ёсць выхадцы з розных рэгіёнаў Сібіры, паўночнага Каўказу, Казахстана і Турцыі [11]. Прызоўе з'яўляецца рэгіёнам, дзе грэкі пражываюць кампактна і складаюць важную частку насельніцтва. Цэнтрам грэчаскай культуры рэгіёна з'яўляецца Марыупаль (Украіна). Грэчаскае насельніцтва басейна Азоўскага і Чорнага мора мае даволі складаную этнічную гісторыю: яно падзяляецца на дзве вялікія групы рамеяў і ўрумаў. Калі першыя гістарычна размаўляюць на дыялектах грэчаскай мовы, то другія ў сувязі з доўгім пражываннем ў Крыме і інтэнсіўнымі кантактамі з крымскімі татарамі і туркамі перанялі цюркскія дыялекты і ў выніку ўтварылася асобная ўрумская мова. У наш час грэкі Беларусі ў штодзённым жыцці выкарыстоўваюць перадусім рускую мову.

Магчымасць свабоднай самарэпрэзентацыі культуры сярод прадстаўнікоў іншых этнічных супольнасцей з'яўляецца важным элементам захавання тоеснасці, сувязей паміж рознымі пакаленнямі, магчымасцю пазнаёміць шырокае кола зацікаўленых людзей здабыткамі ўласнай культуры. Таксама розныя формы самарэпрэзентацыі ствараюць падставы для ўзаемадзеяння з іншымі этнасамі. У Беларусі адной з такіх форм самарэпрэзентацыі стаў Рэспубліканскі фестываль нацыянальных культур. Мерапрыемства першы раз было праведзена ў 1996 г. у Гродне і з таго часу пераўтварылася ў падзею, якая аб'ядноўвае прадстаўнікоў розных нацыянальнасцей. У ім прымаюць удзел самадзейныя артысты і калектывы вельмі розных этнасаў, у тым ліку і малалікіх у Беларусі. Фестываль доўжыцца два гады і складаецца з некалькіх рэгіянальных этапаў, а заключныя мерапрыемствы адбываюцца традыцыйна ў Гродне адзін раз у два гады. Падчас гэтага свята прадстаўнікі розных этнічных супольнасцей маюць магчымасць арганізаваць уласны падворак у старой частцы Гродна і паказаць нацыянальныя песні, танцы, строі, кухню і мастацкую творчасць самых розных напрамкаў.

У першым фестывалі ў 1996 г. грэкі не прымалі ўдзел. Сам жа фестываль у пэўнай ступені стаў штуршком для стварэння арганізацый грэчаскай дыяспары і ўжо падчас другога фестывалю ў 1998 г. быў утвораны асобны грэчаскі падворак. Тады ён быў арганізаваны прадстаўнікамі таварыства “Алкеста” [12, с. 1]. Гэта быў толькі пачатковы этап арганізацыйнага станаўлення дыяспары. Але ўжо тады была прадстаўлена музычная культура і стравы нацыянальнай кухні. З гэтага часу грэчаскі падворак на фестывалі прысутны пастаянна. У 2000 г. грэкаў прадстаўляла таварыства “Алкестыда”, у 2004 годзе – “Пелапанэс”, у 2006 годзе – “Алкестыда” і “Пелапанэс” (тады прымалі ўдзел у фестывалі прадстаўнікі з Маладзечна, Кобрына, Мінска, Віцебска і Магілёва) [13]. З пачатку 2000-х гадоў на ім выступалі нацыянальныя самадзейныя калектывы, эстрадныя выканаўцы Артур Міхайлаў і Артэміс Ахпаш, прафесійныя ансамблі (напрыклад, у 2002 г. – харэаграфічны ансамбль “Вясна” з Магілёва) [14]. На падворку абавязкова гучыць інструмент бузукі, выконваецца танец сіртакі і прысутныя розныя стравы. Напрыклад, у 2018 г. на фестывалі усе ахвотныя маглі не толькі іх каштаваць, але і самастойна прыгатаваць грэчаскі салат [15, с. 4]. Арганізатары кожнага фестывалю стараюцца, каб праграма была разнастайнай і паказвала розныя аспекты народнай творчасці. Так, у 2016 г. кожная супольнасць, у тым ліку і грэкі,

рабіла інсцэніроўку традыцыйнага вяселля [16, с. 4]. У 2018 г. на грэчаскім падворку, апрача традыцыйных спеваў і танцаў, з'явіліся постаці старажытнагрэчаскіх багоў, вялікі банэр з літарамі грэчаскага алфавіта, а агульнае афармленне прасторы нагадвала пра Кікладскія астравы [17, с. 7]. Заключныя мерапрыемствы XIII Рэспубліканскага фестываля нацыянальных культур у сувязі з пандэміяй хваробы Covid-19 адбыліся толькі 3–5 чэрвеня 2022 г. Некаторыя супольнасці былі аб'яднаныя на адным сумесным падворку. Грэкі выступалі на адным падворку з аматарскім аб'яднаннем “Шматгалоссе” Печынскага гарадскога дома культуры (Барысаўскі раён Мінскай вобласці), у якое ўваходзяць людзі 14 нацыянальнасцей. Апроч традыцыйных спеваў і частавання стравамі нацыянальнай кухні можна было зрабіць сумесны здымак з прадстаўнікамі дыяспары, пераапанутымі ў постаці антычных багоў [18, с. 11].

Асобныя фестывалі грэчаскай культуры ў розных арганізацыйных фарматах адбываюцца таксама і ў Мінску. Так, у 2007 г. у Нацыянальнай бібліятэцы Беларусі адбыліся пятыя Дні грэчаскай культуры, падчас якіх быў прадстаўлены паэтычны вечар “Эха Элады” і выстава мастакоў Ірыны Гілеп і Паўла Дымітрыядзі [19]. У 2009 г. мерапрыемства адбылося таксама ў Нацыянальнай бібліятэцы і пачалося літаратурнай вечарынай “Пад небам Грэцыі свяшчэннай” [20]. Святы грэчаскай культуры адбыліся таксама ў 2012 і 2017 гг., прычым у 2017 годзе – падчас святкавання Дня горада Мінска. 23 верасня 2019 г. ў Верхнім горадзе ў Мінску адбыўся цэлы шэраг дзён розных нацыянальных культур, у тым ліку і грэчаскай. Асноўнымі арганізатарамі выступілі ўлады Мінска, Беларускае грамадскае аб'яднанне грэкаў “Пелапанэс”, Пасольства Грэцыі ў Расіі і Беларусі. Усе ахвотныя змаглі паўдзельнічаць у віктарыне аб гісторыі Грэцыі, майстар-класах па грэчаскай мове і грэчаскай кулінарыі, навучыцца танцаваць грэчаскія танцы, пабачыць не толькі эстрадныя нумары, але і прадстаўленне аб алімпійскіх багах і выступленне тэатра гімнастыкі Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта фізічнай культуры. На святкаванні прысутнічалі вядомыя прадстаўнікі дыяспары, у тым ліку і бізнэсмен, пачэсны консул Грэцыі ў Беларусі Павел Тапузідзіс [21].

Вельмі актыўная грэчаская дыяспара ў Маладзечне праводзіць святкаванні на рэгулярнай аснове. 25 сакавіка 2010 г. – у дзень незалежнасці Грэцыі адбыўся ўрачысты вечар, дзе Р. Дэльянаў прачытаў даклад “Грэчаскі вызвольны рух у 1821–1833 гг.”, прагучалі вершы і песні на грэчаскай і беларускай мовах, а ансамбль “Белыя крылы” пад кіраўніцтвам Віктара Барановіча выканаў шэраг новых грэчаскіх танцаў, падрыхтаваных да фестываля нацыянальных культур [22]. Падобныя святкаванні адбыліся ў Брэсце і Магілёве.

З пытаннем захавання саматоеснасці цесна звязана вывучэнне нацыянальнай мовы. Старажытнагрэчаская мова вывучаецца ў Беларусі на працягу некалькіх стагоддзяў і звязана гэта было перадусім з царкоўнай адукацыяй. У XIX – пачатку XX ст. вывучэнне старажытнагрэчаскай мовы (побач з лацінскай) было абавязковай часткай класічнай гімназічнай адукацыі [23]. Напрыклад, вядомы літоўскі філолаг, заснавальнік сучаснага літоўскага мовазнаўства Ёнас Яблонскіс (Іван Яблонскі) (1860–1930), большую частку прафесійнага жыцця выкладаў старажытнагрэчаскую мову, у тым ліку ў гімназіях Брэста і Гродна.

Вядучым цэнтрам вывучэння старажытнагрэчаскай мовы зараз з'яўляецца кафедра класічнай філалогіі Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта. У Гродзенскім дзяржаўным ўніверсітэце імя Я. Купалы таксама вялася падрыхтоўка класічных філолагаў, а зараз выкладаецца старажытнагрэчаская мова як прадмет на філалагічным факультэце. Старажытнагрэчаская мова таксама выкладаецца ў адукацыйнай сістэме праваслаўнай царквы, каталіцкага касцёла і ВНУ, дзе вядзецца падрыхтоўка тэолагаў.

Новагрэчаская мова выкладаецца ў БДУ, Мінскім дзяржаўным лінгвістычным ўніверсітэце, у рамках факультатыва таксама ў гімназіі № 3 Маладзечна (пры спрыянні аб'яднання “Пелапанэс”) [24].

Сярод вядомых прадстаўнікоў грэчаскай дыяспары варта назваць некалькі асобаў. Пётр Арыстархавіч Маўрадзіядзі (1878–1933) – біёлаг, з 1923 г. – прафесар кафедры заалогіі БДУ, з 1924 г. – стваральнік і прафесар кафедры гісталагіі медыцынскага факультэта БДУ, у 1928–1932 гг. – дырэктар Інстытута біялогіі Інстытута беларускай культуры (Беларускай Акадэміі навук) [25]. Людміла Георгіеўна Гафо (1919–2022) – архітэктар, якая ў пасляваенны час працавала над аднаўленнем Мінска, у 1954–1984 гг. – галоўны архітэктар праектаў у “Мінскпраекце” [26]. Ігар Аляксандраіч Міхайлопула (нар. 1938) – доктар хімічных навук, член-карэспандэнт Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі, асноўныя працы якога прысвечаны біягранічнай хіміі, біяхіміі і біятэхналогіі кампанентаў нуклеінавых кіслот [27]. Уладзімір Сяргеевіч Экнадзіёсаў (нар. 1947) – оперны спявак, педагог, рэжысёр, у 1978–1995 гг. – саліст Дзяржаўнага акадэмічнага тэатра оперы і балета Беларусі (выконваў оперныя партыі па-беларуску), пазней – рэжысёр гэтага тэатра, мастацкі кіраўнік і рэжысёр Маладзечанскага маладзёжнага музычнага тэатра [28].

У 2009–2011 гг. пры падтрымцы Упаўнаважанага па справах рэлігій і нацыянальнасцей выдаваўся інфармацыйны бюлетэнь “Οἰκουμένη” (“Айкумена”) Беларускага грамадскага аб'яднання грэкаў “Пелапанэс” на беларускай і грэчаскай мовах. Важнымі тэмамі на старонках выдання былі не толькі сучасныя падзеі, але і напамін пра трагічныя старонкі мінулага. У гістарычнай памяці пантыйскіх і прыазоўскіх грэкаў значнае месца займае генацыд грэкаў малаазійскага Понта ў 1916–1923 гг. [29]. Многія з тых, хто ўратаваўся тады, пераехалі на тэрыторыю Расіі і пазнейшага СССР і перадалі памяць аб трагічных падзеях сваім нашчадкам. Беларускія грэкі таксама падтрымліваюць сувязі з грэчаскімі дыяспарамі краін СНД. Так, “Пелапанэс” супрацоўнічае з міждзяржаўным аб'яднаннем грэкаў СНД “Понтас”, у 2006 годзе дэлегацыя з Беларусі прымала ўдзел у адкрыцці помніка савецкім воінам у Афінах, а ў 2007 г. была на Байкануры падчас запуску касмічнага карабля з касманаўтам Фёдарам Юрчыхіным на борце [11].

Грэчаская дыяспара Беларусі, нягледзячы на яе малалікасць, актыўна займаецца захаваннем нацыянальных традыцый і прасоўваннем грэчаскай культуры ў грамадстве. Заўважальная і яе роля ў міжкультурным дыялогу, жыцці праваслаўнай царквы і развіцці ўзаемапавагі паміж розным этнічнымі групамі. Гісторыя грэкаў Беларусі яшчэ патрабуе глыбокага і ўсебаковага вывучэння.

Літаратура

1. Всесоюзная перепись населения 1926 г. [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступа: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/ussr_nac_26.php?reg=3. – Дата доступа: 14.06.2022.
2. Всесоюзная перепись населения 1939 г. [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступа: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/sng_nac_39.php?reg=3. – Дата доступа: 14.06.2022.
3. Всесоюзная перепись населения 1959 г. [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступа: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/sng_nac_59.php?reg=3. – Дата доступа: 14.06.2022.
4. Всесоюзная перепись населения 1970 г. [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступа: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/sng_nac_70.php?reg=3. – Дата доступа: 14.06.2022.
5. Всесоюзная перепись населения 1979 г. [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступа: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/sng_nac_79.php?reg=3. – Дата доступа: 14.06.2022.
6. Всесоюзная перепись населения 1989 г. [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступа: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/sng_nac_89.php?reg=3. – Дата доступа: 14.06.2022.
7. Национальный состав населения Республики Беларусь: статистический бюллетень. — Минск, 2020. – 26 с.
8. Трофимович, А. Откуда в Молодечно греки? / А. Трофимович [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступа: https://aif.by/dontknows/_otkuda_v_molodechno_greki. – Дата доступа: 01.06.2022.
9. У Гародні гасцей прывячалі, сустракалі, як родных сваіх... / А. Гузень [і інш.] // Гродзенская праўда. – 2000. – 6 чэрвеня. – С. 1–2.
10. Греки [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступа: <http://nationalcultures.by/advisory-board/>. – Дата доступа: 01.06.2022.
11. Артеменко, О. Белорусская Эллада / О. Артеменко // Гродзенская праўда. – 2008. – 11 чэрвеня. – С. 28.
12. Свята дружбы ў горадзе над Нёманам / А. Гузень [і інш.] // Гродзенская праўда. – 1998. – 26 мая. – С. 1–2.
13. И миф, и песня, и душа // Гродзенская праўда. – 2006. – 7 чэрвеня. – С. 6.
14. “Сіртакі” – візітоўка Грэцыі // Гродзенская праўда. – 2002. – 11 чэрвеня. – С. 3.
15. В центре Гродно – карта мира // Гродзенская праўда. – 2018. – 6 чэрвеня. – С. 4–5.
16. Приходите на наше подворье // Гродзенская праўда. – 2016. – 4 чэрвеня. – С. 4–5.
17. Большой гостеприимный хоровод // Гродзенская праўда. – 2018. – 30 мая. – С. 6–7.
18. Краски и звуки всего мира // Гродзенская праўда. – 2022. – 8 чэрвеня. – С. 10–11.
19. Открытие дней греческой культуры [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступа: https://nlb.by/content/news/khudozhestvennyye-vystavki/otkrytie-dney-grecheskoy-kultury_158193/. – Дата доступа: 01.06.2022.

20. В Минске открылись дни греческой культуры [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступа: <https://budzma.org/news/v-minskye-otkrylis-dni-hryecheskoj-kultury.html>. – Дата доступа: 01.06.2022.

21. Праздник греческой культуры прошёл в Минске [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступа: <https://uk.minsk.gov.by/vse-novosti/739-prazdnik-grecheskoj-kultury-proshel-v-minske> – Дата доступа: 01.06.2022.

22. Акімава, Л. Святкуем разам / Л. Акімава // *Οἰκοῦμένα*. Друкаваны орган Беларускага грамадскага аб'яднання грэкаў “Пелапанэс”. – 2010. – № 1. – С. 13.

23. Виц-Маргулес, Б. Б. Из истории классического образования на Гродненщине / Б. Б. Виц-Маргулес // *Праблемы гісторыі старажытнага свету і сярэдніх вякоў: мат. навук. рэсп. канф. памяці акад. М. М. Нікольскага і У. М. Перцава*, 15–16 ліст. 1999 г. – Мінск., 2000. – С. 97–101.

24. Дельянова, А. Греки есть везде. Даже в Белоруссии / А. Дельянова, И. Шебанец [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступа: <https://www.greekgazeta.ru/archives/nomer08/articles/26.shtml>. – Дата доступа: 01.06.2022.

25. На ніве беларускай медыцыны // *Οἰκοῦμένα*. Друкаваны орган Беларускага грамадскага аб'яднання грэкаў “Пелапанэс”. – 2010. – № 1. – С. 11.

26. Петров, С. Наш архитектор из Греции / С. Петров [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступа: <https://www.sb.by/articles/nash-arkhitektor-iz-gretsii.html?> – Дата доступа: 24.06.2022.

27. Имя в белорусской науке: Игорь Александрович Михайлопуло. [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступа: <https://csl.bas-net.by/news/one-news.asp?id=71248&ysclid=l4i6gztfgu878999714>. – Дата доступа: 24.06.2022.

28. Андреева, Ю. Сорок лет назад артисты Большого театра БССР не хотели петь на белорусском языке / Ю. Андреева [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступа: <https://www.sb.by/articles/sorok-let-nazad-artisty-bolshogo-teatra-bssr-ne-khoteli-pet-na-beloruskom-yazyke.html?> – Дата доступа: 24.06.2022.

29. Дэльянаў, Р. Генацыд пантыйскага эленізму / Р. Дэльянаў // *Οἰκοῦμένα*. Друкаваны орган Беларускага грамадскага аб'яднання грэкаў “Пелапанэс”. – 2010. – № 1. – С. 4–5.

Статья посвящена греческой диаспоре в Республике Беларусь. В статье описаны статистические данные о численности греков в XX — начале XXI вв., рассказывается о формировании организационной структуры греческой диаспоры, раскрывается культурная и образовательная активность диаспоры на примере межкультурного опыта.

The article is devoted to the Greek diaspora in the Republic of Belarus. The article describes statistical data on the number of Greeks in the 20th - early 21st centuries, tells about the formation of the organizational structure of the Greek diaspora, reveals the cultural and educational activity of the diaspora on the example of intercultural experience.

ВОЗРОЖДЕНИЕ НАРОДНЫХ ПРАЗДНИКОВ ПРАВОСЛАВНОГО МЕСЯЦЕСЛОВА (ПО ПОЛЕВЫМ МАТЕРИАЛАМ АРХАНГЕЛЬСКОГО СЕВЕРА XXI в.)

А. В. ФРОЛОВА

Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Российская Федерация

При написании статьи автор использовал полевые материалы, собранные им в городах и деревнях Холмогорского, Пинежского, Мезенского, Лешуконского районов Архангельской области, в 2003–2021 гг., также привлечены материалы, содержащие фактические данные, местные периодические издания, архивные документы ГААО.

Архангельский Север – это историко-культурная зона Русского Севера, стабильный интерес к которой со стороны ученых наблюдается в течение последних столетий. В настоящее время эта территория практически соответствует современной Архангельской области. Архангельский Север – условное административно-географическое название, принятое в литературе из-за частого изменения границ при переделах губерний, а затем при преобразовании их в области. Это всегда был моноэтничный регион – 94 % русских. Здесь не было крепостного права, этой территории не коснулись глобальные разрушения, связанные с Первой мировой и Великой Отечественной (1941–1945) войнами. Среди прочих факторов это способствовало сохранению историко-культурного наследия края, а в социокультурном плане определило относительно высокую степень стабильности общественной ситуации. Все это сформировало определенный тип мировоззрения северно-русского населения.

В статье исследуются наиболее любимые и отмечаемые праздники в народном месяцеслове. Месяцеслов или святцы – список памятей святых в порядке месяцев и дней года – по сути является календарем Православной церкви.

Праздник – это не просто торжество, красочное карнавальное шествие, застолье, танцы, песни, а сама история и культура народа с его богатыми традициями. Праздники являются одной из наиболее устойчивых форм духовной культуры и сочетают в себе всё, что накоплено в культуре народа и в известной мере формируют его духовный мир.

Новый этап в существовании церковных праздников и праздников народного аграрного календаря начался с конца 1980-х гг. Празднование Тысячелетия крещения Руси (1988 г.) способствовало возрождению православной веры и Церкви, росту интереса к религиозным традициям и праздникам, которые стали восприниматься как русские национальные праздники. Такое отношение к религии подкреплялось и политикой государства, законодательно расширившего права и свободы верующих граждан путем принятия законов СССР «О свободе совести и религиозных организаций» (1.10.1990) и РСФСР «О свободе вероисповеданий» (25.10.1990), а также официально признавшего праздник Рождества государственным, объявив его нерабочим днем.

Политика государства по отношению к Церкви отразилась на проведении православных праздников. В наши дни празднование дат христианского календаря сопровождается, как это было до Октябрьской революции, общественным гуляньем. По результатам этносоциологических опросов, Рождество в 1986 г. отмечали лишь 7 % респондентов, то в 1994 г. – уже 83 % [10, с. 432]. Большую роль в возрождении и популяризации православных праздников сыграла и продолжает играть активная деятельность Церкви, разъясняющей смысл этих праздников на страницах общероссийских, областных и районных газет, журналов, на радио и телевидении.

В Архангельском крае деятельность православного священства активизировалась с 1995 г. после посещения патриархом Московским Алексеем II Соловецкого и Сийского монастырей, а также с. Суры, родины святого Иоанна Кронштадтского, и бывшего Сурского монастыря [8, с. 380]. С 2002 г. в нем начались строительные и восстановительные работы, практически с фундамента воссоздали храм св. Николая Чудотворца. В 2015 г. на торжества 25-летия канонизации святого Иоанна Кронштадтского прилетел патриарх на вертолете, участвовало 450 священников из 138 приходов России и 21 страны мира. С 2017 по 2021 гг. построено 2 храма и 7 часовен – уникальный Пояс Пресвятой Богородицы, названный так, потому что все они посвящены разным иконам Божьей Матери. Сейчас можно увидеть настоящее преображение древнего села и монастыря. Идет кропотливый процесс возрождения знаменитого Артемиево-Веркольского монастыря. Строятся новые храмы, часовни, в Архангельске построены Успенский храм, Архангельский кафедральный собор.

Православные и народные календарные праздники «официально» вернулись в быт населения. Рождество, Крещение, Троица, съезжие праздники Ивановы и Петровы дни вновь отмечаются, СМИ ведут активную разъяснительную работу об истории и местной специфике этих праздников.

Для Архангельского Севера зимние праздники особенно любимы. Рождество приходится на зимние каникулы, и многие ассоциируют его с новогодними праздниками. В Архангельске и других городах края (как и по всей России) значимость православного праздника Рождества Христова «утонула» в развлекательной новогодней семантике. Администрация современных городов старается поддерживать традиции рождественской благотворительности, повсеместно распространенные в прошлом. В канун Рождества устраиваются рождественские елки и балы для детей из малообеспеченных и многодетных семей. На празднике обязательно присутствуют главы городских администраций.

Рождество, согласно традиции, принято встречать в кругу семьи праздничным застольем, которому сопутствует просмотр любимых телепередач. После встречи Рождества за столом многие выходят на улицы, чтобы встретиться с друзьями, покататься на горках. Большие развлекательные программы готовят Муниципальное учреждение культуры (МУК), Дворцы культуры (ДК), ночные городские клубы. Рождественские костюмированные балы проходят во многих детских садах, школах, вузах, МУК и т. д. [2, л. 101].

В последние годы у жителей г. Архангельска и Приморского района сложилась традиция отмечать традиционные праздники в музее-заповеднике деревянного зодчества Малые Карелы. Этот крупнейший в России этнографо-архитектурный скансен, в котором сохранен неповторимый облик русского деревянного зодчества, часовен, местной крестьянской архитектуры с предметами

народно-прикладного искусства. Коллектив музея организует и проводит торжества, используя богатое фольклорное наследие края.

В сельской местности в большей степени сохранились обычаи и обряды зимних календарных праздников. Рождество – это начало двух недель святочного веселья. Святки лучше сохранились в Пинежском, Холмогорском, Лешуконском, Мезенском районах. В последние годы дети из воскресных школ ходят по домам и славят Христа, исполняя духовные песни и тропари, готовят спектакли для рождественских концертов [1, с. 3; 6]. Здесь продолжает существовать традиция ряженья. Как и в старину, *наряженки* лошадью, курицей, цыганкой, медведем обходят дома сельчан, поздравляют и славят хозяев. Обходы домов ряжеными называется *колядование*. Теперь эта забава для всех возрастов: детей, молодежи и взрослых. Сохраняется традиция *кíдеса* – молодежного обрядового озорства. Также, как и раньше молодежь разбрасывает поленницы дров, примораживает двери в домах, главное в забаве – шутки юношей над девушками и наоборот. Разрисовывают двери домов, пишут на них мелом и красками имена живущих в нем невест или женихов. Проводят чернилами дорожки от одного дома к другому. Как вспоминали жительницы Мезенского района: «Дорожки водили краской по снегу от одного дома к другому. Вот от моей троюродной сестры была дорожка. Через дом мальчик симпатичный приезжал всё время на каникулы, так к нему дорожка была синяя такая. От сестры к нему много дорожек навели» [7].

Еще один важный элемент святочных праздников – гадание, продолжает бытовать в игровой форме у городской и сельской молодежи. Предпочтение отдается наиболее простым и доступным народным гаданиям. Большинство девичьих гаданий, как и в старину, посвящены предстоящему замужеству. На бумажках девушки пишут имена любимых, пожелания на следующий год, затем кладут их под подушку, а утром бумажки вытаскивают наугад. Сжигают бумагу, выливают расплавленный воск в воду и гадают по форме пепла и получившимся восковым фигуркам. Гораздо реже стали встречаться гадания с животными. По бараньей шерсти продолжают гадать девушки в Пинежском, Мезенском и Лешуконском районах. Современная молодежь не боится гадать в банях с помощью зеркал, часто ходят туда и по одному [6].

Завершает святочный цикл праздник Крещения (Крещение Господня 19 января). Для Архангельского Севера это был очень значимый праздник. По традиции, в этот день народ купался в освященной воде, и особенно те, кто рядился, должны были искупаться, чтобы очиститься от греха в Иордани – крещенской проруби. В этот день все запасались крещенской водой на целый год, т. к. считалось, что она излечивает от болезней.

И в наши дни – это очень почитаемый праздник. Сегодня многие соблюдают традиции и окунаются в Иордань, а затем набирают крещенскую воду. В Архангельске в последние годы делают и освещают крещенскую прорубь на реке Северная Двина. Великое водосвятие с крестным ходом происходит в 7 вечера. Многие священники сами окунаются в проруби. От желающих очиститься в Иордани не было отбоя. Собравшиеся, не дожидаясь своей очереди, прыгали в воду, хотя на улице было 15 градусов мороза. Участвовали и молодые, и старые [5, с. 8]. В 2010 г. в г. Шенкурске после литургии и традиционного крестного хода на реку Вага, который возглавлял отец Олег, было освещение купели-

Иордани в виде креста. Состоялось православное купание. В этом году участвовало очень много молодежи [3, с. 1]. В д. Устье на реке Пянда 18 января в 8 вечера состоялся крестный ход и освещение Иордани отцом Дионисием из Храма Всех Святых. Для купающихся в р. Пянде было предусмотрено и подготовлено все, потому из желающих трижды окунуться выстроилась целая очередь, а всего в священную воду окунулось более 400 человек. Затем все желающие набирали святую воду на целый год [4, с. 1]. В последние годы рядом с крещенскими прорубями ставят палатки для переодевания и сооружают деревянные мостики на льду.

В народном месяцеслове Архангельского края очень важным считался *съезжий* праздник. Он мог приходиться как на престольные праздники, так и на обетные заветные кануны, устанавливавшиеся самими крестьянами по обету, обещанию данному Богу. Возникал он по случаю явления святого или его иконописного лика, чудесного избавления от эпидемий, града, пожара или большого падежа скота в деревне. От других деревенских праздников обетный отличался ритуалами, имеющими характер общинного, складнического жертвоприношения, на что указывали обычаи молебнов у общедеревенских святынь, крестов, часовен, церквей, варение пива сообща и затем совместного питания. Такой праздник считался главным в данной местности и в эти дни устраивались особые многодневные гуляния: в Мезенском крае их называли петровщины, на Пинеге и в Холмогорах – метищи.

С 2001 года во многих районах Архангельского Севера стали проводить съезжие праздники. Их появлению предшествовал конкурс «Культура Севера», объединенного областного проекта «Новая культура», получившего грант на возрождение съезжих праздников. За несколько лет старинные торжества получили новую жизнь. В наши дни они вернулись в лоно церковного календаря. Во многих деревнях наряду со съезжими праздниками возрождают так называемые «дни Деревни», которые часто совпадают с одним из престольных праздников данной местности. Возродилась церковная часть праздника, исключенная в советское время, однако она теперь соединяется с торжественным собранием и концертом, наследием советского периода. Сохранись гуляния по улицам и гостевания – проезд родственников и гостей.

В основном съезжие праздники отмечают летом и ранней осенью. Троицын День (праздник Святой Троицы – седьмая неделя после Пасхи), праздник *Девята* (девятая пятница после Пасхи (Пинежский р-н), Иванов День (7 июля – рождество Иоанна Крестителя), Петров День (12 июля – день апостолов Петра и Павла), Богородицын День (21 сентября – Рождество Богородицы) и др. Сегодня ведущая роль в их организации принадлежит директорам и руководителям местных Дворцов культуры и клубов. Так, благодаря бескорыстной и неутомимой деятельности директора клуба д. Кимжа Мезенского р-на Е. Г. Репицкой, известен съезжий праздник Прокопьев День (21 июля), который проводится ежегодно с 2001 г. Его праздничная программа построена на местных традициях и фольклорном материале. Это шествие по улицам деревни в народных костюмах, проезд гостей из «своих» деревень: Жердь, Лампожня, Дорогорское, совместное приготовление браги и застолье. На самодеятельном концерте показывали кимженскую кадрили, местные танцы хороводы столбы и круги, исполняли частушки [7]. Современный праздник на селе пока ограничивается одним днем и одной концертной площадкой

В последнее время стало традицией в день праздника устанавливать обетные

деревянные кресты на месте разрушенных церквей и часовен. В Лешуконском р-не в д. Олеме в Троицын день на месте сгоревшей церкви жители села поставили обетный крест, в с. Лешуконское Мезенского р-на крест установили на месте часовни мученика Модеста [7].

Интерес к народным традициям, к своим корням в крае огромен. Однако в последнее время распространение получает «общерусская» обрядность, и теперь этот праздник, особенно в городах, часто называют Ивана Купала. На Архангельском Севере купальская обрядность менее развита, по сравнению с Центральной Россией, в первую очередь это связано с климатическими особенностями края. Здесь отсутствуют плетение венков, костры и купание, но именно эти моменты и привлекают современных жителей, особенно молодежь.

В последние годы Иванов День стал настоящим районным праздником в городах Яренске, Пинеге, Холмогорах. В г. Плесецк проходит «Кенозерская дураковина» – фольклорный фестиваль юмора и смеха. В этот день повсеместно сохранился обычай собирать травы, так как по-народному представлению именно в этот день, травы наделяются особой силой. «В Иванов ходим за цветами. Примета есть, надо обязательно собрать 40 трав, если ты найдешь 40 трав разных, обязательно цветущих, то год будет счастливым» [6]. С этого дня повсеместно начинают заготавливать березовые веники, которые используют для бани и на корм скоту.

В городах Архангельского Севера фольклорные фестивали, смотры хоровых коллективов и художественной самодеятельности часто могут совпадать с календарными православными праздниками. Так уже несколько лет подряд в Карпогорах в Петров день проходит «Петровская ярмарка» – региональный праздник мастеров декоративно-прикладного творчества и фольклора.

Каждый населенный пункт края стремится вписать в свой праздничный календарь день города, деревни и по возможности связать эту дату со святыми. В праздниках причудливо переплетаются возрожденные православные и старые советские традиции. 22 июня Вельск отмечает день памяти своего небесного покровителя – святого праведника Кирилла Вельского. В 2003 г. Кириллов день стал Днем города. Праздник был открыт торжественным богослужением в храме Пресвятой Богородицы. Затем по центральным улицам Вельска проследовал крестный ход. Торжественная процессия с хоругвями и иконами под пение молитв прошла к месту, где раньше стояла часовня во имя праведника Кирилла. Сейчас на этом месте установлен Поклонный крест. На центральной площади глава администрации и игумен Антоний поздравили всех жителей с праздником. Вечером состоялся большой концерт и дискотека [1, с. 15].

В постсоветский период в праздничной культуре Архангельского Севера происходило смешение трех пластов (языческого, православного и советского). В наши дни вместе живут и празднуют приверженцы официального православия и старообрядчества, коммунисты и демократы. Православные храмы соседствуют с памятниками В. И. Ленину, героям революции и гражданской войны, деревенские старинные деревянные дома стоят рядом с железобетонными многоэтажными домами, обетные кресты соседствуют с оставшимися коммунистическими лозунгами. Первой празднуют с Пасхой, европейские салаты и майонез стали также необходимы на праздничном столе, как традиционные пряники-козули. Все эти мозаичные кусочки вместе составляют одну культурную среду, отражающую пестроту, многообразие и сложность современной праздничной жизни Архангельского края [11].

Для современной религиозной ситуации характерно появление большого числа новшеств, которые можно наблюдать в коллективных формах народного благочестия. Возникают новые формы внехрамовых молений, которых не существовало до революции 1917 года. Самой распространенной из них является крестный ход [9, с. 80]. Крестный ход, как самое доступное и простое выражение народного церковного творчества, стал в наши дни основой самых разных форм праздничной народной культуры. Это явление постепенно развивается, заявляя о себе уже как о сложившейся традиции, необходимом элементе официальной части торжества.

Литература

1. Архангельский епархиальный вестник : газета. – 2003. – № 6. – С. 3 – 15.
2. Государственный архив Архангельской области (ГААО). – Ф. 2618. – Оп. 5. – Д. 225. – Л. 101
3. Важский край // Шенкурская районная еженедельная газета. – 2010. – № 4. – С. 1.
4. Двиноважье // газета Виноградовского района Архангельской области. – 2008. – № 6. – С. 1.
5. Правда Севера // газета Архангельской области. – 2004. – № 11. – С. 8.
6. Полевые материалы автора (ПМА, 2004). – 2004 г.
7. Полевые материалы автора (ПМА, 2005). – 2005 г.
8. Егорова, Л. В. Пинежские зарисовки / Л. В. Егорова; [авт. вступ. слова Л. В. Крутикова-Абрамова; фот. Л. Егоровой]. – Архангельск : Арханг. лит. музей и др., 1995. – 447 с. : фот.
9. Кириченко, О. В. Новые формы церковной народной праздничной культуры / О. В. Кириченко // Церковные праздники русского народа : от прошлого к настоящему. Сб. статей и очерков / отв. ред. О. В. Кириченко. – М. : ИЭА РАН, 2011 – 459 с.
10. Русская православная церковь в советское время (1917–1991) : Материалы и документы по истории отношений между государством и церковью / Составитель Г. Штриккер. – М. : «Пропилеи», 1995. – Кн. 2. – 512 с.
11. Фролова, А. В. Русский праздник. Традиции и инновации в праздниках Архангельского Севера XX – начала XXI века / А. В. Фролова. – М. : Феория: Дизайн. Информация. Картография, 2010. – 152 с.

В статье на обширном авторском полевым материале Архангельского Севера раскрывается процесс возрождения праздников православного народного месяцеслова. К началу XXI в., несмотря на сокращение числа церквей и господство атеистических взглядов, появление и утверждение в быту новых советских праздников, традиция отмечать даты народного месяцеслова не прерывалась. Для современной религиозной ситуации характерно появление большого числа новшеств, которые можно наблюдать в коллективных формах народного благочестия.

In the article, the process of reviving the holidays of the Orthodox folk month is revealed on the extensive author's field material of the Arkhangelsk North. By the beginning of the XXI century, despite the reduction in the number of churches and the dominance of atheistic views, the appearance and approval of new Soviet holidays in everyday life, the tradition of celebrating the dates of the national month was not interrupted. The modern religious situation is characterized by the appearance of a large number of innovations that can be observed in collective forms of popular piety.

**ПРАВОСЛАВИЕ В ИСТОРИИ КАРПАТСКОЙ РУСИ:
СВЯТОЙ МАКСИМ САНДОВИЧ (1886-1914) КАК СИМВОЛ
КАРПАТО-РУССКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**

К. В. ШЕВЧЕНКО

Российский государственный социальный университет (Филиал в г. Минске), Беларусь

Карпатские и галицкие русины, являвшиеся наиболее западной частью восточнославянского этнокультурного пространства, уже в начале своей политической истории в эпоху раннего Средневековья вошли в состав Польши и Венгрии и подверглись многочисленным этнокультурным экспериментам со стороны польских и венгерских властей. Целью данных экспериментов была полная ассимиляция русинов; в качестве орудия осуществления подобной политики использовался конфессиональный фактор.

Наиболее яркими проявлениями подобной политики стали Брестская (1596 г.) и Ужгородская (1646 г.) церковные унии, задуманные Ватиканом и политическими элитами Польши и Венгрии для латинизации и последующей ассимиляции коренного православного восточнославянского населения исторических земель Западной Руси. Рассуждая о церковной истории Западной Руси, известный галицко-русский церковный деятель и просветитель отец Иоанн Наумович писал в 1889 г.: «со времени крещения нашей Руси при равноапостольном князе Владимире в 988 г. предки наши были православными и оставались такими на всем пространстве русской земли, пока в 1596 г. не разорвана была связь нашей церкви в западно-русских странах с восточно-православною церковью, разорвана незваными пришельцами с запада, навязавшими нашим отцам унию» [3, с. 1]. Брестскую церковную унию, положившую начало существованию униатской церкви в западнорусских землях, И. Наумович, до своего перехода в православие бывший униатским священником, характеризовал как «заведенную лестью и насилием чужими людьми, заведенную не ради истины Христовой и спасения душ, а ради властолюбия римских пап и политических расчётов бывшей польской республики» [3, с. 1].

Примечательно, что критические оценки Брестской унии, сделанные И. Наумовичем, полностью разделялись авторитетными российскими учёными-славистами. Так, один из основателей современной белорусистики, видный филолог-славист Е.Ф. Карский в своём фундаментальном исследовании «Белорусы» ярко охарактеризовал унию как «вероисповедный суррогат, очень полезный в государственном отношении для Речи Посполитой, так как церковная униа, с одной стороны, отдаляла белорусов от великороссов, а с другой стороны – приближала к полякам-католикам, часто служа переходной ступенью к католицизму и, таким образом, являясь дальнейшим этапом полонизации» [1, с. 183].

Упорная борьба против навязывания церковной унии, а впоследствии борьба за сохранение восточного церковного обряда в рамках униатской церкви стали важным фактором национального самосохранения русинов Галиции и Угорской Руси, которые с конца XVIII века оказались в составе Австрийской империи.

С усилением национальной дискриминации и денационализации карпатских и галицких русинов со стороны властей Австро-Венгрии во второй половине XIX в. все более популярной формой борьбы русинов за сохранение своей идентичности стало движение за возвращение к православию. Официальная Вена и польская администрация Галиции крайне подозрительно относились к данному движению среди русинов, усматривая в нём проявления нежелательной для них русофилии и скрытые ирредентистские тенденции. Существенной причиной возникновения православного движения в Карпатской и Галицкой Руси в конце XIX – начале XX вв. было недовольство русинского населения поведением униатского духовенства, которое нещадно эксплуатировало русинских крестьян и одновременно нередко выступало в роли добровольной полиции, помогавшей государственным органам осуществлять надзор за населением. По свидетельству хорошо информированной о положении в Угорской Руси чешской газеты «Час», издававшейся в Праге, греко-католическое духовенство «с помощью экзекуторов вымогало долги у крестьян за самые простые церковные обряды... Поп жиреет, народ худеет и беднеет... Кроме того, это попы – мадьяроны, добровольная и оплачиваемая государством полиция. Поэтому, – подчеркивала чешская газета, – угорские русины стали задумываться о переходе в православную церковь, где им будет легче...» [6, s. 2].

Массовый переход в православие карпато-русских униатов вызвал крайне нервную реакцию австро-венгерских властей, сразу сделавших ставку на открытые репрессии. Особое беспокойство Вены и Будапешта вызывало стремительное распространение православия среди многочисленной карпато-русской диаспоры в Северной Америке в конце XIX – начале XX века. Опасаясь дальнейшего распространения православного движения среди русинов Галиции и Угорской Руси, австрийские власти запретили в 1912 г. паломничество галичан в Почаевскую лавру на территории соседней Волыни в составе России и стали все чаще прибегать к репрессиям в отношении к перешедшим в православие русинам.

«Террор распространился по всей Подкарпатской Руси, породившей великое множество новых мучеников и исповедников, – писал Г. Рачук, характеризуя положение православных русинов в Австро-Венгрии в начале XX в. – Одно слово, одна православная книга, одно нежелание ходить в униатский храм могли послужить предлогом для штрафа, избиения, ареста, всяческих издевательств и даже для убийства» [4, с. 21]. Самоотверженная борьба за возрождение веры своих предков – православия – породила большое число мучеников за веру среди русинов Галиции и Угорской Руси, ставших символами традиционной русинской идентичности. Православное движение в начале XX в. стало активно распространяться и среди самой западной части карпатских русинов – русинов-лемков, населявших северные склоны Карпат в Западной Галиции, входившей в австрийскую часть империи Габсбургов. Видным активистом православного движения среди русинов-лемков стал молодой православный священник, уроженец галицкой Лемковины Максим Сандович, биография которого является весьма характерным и примечательным примером духовной эволюции представителя карпато-русского духовенства.

Максим Сандович родился 31 января 1886 г. в карпато-русском селе Ждынь на территории исторической Лемковины в австрийской Галиции. После окончания

гимназии в г. Ясло и в г. Новы Сонч в Галиции, где он проживал в Русской бурсе, специально организованной русинскими активистами для карпато-русских студентов, М. Сандович поступил в один из базилианских монастырей в Восточной Галиции. Однако очень быстро духовная атмосфера и нравы базилианского монастыря разочаровали М. Сандовича, который в 1904 г. перешёл в православный монастырь в Почаеве на территории Российской империи [5, р. 447]. Скорее всего, главной причиной разочарования М. Сандовича в униатской церкви стало то обстоятельство, что к началу XX в. униатские монастыри и духовные семинарии Восточной Галиции при содействии австрийской и польской администрации окончательно превратились в центры украинской пропаганды и очаги распространения украинской идентичности. Именно в это время для усиления украинского влияния на греко-католическое духовенство Галиции и для подрыва позиций традиционно влиятельных галицких русофилов по инициативе австрийских властей был затруднен приём в духовные семинарии Восточной Галиции лиц традиционной русофильской ориентации. По свидетельству хорошо информированного современника, воспитанники духовной семинарии во Львове русофильской ориентации подвергались «травле и издевательствам» со стороны господствовавших там украинцев. В 1912 г. русские воспитанники Львовской духовной семинарии «дважды были вынуждены бежать из семинарии, чтобы спасти свою жизнь перед одичавшими товарищами-украинцами» [2, с. 119]. Подобная атмосфера, утвердившаяся в униатской церкви Восточной Галиции к началу XX в. при содействии униатского митрополита – украинизатора А. Шептицкого, была неприемлема для М. Сандовича, являвшегося убежденным сторонником общерусского единства.

Находясь в России, М. Сандович успешно завершил своё духовное образование в Православной духовной семинарии в г. Житомире в 1910 г. и уже в 1911 г. был рукоположен в священники. В этом же году Сандович вернулся на родину, где он стал первым православным священником с того момента, когда галицкая Лемковина была окончательно обращена в унию в начале XVIII века. М. Сандович служил в качестве православного священника в карпато-русских селах Граб, Длуге и Вышоватка на Лемковине, постоянно находясь под наблюдением австрийской администрации, которая «опасалась усиления российского влияния в результате распространения православного движения» [5, р. 448]. В 1911–1912 гг. М. Сандович несколько раз подвергался арестам со стороны австрийских властей и краткосрочному тюремному заключению. Важным направлением деятельности М. Сандовича была борьба с прогрессирующей латинизацией греко-католической церкви в Галиции, которая резко активизировалась в начале XX в., и защита исконных восточных обрядов карпатских русинов путем их возвращения в лоно православной церкви.

Успешное служение М. Сандовича на родине, в ходе которого он снискал искреннее уважение и любовь своих земляков, продолжалось недолго. В марте 1912 г. М. Сандович, вызывавший все большее недовольство австрийских властей своей успешной деятельностью, вновь подвергся аресту, при этом его обвинили в шпионаже в пользу России. Отец М. Сандович был на длительное время помещен в камеру с обычными уголовниками, подвергаясь унижениям и издевательствам. Во время тюремного заключения отца Максима посетил

эmissар главы униатской церкви Галиции А. Шептицкий, предложив ему вернуться в униатскую церковь в обмен на свободу, однако отец Максим категорически отверг это предложение. Спустя два года на судебном процессе во Львове в марте – июне 1914 г. вместе с другими галицко-русскими деятелями русской ориентации – православным священником И. Гудымой, студентом В. Кольдрой и известным галицко-русским журналистом С. Бендасюком – Сандовичу было предъявлено дежурное обвинение в шпионаже в пользу Российской империи [5, p. 448].

Пражская газета «Час», следившая за судебным процессом над галицкими русофилами, сообщала своим читателям 10 марта 1914 г.: «Обвиняемые старались представить русинам положение в России в самом благоприятном свете и активно распространяли среди них русскую православную веру. В результате этой агитации русинские крестьяне в области Ясло, Горлице и Кросно стали заявлять о своем переходе из греко-католической в православную церковь. Обвинение утверждало, что обвиняемые распространяли слухи о том, что Россия освободит православных верующих и что после этого Галиция воссоединится с Россией... В ходе сообщения своих личных данных обвиняемый Бендасюк хотел говорить по-русски, однако председатель суда этого не разрешил...» [7, s. 2]. В своём следующем репортаже о ходе суда над галицкими русофилами «Час» процитировал слова Бендасюка о том, что «национальное единство русского народа от Тисы до Камчатки является для него незыблемым принципом. Однако, – указывала пражская газета, – речь здесь не идёт о государственном понятии в политическом смысле. Обвинение не сумело доказать, что обвиняемый имел в виду политическое объединение русинов с Российским государством. Бендасюк утверждал, что предметом его стремлений было убеждение русинов в единстве всего русского народа, дабы не проводились раздельные линии между малорусами, великорусами и угрорусами... Он также утверждал, что русский язык является единственным литературным языком всего русского народа, а все остальные славянские наречия – лишь диалекты...» [8, s. 2]. Несмотря на все уловки, австрийскому суду не удалось доказать виновность подсудимых. Суд присяжных единогласно признал их невиновными.

После освобождения в июне 1914 г. М. Сандович вернулся в свое родное село. Однако освобождение оказалось кратковременным. Начавшаяся Первая мировая война вызвала волну репрессий австро-венгерских властей против угорских и галицких русинов. Одной из самых пострадавших областей была галицкая Лемковина, коренное русинское население которой отличалось стойкими русофильскими настроениями. «Вся Лемковина была покрыта виселицами, на которых гибли её лучшие сыны» [2, с. 139], – писал лемковский историк – современник описываемых событий об австро-венгерских репрессиях по отношению к мирному русинскому населению. Печальным символом австро-венгерских зверств во время Первой мировой войны стал концентрационный лагерь Талергоф, созданный уже в начале сентября 1914 г. неподалеку от г. Грац. Жертвами концлагеря Талергоф стали тысячи представителей галицко-русской интеллигенции и духовенства русофильской ориентации.

Уже 4 августа 1914 г. М. Сандович был вновь арестован австрийскими властями, при этом вместе с ним аресту подверглась и вся его семья. Арестованные были помещены в тюрьму в г. Горлице, где уже находилось большое количество арестованных в то время русинов-лемков. Рано утром 6 сентября 1914 г. М. Сандович без

суда и следствия на глазах своего престарелого отца и жены, которые были специально переведены в камеры с окнами, выходящими на тюремный двор, был расстрелян во внутреннем дворе тюрьмы в г. Горлице. Перед выстрелами отец Максим Сандович успел выкрикнуть: «Да живет святое православие! Да живет Святая Русь!». Руководивший расправой австрийский ротмистр Дитрих добил отца Максима выстрелом в голову из револьвера. Его беременная жена была интернирована в австрийский концлагерь Талергоф, где она родила сына, названного в честь отца Максимом.

После смерти М. Сандович стал одним из наиболее ярких, убедительных и почитаемых символов страданий русинов-лемков за веру и за стремление вернуться в лоно православной церкви. В 1922 г. останки М. Сандовича были перезахоронены в его родном селе Ждынь на Лемковине. В 1934 г. жители русинского села Чарне на Лемковине воздвигли крест в честь М. Сандовича. В 1994 г. Польская автокефальная православная церковь причислила М. Сандовича к лику святых; в это же время останки М. Сандовича были перенесены в новую Православную церковь в г. Горлице, где он принял мученическую смерть в сентябре 1914 года [5, p. 447]. Сын М. Сандовича Максим, также ставший православным священником, успешно продолжил православную миссию своего отца на Лемковине.

Память о М. Сандовиче и его духовном наследии продолжает оставаться важным идентификационным и ценностным ориентиром для верующих Польской православной церкви и в настоящее время, прежде всего для русинов-лемков, напоминая им об их духовных корнях, укрепляя их в вере и вдохновляя их на труды, раскрывающие истинное историческое прошлое карпатских русинов. Примечательно, что известный общественный и церковный деятель русинов-лемков в Польше православный священник Д. Циолка посвятил свой последний капитальный научный труд о латинизации униатской церкви в Польше светлой памяти отца Максима Сандовича и жертвам Талергофа [9, s. 5].

Литература

1. Карский, Е. Ф. Белорусы / Е. Ф. Карский. – Петроград, 1922. – Том III. – 319 с.
2. Лемкин, И. История Лемковины / И. Лемкин. – Нью-Йорк : Юнкерс, 1969. – 298 с.
3. Наумович, И. Пятидесятилетие (1838-1889) воссоединения с православной церковью западно-русских униатов. Исторический очерк / И. Наумович. – Санкт-Петербург : В Синодальной типографии, 1889. – 117 с.
4. Рачук, Г. Подвижник Руси Карпатской Архимандрит Иов (Кундря) / Г. Рачук. – Москва : Паломник, 2008. – 287 с.
5. Encyclopedia of Rusyn History and Culture. Revised and expanded edition. Edited by P.R. Magocsi and I. Pop. – Toronto : University of Toronto Press, 2005. – 569 p.
6. Čas. Ročník XXVIII. Číslo 62. – V Praze 4 března 1914. – 4 s.
7. Čas. Ročník XXVIII. Číslo 68. – V Praze 10 března 1914. – 4 s.
8. Čas. Ročník XXVIII. Číslo 69. – V Praze 11 března 1914. – 4 s.
9. Ciołka, D. Latynizacja Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej po synodzie zamojskim / D. Ciołka. – Libra s.c. : Wydawnictwo i Drukarnia, 2017. – 320 s.

Статья посвящена жизни и деятельности одного из наиболее известных церковных деятелей Карпатской Руси в начале XX в. отцу Максиму Сандовичу,
200

который активно боролся за возрождение православия в самой западной части Карпатской Руси – на Лемковине в австрийской Галиции. После неоднократных арестов властями Австро-Венгрии М. Сандович после начала Первой мировой войны был расстрелян австрийскими солдатами 6 сентября 1914 г. в г. Горлице. Память о М. Сандовиче, его мученической смерти и его духовном наследии является важным идентификационным и ценностным ориентиром для верующих Польской православной церкви, прежде всего для русинов-лемков, напоминая им об их духовных и исторических корнях и укрепляя их в вере.

The article focuses on the activities of Saint Maxim Sandovych, one of the most famous Church activists in Carpathian Rus' in early XX century, who did his best to support and promote the revival of Orthodox Church among the Rusyns of Lemkovina in Austrian Galicia. After numerous trials and repressions conducted by the Austrian authorities, M. Sandovych was again arrested after the First World war started. He was shot dead without any investigation and court decision by Austrian military on 6 September 1914 in Gorlice. Spiritual legacy of Maxim Sandovych remains to be of enormous importance and great historical value for Polish Orthodox Church and for the Rusyns of Lemkovina.

ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ К СЕМЕЙНО-БРАЧНЫМ ОТНОШЕНИЯМ В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕННОСТЕЙ

О. П. БУРКО, Ю. Д. ДАНИЛОВ, Е. Г. КУДРИЦКАЯ

Брестский государственный технический университет, г. Брест, Беларусь

На протяжении всей истории человечества одним из фундаментальных и благоприятных факторов, способствующих успешной адаптации молодежи к современному, постоянно изменяющемуся социуму, является семья. В ней происходит становление личности, закладываются основы нравственности и духовности, а самое важное – формируются основные жизненные ценности. Семья является той исходной микромоделью общества, в которой устанавливаются социальные отношения, базирующиеся прежде всего из семейных представлений.

Кризис ценностной системы общества неизменно приводит к кризису социального института семьи. В современных реалиях в процессе формирования гармонично развитой личности важно учитывать как современные идеалы и установки, так и традиционные духовно-нравственные ценности, которые являются фундаментом, обеспечивающим стабильность современного общества. Именно традиционные христианские ценности определили и обусловили социокультурное и цивилизационное развитие всех сфер жизнедеятельности, обеспечивающее смену политического, экономического и социального строя. Высокое положение семьи в христианском понимании объясняет определение, данное Иоанном Златоустом: *«Семья – это не просто социальный институт или малая группа, основанная на браке и кровном родстве, а малая Церковь»* [1], поэтому именно семья остается опорой христианства как в традиционном, так и в современном обществе. Это словосочетание отсылает нас к пятой главе Послания к Ефессянам святого апостола Павла (5:22–33), где говорится о том, что *«муж должен занять место Христа по отношению к Церкви, жена – место Церкви по отношению к Христу»*. В Библии так говорится о создании первой супружеской пары: *«И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею...»* [2, Быт. 1:27–28]. В Священном Писании присутствует христианский образ любви и брака, а также первое признание в любви, когда Адам говорит Еве: *«вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей...»* [2, Быт. 2:23]. Христианство и по сей день исходит из понимания ценности как некоего абсолютного блага, имеющего значимость в любом отношении и для любого субъекта.

Проблемы формирования и распада семьи, характер взаимоотношений супругов и выполнение их функциональных обязанностей по отношению к друг другу и их детям, семейные конфликты и насилие в семье, экономические и социальные факторы, определяющие образ жизни и т. д. – это далеко не полный перечень проблем, не теряющих свою актуальность и по сей день. Совершенно очевиден продолжающийся рост негативных тенденций и противоречий, ха-

рактеризующих семейно-брачные отношения. Демографическая ситуация в Республике Беларусь характеризуется устойчивой депопуляцией. По данным Национального статистического комитета по состоянию на 1 января 2020 года в Беларуси проживало 9349,6 тыс. человек, а ровно через год – уже 9255,5 тыс. Таким образом, за 2021 год население Республики Беларусь сократилось более чем на 94 тыс. человек. Проблема уменьшения численности населения нашей страны наблюдается не первый год. Так, в прошлом году Беларусь потеряла 60,6 тыс. человек, или 0,65 % от общей численности на начало года. Потери 2021 года увеличились не только в абсолютном, но и в процентном выражении – 1% от общего количества проживающих на территории Республики Беларусь [3]. На основе прогнозов последних данных Организации Объединенных Наций Беларусь – одна из самых быстро сокращающихся по численности населения стран в мире. Согласно текущим прогнозам, к 2099 году численность населения может сократиться до 7,45 млн человек [4].

Главной причиной депопуляции в стране является низкий уровень рождаемости, обеспечивающий воспроизводство населения только на 65 %. В 2009 году (на 1000 населения) родилось 11,5 человек, то к 2019 году этот показатель снизился до уровня 9,3 человека. По данным переписи населения в 2019 году суммарный коэффициент рождаемости составил 1,382 ребенка на одну женщину (в 2009 году – 1,5) детородного возраста, при необходимом для простого воспроизводства населения коэффициенте рождаемости 2,15. Закрепление и распространение малодетности как принципа социального мышления в массовом сознании, особенно у молодого поколения, может привести к необратимости процессов воспроизводства населения, так как репродуктивная ориентация на то или иное количество детей в семье является важнейшим фактором, определяющим будущее всего общества. Следует отметить, что современная молодежь не торопится создавать семью и заключать официальный брак и довольствуется лишь сожителем, предпочитая для начала обеспечить собственную жизнь и пожить «для себя, в свое удовольствие».

Вполне очевидно, что сегодня наблюдается преобладание карьерных и материальных ценностей над семейными. Решение о вступлении в брак граждане страны с каждым годом принимают в более зрелом возрасте. Следует также отметить и то, что на фоне общей тенденции снижения зарегистрированных союзов увеличивается и количество распавшихся браков. Так, если в 2009 году было расторгнуто 44,5 % регистрируемых браков в Республике Беларусь, то в 2021 году распалось более 57,6 % заключенных браков, что свидетельствует о трансформации традиционных стандартов семейно-брачных отношений. По статистике 2021 года средний возраст вступления в первый брак у мужчин составляет – 28,6 лет (в 2009 году – 26,4), а у женщин 26,3 года (в 2009 году – 24,2) [3]. Около 70 % регистраций приходится на первый брак. Всего за прошлый 2021 год в Беларуси было заключено 59 649 браков: почти 51 тыс. среди городского и более 8 тыс. среди сельского населения. Растет и число разводов. Так, согласно статистическим данным, в течение 2021 года развелись 34 386 пар: почти 30 тысяч в городах и 4,5 тыс. в сельской местности. Более половины разводов (54,9 %) приходится на периоды совместной жизни в первое

десятилетие. Так, в течение 1 года – 4 лет семейной жизни развелось 25,5 % пар. Среди тех, кто прожили вместе 5–9 лет, доля разводов составляет – 29,4 % [3].

Изменение роли семьи напрямую связано с формированием новой модели поведения супругов. По данным выборочного обследования домашних хозяйств по уровню жизни (за I квартал 2022 год), 89 % женщин полностью или скорее удовлетворяет принятая в семье модель распределения обязанностей, среди мужчин степень удовлетворенности составляет 95,3 %. В 2021 году 58,5 % занятых в экономике женщин в возрасте 20–49 лет имеют несовершеннолетних детей. Среди руководителей в возрасте 20–49 лет женщины составили 51,9 %, из них 59,3 % имеют несовершеннолетних детей [5].

Негативные тенденции не могут не сказываться на ценностных ориентациях молодежи к семейно-брачным отношениям. Формирование гармоничных взаимоотношений, повышение уровня нравственности семьи, основанной на исторически сложившихся традиционных, христианских ценностях, идеалах, нормах морали, является, на наш взгляд, одним из направлений развития общества в современных социокультурных условиях. Именно молодое поколение определяет будущее современного общества. Поэтому особенно актуальным в настоящее время является изучение семейно-брачных отношений молодежи, прежде всего в контексте христианских ценностей, которые являются ориентиром традиционных ценностей для духовного совершенствования и нравственного развития всего человечества.

С целью изучения данной проблемы, в мае 2022 года на базе социопсихологической лаборатории Учреждения образования «Брестский государственный технический университет (далее – БрГТУ) был проведен опрос. Отличительная особенность проведенного исследования, в котором приняли участие 106 студентов БрГТУ, заключается в сравнительном анализе ценностных ориентаций студенческой молодежи к семейно-брачным отношениям в контексте христианских ценностей, с данными проведенного опроса в 2009 году [6]. Главным условием результативности явилось то, что исследование 2022 года проводилось на аналогичной выборке в рамках единой генеральной совокупности, что и в исследовании 2009 года. В обоих исследованиях использовался единый инструментарий в комплексе исследовательских методов: теоретических (анализ научной литературы по проблеме исследования, изучение и анализ документов); эмпирических (социологический опрос – анкетирование, педагогическое наблюдение); методы качественной и количественной обработки экспериментальных данных исследования (статистические методы, оформление результатов исследования в виде таблиц, схем, рисунков, диаграмм). Респондентам предлагалась специально разработанная анкета, направленная на изучение представлений студентов о семейно-брачных отношениях в контексте христианских ценностей. Опросный лист состоял из 13 позиций. На отдельные вопросы было предусмотрено несколько вариантов ответа, что позволило получить не только статистические данные, но и обнаружить эмоционально-личностное отношение к предмету исследования.

Средний возраст респондентов – 18,5 лет. В этот период молодые люди, согласно законодательству, уже имеют возможность официально зарегистрировать брак, но на момент опроса 99 % респондентов в официально зарегистриро-

ванном браке не состояли. На вопрос «Хотите ли вы создать семью, основанную на христианских ценностях?», только 13,2 % респондентов из числа опрашиваемых выразили абсолютную приверженность к традиционным ценностям христианской семьи, а практически третья часть респондентов ответили: «Да, но только отчасти». Важно отметить, что если в исследовании 2009 года только 8 % респондентов на данный вопрос выбрали противоположный вариант ответа «нет, не хочу создавать семью на христианских ценностях», то в исследовании 2022 количество атеистически настроенных студентов увеличилось до 17 %, что подтверждает увеличение дисбаланса в ценностных ориентациях студенческой молодежи.

Добрачные отношения закладывают основные моменты будущих брачных отношений в юридически оформленном союзе. Более того, отношения студенческой молодежи к добрачным связям непосредственно сказываются на дальнейших качественных и количественных показателях будущего поколения. Согласно полученным данным, отношение к добрачным связям не изменилось на протяжении тринадцати лет: 43,4 % оцениваются студентами «очень положительно», 45,3 % – «нейтрально», и только 5,7 % респондентов выразили свое крайне негативное отношение. При этом 35 %, считают, что, собираясь вступить в брак, им обязательно необходимо получить «родительское благословение», а 42,5 % заявили, что в «родительском благословении» не нуждаются.

Для определения ценностных ориентаций в семейно-брачных отношениях молодого поколения респондентам был предложен целый блок вопросов. Так, в вопросе «согласны ли вы, что основой семейной жизни является единство религиозно-нравственных воззрений, вступающих в брак», как и в исследовании 2009 года мнение разделилось. Так 38,7 % студентов выразили свое «полное» или «частичное согласие», а 36,8 % респондентов выразили противоположное мнение. При этом практически четвертая часть опрашиваемых вообще затрудняется выразить свою позицию по данному вопросу. Сохранилось скептическое отношение и в том, что «венчание в церкви поможет достичь счастья и благополучия в будущей супружеской жизни», где 44,3 % выбрали вариант «нет», 38,7 % – «не всегда» и только 17 % респондентов ответили «да, конечно».

Различны по-прежнему варианты ответов и на вопрос: «Согласны ли вы, что в семье женщина должна заниматься домом и детьми, а мужчина – зарабатывать деньги?». Большинство опрошенных выразили свое полное несогласие (62,3 %), а четверть респондентов выбрали вариант ответа «отчасти согласен». Большинство студентов ориентируются на равенство в гендерных отношениях и признают необходимость равного материального вклада супругов в домашнее хозяйство и равной ответственности за дом и детей в целом.

Выявление отношения респондентов к супружеской измене не изменилось. Фактически четверо из пяти испытуемых отрицательно относятся к супружеской неверности и не согласны с тем, что плохие отношения в семье оправдывают супружескую измену. При этом 78,3 % считает, что «основой брака являются не сексуальные отношения, а уважение друг к другу».

Статистически значимые различия в ценностных ориентациях фиксировались относительно следующих ценностей: взаимопонимание, любовь, взаимная забота и дети. Как и в исследовании 2009 года большинство респондентов на

первое место поставили «взаимопонимание» (45,3 %) и «любовь» (44,3 %), а на последнем месте «дети» (23,6 %). Результаты исследования подтверждают, что в сознании современной студенческой молодежи слабо выражены репродуктивные установки и их отношение к детям как жизненной ценности. Это частично объясняет и то, что молодые люди откладывают вступление в брак на все более поздний срок.

Семья как социальный институт безусловно нуждается в поддержке государства. Здесь важна не только пропаганда ценности брака и семьи, но и более детальная разработка дальнейших программ по консультированию семейно-брачных отношений, рождения и воспитания подрастающего поколения. Повышение уровня семейных браков, рождаемости и интереса к семейным ценностям в молодежной среде, позволяет в перспективе достичь заметного эффекта в социально-демографическом развитии страны. Согласно статистическим данным расходы на выплату государственных пособий семьям, воспитывающим детей в 2021 году, составили Br2 682,7 млн, что на 10,7 % больше, чем в 2020 году [5]. Однако в вопросе «Как вы считаете, может ли государство регулировать процесс утраты христианских ценностей в семье?», мнения студентов распределились следующим образом: 4,7 % считают, что «да, может» (в исследовании 2009 года –14 %); 23,6 % ответили «отчасти» (в исследовании 2009 года – 20 %); 46,2 % – «вовсе не может» (в исследовании 2009 года – 44 %). Практически четвертая часть респондентов, как и в 2009 году, вообще затруднились выразить свое мнение по данному вопросу.

Один из вопросов анкеты касался ряда христианских цитат, которые респондентам могли быть знакомы. Анализ ответов показал, что студентам, из 10 предложенных цитат наиболее известны следующие изречения (результаты представлены в таблице 1).

Таблица 1 – Результаты ответов студентов на знание христианских цитат

С какими нижеприведенными цитатами вы знакомы?	2009 год	2022 год
1. «Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя».	20 %	19 %
2. «Богат тот, чья жена ласкова и добра».	28 %	23 %
3. «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее. Так, каждый из вас да любит свою жену как самого себя».	18 %	13 %
4. «Жены, повинуйтесь своим мужьям как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос, глава Церкви, и Он же Спаситель тела».	14 %	11 %
5. «Поэтому оставляет человек отца своего и мать свою и прилепляется к жене своей, и они становятся одной плотью».	14 %	16 %
6. «Брак есть Таинство, в котором, при свободном пред священником и Церковью обещании женихом и невестой взаимной их супружеской верности, благословляется их супружеский союз, во образ духовного союза Христа с Церковью, и испрашивается им благодать чистого единодушия, к благословенному рождению и христианскому воспитанию детей».	18 %	14 %

Как видно из таблицы, студентам по-прежнему знакомы христианские изречения, которые формируют традиционные христианские ценности семьи и ценностные установки всего общества [6].

Таким образом, сравнительный анализ ценностных ориентаций студенческой молодежи к семейно-брачным отношениям в контексте христианских ценностей выявил, что основные ценности православия остаются для большинства опрошенных по-прежнему социально значимыми. Процесс интеграции и дезинтеграции христианских и семейных ценностей имеет естественный характер и развиваются длительно, под влиянием целого ряда объективных и субъективных факторов, что связано прежде всего с социокультурными особенностями общества. В молодежной среде по-прежнему доминируют ценности, опирающиеся на равенство в гендерных взаимоотношениях и представлениях о семейно-брачных отношениях, которые определяются в процессе взаимопонимания между полами.

Литература

1. Осипов, А. И. Почему православная семья называется «малой церковью»? [Электронный ресурс]. – А.И. Осипов //– 2022. – Режим доступа : <https://alexey-osipov.ru/faq/novye-fragmenty/pochemu-pravos-lavnaya-semya-nazyvaetsya-maloy-tserkovyu/>. – Дата доступа : 11.04.2022.

2. Бытие. Гл.1 // Библия онлайн [Электронный ресурс]. – 2022. – Режим доступа : <https://bibleonline.ru/bible/rst78/>. – Дата доступа : 11.04.2022.

3. Беларусь в цифрах. Национальный статистический справочник 2021 [Электронный ресурс] / Национальный статистический комитет Республики Беларусь. – Минск, 2021. – Режим доступа : <https://www.belstat.gov.by>. – Дата доступа : 12.04.2022.

4. Прогноз численности населения Республики Беларусь // Организация Объединенных Наций [Электронный ресурс]. – 2022. – Режим доступа : <https://countrymeters.info/ru/about>. – Дата доступа : 12.04.2022.

5. Выборочное обследование домашних хозяйств по уровню жизни [Электронный ресурс] / Национальный статистический комитет Республики Беларусь. – Минск, 2020. – Режим доступа : <https://www.belstat.gov.by/informatsiyadlya-respondenta/vyborochnye-obsledovaniya/vyborochnoe-obsledovanie-domashnih-hozyaistv-po-urovnyu-zhizni/>. – Дата доступа : 13.04.2022.

6. Кудрицкая, Е. Г. Проблемы семейно-брачных отношений студенческой молодежи в контексте христианских ценностей / Е. Г. Кудрицкая, О. П. Бурко // Женщина. Общество. Образование : материалы XI Междунар. науч.-практ. конф. (Минск, 19–20 декабря 2009 г.) : в 2 т. / Женский институт ЭНВИЛА. – Минск, 2009. – Т.1. – С. 345–348.

Целью статьи является изучение проблемы ценностных ориентаций студенческой молодежи в сфере семейно-брачных отношений. В статье представлен опыт исследований, которые проводились социопсихологической лабораторией на базе Учреждения образования «Брестский государственный технический университет» в 2009 и 2022 годах.

Сравнительный анализ представлений студентов о проблеме семейно-брачных отношений в контексте христианских ценностей направлен, прежде всего, на изучение семейных отношений, духовно-нравственных ценностей и проблем их формирования на современном этапе развития общества.

Сформулированные на основе полученных данных выводы могут быть использованы педагогами, психологами и социальными работниками в учреждениях образования с целью приобщения молодежи к христианским ценностям семьи.

The purpose of the article is to study the problem of value orientations of student youth in the field of family and marriage relations. The article presents the experience of research that was carried out by the sociopsychological laboratory on the basis of Brest State Technical University educational institution in 2009 and 2022 years.

Comparative analysis of students' ideas about the problem of family and marriage relations in the context of Christian values is aimed, first of all, at the study of family relations, spiritual and moral values and the problems of their formation at the present stage of society development.

The conclusions formulated on the basis of the received data can be used by pedagogues, psychologists and social workers in educational institutions with the aim of introducing young people to the Christian values of the family.



Фото 1 – Освящение проруби Иордани на р. Северная Двина (Архангельская обл.) (Фото Фроловой А. В. 2014 г.)



Фото 2 – Христославцы со Святочной Звездой. Музей Малые Корелы (Архангельская обл.) (Фото Фроловой А. В. 2021 г.)



Фото 3,4 – Кимженская кадрили на Съездем празднике Прокопьев День, с. Кимжа Мезенский р-н Архангельской обл. (фото Фроловой А. В. 2008 г.)



Фото 5,6 – Крестный ход «Пояс богородицы» с. Сура Пинежский р-н, Архангельская обл. (Фото Фроловой А. В. 2021 г.)

СОДЕРЖАНИЕ

Е. В. БЕЛЯЕВА ЧЕТЫРЕ ПОДХОДА К НРАВСТВЕННОЙ ОЦЕНКЕ ВОЙНЫ В ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ.....	3
В. Н. ВАРИЧ О ЗНАЧЕНИИ СИМВОЛОВ В МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ	7
Е. С. ВИКТОРОВИЧ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИ- СТЕМЕ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ	12
Е. С. ВИКТОРОВИЧ Э. Н. СЕВЕРИН МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ МИР КАК СИСТЕМООБРАЗУЮЩАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ БЕЛОРУССКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ (НА ПРИМЕРЕ БРЕСТСКОЙ ОБЛАСТИ).....	16
С. М. ВОСОВИЧ КУЛЬТУРНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ И ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ГРОДНЕНСКОГО СОФИЙСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО БРАТСТВА В НАЧАЛЕ ВТОРОГО ДЕСЯТИЛЕТИЯ XX В.	22
С. В. ГРИБОВА К ВОПРОСУ О СТАТУСЕ ВАКУФНЫХ ЗЕМЕЛЬ ТАТАР-МУСУЛЬМАН БЕЛАРУСИ	28
Е. Н. ГРИГОРОВИЧ МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ И АДАПТАЦИЯ ИНОСТРАННЫХ СТУДЕНТОВ: ОБЪЕКТИВНЫЕ УСЛОВИЯ И СУБЪЕКТИВНЫЕ ФАКТОРЫ.....	33
А. Д. ГОРАНИНА, Е. С. РОЗЕНБЛАТ РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННЫЕ ОРИЕНТАЦИИ МОЛОДЁЖИ БРЕСТСКОЙ ОБЛАСТИ	37
М. Ю. ДРОНОВ УГРОРУССКИЙ СВЯЩЕННИК АЛЕКСИЙ ТОВТ МЕЖДУ УНИЕЙ И ПРАВОСЛАВИЕМ.....	40
А. А. ЗАГОРНОВ КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ФАКТОР И СУДЕБНЫЕ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА.....	44
Е. Ю. ЗАНЬКО КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ В ЗАПАДНЫХ ОБЛАСТЯХ БССР В ПЕРВОЕ ПОСЛЕВОЕННОЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ.....	48
И. Ю. ЗАЯ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ МЕНЬШИНСТВА БЛИЖНЕГО ВОСТОКА В КОНТЕКСТЕ ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ ХРИСТИАНСКО-ИСЛАМСКОГО ДИАЛОГА	54
О. В. ИПАТОВА РЕАЛИЗАЦИЯ ПРИНЦИПА МУЛЬТИРЕГУЛИРОВАНИЯ ПОЛИТИКИ СПЛОЧЕНИЯ КАК ФАКТОР ТРАНСФОРМАЦИИ ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВА.....	59

Н. Н. КОВАЛЁВА ЭТНИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ В ПОГРАНИЧЬЕ (НА ПРИМЕРЕ ЗАПАДНО-БЕЛОРУССКОГО РЕГИОНА).....	69
Н. Н. КОВАЛЁВА, Т. И. ЯВТУХОВИЧ ПРИНЯТИЕ ХРИСТИАНСТВА КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ БЕЛОРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ПОЛОЦКОГО ПЕРИОДА.....	75
В. А. КОНАРЕВА, Е. А. ЛАГУНОВСКАЯ ЦЕННОСТЬ СЕМЬИ В ВЕРОУЧЕНИИ И СОЦИАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ ХРИСТИАНСТВА.....	79
КРУСЬ П. П. РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ В СТРУКТУРЕ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ.....	83
Е. А. ЛАГУНОВСКАЯ ЦЕННОСТИ ХРИСТИАНСТВА В ФОРМИРОВАНИИ ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОСНОВ БЕЛОРУССКОГО НАРОДА.....	87
Л. Ю. МАЛЫХИНА, М. А. РОВНЕЙКО ГАРНИЗОННЫЙ ХРАМ СВЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦА В БРЕСТСКОЙ КРЕПОСТИ, РОЛЬ В СОХРАНЕНИИ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ	91
Л. Е. МЕДИЧЕНКО МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ В СУДЬБЕ СВЯТО-НИКОЛАЕВСКОГО СОБОРА БРЕСТСКОЙ КРЕПОСТИ	103
А. В. МОЩУК РЕЛИГИЯ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ЕВРЕЙСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ В МЕЖВОЕННЫЙ ПЕРИОД (НА ПРИМЕРЕ АГУДАТ ИЗРАЭЛЬ).....	108
В. И. НАУМОВА РЕЛИГИЯ И ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ А. ДЖ. ТОЙНБИ	112
Е. И. ПАШКОВИЧ ТРАДИЦИИ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ И ВЗАИМОПОМОЩИ В ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ В 1920-е – 1930-е гг.....	117
Г. И. ПОСОХИНА «ЮЖНОЕ ХРИСТИАНСТВО» КАК НОВАЯ ГЛОБАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ	127
А. И. ПОСПЕЛОВА С. В. ПОСПЕЛОВА МЕРЫ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА ПО ИНТЕРИОРИЗАЦИИ ХРИСТИАНСТВА В КУЛЬТУРУ КОРЕННЫХ НАРОДОВ (НА ПРИМЕРЕ СЛУЖЕНИЯ МИТРОПОЛИТА ИННОКЕНТИЯ)	131
Р. Н. РАХИМОВ МЕЖКУЛЬТУРНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ СОГЛАСИЕ КАК ОСНОВА РАЗВИТИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В БАШКОРТОСТАНЕ.....	140
М. Ю. САДЫРОВА ОСОБЕННОСТИ ПОЛИТИКИ ИЗЪЯТИЯ ЦЕРКОВНОЙ СОБСТВЕННОСТИ В 1920-Е ГГ. В ПЕНЗЕНСКОЙ И САРАТОВСКОЙ ГУБЕРНИЯХ.....	146

А. Н. СВИРИД КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ ГОРОДА БРЕСТА: ОСНОВНЫЕ СОБЫТИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ.....	151
А. Н. СВИРИД ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ И ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НА ТЕРРИТОРИИ БРЕСТСКОЙ ОБЛАСТИ В ПЕРИОД 1964–1982 ГГ.....	158
Е. В. СКАКУН МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОЕ СОГЛАСИЕ В БРЕСТСКОЙ ОБЛАСТИ.....	164
О. А. СУХОВА ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ ПРАВОСЛАВИЯ И ФОРМИРОВАНИЕ КУЛЬТУРЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В РОССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В. (ПО ОТЧЕТАМ ПРИХОДСКОГО ДУХОВЕНСТВА ПЕНЗЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ).....	168
В. В. СУШКО ПРАКТИКА РЕАЛИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В МЕДИАПРОСТРАНСТВЕ	174
В. А. ТЕПЛОВА ГУМАНИТАРНЫЕ ЗНАНИЯ КАК СРЕДСТВО СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА.....	178
А. У. ЦІХАМІРАЎ ГРЭЧАСКАЯ ДЫЯСПАРА РЭСПУБЛІКІ БЕЛАРУСЬ У МІЖКУЛЬТУРНЫМ КАНТЭКСЦЕ	184
А. В. ФРОЛОВА ВОЗРОЖДЕНИЕ НАРОДНЫХ ПРАЗДНИКОВ ПРАВОСЛАВНОГО МЕСЯЦЕСЛОВА (ПО ПОЛЕВЫМ МАТЕРИАЛАМ АРХАНГЕЛЬСКОГО СЕВЕРА XXI в.)	190
К. В. ШЕВЧЕНКО ПРАВОСЛАВИЕ В ИСТОРИИ КАРПАТСКОЙ РУСИ: СВЯТОЙ МАКСИМ САНДОВИЧ (1886-1914) КАК СИМВОЛ КАРПАТО-РУССКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ	196
О. П. БУРКО, Ю. Д. ДАНИЛОВ, Е. Г. КУДРИЦКАЯ ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ К СЕМЕЙНО-БРАЧНЫМ ОТНОШЕНИЯМ В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕННОСТЕЙ.....	202
ФОТОГРАФИИ	209

Научное издание

ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ И МЕЖКУЛЬТУРНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ

СБОРНИК НАУЧНЫХ СТАТЕЙ

Ответственный за выпуск: Лисовская Т. В.
Редактор: Митлошук М. А.
Компьютерная вёрстка: Коноплева О. В.
Корректор: Дударук С. А.

ISBN 978-985-493-567-6



Издательство БрГТУ.

Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя, распространителя печатных изданий № 1/235 от 24.03.2014 г.,
Подписано в печать 21.11.2022. Формат 60x84 1/16.

Бумага «Performer». Гарнитура «Times New Roman».

Усл. печ. л. 13. Уч. изд. л. 12,09. Заказ № 1242. Тираж 50 экз.

Отпечатано на ризографе учреждения образования «Брестский государственный технический университет».

224017, г. Брест, ул. Московская, 267.