

# АСПЕКТ

Церковь,

СЛАВЯНСКИЕ

идентичности и

2019

№ 1-4 (9-12)

нациостроительство

в Европе

в XIX-XX веках

БЕОГРАД - МИНСК

BELGRADE - MINSK

# ASPECT

ЖУРНАЛ  
ЧАСОПИС  
социальных и гуманитарных наук  
друштвене и хуманистичке науке

## Церковь, славянские идентичности и нациостроительство в Европе в XIX-XX веках

- ⇒ Шевченко К. В. «Церковная уния и её влияние на формирование идентичности русинов Австро-Венгрии в XIX – начале XX в.» - стр. 3
- ⇒ Романчук А.А. «Уроки Полоцкого объединительного собора 1839 года для духовенства и верующих Белорусской православной церкви» - стр. 9
- ⇒ Миронович В.А. «Брестская церковная уния как элемент восточной политики Рима» - стр. 16
- ⇒ Линкевич В.Н. «Конфессиональная история Белоруссии в трудах А.И. Миловидова» - стр. 22
- ⇒ Чарота И.А. «Церковная уния в понимании академика Е.Ф.Карского» - стр. 29
- ⇒ Хотеев А. С. «Церковная уния и белорусская культура: синтез или культурная ассимиляция?» - стр. 34
- ⇒ Казак О.Г. «Православное духовенство Подкарпатской Руси в период венгерской оккупации 1939–1944 гг. и вступления в регион Красной армии (по материалам российских архивов)» - стр. 39
- ⇒ Загорнов А.А. «Судебные преобразования в белорусских землях во второй половине XIX века как фактор формирования общей идентичности» - стр. 44
- ⇒ Мищенко В.В. «Миссионерская деятельность Русской православной церкви и политика Российской империи в борьбе с сектантством во второй половине XIX в.» - стр. 50
- ⇒ Гронский А.Д. «Митрополит Иосиф (Семашко): технологии современных фальсификаций» - стр. 53
- ⇒ Шевченко К.В. «Карпатские русины: парадоксы нациостроительства» - стр. 63
- ⇒ Наумова А.В. «Религиозная конверсия как компонент нациостроительства: Боснийский опыт в интерпретации Иво Андрича» - стр. 71
- ⇒ Мищенко Т.А. «Мягкая политическая сила» в процессе смены крестьянской идентичности в годы НЭПа (по материалам Брянской и Гомельской губерний)» - стр. 78
- ⇒ Казак О.Г. «Скрытое русофильство» русинов социалистической Чехословакии» - стр. 83
- ⇒ Мищенко В.В. «Конфессиональные группы северных уездов Черниговской губернии и их влияние на экономику в конце XIX в.» - стр. 91
- ⇒ Романчук А.А. «Личность митрополита Иосифа (Семашко) как фактор успеха упразднения унии в 1839 г.» - стр. 98
- ⇒ Шимов В.В. «Язык как фактор национальной идентичности белорусов» - стр. 105
- ⇒ Попов Э.А. «Республики Донбасса: особенности политической жизни (на основе экспертных и социологических опросов в ДНР и ЛНР)» - стр. 109
- ⇒ Соловьев М.В. «Преподобный Иустин (Попович) о ересь в отношении догматов православной церкви» - стр. 118

СВЕДЕНИЯ О ЖУРНАЛЕ «АСПЕКТ» - стр. 131

Международное научное  
электронное издание  
Издается совместно:  
- Центар "Балканска геополитика"  
(Београд-Шабац, Србија)  
balkanskageopolitika.com  
- Научно-просветительский проект  
"Западная Русь"(Минск) <http://zapadrus.su>

### Редакционный совет:

Александр Бендин (Минск);  
Александр Гронский (Москва)  
Александр Киселев (Минск);  
Александр Крылов (Москва);  
Антон Миронович (Белосток);  
Валентина Теплова (Минск);  
Всеволод Шимов (Минск);  
Леонид Савинов (Новосибирск);  
Кирилл Шевченко (Минск);  
Эдуард Попов (Ростов на Дону);  
Юрий Аверьянов (Москва);

### Главные редакторы:

Зоран Милошевић (Београд)  
Игорь Зеленковский (Минск)

### Адрес редакции:

Војводе Мишича 1/5,  
15000 Шабац, Србија  
<http://aspects.su/>

[aspect.journal@gmail.com](mailto:aspect.journal@gmail.com)

ISSN 2560-3752 (Online)

## Church, slavic identities and nation building in Europe in the XIX-XX centuries

- ⇒ Kirill Shevchenko "Church union and its influence on the formation of identity rusins Austria-Hungary in the XIX of the XX century"- page 3
- ⇒ Alexander Romanchuk "Lessons of the Polotsk synod of 1839 for the clergy and believers of the orthodox church of Belorussia" page 9
- ⇒ Anton Mironovich "Brest church union as an element of eastern policy of Rome" - page 16
- ⇒ Viktor N. Linkevich "The religious history of Belorussia in the works of A.I. Milovidov" – page 22
- ⇒ Ivan A. Charota "Church union understanding academician E.F. Karsky" – page 29
- ⇒ Aliaksei Khatseyev "The union and belorussian culture: a synthesis or a cultural assimilation?" – page 34
- ⇒ Oleg Kazak "Orthodox clergy of Subcarpathian Rus during the Hungarian occupation of 1939–1944 and entry of the red army into the region (according to materials from Russian archives)" – page 39
- ⇒ Aleksander Zagornov "Judicial transformations in Belorussia in the second half of the XIX century as a factor of formation of general identity" – page 44
- ⇒ Victor Mishchenko "Missionary activities of the Russian orthodox church and politics of the Russian empire in the fight against sectarianism in the second half of the XIX century" - page 50
- ⇒ Alexander Gronskii "Metropolitan Iosif (Semashko): technologies of modern falsifications" - page 53
- ⇒ Kirill Shevchenko "Carpathian russians: paradoxes of national construction" - page 63
- ⇒ Anna Naumova "Religious conversion as a component of nation-building: the Bosnian experience in Ivo Andrić's interpretation" - page 71
- ⇒ Mishchenko Tatyana "Soft political force" in the process of changing peasant identity during the NEP (based on the materials of the Bryansk and Gomel provinces)" - page 78
- ⇒ Oleg Kazak "Hidden russophile" of rusyns in socialist Czechoslovakia" - page 83
- ⇒ Victor Mishchenko "Confessional groups of the northern counties of Chernihiv province and their influence on the economy in the late XIX century" - page 91
- ⇒ Alexander Romanchuk "The personality of metropolitan Iosif (Semashko) as a factor in the success of the abolition of the union in 1839." - page 98
- ⇒ Vsevolod Shimov "Language as a factor of national identity of belorusians" - page 105
- ⇒ Eduard Popov "Republic of Donbass: features of political life (on the basis of expert and sociological polls in DPR and LPR)" - page 109
- ⇒ Maxim Solov'yov "St. Iustin (Popovich) on heresies concerning the dogmas of the orthodox church" - page 118

*ABOUT JOURNAL "ASPECT" - page 134*

International research  
electronic publishing

Published jointly by:

- Center "Balkan Geopolitics"

(Belgrade-Sabac, Serbia)

[balkanskageopolitika.com](http://balkanskageopolitika.com)

- Scientific and educational project

"Western Russia"(Minsk) <http://zapadrus.su>

Editorial Council::

Alexander Bendin (Minsk);

Alexander Gronskii (Moscow);

Alexander Kiselev (Minsk);

Aleksandr Krylov (Moscow);

Anton Mironovich (Belostok);

Valentine Teplova (Minsk);

Vsevolod Shimov (Minsk);

Leonid Savinov (Novosibirsk);

Kirill Shevchenko (Minsk);

Eduard Popov (Rostov on Don)

Yury Averyanov (Moscow)

Editor in Chief:

Zoran Milosevic (Belgrade)

Igor Zelenkovsky (Minsk)

Editorial address:

Војводе Мишича 1/5,

15000 Шабац, Србија

<http://aspects.su/>

[aspect.journal@gmail.com](mailto:aspect.journal@gmail.com)

ISSN 2560-3752 (Online)



Кирилл Владимирович Шевченко,  
доктор исторических наук, профессор Минского  
филиала РГСУ (Минск, Белоруссия)

Kirill Shevchenko, Ph.D., Professor, RGSU  
Branch in Minsk (Minsk, Belorussia)

## ЦЕРКОВНАЯ УНИЯ И ЕЁ ВЛИЯНИЕ НА ФОРМИРОВАНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ РУСИНОВ АВСТРО-ВЕНГРИИ В XIX – НАЧАЛЕ XX В. (\*).

### CHURCH UNION AND ITS INFLUENCE ON THE FORMATION OF IDENTITY RUSINS AUSTRIA-HUNGARY IN THE XIX OF THE XX CENTURY (\*)

**РЕЗЮМЕ.** В статье рассматривается политика римско-католических иерархов к полному подчинению православной церкви западно-русских земель Риму и к превращению её в инструмент реализации политических целей польской и венгерской правящих элит.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА.** Церковная уния, русины, Австро-Венгрия, нациестроительство

**ABSTRACT.** The article discusses the policy of the Roman Catholic hierarchs to fully subordinate the Orthodox Church of the West Russian lands to Rome and to turn it into an instrument for realizing the political goals of the Polish and Hungarian ruling elites.

**KEY WORDS.** Church Union, Rusyns, Austria-Hungary, Nation-Building process.

Стремление римско-католических иерархов к полному подчинению православной церкви западно-русских земель Риму и к превращению её в инструмент реализации политических целей польской и венгерской правящих элит достигло своего пика в XVI-XVII веках, при этом ключевую роль в этом процессе сыграли иезуиты. По словам известного русского историка-слависта Н.А. Попова, «чтобы успешнее достигнуть своей цели, иезуиты... решились сделать некоторые уступки православным, если те присоединятся к римской церкви, и схватились за мысль об унии, как менее резком переходе из православия в латинство. Мысль об унии была высказана еще в 1582 г. иезуитом Антониом Поссевином, замечательному по своему многостороннему образованию и по ревностным миссионерским подвигам... Чтобы скорее привлечь к католической церкви южно-русский народ, Поссевин предполагал нужным допустить унию как переход от православия к латинству».[1] При этом Н. Попов обращал внимание на то, что «едва только свершилось принятие унии южно-русскими епископами..., как у польской шляхты уже явилась мысль превратить русских при помощи унии в поляков... Жалобы русско-униатских иерархов на латинизацию обряда в их церкви и на полонизацию русского народа, подававшиеся то папам, то польским

королям, продолжают в течение всего XVII столетия...».[2]

Известный канадский историк-славист П.Р. Магочи обращает внимание на то, что идея церковных уний, предполагавшая переход под юрисдикцию папы римского при сохранении православных обрядов, возникла в общем контексте контрреформации в Речи Посполитой, возглавлявшейся иезуитами. По словам Магочи, «брестская модель церковной унии 1596 г.»[3] была использована полстолетия спустя в той части Карпатской Руси, которая входила в состав Венгрии. В 1646 г. в Ужгороде была заключена Ужгородская церковная уния; её распространение, однако, было ослож-

\*Текст доклада на Международной научной конференции «Церковь, идентичности и нациестроительство в Европе в XIX-XX веках»./The text of the report at the International scientific conference "Church, identities and nation-building in Europe in the XIX-XX centuries". <https://zapadrus.su/2012-04-11-14-59-43/2019/polotskij-sobor-1839-g/1944-v-minske-sostoyalas-mezhdunarodnaya-nauchnaya-konferentsiya-posvyashchennaya-180-letnemu-yubileyu-polotskogo-sobora-1839-goda.html>

[1] Попов, Н. Судьбы унии в русской Холмской епархии. Москва: В Университетской типографии, 1874. С. 12-14.

[2] Там же. С. 25-27.

[3] Magocsi, P.R. With Their Backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus' and Carpatho-Rusyns. Budapest-New York: CEU Press, 2015. P. 81.

нено противодействием со стороны протестантских феодалов Трансильвании, контролировавших восточные области Карпатской Руси. Кульминационным пунктом Ужгородской унии стало собрание 63 священников, проживавших в имениях католического магната Г. Другета и съехавшихся «по его приглашению» в Ужгородский замок для принятия унии. При этом первоначально унию приняло лишь 10% священников Мукачевской епархии. Говоря о причинах распространения унии в Угорской Руси, Магочи указывает на то, что для ряда православных иерархов принятие унии было привлекательным по причине связанных с этим социальных привилегий, вытекавших из господствующего статуса католической церкви в Венгрии и Польше. Кроме того, существенную роль сыграло падение Константинополя в 1453 г. и связанное с этим «понижение статуса православия в условиях турецкого господства».[4]

Хотя принятие унии изначально предполагало полное сохранение православной обрядности, включая использование церковно-славянского языка в литургии и причащение под двумя видами, впоследствии «римско-католическое влияние проникло в греко-католическую церковь и стало проявляться даже на уровне сельских приходов».[5] Констатируя постепенную латинизацию греко-католической церкви в Венгрии и Польше, Магочи подчеркивает, что «к XX веку униатская/греко-католическая «промежуточная церковь» становилась все более католической, нежели православной».[6]

Тем не менее, в конце XVIII – начале XIX вв. среди греко-католического духовенства Угорской Руси, включая высшую церковную иерархию, было немало патриотов, стремившихся к укреплению и развитию традиционного национального самосознания русинов. Мощный толчок развитию образования и подъему культурного уровня греко-католического русинского духовенства в конце XVIII – начале XIX вв. дал глава Мукачевской епархии епископ А. Бачинский (1773-1809), многогранная просветительская деятельность которого подготовила почву для появления целого ряда самобытных карпато-русских мыслителей и общественных деятелей. Бачинский был убежденным сторонником использования русского литературного языка, в том числе в образовательных учреждениях Угорской Руси. В открытых по инициативе Бачинского духовной и учительской семинариях преподавание велось на русском языке. По словам галицко-русского ученого и публициста Д.Н. Вергуна, «в эпоху Андрея Бачин-

ского в Карпатской Руси употреблялся язык, напоминающий язык Ломоносова и Тредьяковского».[7] В одном из частных писем А. Бачинский выражал пожелание, чтобы карпато-русские священники «обучались тому языку, патриархом которого был Ломоносов. В учрежденной по его ходатайству семинарии все богословие читалось на русском языке, на то же языке велась корреспонденция епископской канцелярии... Но попытка эта не могла иметь тогда большого успеха, ибо народ был еще под крепостным правом, священники же не получали еще жалованья от казны... При Алексее Повчиче, втором после Бачинского, епископе мункачевском, было отменено все, что могло поощрять развитие русской народности. В семинарии русский язык заменен латинским, который заменил тоже и всю епархиальную русскую корреспонденцию...».[8]

Русинское греко-католическое духовенство сыграло ведущую роль в ходе «первого» карпато-русского возрождения в 1848-1868 гг. Примечательно, что ключевая фигура русинского национального возрождения в XIX в. – Александр Духнович (1803-1862) – был греко-католическим священником и убежденным русофилом. Так, Духнович трактовал угорских русинов как составную часть единого русского народа от Карпат до Камчатки, выступал за принятие угорскими и галицкими русинами русского литературного языка и многое сделал для его популяризации в Угорской Руси. Самые крупные достижения карпато-русского возрождения XIX в. – основание культурно-просветительских обществ св. Иоанна Крестителя в Прешове (1862) и св. Василия Великого в Ужгороде (1864), издание еженедельной литературной газеты «Свет» на русском языке (1867), а также другие успешные издательские проекты – являлось заслугой патриотически настроенного греко-католического духовенства. Вместе с тем, как замечает словацкий историк П. Шворц, «большинство греко-католического духовенства было настроено провенгерски и поддерживало революцию 1848 г. по

[4] Ibidem. P. 82.

[5] Ibidem. P. 86.

[6] Ibidem.

[7] Вергун, Д.Н. Евгений Андреевич Фенцик и его место в русской литературе. Ужгород: типография «Школьная помощь», 1926. С. 10.

[8] Терлецкий, В. Угорская Русь и возрождение сознания народности между русскими в Венгрии. Киев: Типография С.Т. Еремеева, 1874. С. 15-16.

причине того, что её инициаторами были венгры... Революция была направлена на усиление позиций Венгрии... Греко-католическое духовенство, представлявшее большинство русинской интеллигенции, не занималось нуждами своего народа».[9] Уже в это время отличительными чертами значительной части русинской интеллигенции было отчуждение от собственного народа и «добровольная мадьяризация», обеспокоенность по поводу которой неоднократно выражал и А. Духнович, и другие представители карпато-русского возрождения XIX века.[10]

Трансформация Австрийской империи в Австро-Венгрию в 1867 году, карт-бланш, предоставленный Веней венгерской элите во внутренней политике, связанное с этим резкое усиление венгерского национализма во второй половине XIX века и системная дискриминационная политика Будапешта по отношению к славянским народам Венгрии прервали карпато-русское возрождение. С ростом ассимиляционной политики венгерских властей греко-католическое духовенство Угорской Руси постепенно превращается в эффективный инструмент денационализации и мадьяризации русинского населения. Ярким символом подобной деятельности стал глава Мукачевской греко-католической епархии епископ С. Панкович, который, будучи рьяным мадьяроном и «преданнейшим мадьярским ставленником»[11], в 1870-е годы сумел парализовать деятельность Общества св. Василия Великого в Ужгороде и подверг гонениям патриотически настроенных русинских деятелей.

Инициированная официальным Будапештом политика мадьяризации была особенно востребована среди значительной части греко-католического духовенства Угорской Руси, охотно поддерживавшего курс властей на мадьяризацию. Ряд высших греко-католических иерархов, в том числе епископы Прешовской и Мукачевской епархий (Н. Товт, Ш. Панкович, А. Папп) относились к числу наиболее рьяных сторонников мадьяризации. Часть мадьяризованной духовной и светской карпато-русской интеллигенции инициировала процесс замены церковно-славянского языка литургии в греко-католической церкви венгерским языком. По словам Магочи, «хотя это нарушало постановление Ватикана..., карпато-русинские мадьяризаторы достигли своей цели».[12] В приходах созданной в 1912 г. греко-католической епархии с центром в г. Хайдудорог в северо-восточной Венгрии в церковных богослужениях стал использоваться венгерский язык; при этом провенгерские активисты из числа мадьяризован-

ной русинской духовной и светской интеллигенции трактовали местное население не как славян, а как «мадьяр греко-католической веры».[13]

Характеризуя русинское греко-католическое духовенство в Венгрии в конце XIX в., известный русский историк-славист В.А. Францев отмечал, что иерархи греко-католической церкви в Угорской Руси «заботятся не о просвещении народа, а о вытравлении в нём всех оригинальных черт и признаков русской национальности. ... Дом священника в деревне зачастую является центром мадьяризаторской деятельности на весь приход».[14]

Затрагивая вопрос о церковной и общественной деятельности греко-католического духовенства, Францев отмечал, что «эти «мадьярские священники русских мужиков», как во многих случаях они себя величают, ревностно учат народ петь в русской церкви мадьярские церковные и даже нецерковные песни...; мадьярский язык они знают в совершенстве, но со славянскими ектеньями справляются с трудом. Есть между угро-русскими просветителями и такие глубокие умы, которые дерзают громогласно заявлять в мадьярской печати, что для угро-русского народа не надо издавать никаких русских книг, а следует прежде всего позаботиться о полнейшей мадьяризации его, и только по достижении этой высокой цели можно приступить к просвещению его на единоспасающем венгерском языке... Некоторые русские священники вводят в богослужение обряды и обычаи латинской церкви, безо всякого позволения употребляют при богослужении мадьярский язык, ставят в церквях статуи..., опускают ектении и т.п.».[15]

Отчуждение греко-католического духовенства от народа проявилось и в крайне тяжёлом материальном бремени, которое было возложено на русинских крестьян их

[9] Švorc, P. Zakletá zem. Podkarpatská Rus 1918-1946. Praha: Lidové noviny, 2007. S. 13.

[10] Ibidem. S. 16.

[11] Путник. Современное состояние Угорской Руси // Русский вестник. 1900. Том 265. С. 640.

[12] Magocsi, P.R. With Their Backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus' and Carpatho-Rusyns. Budapest-New York: CEU Press, 2015. P. 137.

[13] Ibidem. P. 138.

[14] Путник. Современное состояние Угорской Руси // Русский вестник. 1900. Том 265. С. 631.

[15] Там же. С. 631-632.

униатскими пастырями. Это выражалось в целом ряде феодальных по сути повинностей в виде «коблины» и «роковины», т.е. системы платежей и отработок в церковном хозяйстве униатского духовенства. Кроме того, греко-католические священники, демонстрируя запредельную алчность, взимали с крестьян чрезмерно высокую плату за церковные требы. Хорошо информированная о положении в Угорской Руси пражская газета «Час» характеризовала греко-католических священников как вымогателей, которые «требуют от крестьян не только платить, но даже посылают экзекуторов выбивать деньги за простейшие церковные обряды. Везде священники выслушивают исповедь бесплатно. Русинский же поп берет за исповедь от 4 до 10 крон. Поп жиреет, народ худеет и беднеет, - замечал «Час». – Кроме того, эти попы – мадьяроны, добровольная и оплачиваемая государством полиция...».[16]

Анализируя причины превращения греко-католического духовенства в орудие мадьяризации, В.А. Францев обращал внимание на систему образования униатского духовенства в Венгрии, прежде всего в духовных семинариях Ужгорода и Прешова, подчёркивая «ложность образования и воспитания угро-русской молодёжи». По словам русского слависта, «школа, которую проходят эти ближайшие наставники народа, не подготавливает их к великому делу служения народу, она служит прежде всего интересам мадьяризации и в этом направлении воспитывает всю угро-русскую молодёжь...».[17]

Стремительная мадьяризация школ в Угорской Руси имела место вопреки тому, что по закону 1868 г. преподавание на невенгерских языках в Венгрии было юридически возможным. По мнению исследователей, мадьяризация системы образования в Угорской Руси шла на практике очень быстрыми темпами по причине того, что более ¾ школ в русинских селах и семинарии в Прешове и Ужгороде контролировались греко-католическим духовенством, в значительной массе настроенным провенгерски, которое явочным порядком вводило венгерский язык в качестве языка преподавания. Так, «число начальных школ с русинским языком обучения упало с 571 в 1874 г. до 23 в 1906 г.»[18] при одновременном росте числа венгерских и двуязычных венгеро-русинских школ. После принятия в 1907 г. закона Аппоньи, по которому венгерский стал единственным языком обучения в государственных школах, темпы мадьяризации системы образования усилились.

Растущее недовольство русинского населения греко-католическим духовенством вызвало широкие протестные настроения, которые выразились в движении за возвращение к православию. По мнению современного венгерского исследователя А. Гёнци, «главной причиной перехода в православие можно считать бедность населения, нехватку земли и отталкивающее поведение священников (греко-католических – К.Ш.). Однако правительство создало из социального движения политическое дело: выступив открыто против обратившихся в православие, оно хотело подчеркнуть опасный характер этого процесса для государства и церкви... В декабре 1913 года в Мараморош-Сигете правительство организовало показательный процесс, чтобы обвинить неграмотных крестьян, не говорящих по-венгерски, в измене родине и ведении панславянской агитации».[19] После более чем двухмесячного судебного процесса 32 обвиняемых русинских крестьян были признаны виновными. Главный обвиняемый, о. А. Кабальук, был приговорен к 4 годам и 6 месяцам тюрьмы и 1000 крон штрафа; остальные фигуранты дела были приговорены к менее длительным срокам тюремного заключения и денежным штрафам. Славянская общественность и пресса Австро-Венгрии и российская общественность с негодованием встретили решение венгерского суда, обращая внимание на произвол и политическую ангажированность венгерской судебной системы. Символично, что данный приговор был вынесен накануне Первой мировой войны, став, по сути, трагическим предзнаменованием тех массовых репрессий, которые обрушились на угорских и галицких русинов в годы «Великой войны».

Правительственный курс на тотальную мадьяризацию русинского населения Венгрии достиг своего пика во время Первой мировой войны в условиях антирусской и антиславянской истерии; при этом русинское греко-католическое духовенство в ос-

[16] Čas. 4 března 1914. Číslo 62.

[17] Путник. Современное состояние Угорской Руси // Русский вестник. 1900. Том 265. С. 630.

[18] Magocsi, P.R. With Their Backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus' and Carpatho-Rusyns. Budapest-New York: CEU Press, 2015. P. 140.

[19] Гёнци, А. Мараморош-Сигетский русинский процесс // Взаимодействия и конфликты на конфессионально и этнически смешанных территориях Центральной и Восточной Европы. Москва-Санкт-Петербург: Нестор-История, 2016. С. 304.

новном продолжало лояльно исполнять свою традиционную роль практического инструмента реализации политики мадьяризации. В условиях военного времени «провенгерская часть карпато-русинской интеллигенции, особенно греко-католические иерархи и священники, были готовы на всё, чтобы дистанцироваться от любой возможной ассоциации с «русским» востоком. Символичной для этой пропитанной страхом атмосферы была петиция, принятая в апреле 1915 г. группой греко-католических священников..., которая призывала отменить сам термин «русин» и называть карпатских русинов «католиками восточного обряда» или же просто «мадьярами».[20] Еще до начала Первой мировой войны венгерское правительство изменило местные названия на венгерские; были приняты законы, требующие регистрировать новорожденных только под венгерскими именами.

Примечательно, что наиболее рьяными мадьяризаторами были иерархи греко-католической церкви. Так, греко-католические епископы Мукачево (А. Папп), Прешова (И. Новак) и Хайдудорога (И. Миклош) на встрече с венгерским правительством в июне 1915 г. «приняли план введения «западного» григорианского календаря вместо традиционного юлианского и замены кириллицы латиницей. Сложный латинский алфавит, основанный на венгерской латинице, был разработан профессором Прешовской семинарии карпато-русинского происхождения И. Семаном. В течение года этот алфавит был введен в школьные учебники и в прессу. Епископы Новак и Папп официально запретили использование кириллицы в своих епархиях; популярная финансируемая правительством газета также отказалась от кириллицы и в итоге в 1916 г. «Неделя» превратилась в газету под названием «Nagyelya».[21] Все это означало, что, по словам профессора Магочи, «довоенные предсказания о скором превращении карпатских русинов Венгрии в мадьяр были близки к тому, чтобы сбыться».[22]

Однако поражение Австро-Венгрии в войне и её последующий распад в 1918 г. резко изменили ситуацию в пользу карпатских русинов. После вхождения Угорской Руси в состав Чехословакии в 1919 г. движение за возвращение к православию среди карпатских русинов резко активизировалось. Так, если в 1910 в Венгрии по данным венгерской переписи среди угорских русинов насчитывалось всего 558 православных, то в 1921 г. в составе Чехословакии среди русинов насчитывалось уже 60997 православных, а чехословацкая перепись 1930 г. зафиксировала 112034 православ-

ных русинов.[23] Столь стремительный рост числа православных русинов в значительной степени был вызван их недовольством греко-католическим духовенством.

#### ЛИТЕРАТУРА:

- Попов, Н. Судьбы унии в русской Холмской епархии. Москва: В Университетской типографии, 1874.
- Magocsi, P.R. *With Their Backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus' and Carpatho-Rusyns.* Budapest-New York: CEU Press, 2015.
- Вергун, Д.Н. Евгений Андреевич Фенцик и его место в русской литературе. Ужгород: типография «Школьная помощь», 1926.
- Терлецкий, В. Угорская Русь и возрождение сознания народности между русскими в Венгрии. Киев: Типография С.Т. Еремеева, 1874.
- Švorc, P. *Zakletá zem. Podkarpatská Rus 1918-1946.* Praha: Lidové noviny, 2007.
- Путник. Современное состояние Угорской Руси // Русский вестник. 1900. Том 265.
- Гёнци, А. Марамарош-Сигетский русинский процесс // Взаимодействия и конфликты на конфессионально и этнически смешанных территориях Центральной и Восточной Европы. Москва-Санкт-Петербург: Нестор-История, 2016.

#### REFERENCES:

- Popov, N. *Sud'by unii v russkoy Kholmской yeparkhii.* Moskva: V Universitetskoy tipografii, 1874.
- Magocsi, P.R. *With Their Backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus' and*

[20] Magocsi, P.R. *With Their Backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus' and Carpatho-Rusyns.* Budapest-New York: CEU Press, 2015. P. 174.

[21] Ibidem.

[22] Ibidem.

[23] Švorc, P. *Zakletá zem. Podkarpatská Rus 1918-1946.* Praha: Lidové noviny, 2007. S. 124-125.



Carpatho-Rusyns. Budapest-New York: CEU Press, 2015.

- Vergun, D.N. Yevgeniy Andreyevich Fentsik i yego mesto v russkoy literature. Uzhgorod: tipografiya «Shkol'naya pomoshch'», 1926.
- Terletskiy, V. Ugorskaya Rus' i vrozhdeniye soznaniya narodnosti mezhdru russkimi v Vengrii. Kiyev: Tipografiya S.T. Yeremeyeva, 1874.
- Švorc, P. Zakletá zem. Podkarpatská Rus 1918-1946. Praha: Lidové noviny, 2007.
- Putnik. Sovremennoye sostoyaniye Ugorskoy Rusi // Russkiy vestnik. 1900. Tom 265.
- Gontsi, A. Maramarosh-Sigetskiy rusinskiy protsess // Vzaimodeystviya i konflikty na konfessional'no i etnicheski smeshannykh territoriyakh Tsentral'noy i Vostochnoy Yevropy. Moskva-Sankt-Peterburg: Nestor-Istoriya, 2016.



Александр Александрович Романчук,

кандидат богословия, заведующий кафедрой церковной истории Минской духовной семинарии. (Минск, Белоруссия)

Alexander Romanchuk,

Candidate of Theology, Head of the Department Church history Minsk Theological Seminary (Minsk, Belorussia)

## УРОКИ ПОЛОЦКОГО ОБЪЕДИНИТЕЛЬНОГО СОБОРА 1839 ГОДА ДЛЯ ДУХОВЕНСТВА И ВЕРУЮЩИХ БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ(\*).

LESSONS OF THE POLOTSK UNIVERSAL SYNOD OF 1839 FOR THE CLERGY AND BELIEVERS OF THE ORTHODOX CHURCH OF BELARUSSIA(\*)

РЕЗЮМЕ. Значение Полоцкого Собора для современного Белорусского Православия и белорусского общества как отправной точки становления белорусского национального самосознания и развития самобытной белорусской культуры.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. Церковная уния, Полоцкий церковный собор, митрополит Иосиф (Семашко)

ABSTRACT. The significance of the Polotsk Cathedral for modern Belarusian Orthodoxy and Belarusian society as a starting point for the formation of the Belarusian national identity and the development of an original Belarusian culture.

KEY WORDS. Church Union, Synod of Polatsk in 1839, Metropolitan Iosif (Semashko)

180-летие Полоцкого Собора 1839 года, является замечательным поводом для того, чтобы поразмышлять над масштабом этого исторического события и значением Полоцкого Собора для современной Белорусской Православной Церкви и всего белорусского общества.

Под Полоцким Собором 1839 года понимается совместное богослужение иерархии и духовенства униатских Белорусской и Литовской епархий, располагавшихся в границах Российской империи. Во время Литургии вместо папы Римского торжественно поминались Святейший Синод Русской Православной Церкви и председатели всех Православных Поместных Церквей. Полоцкий Собор состоялся в Софийском соборе г. Полоцка 12 февраля ст.ст. / 25 февраля н.ст. 1839 года в неделю Торжества Православия. Он проходил под руководством епископа Литовского Иосифа (Семашко) при участии епископа Полоцкого Василия (Лужинского) и викария Литовской епархии епископа Брестского Антония (Зубко), а также 21-го представителя органов административного управления унией и униатских духовных школ. Перед Полоцким Собором все его участники одобрили и подписали Соборный Акт, объявлявший о возвращении униатов к православному вероисповеданию. После Собора

на имя императора Николая I были отправлены Соборный Акт и прошение о присоединении униатов к Греко-Российской Православной Церкви. К этим документам прилагались 1305 собственноручных подписок униатских приходских священников, в которых выражалось принципиальное согласие на воссоединение с православием.

Полоцкий Собор прекратил действие Брестской церковной унии 1596 года на территории Российского государства за исключением Царства Польского, где до 1875 года продолжала действовать униатская Холмская епархия, насчитывающая более 200 000 верующих.

По итогам Полоцкого Собора к православному вероисповеданию вернулись 1 500 000 белорусских и 100 000 украинских униатов. Из 1 947 униатских священнослужителей и монашествующих, состоявших в унии в 1839 г., по религиозным мотивам

\*Текст доклада на Международной научной конференции «Церковь, идентичности и нациестроительство в Европе в XIX-XX веках»./The text of the report at the International scientific conference "Church, identities and nation-building in Europe in the XIX-XX centuries". <https://zapadrus.su/2012-04-11-14-59-43/2019/polotskij-sobor-1839-g/1944-v-minske-sostoyalas-mezhdunarodnaya-nauchnaya-konferentsiya-posvyashchennaya-180-letnemu-yubileyu-polotskogo-sobora-1839-goda.html>

отказались от православия 20 человек. Им было предложено самим выбрать место своего поселения вне пределов компактного проживания воссоединенного из унии народа и правительство Российской империи пожизненно выплачивало этим людям пенсию в размере 350 рублей в год. Степень суровости обращения российских властей с несогласными на воссоединение униатскими священнослужителями ярко оттеняет тот факт, что самое высокое жалование, на которое в середине XIX века мог рассчитывать действующий православный священник, составляло 250 рублей в год [1].

Полоцкий Собор не был случайным событием и не явился результатом давления на греко-католиков со стороны правительственных структур Российской империи. Воссоединение униатов с православными в 1839 году имело целый ряд объективных, как внутренних, так и внешних, и субъективных предпосылок. Я не буду их долго перечислять, скажу лишь, что исторические обстоятельства и сложное взаимодействие разнородных процессов, часть которых получила развитие еще во времена Речи Посполитой, послужили возникновению в первой трети XIX века в среде униатского духовенства, совершавшего служение в пределах Российской империи, негативного отношения к союзу с Римом и симпатий к православию. Можно утверждать, что главное, что привело унию к упразднению в 1839 году было согласие униатского духовенства вернуться в Русскую Православную Церковь. Это согласие являлось осознанным и твердым, о чем свидетельствует тот факт, что во время восстания 1863–1864 годов, когда революционеры, стремившиеся восстановить Польшско-Литовское государство, призывали белорусское духовенство возродить унию, воссоединившиеся из унии священники и их сыновья – новое поколение белорусских пастырей – решительно отвергли эти призывы. Они были готовы быть ограбленными, оскорбленными действием, избитыми и даже шли на смерть, но не соглашались отказаться от православия и вернуться к унии.

Значение Полоцкого Собора для современного Белорусского Православия очевидно. После воссоединения униатов Беларусь превратилась в православную страну. То, что в начале XXI века в Республике Беларусь 85% верующих причисляют себя к Православной Церкви, является результатом Полоцкого Собора и дальнейшей интеграции бывших белорусских униатов в состав Русской Церкви.

Чтобы дополнительно оценить масштаб и определить значение совершенного Полоцким Собором, нужно обратить внимание на следующее. В правление императрицы Екатерины II с 1780 по 1795 год из унии в православие добровольно перешли 1 689 254 человека. Имел место и противоположный процесс. В 1796–1803 годах из униатских церквей в костелы перешли 1 425 302 человека. Отток униатов в католичество латинского обряда продолжался и далее, так что к 1839 году число униатов, перешедших в костелы достигло 1 719 153-х[2]. Массовый переход униатов в костелы захватил часть тех бывших униатов, которые воссоединились с православием в 1794–1795 годах. Точные цифры не известны, но имеются сведения, что в южных уездах Минской губернии из православных храмов в костелы в полном составе перешли прихожане 44 приходов[3], что, учитывая среднее количество прихожан в униатских приходах того времени – 821 человек[4], превышало 36 000 верующих.

В результате такого межконфессионального перераспределения населения белорусско-украинско-литовских территорий число униатов в 1803 году составило 1 538 890 верующих[5] и к 1839 году оно возросло незначительно – до 1 600 000 человек [по Литовской епархии 986 249, по Белорусской епархии–613 751 человек[6]].

В структуре этих цифр для осмысления значения Полоцкого Собора особое значение имеет следующий показатель. С 1780 по 1795 год в православие перешли 1

[1] Романчук, А., протоиерей. К вопросу о преследованиях униатского духовенства в ходе общего воссоединения униатов с православными в 1839 году / протоиерей А. Романчук // сайт храма Избавительницы | церковь Жодино | Жодинское благочиние [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://izbavitelnica.by/mitropolit-iosif/k-вопросу-о-преследованиях-униатског> – Дата доступа : 10. 03. 2019.

[2] Романчук, А., протоиерей. Динамика численности униатов в пределах Российской империи с 1772 по 1839 г. / протоиерей А. Романчук // Молодеченская епархия. Официальный сайт [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://molod-eparchy.by/ru/home/item/3952-dinamika-chislennosti-uniatov-v-predelakh-rossijskoj-imperii-s-1772-po-1839-g>. – Дата доступа : 28. 01. 2019.

[3] Записка об упразднение греко-униатских монастырей в Западной России 28 февраля 1828 года // Русская старина. – 1870. – 2 изд. – Т.1. – С. 517–538. – С. 526.

[4] Radwan, M. Carat wobec kościoła greckokatolickiego w zaborze Rosyjskim 1796–1839 / M. Radwan. – Roma; Lublin : Polski instytut kultury chrześcijańskiej, 2001. – 504 s. – S. 68.

[5] Ibid. S. 70.

[6] РГИА. Ф. 797. Оп. 16. Д. 38385. Л. 11–13.

441 194 украинца и лишь 248 060 белорусов. Так что в 1803 году на украинских территориях оставалось 94 977 униатов[7], в то время как в белорусско-литовских губерниях их число составляло 1 443 913. Нежелание большинства белорусских униатов вернуться в православие на переломе XVIII и XIX веков было связано с условиями, сложившимися на белорусских землях исторически:

Во-первых, на белорусских территориях уния за два столетия своего существования сумела создать устойчивые церковно-административные структуры и находилась под сильным влиянием Католической Церкви латинского обряда, чего не наблюдалось на украинских землях;

Во-вторых, основная масса белорусской знати во времена Речи Посполитой перешла в костелы, где подверглась полонизации. Патриоты Польско-Литовского государства, мечтавшие об его возрождении, эти люди страдали русофобией и не сочувствовали возрождению православия в крае. Поэтому, несмотря на запрет мешать свободному волеизъявлению народа в вопросах выбора конфессиональной принадлежности, содержащемся в указах и распоряжениях императрицы Екатерины II в 1794–1795 годах, белорусские помещики-католики, в чьих руках находилось материальное благополучие крестьян и пользовавшиеся большим на них моральным влиянием, во многих случаях подавляли желание народа оставить унию и перейти в православие;

В-третьих, простые верующие в Беларуси в начале XIX века отличались социальной неразвитостью. Они не разбирались в религиозных вопросах, были склонны к обрядоверию, свойственному всем восточным славянам, видели в унии свою родную церковную древность – обряд отцов и дедов. Они не понимали: зачем нужно что-либо менять в привычной религиозной жизни. Тем более, что изменения, к которым их призывали православные миссионеры и российские правительственные чиновники, оказывались связанными с неудовольствием господствующей в крае католической шляхты, власть которой не была подорвана российской властью.

Таким образом, в первые годы XIX века униатское население в пределах Российской империи оказалось преимущественно сконцентрировано в Беларуси – около 1 500 000 человек. В православных епархиях, действовавших на белорусских землях в

это время насчитывалось около 600 000 верующих.

Эти цифры, на первый взгляд, говорят о том, что православные в конфессиональной структуре белорусского общества составляли меньшинство, и белорусский народ был консолидирован унией, что позволяет говорить об унии, как религии, способствовавшей национальному самоопределению белорусов. Такой поверхностный вывод делают многие белорусские историки. Однако они не учитывают два обстоятельства:

Во-первых, территория современной Беларуси была разрезана конфессиональной границей примерно от пункта на границе между современными Витебской и Могилевской областями через восточные районы современной Минской области к Пинску. На Востоке и Юго-Востоке Беларуси было сосредоточено православное население. Северо-Восток, западная часть центра, Запад и Юго-Запад Беларуси являлись регионами компактного проживания униатов. В результате униаты и православные существовали обособленно друг от друга. Например, в Гродненской губернии в первые годы XIX века действовали только 4 православных прихода, и те обслуживали военных и чиновников. Сложившееся в первой трети XIX века положение несло для белорусского народа очевидную угрозу религиозно-культурного разделения, образец которого у нас перед глазами – это Запад и Восток современной Украины. Построение единой белорусской нации в таких обстоятельствах было невозможно.

Во-вторых, заблуждением является представление о том, что уния была способна стать духовным фундаментом возникновения белорусской нации на той территории, где она численно господствовала. Дело в том, что уния была беззащитна перед латинским прозелитизмом, а также процессами полонизации и латинизации церковной жизни белорусов. Об опасности для унии латинского прозелитизма свидетельствует то, что с 1805 по 1828 год, невзирая на законодательное запрещение, из унии в костелы перешли не менее 200 000 верующих[8]. В результате в эти годы наблю-

[7] Radwan, M. Carat wobec kościoła greckokatolickiego w zaborze Rosyjskim 1796–1839. S. 29, 72.

[8] Бобровский, П.О. Русская Греко-Униатская церковь в царствование императора Александра I. Историческое исследование по архивным документам П.О. Бобровского / П.О. Бобровский. – Санкт-Петербург : Типография В.С. Балашева, 1890. – 394 с. – С. 163–164.

дался очень незначительный рост численности униатов. В свою очередь латинизация церковной жизни белорусов и полонизация белорусского униатского духовенства вели унию к поглощению Польским католичеством и перерождению белорусов-униатов в так называемых «костельных поляков». Некоторые белорусские ученые стараются доказать, что степень опасности поглощения унии католичеством латинского обряда преувеличивается православными историками. Однако, как объяснить тот факт, что в записке, адресованной графу Захарию Григорьевичу Чернышеву, датированной 2-м июля 1805 г., глава униатов в пределах Российской империи архиепископ Иракий (Лисовский) прямо просил этого сановника обратить внимание царя на проблему спасения униатов от латинян[9]. Чернышев в письме к императору Александру I писал, что Лисовский умоляет его «доставить униатам справедливую защиту»[10]. Нужно представить себе степень трагичности и безвыходности обстоятельств, которые должны были заставить католического униатского архиерея умолять православное правительство защитить его паству от католической иерархии латинского обряда. И это только один маленький факт, свидетельствующий о катастрофическом бессилии унии перед лицом латинства в начале XIX века, а таких фактов огромное множество.

Помимо этого, уния, терзаемая накопившимися еще со времен Речи Посполитой кризисными явлениями, не обладала ни материальными средствами, ни организационным ресурсом, ни интеллектуальным потенциалом для того, чтобы заниматься культурным проектом белорусского национального строительства. Такого проекта, собственно говоря, тогда еще не существовало, да и не могло существовать, поскольку белорусы были лишены культуuroобразующей элиты общества – шляхты. Единственная группа униатского духовенства, которая обладала определенной культурной силой – это было базилианское монашество. Почти при каждом монастыре они содержали, как правило, небольшие начальные «школки», в которых светская молодежь могла получить начальное образование. Но базилиане были сторонниками слияния унии и католичества латинского обряда. 2/3 базилиан в первой трети XIX века были представителями католической шляхты и, соответственно, патриотами Польши. Из базилианских школ выходили люди, считавшие польский язык и польскую культуру родными для себя, а все белорусское рассматривали как отсталое и ущербное.

Чем чем, а формированием белорусской культурной элиты базилиане не занимались. Так что уния не способствовала, да и не могла способствовать росту белорусского национального самосознания. К концу XVIII века она в полной мере представляла собой инструмент денационализации белорусов.

Отсюда становится понятным масштаб и значение Полоцкого Собора для белорусского народа. Упразднение унии в 1839 году остановило процессы поглощения унии Польским католичеством и денационализации белорусов. Полоцкий Собор духовно и культурно объединил белорусов, разрушив вполне осязаемую религиозно-культурную границу, разделявшую народ. Вернувшись к православию, избавившись от навязчивой латинизации, полонизации и пропаганды русофобии, соединившись с русским народом, белорусы не растворились в русском море, наоборот, они осознали свое особое место среди других восточнославянских этнических общностей. Проще говоря, воссоединившиеся с православием белорусы и их потомки не утратили свое этническое белорусское самосознание. А вот те белорусы, которые из унии перешли в костелы и их потомки, стали считать себя частью польской нации.

Таким образом, упразднение унии в 1839 году стало отправной точкой для становления современного белорусского национального самосознания и развития самобытной белорусской культуры. Полоцкий Собор – это не трагедия белорусов, как его сейчас пытаются представить, а их спасение на краю пропасти исторического небытия.

В то же время нужно отметить, что значение Полоцкого Собора не ограничивается только сказанным выше. Актуальность этого события в наши дни только возрастает.

Во-первых, все мы живем в той духовной реальности, которая была создана Полоцким Собором 1839 года. Мы – православные, и мы – белорусы, потому что в 1839 году состоялся Полоцкий Собор униатского духовенства, принявший решение об общем возвращении 1 500 000 белорусско-литовских униатов в лоно Вселенского Православия. Это событие было сопряжено с духовным подвигом. Сколько сомнений

[9] РГИА. Ф. 797. Оп. 6. Д. 22303. Л. 26–27.

[10] Там же. Л. 28 об.

оно возбудило, сколько напряженных размышлений оно потребовало. Тогда, с одной стороны, митрополит Иосиф (Семашко) и его единомышленники убеждали униатских священников в истинности православия, но, с другой стороны, полонизированная знать запугивала их, оказывала на них моральное давление. Священникам говорили, что если они согласятся на православие, то обрекут себя и свою паству на вечные муки ада, что их ждет обнищание, что как только они возвратятся к вере предков, в «благодарность» за это их всех вместе с семьями переселят в Сибирь. Исторические документы содержат множество подобных фактов. В таких непростых условиях белорусские униатские священники решали для себя главный вопрос – по какому пути ко спасению вести многострадальный белорусский народ. Несмотря на моральное давление, на неприкрытые угрозы, они выбрали православие. Помнить о духовном выборе наших предшественников, ценить его – это наш священный долг.

Во-вторых, торжественное воспоминание о Полоцком Соборе 1839 года в наши дни приобретает особое звучание. Я поясню. Дело в том, что Полоцкий Собор завершил многовековой период церковной истории белорусских земель, который можно характеризовать как эпоху церковных разделений.

Начиная с первых десятилетий XIV века не прекращались попытки разделить Русскую Церковь, выделить из ее состава то отдельную Галицкую, то отдельную Литовскую митрополию[11]. наших предков убеждали, что по-отдельности спасать свои души – это современно, это является закономерным следствием объективных исторических процессов, что каноническое разделение благотворно повлияет на церковную жизнь. В конечном итоге поверили, и в середине XV века действительно произошло разделение Русской Церкви на Литовскую и Московскую части. Вот тогда-то и вскрылась ложь вкрадчивых разговоров о благодетельности канонического разделения. Оно привело не к улучшению, а к деградации церковной жизни на белорусско-украинских землях, и введению в конце XVI века Брестской церковной унии. Брестская церковная уния была призвана подменить собой православие, бесповоротно вытеснить его из жизни белорусов и украинцев. В реальности же она дополнительно разделила белорусов, но уже между разными конфессиями, а также стала инструментом денационализации белорусов и принесла им многочисленные страдания. Это был жестокий урок, преподанный нашим предкам.

Каноническое разделение Русской Церкви было преодолено в конце XVII века, когда в 1686 году православные белорусы и украинцы вошли в состав Московского Патриархата. А вот плод канонического разделения – разделение белорусов на православных и униатов, был окончательно устранен только на Полоцком Соборе униатского духовенства в 1839 году.

Из сказанного следует, что воспоминание Полоцкого Собора является поводом для обращения к историческому опыту нашей Церкви, который свидетельствует о губительности разделений и трудности их преодоления. Воспоминание Полоцкого Собора может и должно подтолкнуть нас к новому осмыслению ценности церковного канонического единства. Это актуально именно сейчас, когда нам вновь повторяют то, что уже говорили раньше: разделитесь – это современно, это закономерное развитие исторических процессов, это послужит совершенствованию церковной жизни. Возникает законный вопрос: раньше не послужило, почему же должно послужить сейчас? Не придется ли нашим потомкам совершать подвиги, равные духовному подвигу отцов Полоцкого Собора, чтобы исправить наши ошибки?

В-третьих, воспоминание о Полоцком Соборе является поводом для того, чтобы все белорусское духовенство задумалось о той огромной ответственности, которая лежит на нем. Мы в ответе за белорусский народ, его духовное благополучие и религиозное спасение, а потому должны понимать, что любое разделение в религиозной сфере, которое в большинстве случаев начинается с церковноправовых разногласий, сопровождается ожесточенными спорами, быстро и легко переходящими в конфронтацию. Но противостояние в церковной сфере, формирующей мироощущение людей, даже тех, которые отрекаются от веры в Бога, затрагивает фундаментальные вопросы существования общества и ведет к его дестабилизации, за которым неизбежно следует ослаблению государства. Пример Великого княжества Литовского и Речи

[11] Литовская митрополия была впервые учреждена в период с 1315 по 1319 г. при великом князе Гедимине, неоднократно прекращала свое существование и восстанавливалась в зависимости от усилий русских митрополитов сохранить каноническое единство Русской Церкви и заинтересованности великолитовских правителей создать зависимую от государства Православную Церковь ВКЛ. Окончательно Литовская митрополия утвердилась после 1458 г. в связи с деятельностью назначенного в Риме митрополитом Киевским и всея Руси униата Григория (Болгарина).

Посполитой, в состав которых входила территория современной Беларуси, их трагическая судьба, во многом обусловленная религиозными разделениями, сопровождавшимися религиозной нетерпимостью и конфессиональным противостоянием, должны заставить нас серьезно задуматься. Коль скоро мы выступаем за сильную и процветающую Беларусь, мы должны избегать втягивания нас в разногласия, должны выступать единым фронтом за сохранение канонического единства нашей Святой Православной Церкви. Именно оно является основанием для продолжения спокойствия также в межконфессиональных отношениях и, как следствие, в белорусском обществе. Только в каноническом единстве с полнотой Русской Церкви православные белорусы ограждены от внешних угроз, могут беспрепятственно совершенствовать свою церковную жизнь, хранить верность православному пути ко спасению и лояльно относиться к представителям других конфессий.

Таким образом, воспоминание о Полоцком Соборе предоставляет прекрасную возможность оценить современные вызовы с позиций исторического опыта нашей Церкви.

И наконец последнее – четвертое, вокруг событий Полоцкого Собора сформирован целый ряд мифов, которые активно навязываются обществу. Суть этих мифов сводится к тому, что уния на территории современной Беларуси была уничтожена насилием над религиозной совестью белорусского униатского духовенства и простых верующих униатов, которые, якобы, стойко сопротивлялись православной агрессии. Эти мифы не соответствуют действительности, но очевидно направлены на дискредитацию православия и его вытеснение из жизни белорусского общества. Все эти мифы – ложь. Если последовательно и непредвзято изучать исторические материалы, оставшимися от событий упразднения унии в 1839 году, то становится очевидным, что Православная Церковь не имеет ни малейшего повода стыдиться за воссоединение униатов. Полоцкий Собор, круглую дату с момента проведения которого мы сегодня отмечаем, – это слава Белорусской Православной Церкви. Память о нем должна жить в сердце каждого белоруса, любящего свою страну и свой народ.

#### ЛИТЕРАТУРА:

- Бобровский, П.О. Русская Греко-Униатская церковь в царствование императора Александра I. Историческое исследование по архивным документам П.О. Бобровского / П.О. Бобровский. – Санкт-Петербург : Типография В.С. Балашева, 1890. – 394 с.
- Записка об упразднении греко-униатских монастырей в Западной России 28 февраля 1828 года // Русская старина. – 1870. – 2 изд. – Т.1. – С. 517–538.
- РГИА. Ф. 797. Оп. 16. Д. 38385.
- РГИА. Ф. 797. Оп. 6. Д. 22303.
- Романчук, А., протоиерей. Динамика численности униатов в пределах Российской империи с 1772 по 1839 г. / протоиерей А. Романчук // Молодеченская епархия. Официальный сайт [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://molod-eparchy.by/ru/home/item/3952-dinamika-chislennosti-uniatov-v-predelakh-rossijskoj-imperii-s-1772-po-1839-g>. – Дата доступа : 28. 01. 2019.
- Романчук, А., протоиерей. К вопросу о преследованиях униатского духовенства в ходе общего воссоединения униатов с православными в 1839 году / протоиерей А. Романчук // сайт храма Избавительницы | церковь Жодино | Жодинское благочиние [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://izbavitelnica.by/mitropolit-iosif/k-vooprosu-o-presledovaniyah-uniatskog> – Дата доступа : 10. 03. 2019.
- Radwan, M. Carat wobec kościoła greckokatolickiego w zaborze Rosyjskim 1796–1839 / M. Radwan. – Roma; Lublin : Polski instytut kultury chrześcijańskiej, 2001. – 504 s.

#### REFERENCES:

- Bobrovskiy, P.O. Russkaya Greko-Uniatskaya tserkov' v tsarstvovaniye imperatora Aleksandra I. Istoricheskoye issledovaniye po arkhivnym dokumentam P.O. Bobrovskogo / P.O. Bobrovskiy. – Sankt-Peterburg : Tipografiya V.S. Balasheva, 1890. – 394 s.

- Zapiska ob uprazhneniye greko-uniatskikh monastyrey v Zapadnoy Rossii 28 fevralya 1828 goda // Russkaya starina. – 1870. – 2 izd. – T.1. – S. 517–538.
- RGIA. F. 797. Op. 16. D. 38385.
- RGIA. F. 797. Op. 6. D. 22303.
- Romanchuk, A., protoiyerey. Dinamika chislennosti uniatov v predelakh Rossiyskoy imperii s 1772 po 1839 g. / protoiyerey A. Romanchuk // Molodechenskaya yeparkhiya. Ofitsial'nyy sayt [Elektronnyy resurs]. – Rezhim dostupa : <http://molod-eparchy.by/ru/home/item/3952-dinamika-chislennosti-uniatov-v-predelakh-rossijskoj-imperii-s-1772-po-1839-g>. – Data dostupa : 28. 01. 2019.
- Romanchuk, A., protoiyerey. K voprosu o presledovaniyakh uniatskogo dukhovenstva v khode obshchego vossoyedeniya uniatov s pravoslavnyimi v 1839 godu / protoiyerey A. Romanchuk // sayt khrama Izbavitel'nitsy | tserkov' Zhodino | Zhodinskoye blagochiniye [Elektronnyy resurs]. – Rezhim dostupa : <http://izbavitelnica.by/mitropolit-iosif/k-voprosu-o-presledovaniyakh-uniatskog> – Data dostupa : 10. 03. 2019.
- Radwan, M. Carat wobec kościoła greckokatolickiego w zaborze Rosyjskim 1796–1839 / M. Radwan. – Roma; Lublin : Polski instytut kultury chrzescijanskiej, 2001. – 504 s.



## БРЕСТСКАЯ ЦЕРКОВНАЯ УНИЯ КАК ЭЛЕМЕНТ ВОСТОЧНОЙ ПОЛИТИКИ РИМА(\*).

## BREST CHURCH UNION AS AN ELEMENT OF EASTERN POLICY OF ROME(\*)



Антон Васильевич Миронович,  
доктор исторических наук, профессор исторического  
факультета Белостокского университета (Белосток,  
Польша).

Anton Mironovich,  
Ph.D., Professor, Belostok University, (Belostok, Poland)

**РЕЗЮМЕ.** Брестская церковная уния не стала актом преодолением разногласий между католицизмом и православием, а наоборот, - привела к ряду вероисповедных конфликтов и разногласий в христианском лице, так как Рим превратно понимал «единство церкви».

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА.** Церковная уния, Речь Посполитая, Ватикан

**ABSTRACT.** The Union of Brest Church did not become an act of overcoming disagreements between Catholicism and Orthodoxy, but on the contrary, it led to a number of religious conflicts and disagreements in the Christian person, since Rome misunderstood the "unity of the church."

**KEY WORDS.** Church Union, Commonwealth of Poland, Vatican

Во второй половине тринадцатого столетия Византийская империя очутилась под угрозой турецкого нашествия. Рим решил воспользоваться этим положением и предпринял попытку, начатую им ещё во время крестовых походов, — подчинить себе и византийскую церковь. Папа римский потребовал тогда, чтобы его власть была признана на всей территории Византии и, чтобы греки приняли его исповедание веры. На соборе, который состоялся в 1274 году в городе Лионе, во Франции, представители императора Михаила VIII-го, под давлением Рима, вынуждены были признать требования папы. Однако Лионскую унию решительно отвергли греческие епископы и греческие верующие. Также на соборе во Флоренции делегация императора Иоана VIII-го Полеалога 5-го июля 1439 г. подписала акт унии с Римским Костелом — за обещание оказания помощи для защиты Константинополя от турок. Византийской делегации был поставлен на этом соборе ультиматум, а не предложение оказания помощи христианам, оказавшимся в угрожаемом положении. Римские легаты не допустили даже до дискуссии о догматических расхождениях, разделяющих Восточную Церковь и Римский Костел. Православная сторона вынуждена была признать папскую власть и подтвердить принятие римского вероисповедания. Однако,

несмотря на подписание флорентийского акта, Византия не получила помощи от католических государств. Оставленный в одиночестве Константинополь пал в 1453 году. [18; 20, с. 743-767;] .Рим использовал тяжелое положение, в каком очутился царградский патриархат, для подчинения Православной Церкви своей власти. Такую же политику папа римский проводил и в следующих столетиях. Таким образом, Рим, пользуясь тяжелым положением, в каком очутились христиане Ближнего Востока, попавшие под власть магометанской Турции, подчинили своей юрисдикции армян и сирийских мелькитов.

Флорентийская уния была отвергнута православными Церквями, а участвующий во флорентийском соборе епископ Иосиф, из Киева, был изгнан с русских земель. Обе унии: Лионская и Флорентийская, показывают, что Рим не был заинтере-

\*Текст доклада на Международной научной конференции «Церковь, идентичности и нациестроительство в Европе в XIX-XX веках»./The text of the report at the International scientific conference "Church, identities and nation-building in Europe in the XIX-XX centuries". <https://zapadrus.su/2012-04-11-14-59-43/2019/polotskij-sobor-1839-g/1944-v-minske-sostoyalas-mezhdunarodnaya-nauchnaya-konferentsiya-posvyashchennaya-180-letnemu-yubileyu-polotskogo-sobora-1839-goda.html>

сованы в том, чтобы вернуть дух дружбы и сотрудничества между Церковью Восточной и Церковью Западной, а лишь в том, чтобы укрепить свою власть над восточными христианами. Рим не помог Греческой Церкви в её борьбе с агрессивным магометанским миром, не защитил христиан Ближнего Востока от турецкой неволи. [2, с. 338; , 24, с. 152-153; 16, с. 47-48; 31, с. 116-126] В XVI-ом столетии всё внимание папства было сосредоточено на борьбе с реформацией в Западной Европе и на подчинении своей юрисдикции православного населения Восточной Европы.

После Тридентского собора в Риме доминировали централистические тенденции. В политике папской курии преобладали взгляды, что вне Римского Костела нет спасения (*extra Ecclesiam Romanam nulla salus*). Никто не думал о диалоге с православными, о догматической дискуссии с Православной Церковью, а единственно об индивидуальных «обращениях» православных в латинство. Иезуит Антоний Поссевин, который безуспешно пытался обратить царя Ивана IV Грозного в католицизм, ссылаясь на официально занятую позицию руководства Римского Костела. «Однако из всех ошибок наиболее существенными и самыми большими ошибками было стремление убеждать греков и русинов в том, что не могут они получить спасения вне Католического Костела». Такая теория Рима исключала какие-либо переговоры с православными на тему единства двух равных себе Церквей. По мнению папства, православные могли лишь присоединиться к латинскому костелу, приняв его символ веры и признав примат папы римского. Уже в ходе переговоров с православными перед Брестской унией католические представители не обращались с существующей на русских землях церковью как с Церковью-сестрой; отрицали правильность православных духовных таинств, а верных церкви Православной считали еретиками или нехристианами. Православные епископы, которые в 1594 году решились принять унию с римским Костелом, были убеждены в том, что действуют в пользу соединения всех Церквей, т.е. и всеобщей унии (*unio univenalis*). Западнороссы надеялись, что единство с Римом не приведет к расторжению общности с другими православными Церквами и не желали потерять собственные догматы Восточной Церкви, свое национальное лицо и православную обрядность, Однако оказалось, что Папский престол совершенно иначе представлял себе унию. По его мнению, уния с Римом должна означать однозначное принятие догматов Западного Костела (латинского) и полное

расторжение всяких связей с Восточной Церковью. Когда в ноябре 1595 года два главных инициатора унии: епископ волынско-владимирский, Ипатий Поцей, и епископ луцкий Кирилл Терлецкий, прибыли в Рим, то получили там 32 (тридцать два) условия, без исполнения которых не могли присоединиться к унии. Папа римский, Климент VIII (1592—1605), даже не хотел разговаривать о каких-либо уступках и гарантиях русинам. Он считал, что только полное присоединение к римскому Костелу является гарантией спасения. Такая позиция Рима исключала какие бы не было переговоры. Епископам — Поцею и Терлецкому — была предложена такая концепция унии, которая значительно отличалась от их ожиданий. Папскому престолу казалось недостаточным единство с русинской Церковью (т.е. с киевской митрополией). По его мнению, русины должны быть воплощены в римский Костел без каких-либо вступительных условий. Уния была сокращена до акта подчинения папе римскому, так как было констатировано, что восточные христиане, перед унией с Римом, проживали вне «настоящего» Костела Христова. Такую констатацию содержит папская булла *Magnus Dominus et laudabilis nimis* (1595 г.), обнародованная среди католиков и объявляющая унию с русинами. Объявляла она, что русинские епископы «не были членами Тела Христова, каким является Костел, так как не хватало им связи с видимым главой Его Костела — с верховным епископом римским». [5, с. 132; 14, с. 204-346; 15, с. 336-338; 4, с. 150-161, 305-308; 3, с. 540-564; 18, с. 367-370]

Папская булла не принимала в католицизм всю киевскую митрополию как таковую, со всеми её верующими, а принимала её верующих как лиц, приходящих на лоно католического Костела извне, поэтому православным епископам было приказано — принять римско-католическую веру, сохранив лишь восточную обрядность. Таким образом, — по разумению папы Климента VIII-го — уния не должна была преодолеть имеющиеся расхождения, а единственно распространить папскую власть и на русинов. Униженные епископы, Поцей и Терлецкий, в феврале 1596-го года, покинули Рим, обязуясь выполнить все папские требования. А тем временем папа римский отправил польскому королю и польскому римско-католическому епископу письма, содержащие просьбу — помочь православным епископам созвать синод, на котором будет объявлена церковная уния. Таким образом, Поцей и Терлецкий, возвращаясь из Рима домой, везли с собой не предназначение единства Церкви, а дальнейшие

расхождения. Против призывов папы римского и деятельности изменнических епископов выступила православная шляхта, а также — православное духовенство. Против заключения унии выступил также князь Константин Острогский, православные монастыри и церковные братства. Историки Римско-католического Костела обращают обычно внимание на другие причины возникновения Брестской церковной унии: на внутренние конфликты в Православной Церкви, недостойное поведение её иерархии, деятельность церковных братств и цареградских патриархов, а также на создание московского патриархата. Факторы эти, несомненно веские, не были однако главной причиной возникновения Брестской унии. Уния эта была результатом послетридентской политики Рима по отношению к православным и протестантам. Для расширения своей власти Рим произвел реформу папской курии, создал нунциатуры и, наконец, в январе 1622 года учредил Конгрегацию Пропаганды Веры как самый высокий центральный орган по делам распространения католической веры. Цели эти должны были достигнуть путем соединения с Римом всех православных и протестантских Церквей, а также миссионерской деятельностью среди населений иных вероисповеданий. [6, с. 13; 17, с. 19; 12, с. 212-214; 27, с. 23-38]

Выполняя постановления, содержащиеся в проекте унии, король Сигизмунд III (1587—1632) и митрополит Михаил Рагоза созвали синод, который должен был состояться 6 октября 1596 года в Бресте. Изменившие православие епископы, Поцей и Терлецкий, использовали время перед синодом для усиленной агитации среди православной шляхты и духовенства. Помогало им в этом деле католическое духовенство, в особенности иезуиты. В день открытия синода прибыли в лагерь сторонников унии, вместе с бывшими православными епископами и королевскими посланниками, представители католического Костела, папские легаты и иезуитские теологи. Более многочисленным оказался лагерь противников унии. Состоял он из епископов: Львовского — Гедеоны Балабана и перемышльского — Михаила Копыстечского, из экзарха патриарха цареградского, Никифора, экзарха патриарха александрийского, Кирилла Лукариса, многих заграничных епископов, архимандритов, двухста (200) монастырских духовников и представителей церковных братств. Таким образом созванный синод сразу разделился на два синода: проуниатский и антиуниатский. Состав обоих синодов свидетельствует о том, что единственным, согласным законом Церкви

и правомочным для принятия решений был антиуниатский синод. [1; 8; 13; 15, с. 336-338; 21, с. 80-82; 29; 30; ]

Православная Церковь в тогдашней Речи Посполитой находилась под юрисдикцией константинопольского патриарха. Прибывший на этот собор экзарх константинопольского патриарха, Никифор, имел все полномочия для управления Православной Церковью и для принятия полномочных решений. Звание патриаршего экзарха и соответствующие полномочия имел и прибывший Кирилл Лукарис, будущий патриарх цареградский. Епископы, которые самовольно покинули Православную Церковь и порвали связи с константинопольским патриархом, подчиняясь папе римскому, подвергли себя каноническому закону исключения из Церкви. Этот аргумент имел существенное моральное значение для православия. Православный собор в Бресте стал собором местным, приняли в нём участие все круги духовные и светские. Согласно законоположению Православной Церкви, участие светских и духовных лиц в управлении делами Церкви стало не только практической деятельностью, но и законными правами Православной Церкви. Синод проуниатский отвергал законность участия в делах церкви светского элемента и принял позицию: действовать согласно с законами Католического Костела. Согласно этим законам, дела унии находились всецело в компетенции епископов. В создавшемся положении решение экзарха Никифора и православного собора о лишении духовных званий лиц, которые изменили православию и, вопреки желанию большинства верующих и рядового духовенства, приняли унию и перешли в подчинение папы римского, соответствовало каноническому праву Церкви. Решения униатского синода и западнорусских епископов, которые, чтобы добиться себе таких прав, как епископы римско-католические, отлучились от православия, не соответствовали каноническому праву, следовательно, не имели юридической силы. Несмотря на эти очевидные факты, король Сигизмунд III Ваза, будучи до изуверства преданным католицизму и ставившим блага Костела даже выше благ государственных, находясь, притом, под давлением папских нунциев и иезуитов, утвердил постановления только меньшинственного проуниатского собора, объявил ликвидацию Православной Церкви в Речи Посполитой и передал все земли и права этой Церкви униатам. Практически, в результате инспирации Рима, произошло разделение верующих Православной Церкви на два лагеря: православный лагерь с

большинством духовенства, верующих и с двумя епископами, и лагерь униатский — с меньшинством верующих и рядового духовенства, но с большинством бывшей православной церковной иерархии, поддержанный королем, Католическим Костелом и государственной, по сути католической, администрацией. [10, с. 177-178; 14, с. 425-429; 22, с. 49-78; 25, с. 243-253; 26; 28.]

Брестская церковная уния привела к ряду вероисповедных конфликтов и разногласий в христианском лице, так как Рим превратно понимал «единство церкви». Инициаторы унии, вместо единения, привели к дальнейшим разногласиям и конфликтам. Частичная уния с Римом была заключена за счёт новых разногласий, а втянутые в неё бывшие православные очутились в положении неполноправных христиан. Такую же политику проводил папский престол и в следующие столетия. Попытки ведения переговоров между униатами и православными, какие предпринимались в 1629, 1644 и в 1674 годах, были прерваны по вине папского престола: Рим не желал, чтобы дело дошло до каких-либо переговоров на тему догматов веры или же на темы организационные. Православные могли только безоговорочно принять унию, притом, на условиях, определённых буллой папы Климента VIII-го, т.е. принять догматы католической веры, признать власть папы римского и после этого разговаривать только о методах объявления унии. [9, с. 82-99; 19; ] Такую политику проводил Рим по отношению к православным во всей восточной Европе. В 1760-ом году, при помощи австрийских войск, была навязана церковная уния Румынии, причём, при случае её введения, было уничтожено более 150 (ста пятидесяти) православных монастырей. Введению унии всегда сопутствовала так называемая «ребаптизация», т.е. вторичное крещение православных латинскими ксендзами. Такая практика применялась и по отношению к униатам, когда они принимали полное латинство, что имело место, например, в Молдавии при введении Ужгородской церковной унии. В XX-ом столетии ребаптизации были подвержены целые территории на Балканах, населённые православными. [7, с. 194; 23; 28; 32] Ребаптизация была применяема на территории Западной Сербии, Боснии и Герцеговины, особенно во время второй мировой войны, Всякие унии, провозглашаемые Ватиканом, всегда порывали связи с традициями церковей-сестёр. Политика Рима редуцировала понятие церковной унии до подчинения православных папской власти. Униатизм является ошибочной формой евангели-

зации и единства, поэтому стал он существенной проблемой в отношениях между Православной Церковью и Римско-Католическим Костелом. За отклонением униатизма, как метода и образца для поиска единства Церкви, высказалась общая православно-католическая комиссия, которая в 1993 году работала в Баламанде, однако Ватикан не одобрил постановленной баламандской комиссии и в дальнейшем ведёт политику униатизма и прозелитизма.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Апокрисисъ. Сочинение Христофора Филалета в двух текстахъ, польскомъ и западнорусскомъ 1597-1599 года // *Памятники полемической литературы в Западной Руси*, Санкт-Петербург, 1882. Кн. 2. Стб. 1003-1820 [=Русская историческая библиотека Т. 7];
- Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. Т. 2. Ч. 1. Москва, 1900, с. 338.
- Грушевський М. *Історія України-Руси*. Київ, 1909. Т. 7. С. 248, 540-564;
- Коялович М. О. *Литовская церковная уния*. Санкт-Петербург, 1861. Т. 1. С. 150-161, 305-308;
- Митрополит Макарий, *История Русской Церкви*, т. 4, Москва 1866, с. 132;
- Макарий. *История Русской Церкви*. Санкт-Петербург, 1882. Т. 11. С. 13;
- Свитич А., *Православная Церковь в Польше и её автокефалия*, Буенос-Айрес 1959, с. 194.
- Скарга П. Берестейский соборъ и оборона его. В двух текстах: польском и западно-русском // *Памятники полемической литературы в Западной Руси*. Санкт-Петербург, 1903. Кн. 3. Стб. 183-328 [= Русская историческая библиотека. Т. 19]
- Титов Ф. И., *Русская Православная Церковь в Польско-Литовском государстве в XVII-XVIII вв.*, т. 3, ч. 1, Киев 1916, с. 82-99;
- Яцимирский А. И., Григорий Цамблак. *Очерк его административной и книжной деятельности*, Санкт-Петербург 1904, с. 177, 178.

- Abraham W., *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, т. 1, Lwów 1904, с. 120-127;
  - Ammann A., *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, Wien 1950, с. 212-214;
  - Bieńkowski L., *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, [в:] *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła Katolickiego w Polsce*, под редакцией J. Kłoczowskiego, т. 2, ч. 2, Kraków 1969, с. 811.
  - Chodynicki K., *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934, с. 204-346;
  - *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600)* / Ed. A. Welykyj. Romae, 1970. № 227. с. 336-338.
  - Fijałek J., *Biskupstwa greckie w ziemiach ruskich od połowy w. XIV*, „Kwartalnik Historyczny”, т. 11, Lwów 1897, с. 47-48
  - Gudziak B., *Unia florencka a metropolia kijowska*, [=Polska – Ukraina. 10000 lat sąsiedztwa, Przemyśl 1994], с. 19
  - Halecki O., *From Florance to Brest (1439-1596)*, Romae 1958, с. 367-370;
  - Jobert A. *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la crétienté, 1517-1648*. Paris, 1974. S. 341-343 [= Collection Historiae de l'Institut d'Études Slaves 21];
  - Mironowicz A., (Αντώνιος Μιρόνοδιδης), *ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΕΣ ΟΥΝΙΕΣ ΣΤΑ ΠΟΛΩΝΙΚΑ ΕΔΑΦΗ ΚΑΙ ΟΙ ΣΥΝΕΠΕΙΕΣ ΑΥΤΩΝ „ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΣΜΟΣ Γένεση-Προσδοκίες-Διαψεύσεις”*, ΤΟΜΟΣ Β, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2009, с. 743-767.
  - Mironowicz A., *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok, 2001. с. 80-82.
  - Mironowicz A., *Die orthodoxe Kirche und die Union auf dem Territorium der polnischen Republik in den Jahren 1596-1620* [in:] *Die Union von Brest (1596) in Geschichte und Geschichtsschreibung: Versuch einer Zwischenbilanz*, Herausgegeben von Johann Mar-te und Oleh Turij, Lviv 2008, с. 49-78.
  - Mironowicz A., *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białystok 2005.
  - Mironowicz A., *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003, с. 152-153.
  - Mironowicz A. *Kościół prawosławny w Polsce*. Białystok, 2006. с. 243-253.
  - Mironowicz A., *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1997.
  - Mironowicz A., *Wokół sporu o przyczyny unii brzeskiej*, [=Białoruskie Zeszyty Historyczne, № 2(4), Białystok 1995], с. 23-38;
  - Mironowicz A., *The Easter Christian Tradition in Poland and its Neighbors*, Białystok 2010.
  - Pekar A., *The Union of Brest and Attempts to Destroy it*, „Analecta Ordinis S. Basilii Magni”, т. XIV (XX), Roma 1992
  - Pelesz J., *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, т. 2, Würzburg-Wien 1881;
  - Runciman S., *Wielki kościół w niewoli*, Warszawa 1973, с. 116-126.
  - Rzemieniuk F., *Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego. Neounia*, Lublin 1999.
- REFERENCES:
- Apokrisis". Sochineniye Khristofora Filaleta v dvukh tekstakh", pol'skom" i zapadnorusskom" 1597-1599 goda // Pamyatniki polemicheskoy literatury v Zapadnoy Rusi, Sankt-Peterburg, 1882. Kn. 2. Stb. 1003-1820 [=Russkaya istoricheskaya biblioteka T. 7];
  - Golubinskiy Ye.Ye. *Istoriya Russkoy Tserkvi*. T. 2. CH. 1. Moskva, 1900, с. 338.
  - Grushevs'kiy M. *Ístoriya Ukraïni-Rusi*. Kiïv, 1909. T. 7. S. 248, 540-564;
  - Koyalovich M. O. *Litovskaya tserkovnaya uniya*. Sankt-Peterburg, 1861. T. 1. C. 150-161, 305-308;
  - Mitropolit Makariy, *Istoriya Russkoy Tserkvi*, т. 4, Moskva 1866, с. 132;
  - Makariy. *Istoriya Russkoy Tserkvi*. Sankt-Peterburg, 1882. T. 11. S. 13;

- Svitich A., *Pravoslavnaya Tserkov' v Pol'she i yego avtokefaliya*, Buyenos-Ayres 1959, s. 194.
- Skarga P. *Beresteyskiy sobor" i oborona yego. V dvukh tekstakh: pol'skom i zapadno-russkom // Pamyatniki polemicheskoy literatury v Zapadnoy Rusi. Sankt-Peterburg, 1903. Kn. 3. Stb. 183-328 [= Russkaya istoricheskaya biblioteka. T. 19]*
- Titov F. I., *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v Pol'sko-Litovskom gosudarstve v XVII-XVIII vv., t. 3, ch. 1, Kiyev 1916, s. 82-99;*
- Yatsimirskiy A. I., *Grigoriy Tsamblak. Ocherk yego administrativnoy i knizhnoy deyatel'nosti*, Sankt-Peterburg 1904, s. 177, 178.
- Abraham W., *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, т. 1, Lwów 1904, с. 120-127;
- Ammann A., *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, Wien 1950, с. 212-214;
- Bieńkowski L., *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, [в:] *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła Katolickiego w Polsce*, под редакцией J. Kłoczowskiego, т. 2, ч. 2, Kraków 1969, с. 811.
- Chodyncki K., *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934, с. 204-346;
- *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600) / Ed. A. Welykyj. Romae, 1970. № 227. с. 336-338.*
- Fijałek J., *Biskupstwa greckie w ziemiach ruskich od połowy w. XIV*, „Kwartalnik Historyczny”, т. 11, Lwów 1897, с. 47-48
- Gudziak B., *Unia florencka a metropolia kijowska*, [=Polska – Ukraina. 10000 lat sąsiedztwa, Przemyśl 1994], с. 19
- Halecki O., *From Florance to Brest (1439-1596)*, Romae 1958, с. 367-370;
- Jobert A. *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la crétienté, 1517-1648.* Paris, 1974. S. 341-343 [= Collection Historiae de l'Institut d'Études Slaves 21];
- Mironowicz A., (Ἀντώνιος Μιρόνοδιτς), *ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΕΣ ΟΥΝΙΕΣ ΣΤΑ ΠΟΛΩΝΙΚΑ ΕΔΑΦΗ ΚΑΙ ΟΙ ΣΥΝΕΠΕΙΕΣ ΑΥΤΩΝ „ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΣΜΟΣ Γένεση-Προσδοκίες-Διαψεύσεις”, ΤΟΜΟΣ Β, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2009, с. 743-767.*
- Mironowicz A., *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok, 2001. с. 80-82.
- Mironowicz A., *Die orthodoxe Kirche und die Union auf dem Territorium der polnischen Republik in den Jahren 1596-1620 [in:] Die Union von Brest (1596) in Geschichte und Geschichtsschreibung: Versuch einer Zwischenbilanz*, Herausgegeben von Johann Mar-te und Oleh Turij, Lviv 2008, с. 49-78.
- Mironowicz A., *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białystok 2005.
- Mironowicz A., *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003, с. 152-153.
- Mironowicz A. *Kościół prawosławny w Polsce*. Białystok, 2006. с. 243-253.
- Mironowicz A., *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1997.
- Mironowicz A., *Wokół sporu o przyczyny unii brzeskiej*, [=Białoruskie Zeszyty Historyczne, № 2(4), Białystok 1995], с. 23-38;
- Mironowicz A., *The Easter Christian Tradition in Poland and its Neighbors*, Białystok 2010.
- Pekar A., *The Union of Brest and Attempts to Destroy it*, „Analecta Ordinis S. Basilii Magni”, т. XIV (XX), Roma 1992
- Pelesz J., *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, т. 2, Würzburg-Wien 1881;
- Runciman S., *Wielki kościół w niewoli*, Warszawa 1973, с. 116-126.
- Rzemieniuk F., *Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego. Neounia*, Lublin 1999.



Линкевич Виктор Николаевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей и славянской истории Гродненского государственного университета имени Янки Купалы. (Гродно, Белоруссия)

Viktor N. Linkevich, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of General and Slavic History of the Grodno State University named after Yanka Kupala. (Grodno, Belorussia)

## КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ БЕЛОРУССИИ В ТРУДАХ А.И. МИЛОВИДОВА(\*).

### THE RELIGIOUS HISTORY OF BELARUSSIA IN THE WORKS OF A.I. MILOVIDOV(\*)

**РЕЗЮМЕ.** Статья посвящена выдающемуся отечественному историку, библиографу и публицисту А.И. Миловидову. В ней показан вклад ученого в разработку ряда аспектов конфессиональной истории Белоруссии..

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА.** А.И. Миловидов, православие, католицизм, баптизм, Белоруссия, Северо-Западный край, церковные братства.

**ABSTRACT.** The article is devoted to the outstanding Russian historian, bibliographer and publicist A.I. Milovidov. It shows the contribution of the scientist to the development of several aspects of the confessional history of Belarus.

**KEY WORDS.** . A.I. Milovid, Orthodoxy, Catholicism, Baptism, Byelorussia, the North-Western Territory, church brotherhoods

В дореволюционный период изучением конфессиональной истории Белоруссии занимались в основном выходцы из среды духовенства, преимущественно православного, для которых научное творчество органически сочеталось с борьбой за утверждение в обществе «господствующей» православной веры – духовной основы нашего народа. Среди них следует отметить таких выдающихся церковных историков и краеведов как М. Коялович, П. Жукович, Е. Орловский, Г. Киприанович, С. Рункевич и др.

Для данных авторов был характерен цивилизационный подход к исследованию прошлого. Применительно к изучению истории Белоруссии он выражался в раскрытии событий и процессов сквозь призму взаимодействия своей – Восточно-славянской (Русской) православной цивилизации и чужой – Западно-европейской католической. При этом авторы стояли на позициях западнорусизма, полагая, что белорусы наряду с великороссами и малороссами (украинцами) являются составной частью триединого русского народа.

Одним из приверженцев и твердых последователей западнорусизма был выдающийся историк, археограф, библиограф, публицист и общественный деятель Александр Иванович Миловидов. Жизнь и многогранная деятельность Миловидова не

занимали, к сожалению, должного места в научной литературе. Лишь в отдельных справочных изданиях даны краткие и к тому же неполные сведения о довоенном периоде его жизненного пути[1].

До последнего времени оставались невыясненными и некоторые моменты биографии А. Миловидова. И лишь благодаря исследованиям А. Хотеева удалось восстановить отдельные пробелы[2]. Данный автор, в частности, установил точную

\*Текст доклада на Международной научной конференции «Церковь, идентичности и нациестроительство в Европе в XIX-XX веках»./The text of the report at the International scientific conference “Church, identities and nation-building in Europe in the XIX-XX centuries”. <https://zapadrus.su/2012-04-11-14-59-43/2019/polotskij-sobor-1839-g/1944-v-minske-sostoyalas-mezhdunarodnaya-nauchnaya-konferentsiya-posvyashchennaya-180-letnemu-yubileyu-polotskogo-sobora-1839-goda.html>

[1] Венгеров С.А. Источники словаря русских писателей в 7 томах. Петроград: Академия наук, 1917. – Т. IV. – С. 309–310; Энциклапедыя гісторыі Беларусі ў 6 т. Т.5. / Рэд. Г.П. Пашкоў. Мн.: Бел. Энц. 1999. – С. 141.

[2] Хотеев, А.С. А.И. Миловидов — представитель западнорусской исторической школы начала XX века // Калужский сборник. Вып. 7. / Ред.: В.Я. Филимонов, Д.Э. Миронов – Калуга: Эйдос, 2015. – С. 129–145; Хотеев, А.С. История церковной книжности на территории Беларуси в публикациях А.И. Миловидова // Матэрыялы XX Міжнародных Кірыла-Мяфодзіеўскіх чытанняў, прысвечаных Дням славянскага пісьменства і культуры (Мінск, 20-23 мая 2014 г.) / Рэдкал.: В. Р. Языковіч (адк. рэд.) [і шт.]. - Мінск: БДУКМ, 2014. – С. 263–274; Хотеев, А.С. Мировая война и судьба человека: поворотное событие в жизни архивиста А.И. Миловидова // Западная Русь: научно-просветительское интернет-издание

дату смерти А.И. Миловидова, а также составил достаточно полный перечень научных трудов и иных публикаций ученого. Реконструкция биографии А. И. Миловидова весьма важна, так как происхождение ученого и последующий его жизненный путь сыграли ключевую роль в формировании общественных и научных взглядов исследователя.

Согласно имеющимся источникам жизнь и деятельность А. Миловидова были тесно взаимосвязаны с православной церковью. Так, Александр Иванович родился 6 августа 1864 г. в селе Иван-Озеро Веневского уезда Тульской губернии в семье священника. В 1883 г. он успешно закончил сначала Тульскую духовную семинарию, а затем – Московскую духовную академию. В числе лучших студентов он был отмечен в 1889 г. за кандидатское сочинение на тему «Участие Русской Церкви в законодательстве Московского государства со времени Уложения до смерти патриарха Адриана» и получил степень кандидата богословия[3].

На протяжении многих лет Александр Иванович занимался преподавательской работой: в 1883 – 1885 и 1889 – 1890 гг. был народным учителем в родном селе Иван-Озеро, с 1890 г. преподавал греческий и латинский языки в Пинском духовном училище, а с 1894 г. – в Литовской духовной семинарии.

В 1901 г. А. Миловидов был назначен членом Комиссии по устройству и управлению Виленской публичной библиотеки, а в 1902 году он стал также хранителем Музея древностей при Виленской публичной библиотеке[4]. Здесь ученый активно занимался библиографической и археографической работой, вплоть до Первой мировой войны.

После вынужденной эвакуации Миловидов оказался в Петрограде, где по ходатайству известного историка профессора С.Ф. Платонова, он был принят на работу в секцию Сенатского архива в Едином государственном архивном фонде РСФСР (Ленинградском губархивбюро)[5]. Здесь он продолжал заниматься любимым делом – сбором, систематизацией и изданием древних документов, а также просветительской деятельностью. В качестве сотрудника архива А.И. Миловидов занимался, главным образом, описанием архивных фондов бывшего Сенатского архива. Вместе с тем, он участвовал в библиотечных чтениях, в акциях т.н. «ликбеза». После выхода на

пенсию Миловидов занимал различные должности в научно-просветительских обществах. Умер А.И. Миловидов 18 декабря 1935 г.[6]

После себя А. Миловидов оставил богатое научное наследие, которое представлено трудами по истории, археографии и библиографии Белоруссии и Литвы. По подсчетам самого А.И. Миловидова, содержащихся в его анкетных данных от 30 ноября 1925 г., общий объем его печатных работ составил свыше 100 статей, отдельных изданий 12 томов, всего до 6000 печатных страниц[7] [5]. Многочисленные статьи Миловидова были опубликованы на страницах таких изданий как «Чтения Императорского общества истории и древностей Российских», «Христианское Чтение», «Журнал Министерства народного просвещения», «Русский Вестник», «Виленский календарь», «Вестник Виленского Свято-Духовского братства» и др.

Значительное внимание в трудах А. Миловидова занимают различные аспекты

[Электронный ресурс]. – 2016. – Режим доступа: <http://history-mda.ru/publ/mirovaya-voyna-i-sudba-cheloveka-povorotnoe-sobvitie-v-zhizni-arhivista-a-i-milovidova> 4107.ht.m1. – Дата доступа: 24.04.2016; Хотеев, А.С. Педагогическая деятельность А.И. Миловидова, ученика С.А. Рачинского // Православная русская школа как система культурного образования и духовного воспитания детей и молодежи: сборник материалов XVIII научно-практической образовательной конференции / под редакцией Н.Ф. Злобиной, Н.И. Лукьяненко. - М: Издательство "Перо", 2015. – С. 136–145; Хотеев, А.С. Церковная история г. Пинска в публикациях А.И. Миловидова // Православные ценности в современной белорусской культуре. Сборник докладов XXI Международных Кирилло-Мефодиевских чтений (Институт теологии БГУ, 26-27 мая 2015 г.) / Сост.: М.А. Можейко, С. Рогальский и др. — Мн.: Минар, 2016. – С. 116–121.

[3] Хотеев, А.С. Мировая война и судьба человека: поворотное событие в жизни архивиста А.И. Миловидова / А.С. Хотеев // Западная Русь: научно-просветительское интернет-издание [Электронный ресурс]. – 2016. – Режим доступа: <http://history-mda.ru/publ/mirovaya-voyna-i-sudba-cheloveka-povorotnoe-sobvitie-v-zhizni-arhivista-a-i-milovidova> 4107.ht.m1. – Дата доступа: 24.04.2016.

[4] Отчет Виленской Публичной библиотеки и музея за 1906 г. Вильна: Тип. А.Г. Сыркина. 1907. – С. 5; Литовские епархиальные ведомости. – 1901. – №15. – С. 114.

[5] Хотеев, А.С. Мировая война и судьба человека: поворотное событие в жизни архивиста А.И. Миловидова / А.С. Хотеев // Западная Русь: научно-просветительское интернет-издание [Электронный ресурс]. – 2016. – Режим доступа: <http://history-mda.ru/publ/mirovaya-voyna-i-sudba-cheloveka-povorotnoe-sobvitie-v-zhizni-arhivista-a-i-milovidova> 4107.ht.m1. – Дата доступа: 24.04.2016.

[6] Там же.

[7] Там же.



конфессиональной истории Белоруссии. К числу основных работ по данной проблематике принадлежат следующие: «Распоряжения и переписка гр. М. К. Муравьева относительно римско-католического духовенства в Северо-Западном крае» (1910), «Заслуги графа М. Н. Муравьева для православной церкви в Северо-Западном крае» (1900), «Церковно-строительное дело в Северо-Западном крае при гр. М. Н. Муравьеве» (1913), «Исторические основы латино-польской политики в Северо-Западном крае» (1901), «Из бумаг архиепископа минского Антония Зубко (по поводу исполнившегося столетия со дня воссоединения западно-русских униатов)» (1900), «О современных задачах внешкольной просветительной деятельности западно-русских братств» (1910) и др. В большинстве из них получили освящение различные аспекты конфессиональной политики царской администрации в Белоруссии, в т. ч. деятельность виленского генерал-губернатора М. Муравьева по упрочению влияния православия, включая меры материальной поддержки духовенства, восстановление и строительство церквей и др.

Нужно отметить также ряд публикаций Миловидова, вышедших под псевдонимами «А. Братчик», «Виленец», «А. Виленец». В них автор затронул актуальные темы, связанные с деятельностью церковных братств, противокатолической миссией, различными церковными торжествами.

Миловидов в своих трудах по-разному оценивал значение основных христианских церквей в исторической судьбе белорусского народа. Симпатии Александра Ивановича были на стороне православия. Он прекрасно понимал, что именно православная церковь, которая на протяжении многих столетий защищала традиционные ценности народа Белой Руси и активно противостояла духовной экспансии извне, является главным инструментом сохранения и развития своих цивилизационных основ в настоящем и будущем.

В тоже время Миловидов критически отзывался о роли католического духовенства в исторической судьбе белорусского народа, особенно в свете польского восстания 1863 года. «С тех пор как Северо-Западный край вошел в состав русского государства, – отмечал в одном из своих трудов ученый, – в нем самым мятежным сословием всегда являлось латино-польское духовенство. Забывая свои прямые духовные обязанности, оно всегда стремилось принять участие в политической жизни края,

действуя против православия, русской государственности и народности. Такое направление латино-польского духовенства сложилось путем продолжительного исторического процесса...»[8].

В значительной степени, по мнению А. Миловидова, антиправительственная позиция католического клира связана была с утратой господствующего положения, которое они занимали в период нахождения белорусских земель в составе Речи Посполитой. «Все привилегии, полученные во время Речи Посполитой, – пишет далее Миловидов римско-католический костел с подчинением края России, когда господствующей религией в крае явилось православие, утратил». С тех пор римско-католическое духовенство не желает примириться со своим новым положением, стремится восстановить старые преимущества»[9].

По мнению Миловидова главной своей целью в Белорусии костел ставил ополячивание местного коренного населения. «Пользуясь своим, сложившимся веками, авторитетом и влиянием на народ, – отмечал далее автор, – латино-польское духовенство все свои усилия, не разбирая средств, направляет к ополячению коренного русского населения Западного края путем привития к нему католицизма. Что усиленное окатоличение русского населения совершалось не во имя религиозно-миссионерских целей, а во имя политических за это говорит следующее: край издавна представлял агрегат разных вероисповеданий: здесь много было евреев, караимов, магометан, лютеран, кальвинистов, методистов и прочих. Однако все усилия латино-польского духовенства были направлены на православное население. Можно даже сказать, что у латинян Северо-Западного края миссионерское дело не имело правильной организации, почему вовсе не заметно успехов католицизма в еврейской массе и в среде всех перечисленных иноверцев. Несло большой урон от латино-польской пропаганды одно лишь православное население, против которого направлены были все ее усилия с целью ополячения» [10].

[8] Миловидов, А.И. Распоряжения и переписка гр. М. Н. Муравьева относительно римско-католического духовенства в Северо-Западном крае. / А.И. Миловидов. – Вильна: Русский почин, 1910. – С. 3.

[9] Там же. – С. 3-4.

[10] Там же. – С.4.

В этой связи Миловидов, как и другие представители западнорусизма весьма активно поддерживал усилия виленского генерал-губернатора М.Н. Муравьева по деполонизации тогдашнего Северо-Западного края, в том числе некоторые ограничительные меры в отношении католицизма. Вот что, в этой связи, Миловидов отмечает в предисловии к изданной в 1910 году работе «Распоряжения и переписка графа М.Н. Муравьева относительно римско-католического духовенства»: «Такая хитрая политика ксендзовства впервые была со всей ясностью разгадана М. Н. Муравьевым... Еще в 1831 г. он назвал римско-католическое духовенство «самым враждебным элементом Северо-Западного края»... Меры рекомендованные Муравьевым в 1831 г., русским правительством не были проведены в жизнь края. И вот в 1863 году римско-католическое духовенство стало во главе революционного движения. Усмирив мятеж и умиротворив край, Муравьев предпринял целый ряд мер, направленных к ограничению самовольства римско-католического духовенства, его политической деятельности и влияния»[11]. В числе таких мер было закрытие ряда монастырей, ограничение контактов с Царством Польским, пресечение пропаганды католицизма в православной среде, ужесточение административного контроля над деятельностью католических иерархов и др.

Представленная Миловидовым аргументация и его категоричные суждения могут вызвать возражения. Понятно, что католическое духовенство занимались активно и духовно-нравственным воспитанием народа и просветительской деятельностью, строительством храмов, благотворительностью, пропагандой здорового образа жизни. Однако, нельзя отрицать очевидное – на протяжении длительного периода времени костел выступал на территории Белоруссии одним из главных инструментов распространения и поддержания польского влияния, как в культурной сфере, так и в политической. В этой связи суждения Миловидова заслуживают серьезного внимания.

Наряду с изучением различных аспектов развития основных христианских конфессий Белоруссии А. Миловидов был одним из немногих отечественных авторов, которые не обошли вниманием проблемы распространения в белорусских губерниях протестантского сектантства. Следует отметить, что в дореволюционный период вышли весьма обстоятельные труды по сектантству в России Г. Буткевича [11] и С. Бон-

даря[12]. Однако белорусский аспект проблемы в них был представлен лишь фрагментарно. В этой связи работа А. Миловидова «Современное штундо-баптистское движение в Северо-Западном крае» (Вильно, 1910) является уникальным исследованием по начальным этапам истории новых течений протестантизма в Белоруссии. Она не потеряла значимости и до настоящего времени.

На основе официальных сведений Миловидов представил общую картину распространения в белорусских губерниях одного из новых религиозных течений – баптизма. Согласно официальной статистике баптистские общины тогдашнего Северо-Западного края состояли примерно из 230 сектантов[13]. Приводя данную информацию Миловидов справедливо отмечал, что эти сведения «не претендуют на полноту и точность, так как собирались спешно, к известному сроку, затем сами сектанты скрывают свою статистику, сообщают неточные сведения о своем положении, да и само население западно-русских городов и местечек подвержено большой подвижности и частой смене, так что точная статистика здесь очень затруднительна»[14]. В целом ряде мест существовали, по его мнению, незарегистрированные общины.

Баптизм, по мнению Миловидова, имел иностранное происхождение. «Несомненно, – отмечал исследователь, – что баптизм нашего края немецкого происхождения и колыбелью его была Ковна»[15]. Оттуда он проник в Вильно и Гродно. В данном случае с утверждениями Миловидова можно согласиться лишь отчасти. Действительно баптизм имел западноевропейское происхождение. Однако его проникновение в Белоруссию из Прибалтики было лишь одним из путей его распространения. Наряду с этим новые культы активно проникали к нам и с юга, из территории современной Украины, где масштаб сектантства к этому времени был более широким.

[11] Там же. – С.4-5.

[12] Буткевич Г.И. Обзор русских сект и их толков. – Москва, 1915. – 287 с.; Бондарь С.Д. Современное состояние русского баптизма. – Санкт-Петербург, 1911. – 135 с.

[13] Миловидов, А.И. Современное штундо-баптистское движение в Северо-Западном крае / А.И. Миловидов. – Вильно, 1910. – С. 6.

[14] Там же. – С. 7.

[15] Там же. – С. 3.

Также Миловидов обратил внимание на то обстоятельство, что миссионерская деятельность баптистов была направлена в основном на православное население. «Недостаток внимания к сектантам со стороны гражданских властей края, почти полное отсутствие их регистрации, - указывает автор, - дали им полную возможность распространяться среди православного русского населения»[16]. При этом, ссылаясь на официальные заявления, Миловидов сделал вывод, что уклонения из православия в баптизм не носили массовый характер. Что касается других вероисповеданий, то пропаганда новой религии в их среде успеха вовсе не имела. Здесь можно привести цитату автора: «Население римско-католического исповедания, среди которого сильна привязанность к своей вере и силен авторитет духовенства, стоящего на страже своей паствы, относится к баптистам или безразлично, или даже враждебно. Еврейский элемент, хотя и встречается среди баптистов, но как единичные и случайные явления»[17].

Заметное место в работе «Современное штундо-баптистское движение...» уделено рассмотрению правового регулирования деятельности сектантов, а также усилиям православного духовенства по противодействию расширению сектантства. При этом автор сам предлагал некоторые меры в этом направлении[18].

Значительная часть публикаций А.И. Миловидова посвящена истории церковных братств. В статьях ученого широко раскрыты издательское, просветительское и миссионерское направления их деятельности. Автор также коснулся актуальной для того времени проблемы участия братств в политической жизни, в связи с выборами в Государственную Думу Российской империи[19].

Учитывая то, что Александр Иванович наблюдал за жизнью церковных братств, что называется изнутри, принимая активное участие в работе Виленского Свято-Духового братства (состоял председателем Братской комиссии религиозно-нравственных чтений, исполнял обязанности редактора «Вестника Виленского Свято-Духовского братства»), он смог достаточно полно и всесторонне показать главные достижения и проблемы в деятельности данного общественного института. Несомненной заслугой Миловидова является и публикация целого ряда документов, которые являются важными источниками для изучения истории церковных братств.

Отдельно следует отметить работы А. Миловидова носящие церковно-краеведческий характер. Среди них следует отметить публикации, посвященные церковной истории Пинского края: «О положении Православия и русской народности в Пинском удельном княжестве и городе Пинске до 1793 года» (1894), «Пинский Богоявленский, бывший братский монастырь (Из истории Православия на Полесье)» (1896), «Церковно-археологические памятники города Пинска» (1898), «Архив упраздненного Пинского Лещинского монастыря» (1900), «Пинский Богоявленский второклассный монастырь (по поводу исполнившегося столетия его существования)» (1900) и др.[20]. В этих работах представлена значительная по объему и уникальная по содержанию документальная информация по истории двух старейших монастырей Пинщины – Лещинского и Богоявленского[21]. Особый интерес представляют материалы о борьбе за владение данными обителями между православными и униатами. Споры о принадлежности монастырского имущества, тянувшиеся на протяжении XVII – XVIII вв., отразили весь драматизм того положения, в котором оказалась православная церковь в Белоруссии после Брестской церковной унии.

Негативная роль насаждения униатства прослеживалась и в последующий период, когда после вхождения белорусских земель в состав Российской империи униаты стали объектом притязаний со стороны католической церкви и фактором межконфессиональной напряженности. Достаточно четко это явление прослеживается на примере так называемого «логишинского дела», получившего освещение в публикациях

[16] Там же. – С. 4.

[17] Там же – С. 7.

[18] Там же. – С. 24.

[19] Миловидов, А.И. Предстоящие выборы в Государственную Думу и западно-русские братства // Вестник Виленского Свято-Духовского братства. – Вильна, 1912.

[20] Миловидов, А.И. Историческая легенда пинчуков о начале веры католической в Пинском крае. - СПб.: Тип. Мин. Путей сообщения, 1909. — 15 с.; Миловидов, А.И. Освящение церкви в местечке Логишин Минской губернии и так называемая «логишинская вера» / А.И. Миловидов // Минские епархиальные ведомости. – 1892. - № 24. – С. 780–785.

[21] См. Хотеев, А.С. Церковная история г. Пинска в публикациях А.И. Миловидова // Православные ценности в современной белорусской культуре. Сборник докладов XXI Международных Кирилло-Мефодиевских чтений (Институт теологии БГУ, 26-27 мая 2015 г.) / Сост.: М.А. Можейко, священник С. Рогальский и др. — Мн.: Минар, 2016. – С. 116–121.

Миловидова[22].

Таким образом, следует отметить, что Александр Иванович Миловидов внес значимый вклад в изучение различных аспектов истории христианских конфессий Белоруссии. Широкое освещение в его трудах получили конфессиональная политика царской администрации, храмостроительная, просветительская и миссионерская деятельность церквей, создание и деятельность церковных братств, межконфессиональные отношения. Богатый фактический материал, представленный в его многочисленных публикациях, оригинальные суждения и оценки автора, несмотря на спорный характер некоторых из них, могут представлять значимость, как для современных исследователей конфессиональной истории, так и той части белорусского общества, которая проявляет интерес к своему прошлому. Поспособствовать популяризации творческого наследия А. Миловидова могло бы переиздание его трудов.

#### ЛИТЕРАТУРА:

- Венгеров, С.А. Источники словаря русских писателей в 7 томах / С.А. Венгеров. – Петроград: Академия наук, 1917. – Т. IV. – С. 309–310.
- Энцыклапедыя гісторыі Беларусі ў 6 т. Т. 5. / Рэд. Г.П. Пашкоў. – Мн.: Бел. Энц., 1999. – С. 141.
- Хотеев, А.С. А.И. Миловидов — представитель западнорусской исторической школы начала XX века / А.С. Хотеев // Калужский сборник. Вып. 7. / Ред.: В.Я. Филимонов, Д.Э. Миронов – Калуга: Эйдос, 2015. – С. 129–145.
- Хотеев, А.С. История церковной книжности на территории Беларуси в публикациях А.И. Миловидова / А.С. Хотеев // Матэрыялы XX Міжнародных Кірыла-Мяфодзіеўскіх чытаньняў, прысвечаных Дням славянскага пісьменства і культуры (Мінск, 20-23 мая 2014 г.) / Рэдкал.: В. Р. Языковіч (адк. рэд.) [і шт.]. - Мінск: БДУКМ, 2014. – С. 263–274.
- Хотеев, А.С. Мировая война и судьба человека: поворотное событие в жизни архивиста А.И. Миловидова / А.С. Хотеев // Западная Русь: научно-просветительское интернет-издание [Электронный ресурс]. – 2016. – Режим до-  
ступа: <http://history-mda.ru/publ/mirovaya-voyna-i-sudba-cheloveka-povorotnoe-sobvitiie-v-zhizni-arhivista-a-i-milovidova> 4107.ht.m1. – Дата доступа: 24.04.2016.
- Хотеев, А.С. Педагогическая деятельность А.И. Миловидова, ученика С.А. Рачинского / А.С. Хотеев // Православная русская школа как система культурного образования и духовного воспитания детей и молодежи: сборник материалов XVIII научно-практической образовательной конференции / под редакцией Н.Ф. Злобиной, Н.И. Лукьяненко. - М: Издательство "Перо", 2015. – С. 136–145.
- Хотеев, А.С. Церковная история г. Пинска в публикациях А.И. Миловидова / А.С. Хотеев // Православные ценности в современной белорусской культуре. Сборник докладов XXI Международных Кирилло-Мефодиевских чтений (Институт теологии БГУ, 26-27 мая 2015 г.) / Сост.: М.А. Можейко, С. Рогальский и др. — Мн.: Минар, 2016. – С. 116–121.
- Отчет Виленской Публичной библиотеки и музея за 1906 г. Вильна: Тип. А.Г. Сыркина. 1907. – 32 с.
- Литовские епархиальные ведомости. – 1901. – №15. – С. 114.
- Миловидов, А.И. Распоряжения и переписка гр. М. Н. Муравьева относительно римско-католического духовенства в Северо-Западном крае / А.И. Миловидов. – Вильна: Русский почин, 1910. – 38 с.
- Буткевич Г.И. Обзор русских сект и их толков / Г.И. Буткевич. – Москва, 1915. – 287 с.
- Бондарь С.Д. Современное состояние русского баптизма / С.Д. Бондарь. – Санкт-Петербург, 1911. – 135 с.
- Миловидов, А.И. Современное штундо-баптистское движение в Северо-Западном крае / А.И. Миловидов. – Вильно, 1910. – 33 с.
- Миловидов, А.И. Предстоящие выборы в Государственную Думу и западнорусские братства / А.И. Миловидов // Вестник Виленского Свято-Духовского брат-

[22] См. Миловидов, А.И. Освящение церкви в местечке Логишин Минской губернии и так называемая «логишинская вера» // Минские епархиальные ведомости. – 1892. - № 24. – С. 780–785.

ства. – Вильна, 1912.

- Миловидов, А.И. Историческая легенда пинчуков о начале веры католической в Пинском крае / А.И. Миловидов. - СПб.: Тип. Мин. Путей сообщения, 1909. — 15 с.
- Миловидов, А.И. Освящение церкви в местечке Логишин Минской губернии и так называемая «логишинская вера» / А.И. Миловидов // Минские епархиальные ведомости. – 1892. - № 24. – С. 780–785.

#### REFERENCES:

- Vengerov. S.A. Istochniki slovarya russkikh pisateley v 7 tomakh / S.A. Vengerov. – Petrograd: Akademiya nauk. 1917. – T. IV. – S. 309–310.
- Entsiklapedyya gistoryi Belarusi ŷ 6 t. T. 5. / Red. G.P. Pashkoŷ. – Mn.: Bel. Ents.. 1999. – S. 141.
- Khoteyev. A.S. A.I. Milovidov — predstavitel zapadnorusskoy istoricheskoy shkoly nachala XX veka / A.S. Khoteyev // Kaluzhskiy sbornik. Vyp. 7. / Red.: V.Ya. Filimonov. D.E. Mironov – Kaluga: Eydos. 2015. – S. 129–145.
- Khoteyev. A.S. Istoriya tserkovnoy knizhnosti na territorii Belarusi v publikatsiyakh A.I. Milovidova / A.S. Khoteyev // Materyyaly XX Mizhнародnykh Kiryla-Myafodzieŷskikh chytannyaŷ. prysvechanykh Dnyam slavyanskaga pismenstva i kultury (Minsk. 20-23 maya 2014 g.) / Redkal.: V. R. Yazykovich (adk. red.) [i sht.]. - Minsk: BDUKM. 2014. – S. 263–274.
- Khoteyev. A.S. Mirovaya voyna i sudba cheloveka: povorotnoye sobytiye v zhizni arkhivista A.I. Milovidova / A.S. Khoteyev // Zapadnaya Rus: nauchno-prosvetitel'skoye internet-izdaniye [Elektronnyy resurs]. – 2016. – Rezhim dostupa: <http://history-mda.ru/publ/mirovaya-voyna-i-sudba-cheloveka-povorotnoe-sobvitie-v-zhizni-arhivista-a-i-milovidova-4107.ht.m1>. – Data dostupa: 24.04.2016.
- Khoteyev. A.S. Pedagogicheskaya deyatelnost A.I. Milovidova. uchenika S.A. Rachinskogo / A.S. Khoteyev // Pravoslavnyaya russkaya shkola kak sistema kulturnogo

obrazovaniya i dukhovnogo vospitaniya detey i molodezhi: sbornik materialov XVIII nauchno-prakticheskoy obrazovatelnoy konferentsii / pod redaktsiyey N.F. Zlobinoy. N.I. Lukianenko. - M: Izdatelstvo "Pero". 2015. – S. 136–145.

- Khoteyev. A.S. Tserkovnaya istoriya g. Pinska v publikatsiyakh A.I. Milovidova / A.S. Khoteyev // Pravoslavnyye tsennosti v sovremennoy belorusskoy kulture. Sbornik dokladov XXI Mezhdunarodnykh Kirillo-Mefodiyevskikh chteniy (Institut teologii BGU. 26-27 maya 2015 g.) / Sost.: M.A. Mozheyko. S. Rogalskiy i dr. — Mn.: Minar. 2016. – S. 116–121.
- Otchet Vilenskoj Publichnoy biblioteki i muzeya za 1906 g. Vilna: Tip. A.G. Syrkina. 1907. – 32 s.
- Litovskiye eparkhialnyye vedomosti. – 1901. – №15. – S. 114.
- Milovidov. A.I. Rasporyazheniya i perepiska gr. M. N. Muravyeva otnositelno rimskokatolicheskogo dukhovenstva v Severo-Zapadnom kraye / A.I. Milovidov. – Vilna: Russkiy pochin. 1910. – 38 s.
- Butkevich G.I. Obzor russkikh sekt i ikh tolkov / G.I. Butkevich. – Moskva. 1915. – 287 s.
- Bondar S.D. Sovremennoye sostoyaniye russkogo baptizma / S.D. Bondar. – Sankt-Peterburg. 1911. – 135 s.
- Milovidov. A.I. Sovremennoye shtundo-baptistskoye dvizheniye v Severo-Zapadnom kraye / A.I. Milovidov. – Vilno. 1910. – 33 s.
- Milovidov. A.I. Predstoyashchiye vybory v Gosudarstvennuyu Dumu i zapadno-russkiye bratstva / A.I. Milovidov // Vestnik Vilenskogo Svyato-Dukhovskogo bratstva. – Vilna. 1912.
- Milovidov. A.I. Istoricheskaya legenda pinchukov o nachale very katolicheskoy v Pinskom kraye / A.I. Milovidov. - SPb.: Tip. Min. Putey soobshcheniya. 1909. — 15 s.
- Milovidov. A.I. Osvyashcheniye tserkvi v mestechke Logishin Minskoy gubernii i tak nazyvayemaya «logishinskaya vera» / A.I. Milovidov // Minskiye eparkhialnyye vedomosti. – 1892. - № 24. – S. 780–785.



Иван Алексеевич Чарота,

доктор филологических наук, профессор, зав.кафедрой славянских литератур БГУ, академик Сербской Академии наук и искусств (Минск, Белоруссия)

Ivan A. Charota, Prof., Ph.D.

Head of Department of Slavic Literatures, Belarusian State University, Academician of Serbian Academy of Sciences and Fine Arts (Minsk, Belorussia)

## ЦЕРКОВНАЯ УНИЯ В ПОНИМАНИИ АКАДЕМИКА Е.Ф.КАРСКОГО (\*).

## CHURCH UNION UNDERSTANDING ACADEMICIAN E.F. KARSKY (\*)

**РЕЗЮМЕ.** Выборка цитат академика Евфимия Карского, с комментариями академика Сербской Академии наук и искусств, доктора филологических наук, профессора БГУ Ивана.А. Чароты.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА.** Академик Евфимий Карский, церковная уния

**ABSTRACT.** Sample Quotes Academician Euthymius Karski, with comments Academician of the Serbian Academy of Sciences and Arts, Doctors of Philology, BSU professors Ivana. A. Charters.

**KEY WORDS.** Academician Yevfimiyy Karskiy, Church Union

Если бы мы, белорусы, действительно обладали самосознанием просвещенной нации, то совсем иначе бы ценили наследие Евфимия Федоровича Карского (1861-1931).

Как-никак, он является первым и поныне самым главным нашим академиком, выдающимся славистом, основоположником научного белорусоведения вообще – языковедом, палеографом, диалектологом, литературоведом, фольклористом, этнологом, историком культуры, библиографом. Помимо этого, также значительнейшим для истории белорусской культуры педагогом, редактором-издателем, общественным деятелем... И вполне к месту поставить вот какой акцент: именно ему, сыну православного священнослужителя, воспитаннику Минского духовного училища и Минской духовной семинарии, дарованы были способности с исключительной обстоятельностью уяснить и всем объяснить, какое место определено для белорусов Господом среди других языков-народов. Однако современные белорусоведы по известным причинам не желают утверждать им раскрытые основы народного мировоззрения, а, соответственно, и сохранять должное почтение к славному соплеменнику, представившему таким наш народ миру. И этот мир, «внешний», почему-то

читит его больше нас.

Впрочем, по большому счету, обусловленное временными факторами отношение к научным результатам академика Е.Ф.Карского реальной ценности их умалить не может. Они имеют самостоятельность и значимость, не подвластную ни злобам меняющихся дней, ни обусловленных ими политическим заказам. Хотя и печально, что для нынешнего поколения гуманитарной интеллигенции Республики Беларусь столь бесценный научный опыт оказался как бы отодвинутым на задний план. Увы, не первый год заметна тенденция, которая уже подготовила почву для того, чтобы труды выдающегося ученого – включая и фундаментальное, не имеющее в мире аналогов, исследование «Белорусы», – стали восприниматься лишь как факты, сами по себе ставшие достоянием времен ушедших. Это, дескать, не более чем плоды

\*Текст доклада на Международной научной конференции «Церковь, идентичности и нациестроительство в Европе в XIX-XX веках»./The text of the report at the International scientific conference “Church, identities and nation-building in Europe in the XIX-XX centuries”. <https://zapadrus.su/2012-04-11-14-59-43/2019/polotskij-sobor-1839-g/1944-v-minske-sostoyalas-mezhdunarodnaya-nauchnaya-konferentsiya-posvyashchennaya-180-letnemu-yubileyu-polotskogo-sobora-1839-goda.html>

усохшей «русификаторской», «имперской» науки.

Но уместно ли, и допустимо ли вообще, видеть в столь значимом духовно-интеллектуальном наследии лишь архивные материалы либо музейные экспонаты, пусть даже раритетные? Нет и нет. Такое и подобное не должно, и не может, иметь оправданий. Иначе – какие же мы наследники, если пренебрегаем действенной значимостью того, что получено в наследие?

Тем не менее, реальность такова, что исподволь подвергается ревизии разработанная Е.Ф.Карским универсальная концепция белорусской народности. Как позиция выдающегося академика-белоруса в целом, так и его подходы к отдельным вопросам, носителями «передового сознания» либо трактуются искаженно, либо упорно замалчиваются. Последнее самым непосредственным образом касается его вероисповедных взглядов. Существенно, что вряд ли кто посмеет назвать их «клерикальными», несмотря на отмеченное выше происхождение и базовое образование будущего академика. Посвятив себя светской науке, Евфимий Федорович был исключительно скрупулезен в следовании методологическим принципам, которые определяют научную обоснованность и частных суждений, и общих выводов. Вся системы его взглядов зиждется на обобщении накопленных предшественниками знаний, строгой выверенности привлекаемой фактологии, а в результате представляет максимальную объективность. Так есть ли основания сомневаться в надежности его научной концепции? Конечно же, нет. Хотя бы потому, что упомянутые выше достоинства недостижимы для подавляющего большинства нынешних представителей нашего ученого мира, отваживающихся подвергать эту концепцию ревизии. А не менее важно еще и то обстоятельство, что Карский исходно стремился осмыслить и представлял мировидение/мироощущение/миропонимание не какой-то отдельной партии либо социальной группы, а именно народа – всего, причем именно белорусского. Понятно, современных «прогрессистов» не может не раздражать некоторая консервативность. Между тем, она – проявляющаяся не только в традициях старой научной школы, но и в устоях нравственности – ни в коем случае не должна восприниматься как изъян. Скорее наоборот, будучи здоровой по природе своей, может и нам служить в качестве примера, даже образца.

Почему предлагаемая ниже тематическая выборка цитат из трехтомного (в пяти

книгах) труда «Белорусы» привязана к вопросу церковной унии? Во-первых, потому, что в наступившем году мы отметим 180-летний юбилей Полоцкого собора и воссоединения любовью отторгнутых насилием. Во-вторых, у академика Карского представления об унии были не только научно основательными и неизменными, но также основанными на личном опыте преодоления последствий связанной с унией исторической драмы Беларуси, которая длилась почти два с половиной века. И в-третьих, важно, чтобы веские суждения присночтимого академика сейчас прозвучали как актуальный контраргумент по отношению к тем, кто все еще будет пытаться подать унию в качестве «национальной веры белорусов». Имеющие глаза да видят, имеющие уши да слышат.

-//-

\*\*\*

«С усилением польского элемента в Литовской Руси после введения церковной унии, более успешно распространяется здесь и польский католицизм, который особенно сильно влиял на простой народ в деле сообщения его языку польских элементов. Не могло удержать белорусское население от влияния польского языка и православное духовенство, а затем униатское престижем языка Церкви, который наложил свой сильный отпечаток на язык Восточной Руси: оно было мало знакомо с последним вследствие своей почти поголовной необразованности или ополячения» (Белорусы. Т.I. С.132)

\*\*\*

«Кепско, пане Грыгорий: што далей, то горий», «Не фигуруйся Гришечка». Обе пословицы имеют в виду Григория Загорского, который, не умея даже читать по-церковнославянски, был возведен в униатские архиепископы полоцкие, под именем Германа II» (Белорусы. Т.III. Кн. 1. С. 410).

\*\*\*

«Жизнь западноруса XVI –XVII в. протекала в непрерывной борьбе за свою народность и особенно за религию; поэтому и литературные произведения этого времени носят преимущественно церковно-богословский характер. Есть между ними, конечно, и такие, которые имеют в виду вообще поддержание и развитие доброй нравственности, как разного рода слова, поучения, панегирики, жития святых и под., но бóльшее количество таких произведений имеет в виду главным образом распространение новых религиозных учений и борьбу с пропагандой их. Таковы произведения, вышедшие из-под пера разных рационалистов (жидовствующих, протестантов, кальвинистов, социан, антитринитариев и т.п. ), католиков и униатов, с одной стороны, и лиц, отстаивающих православие, – с другой...» (Белорусы. Т.III. Кн. 2. С.131)

\*\*\*

«И униатское духовенство не оставалось глухим к духовным нуждам своей паствы» (Белорусы. Т.III. Кн. 2. С.138).

\*\*\*

“Так как униатские книги в свое время преднамеренно уничтожались, то до нас печатных Богогласников дошло немного, и все они относятся к малорусской области” (Белорусы. Т.III. Кн. 2. С.141).

\*\*\*

«Наиболее рельефно выразилась деятельность западнорусских писателей при защите ими своей народности и религии в борьбе с пропагандой новых учений со стороны пришлых и своих совращенных деятелей. Такая опасность грозила а) от жидовствующих и вообще евреев, б) со стороны протестантов и разных рационалистов и в) особенно от возрожденного иезуитами католицизма и находящейся в тесной связи с ним унии» (Белорусы. Т.III. Кн. 2. С.148).

\*\*\*

«Наибольшего развития в Западной Руси достигла полемика с латинянами. Уже в древней Руси полемика с латинянами, перешедшая к нам от Византии, была делом очень обычным, причем на первых порах (с XI по XV в.) больше состояла из переводных сочинений, хотя изредка появлялись и самостоятельные труды, подражающие переводным сочинениям (...) В Восточной Руси писали обличения латинян, часто не входя с ними в более близкое соприкосновение, иногда имея сведения о них лишь по слухам. Иначе обстояло дело в Западной Руси» (Белорусы. Т.III. Кн. 2. С.164).

\*\*\*

«Уния...»[1] ясно показывает, что среди высшего западнорусского духовенства нашлись лица, которые явно стремились к унии с Римом и старались, с одной стороны, оправдать себя перед своей совестью и перед другими, а с другой – подготовить почву для более легкого перехода в латинство их паствы. Но и паства к этому времени уже оказалась не прежней: среди нее нашлись люди, которые смело и решительно вступили в борьбу с предстоящей переменой в религиозных отношениях» (Белорусы. Т.III. Кн. 2. С.180-181).

\*\*\*

“Желая увеличить свои силы для борьбы с надвигавшимся католицизмом и унией, православные обратились за помощью и к восточным патриархам. Те отнеслись сочувственно и отправили своих протосинкелов: Константинопольской церкви Никифора и Александрийской – Кирилла Лукариса” (Белорусы. Т.III. Кн. 2. С.183).

[1] Речь идет о книге Ипатия Потее «Уния альбо Выкладъ Преднейших артыкуловъ ку зъодноченью Грековъ с костелом рымским належачьхъ». – И.Ч.



\*\*\*

“Ему[2] удалось доказать, что Брестская уния явилась плодом вероломства нескольких лиц, злоупотребивших своим высоким положением из видов чисто личных, эгоистических побуждений; на православном Брестском соборе выразился действительный голос всей православной церкви; все доводы Скарги о главенстве папы и других особенностях учения римской церкви оказались плодом иезуитской софистики. Ясно было, что на факте Брестской унии построить основание для дальнейшего развития латинства на Руси было рискованно” (Белорусы. Т.III. Кн. 2. С.185).

\*\*\*

“Не достигнув цели силой убеждения, униаты для оправдания обид, наносимых ими православным, обращаются ко всякой клевете, обвиняя их даже в измене королю и отечеству” (Белорусы. Т.III. Кн. 2. С.191).

\*\*\*

“Отпису...”[3] предпослан стихотворный эпиграф:

Униты якъ ужъ лестъ жаломъ воюють,

Манею моцнять, благочестие псують.

Косою лукавствомъ вытинають кветы.

Ослою наострены Богу не петы (...)” (Белорусы. Т.III. Кн. 2. С.192).

\*\*\*

«Здесь в исторической части допускается подтасовка фактов и даже прямая ложь, например, что русская церковь получила начало от Рима...»[4](Белорусы. Т.III. Кн. 2. С.193).

\*\*\*

“Из дальнейшего видно, что выведенный крестьянин православный, так как он

противопоставляет себя “ляхам” и “унитам: Tiaszko nam z Lahami, a horsz z Vnitani...” [5] (Белорусы. Т.III. Кн. 2. С.199).

\*\*\*

“Из предыдущего выпуска “Белорусов” можно было видеть, как постепенно ослабевала и к концу XVII в. совершенно замерла когда-то богатая и разнообразная в Литовской Руси старая западнорусская письменность. Литературный язык, выработанный в XIV –XVI ст. на древнерусской основе при помощи живой народной белорусской речи и заметной примеси через Польшу, а иногда и непосредственно иностранных элементов, к концу XVII ст. так полонизовался, что по своему лексическому составу стал мало отличаться от польской речи. Следствием этого было то, что языком судебно-административным уже с 1696 г. вместо русского окончательно стал в Белоруссии польский; вместе с латынью он же возобладал и в школе. Это было естественно, так как белорусская интеллигенция к этому времени окончательно полонизовалась; униатское духовенство шло по тому же пути, употребляя нередко даже в полемических произведениях, написанных в защиту православия и белорусской народности, польскую речь, как более понятную и распространенную среди читателей. Казалось, местному языку был положен конец: главное средство выражения народного духа было отнято...

Но, к счастью, в те времена мало обращали внимания на простой народ, который коснел во мраке невежества и питал свою духовную жизнь только устной поэзией. А ведь он и был корень и основа белорусской народности; он и оказался главным хранителем живой речи: в нем свободно и незагрязненно тек источник живой воды, который не высох и до нашего времени” (Белорусы. Т.III. Кн. 2. С. 240).

[2] Христофору Филалету, автору книги “Апокрисисъ албо отповедь” (1597). – И.Ч.

[3] Имеется в виду “Отпис на лист унитов Виленских, которые усиловали свое лестное отступление от Восточной Церкви к Западному Костелу слушное показати, которым к воли сесь лист з Слуцка стался худшим во презвитерах Андреем”. – И.Ч.

[4] Это по поводу публикации Льва Кревзы «Obrona jedności cerkiewnej...» – И.Ч.

[5] Такова оценка составленного неизвестным иезуитом сатирического текста. – И.Ч.

\*\*\*

«В XIV в. условиями брака Ягайлы с Ядвигагой положено было начало окатоличению православных искони белорусов. Но на первых порах приверженцев католичества было мало. С распространением протестантизма ряды их еще больше поредели. Но прибывшие сюда в конце XVI в. иезуиты быстро поправили дело: они не только поразили рационалистическое движение и привлекли в свое лоно отпавших чад римской церкви, но и оказались в силах принять меры к ослаблению православия. Благодаря их деятельности, а также слабости и невежеству православной высшей иерархии, удалось распространить здесь религиозную унию, собственно, вероисповедный суррогат, очень полезный в государственном отношении для Речи Посполитой, так как церковная уния, с одной стороны, отдаляла белорусов от великорусов, с другой – в дальнейшем своем развитии приближала к полякам-католикам, часто служа переходной ступенью к католичеству и, таким образом, являясь дальнейшим этапом на пути полонизации Белоруссии. После присоединения Белоруссии к остальной части России и особенно после воссоединения униатов с православной церковью в 1839 г. католики в Белоруссии из господствующего положения очутились в подчиненном: им пришлось поэтому принимать меры самозащиты. Положение их ухудшалось еще от того, что, употребляя в костелах в дополнительном богослужении и проповеди польский язык, они считали себя поляками, хотя, говоря по-белорусски, они и принадлежали к белорусской народности. Правительство (российское – И.Ч.) в таком недоразумении усматривало распространение полонизации, что отчасти и было на самом деле и особенно ярко подтвердилось поведением польских властей во время последней оккупации.

Немало времени прошло до того момента, когда в 1905 г. была объявлена полная веротерпимость в государстве, с одной стороны, а с другой – когда молодое поколение среди польского духовенства осознало границу между белорусским и польским и стало употреблять в проповеди и дополнительном богослужении белорусскую речь вместо польской. Но и полонизаторы среди него еще сильны, и даже преобладают. Еще не особенно давно приходилось слышать, правда, одинокие, голоса и за возобновление унии с римской церковью. Некоторые недалёковидные деятели и белорусскую национальную церковь не прочь построить на униатской осно-

ве» (Белорусы. Т.III. Кн. 2. С.401-402).

\*\*\*

«К чести, однако, помещиков-католиков следует сказать, что они не особенно старались в свою панскую веру (католическую) переводить подвластных белорусов, предпочитая держать их в унии. После воссоединения униатов с православной церковью паства-крестьяне обыкновенно шли за своими пастырями-священниками. Однако в тех местах, где полонизация была сильнее или где были какие-либо недоразумения с местным духовенством, а также где крестьяне были поразвитее, – оказывались упорствующие, которые не хотели переходить в «русскую» (православную) веру, так как они и себя не считали русскими, не имея никакого представления о национальности, а называли «тутэйшыми», т.е. местными (не пришлыми) жителями» (Белорусы. Т.III. Кн. 2. С.420).

\*\*\*

“Свидетельства того же времени в ином роде, против чего могли возражать, но не возражали, поляки, имеем в слове архиепископа белорусского Георгия Конисского, произнесенном в Вильне в Св.-Духовом монастыре 21 апреля 1767 г. (...) Вот некоторые места из этого слова: “Духовные (католические), властью и силой мирской укрепясь, гонят православный народ, как овец, не имущих пастыря, или до костелов, или до униатских церквей, – гонят не тобою из домов, но из церквей наших... Ставят виселицы, вкапывают столбы, возгнещают костры; розги, терние и другие мучительные орудия представляют... Молчу о священстве нашем. Сколь многие из них изгнаны из домов; сколь многие в тюрьмах, в ямах глубоких, во псарнях, вместе со псами заперты были, голодом и жаждою моримы, сеном кормлены; сколь многие биты, изувечены...” (Белорусы.Т.III. Кн.2. С. 477).



Алексей Сергеевич Хотеев, член коллегии по рецензированию при Издательском Совете БПЦ, преподаватель кафедры церковной истории Минской духовной семинарии, магистр исторических наук.

Aliaksei Khatseyev. Member of the peer review board of the BPC Publishing Council, lecturer of Church history department at the Minsk Theological seminary, Master of Historical Sciences.

## ЦЕРКОВНАЯ УНИЯ И БЕЛОРУССКАЯ КУЛЬТУРА: СИНТЕЗ ИЛИ КУЛЬТУРНАЯ АССИМИЛЯЦИЯ? (\*).

### THE UNION AND BELORUSSIAN CULTURE: A SYNTHESIS OR A CULTURAL ASSIMILATION? (\*)

**РЕЗЮМЕ.** Статья посвящена рассмотрению Брестской церковной унии и ее влиянию на белорусскую культуру. Автор обосновывает утверждение, что унию следует рассматривать как форму польского культурного влияния на белорусских землях.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА.** Брестская уния, культура, просвещение, виленское барокко

**ABSTRACT.** The paper is dedicated to the consideration of the Union of Brest and its influence on Belorussian culture. The author supports a statement that the Union should be considered as a form of Polish cultural impact in Belorussian region.

**KEY WORDS.** Union of Brest, culture, learning, Vilenskoje baroque

Нередко в работах современных авторов уния преподносится как «синтез», «гармония» между культурами христианского востока и запада, как «модернизация» и «европеизация» духовной сферы в жизни белорусского народа [3, с. 5, 70, 74 и сл.]. За этими цветистыми фразами стоит представление о том, что в результате контактов между двумя культурами появляется третья, новая и по-своему уникальная культура. Понятно, что все это льстит национальному самолюбию. Но объясняя события прошлого, необходимо с осторожностью давать им оценку, чтобы не увлечься подобными пристрастиями. В самом деле, культурное влияние может ведь вести и к поглощению одной культуры другой, т.е. к культурной и этнической ассимиляции. Что, если уния вела вообще не к сохранению, а к исчезновению белорусов? Чтобы разобраться в этом вопросе, нужно обратиться к различным аспектам культурной истории, рассмотреть литературу, искусство, фольклор. Учитывая краткость времени, хотелось бы обратиться к рассмотрению только двух аспектов: языка и архитектуры.

Брестская уния явилась закономерным итогом польского католического влияния, которое усилилось в Великом княжестве Литовском после заключения государ-

ственной унии в Люблине в 1569 г. Еще накануне этого события в ВКЛ была проведена административная реформа делением страны на воеводства и поветы по польскому образцу. На протяжении второй половины XVI в. проходила земельная реформа с целью повышения государственных и владельческих доходов («волочная поме-ра»), устраиваются фольварки — все это опять же по польскому образцу. В семьях знати широко распространяется обычай родниться с польскими фамилиями. Польки-католички прибывают, конечно, со своими духовниками, при дворах знати устраиваются католические молельни, появляются польские учителя и прислуга. Польская лексика наполняет деловые бумаги, сами аристократы подписываются под ними на польский манер: «рука власна» [1, с. 353]. В обществе усиливается сословное деление. Дворянское сословие (шляхта) присваивает себе практически все права, а на мещан и крестьян перекалываются обязанности. Все польское становится

\*Текст доклада на Международной научной конференции «Церковь, идентичности и нациестроительство в Европе в XIX-XX веках»./The text of the report at the International scientific conference "Church, identities and nation-building in Europe in the XIX-XX centuries". <https://zapadrus.su/2012-04-11-14-59-43/2019/polotskij-sobor-1839-g/1944-v-minske-sostoyalas-mezhdunarodnaya-nauchnaya-konferentsiya-posvyashchennaya-180-letnemu-yubileyu-polotskogo-sobora-1839-goda.html>

модным, престижным, а свое прежнее — «мужицким», «холопым» (можно вспомнить возмущенную реакцию Ивана Мелешко). В таких условиях и сама «вера русская» подвергается насмешкам особенно со стороны молодежи, учившейся в зарубежных университетах Италии, Германии и Франции. Таким образом, не удивительно, что католические проповедники вроде Петра Скарги стали указывать православным на их заблуждения, предлагая вступить в унию с Римом.

Польский язык стал доминировать в кругах литовско-русской знати. Издатель славяно-белорусского Евангелия Василий Тяпинский в Предисловии (ок. 1580 г.) писал со скорбью, «видечи таких великих княжат, таких панов значных так много деток невинных, мужей с женами в таком зацном руском, а злаща перед тым довстипном ученом народе езыка своего славнаго занедбане... зачим в полские, або в иные писма ... заправуют» [6, с. 164—165]. Мода на польский язык так широко распространилась, что в Литовских Статутах 1566 г. и 1588 г. появился специальный пункт, что «земский писарь должен писать буквами и словами русскими все листы и позвы» [1, с. 353]. Данное правило не касалось, однако, Католической церкви, которой официально разрешалось употреблять польский язык, а именно, обращаться к бискупам суды должны были «польским письмом» (Статут 1588 г., раздел III, артикул 32). В дальнейшем доминирование польского языка в делопроизводстве в ВКЛ стало настолько привычным, что никакие нормы статута не могли исполняться. В 1696 г. Варшавский сейм своим запрещением закрепил такое положение дел и окончательно вывел из официального употребления «русский язык».

С самого начала Брестской унии папские буллы гарантировали униатам сохранение восточного богослужения и, соответственно, церковнославянского языка. Соблюдение этого условия понятно: слово есть такая же неотъемлемая часть богослужения, как и видимые символические действия (обряды). Сохранение униатами церковнославянского языка оказало белорусам своеобразную услугу: в связи с упадком книжного западнорусского («старобелорусского») языка в XVII в. и за неимением других литературных образцов (кроме польского) местные книжники из униатов потянулись к традиционной церковнославянской лексике и грамматике.

Дело в том, что полонизация, захватившая социальные верхи, отмежевывала их от культуры низов. Переходя в католичество (минуя унию), шляхта ВКЛ ополячива-

лась, местное литовское или западнорусское происхождение оставалось для нее лишь указанием «краевости» — *gente Ruthenus, natione Polonus* (по-происхождению русский, а по-национальности поляк — фраза, приписываемая Станиславу Ожеховскому, католическому канонику и публицисту XVI в). Чем сильнее привязывалось к польскому языку и культуре воспитанное в польских школах шляхетское сословие, тем сильнее замыкались в своем языке и обычаях мещане и крестьяне. Уния только закрепляла такое размежевание. Стремление отделиться, противопоставить себя простому народу было характерной чертой идеологии шляхетства, которая оправдывала господство шляхтича над «хлопом». Поэтому даже «хлопская» вера не должна была сливаться с «панской». И на белорусских землях создавалось такое положение, когда панский слуга или крепостной крестьянин мог в достаточной мере понимать польский язык господина, но сам на него не переходил, разговаривая на своем родном языке. Так к концу XVIII в. образовалось польско-белорусское двуязычие: белорусы в быту активно пользовались своим языком, но при этом пассивно воспринимали и польский [1, с. 366].

В образовательной сфере доминирование польского языка сказалось во всей силе. Униатская иерархия, озабоченная сохранением своего влияния на простой народ, старалась захватить у православных братские школы, созданные для обучения вере и языкам, в том числе славянскому и «русскому». Для их изучения у православных особой популярностью пользовались славянская «Грамматика» Мелетия Смотрицкого (Вильно, 1619) и различные буквари (например, Спиридона Соболя, изданный в Орше в 1631 г.). Однако постановка учебного дела у униатов шла туго. До конца XVIII в. высшее образование лишь отдельные униатские клирики могли получить в качестве стипендиатов в нескольких папских семинариях (коллегиумах). Одна из них была открыта в Вильно. В Минске предполагалось открыть главную семинарию. На это дело в 1626—1632 гг. были собраны значительные средства, пожертвования вносил даже сам папа. Однако из 24 предполагаемых воспитанников едва набрали пятерых при двух учителях, дело едва продвигалось до тех пор, пока в 1655 г. семинария не была разрушена в ходе русско-польской войны [5, с. 514]. Постепенно образование у униатов перешло в ведение монашеского базилианского ордена, члены которого были заинтересованы в подготовке будущих монахов. При

некоторых базилианских новициатах (школах для послушников) существовали низшие классы для обучения детей. Наука сводилась к навыкам элементарного счета и письма, азам религиозных знаний (катехизису). Языком общения в среде базилиан был польский, как об этом пишет униатский историк базилианского ордена Игнатий Кульчинский (1694—1741): «Польский язык ... в этих наших краях мы монахи ... как родной во всех случаях ... обычно используем» [2, с. 128].

С наступлением унии в Белоруссии была прервана местная литературная традиция, связанная с развитием братских школ в конце XVI — начале XVII в. Западнорусский («старобелорусский») язык перестал быть востребованным с переходом шляхетского сословия в католичество. Вместо него в литературе стал доминировать польский язык. Его влияние постепенно усиливалось и в унии. В XVIII в. здесь уже употребляются польские катехизисы. Инструкции и распоряжения для приходского духовенства издавались на польском языке. Даже самые общеупотребительные молитвы стали записываться на славянском языке латинскими буквами. В предисловии к славянско-польскому «Лексикону», изданному в 1722 г. в Супрасле, униатский митрополит Лев Кишка сетовал, что едва сотый священник понимал тогда церковнославянский язык и богослужение [2, с. 131]. В библиотеках униатских монастырей еще хранились немногочисленные кириллические издания и рукописи, униатские типографии исправно выпускали в свет богослужебные книги на церковнославянском языке, но количество их неуклонно сокращалось. По подсчетам виленского библиографа А.И. Миловидова (1864—1935), в 1645—1845 гг. напечатаны 43 церковнославянские книги, в то время как за предыдущие сто лет их было 92 [4, с. 490]. В ВКЛ еще в XVI в. была введена цензура книг, доверенная иезуитам. С их помощью в библиотеках проводились «чистки», противные латинству книги уничтожались. В дальнейшем функции запрета на распространение книг в городах перешли к магистратам, а накануне последнего раздела Речи Посполитой полицейские функции наблюдения над библиотечными фондами были возложены на римско-католическое духовенство. В результате было уничтожено или без вести пропало немало кириллических книг и рукописей.

Таким образом, пренебрежение к книжной славянской традиции лучше всего свидетельствует о призрании в унии и к местному западнорусскому языку.

Обращаясь к униатской архитектуре, заметим, что в ней культурное влияние действует сильнее и выразительнее слов. В самом деле, об архитектурном стиле «виленского барокко» в Беларуси знает едва ли не каждый со школьной скамьи. Конечно, такой популярный в западной Европе стиль как барокко (итал. «причудливый», «склонный к излишествам») имел свои локальные стили и особенности. Однако «виленское барокко» было свойственно не только территории современной Беларуси. В этом стиле строились преимущественно католические храмы в Литве и Польше.

С появлением унии началась борьба за существовавшие на тот момент православные храмы, поэтому собственно униатское строительство велось только в периоды относительной стабильности в XVII в. (например, Успенский собор Жировичского монастыря), а более всего — в XVIII в., особенно во второй его половине («виленское барокко»). Первым барочным храмом на территории Беларуси считается костел Божьего Тела в Несвиже, построенный в 1584—1593 гг. на средства князя Николая Радзивилла Сиротки (перешел из кальвинизма в католичество под влиянием иезуитов). Прототипом храма была римская церковь Иль Джезу, в которой похоронили основателя иезуитского ордена Игнатия Лойолу. Площади белорусских городов застраиваются теперь высокими костелами, среди которых теряются униатские храмы и совсем редкие православные церкви. В Минске, например, в конце XVIII в. с его 6 тыс. жителей на одну православную церковь приходилось 9 католических монастырей, католический собор, 2 униатских монастыря и 3 униатских церкви. Таким образом, доминированию костелов на самых видных местах соответствовало также их количество. Униатские церкви внешне совершенно сливались с этим католическим фоном.

Действительно, здание храма в виде вытянутого прямоугольника в плане (базилика) стала господствующим типом в унии. В этом можно увидеть явное отступление от традиционного вида византийского крестовокупольного храма. Кроме того, единство с католичеством выражалось сходством униатской церкви с барочным костелом во внешних деталях: две устремленные вверх башни по сторонам главного входа, возвышающийся фронтон, зачастую отсутствие купола (символ неба) над центральным пространством храма. Характерной чертой нового стиля архитектуры было внимание к наружным элементам декора и «простоватость» внутреннего убранства.

С течением времени в униатских храмах исчезает иконостас – самая заметная составляющая храмового пространства.

Представляется, что конфессиональная принадлежность не играла особой роли в следовании архитектурной моде, поэтому было бы ошибочно отождествлять «виленское барокко» исключительно с униатской архитектурой. Самый известный архитектор виленской школы – Иоганн (Ян) Кристоф Глаубиц (1710—1767) — строил или реставрировал храмы для лютеран, иудеев, католиков, униатов. По его проекту устраивался иконостас православного Свято-Духова собора в Вильно. В Полоцке памятником работы Глаубица остается Софийский собор (перестройка 1749—1765). На последнем примере хорошо можно видеть, как на фундаментах православного собора был поставлен совершенно другой храм со свойственной католическим костелам архитектурой. В его формах не прослеживается даже отдаленной преемственности от предшественника. Переделке в костельный вид подверглись многие бывшие православные церкви. Например, храм святых Бориса и Глеба в Новогрудке — пристроенные по бокам главного фасада массивные башни совершенно исказили его первоначальный облик.

Аналогичное увлечение барочной архитектурой на Украине действительно привело к совмещению традиционных форм крестовокупольного византийского храма с барочными куполами, фронтонами и декором (Софийский собор в Киеве, Троицкий собор в Чернигове). Однако то не были униатские церкви.

Униатская архитектура в виде виленского барокко, конечно, была новым веянием. Но это было влияние католическое, выросшее на католической почве и развившееся преимущественно в белорусско-литовском католическом храмостроительстве. То, что оно отразилось и в униатском зодчестве свидетельствует лишь о желании строителей подчеркнуть церковное единство с католиками и подражанием угодить духу времени.

Подводя итог сказанному о языке и архитектуре в униатской церкви, хочется сказать, что трактовка унии как культурного «синтеза», как «самобытного культурного феномена» представляется неадекватной. Уния стала проводником того мощного польского культурного влияния, которое затронуло все сферы народной жизни. В ре-

зультате в Белоруссии сформировался вид польской элитарной культуры, вестником которой стало униатское духовенство в лице базилианского ордена. Традиционная православная культура (церковнославянский язык, богослужение) сохранялась разве как что-то периферийное, маргинальное как осадок после химической реакции. Поэтому уния была скорее формой культурной ассимиляции белорусов, отразившейся в религиозной сфере.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Жураўскі, А. І. Гісторыя беларускай літаратурнай мовы. / А. І. Жураўскі. — Мн.: Навука і тэхніка, 1967. — Т. 1. — 372 с.
- Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л. Некоторые обстоятельства и средства поддержания белорусско-украинской униатской литургической практики в XVII - XIX веках. // Древняя Русь. 2000. — № 2. — С. 125—137.
- Марозава, С. В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596—1839 гады) / С.В. Марозава; Пад навук. рэд. У.М. Конана. — Гродна, ГрДУ, 2001. — 352 с.
- Миловидов, А. И. Судьба русской книги в Северо-Западном крае в связи с его культурной историей. // Христианское чтение. 1903. № 9. — С. 348—361, № 10. — С. 486—506.
- Харлампович, К. В. Западно-русские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви. / К. В. Харлампович — Казань, 1898. — 566 с.
- Хрэстаматыя па гісторыі беларускай мовы. Вучэбны дапаможнік. — Мн.: Акадэмія навук БССР, 1961. — Ч. 1. — 540 с.
- Выступление на XXIV Международной конференции «Шлях да ўзаемнасці», Гр.ГУ, 26 октября 2018.

REFERENCES:

- Zhuraŭskí, A. Í. Gístoryya belaruskaya lítaraturnay movy. / A. Í. Zhuraŭskí. — Mn.: Navuka í tekhníka, 1967. — T. 1. — 372 s.
- Labyntsev YU. A., Shchavinskaya L. L. Nekotoryye obstoyatel'stva i sredstva podderzhaniya belorussko-ukrainskoy uniatskoy liturgicheskoy praktiki v XVII - XIX vekakh. // Drevnyaya Rus'. 2000. — № 2. — S. 125—137.
- Marozava, S. V. Uníyatskaya tsarkva ŭ etnakul'turnym razvítstsí Belarúsí (1596—1839 gady) / S.V. Marozava; Pad navuk. red. U.M. Konana. — Grodna, GrDU, 2001. — 352 s.
- Milovidov, A. I. Sud'ba russkoy knigi v Severo-Zapadnom kraje v svyazi s yego kul'turnoy istoriyey. // Khristianskoye chteniye. 1903. № 9. — S. 348—361, № 10. — S. 486—506.
- Kharlampovich, K. V. Zapadno-ruskiye pravoslavnyye shkoly XVI i nachala XVII veka, otnosheniye ikh k inoslavnym, religioznoye obucheniye v nikh i zaslugi ikh v dele zashchity pravoslavnoy very i tserkvi. / K. V. Kharlampovich — Kazan', 1898. — 566 s.
- Khrestamatyya pa gístoryí belaruskaya movy. Vuchebny dapamozhnik. — Mn.: Akadymíya navuk BSSR, 1961. — CH. 1. — 540 s.
- Vystupleniye na XXIV Mezhdunarodnoy konferentsii «Shlyakh da ŭzayemnastsí», Gr.GU, 26 oktyabrya 2018.



Олег Геннадьевич Казак. Кандидат исторических наук, преподаватель Минского городского педагогического колледжа (Минск, Белоруссия)

Oleg Kazak. Candidate of Historical Sciences, teacher of the Minsk City Pedagogical College (Minsk, Belorussia)

ПРАВОСЛАВНОЕ ДУХОВЕНСТВО ПОДКАРПАТСКОЙ РУСИ В ПЕРИОД ВЕНГЕРСКОЙ ОККУПАЦИИ 1939–1944 ГГ. И ВСТУПЛЕНИЯ В РЕГИОН КРАСНОЙ АРМИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ РОССИЙСКИХ АРХИВОВ)(\*)  
ORTHODOX CLERGY OF SUBCARPATHIAN RUS DURING THE HUNGARIAN OCCUPATION OF 1939–1944 AND ENTRY OF THE RED ARMY INTO THE REGION (ACCORDING TO MATERIALS FROM RUSSIAN ARCHIVES)(\*)

РЕЗЮМЕ. В статье рассматриваются многочисленные проявления репрессивных действий венгерских властей в отношении православного духовенства Подкарпатской Руси в 1939–1944 гг., а также анализируется позиция православных священнослужителей после вступления в регион войск Красной Армии. Основа источниковой базы работы – документы Государственного архива Российской Федерации и Российского государственного архива социально-политической истории.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. православие, духовенство, Подкарпатская Русь, идентичность.

ABSTRACT. The article discusses the numerous manifestations of repressive actions of the Hungarian authorities against the Orthodox clergy of Subcarpathian Rus in 1939–1944, and also analyzes the position of Orthodox clergy after the entry of the Red Army troops into the region. The basis of the source base of research is the documents of the State Archive of the Russian Federation and the Russian State Archive of Social and Political History.

KEY WORDS. Orthodoxy, clergy, Subcarpathian Rus, identity.

После поэтапного включения Подкарпатской Руси в состав Венгрии (ноябрь 1938 г., март 1939 г.) новые власти с настороженностью следили за духовенством и верующими православной конфессии (17,2 % населения региона). В апреле 1939 г. в отчете венгерской контрразведки сообщалось о фактической тождественности понятий «панславизм» и «православие» в реалиях Подкарпатской Руси[1]. Православные священнослужители, заподозренные в русофильских симпатиях, подвергались гонениям и преследованиям на различных уровнях. Материалы об этих событиях содержатся в документах Чрезвычайной государственной комиссии по установлению и расследованию злодеяний немецко-фашистских захватчиков и их сообщников, отложившихся в фондах Государственного архива Российской Федерации. Так, уже в первый день оккупации в с. Грушево Тячевского округа венгерская полевая жандармерия по приказу капитана М. Золди забрала из местной церкви во время богослужения священника Купара и вывезла на автомобиле в неизвестном направлении. Он был расстрелян вместе с шестью жителями с. Трибушаны вблизи с. Квасы Раховского округа[2]. Жандармская команда, возглавляемая М. Золди, «отметилась» своими действиями и в Мукачево: в городе без суда были убиты двое монахов, жители под-

вергались избиениям, были похищены церковные ценности. После оккупации Венгрией части Югославии М. Золди был переведен на юг, в 1942 г. принял участие в «резне» (уничтожении сербского и еврейского населения) в Нови-Сад[3]. После освобождения Югославии М. Золди был осужден за военные преступления и казнен.

\*Текст доклада на Международной научной конференции «Церковь, идентичности и нацистроительство в Европе в XIX-XX веках»./The text of the report at the International scientific conference “Church, identities and nation-building in Europe in the XIX-XX centuries”. <https://zapadrus.su/2012-04-11-14-59-43/2019/polotskij-sobor-1839-g/1944-v-minske-sostoyalas-mezhdunarodnaya-nauchnaya-konferentsiya-posvyashchennaya-180-letnemu-yubileyu-polotskogo-sobora-1839-goda.html>

[1] М. kir. honvéd Vezérkar Főnökenek jelentés miniszterelnökhöz. Tárgy: «Térképhelyesbítés igazgatóság helyzetjelentése», 1939. április 20 // Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-8091. Оп. 46. Д. 41. Л. 7.

[2] Постановление областной Чрезвычайной комиссии по учету ущерба, расследованию и установлению злодеяний, причиненных немецко-мадьярскими захватчиками гражданам, общественным организациям, государственным предприятиям и учреждениям во время оккупации Закарпатской области // ГАРФ. Ф. Р -7021. Оп. 62. 1. Л. 3.

[3] Tilkovszky L. Revízió és nemzetiségpolitika Magyarországon (1938–1941). Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967. O. 163.



После присоединения Подкарпатской Руси к Венгрии православные приходы стали объектом ревизии так называемых «оправдательных комиссий», цель которых заключалась в выявлении «нежелательных элементов» среди духовенства с целью их последующего отстранения от службы. Священник с. Бедевля Тячевского округа отец Боголеп (в миру Н. Георгович) в своих показаниях Чрезвычайной государственной комиссии сообщал, что «верующие поддерживали своих настоятелей, и венгры не всегда могли собрать нужный компромат»[4].

Православное духовенство Подкарпатской Руси ощущало на себе постоянное давление со стороны местных властей, терпело нападки и унижения со стороны венгерской администрации, военных. Упомянутый отец Боголеп вспоминал, что особенно тяжелым положение православного духовенства края стало после начала войны Германии с СССР: «В с. Ганичи был арестован иеромонах Зосима (Попович). В тюрьме он умер, так как был пожилым и болел туберкулезом. В с. Тербля был арестован и отправлен в тюрьму в Дебрецен Вениамин (Керечанин) за шпионаж в пользу СССР. Венгры ничего не доказали, выпустили под поруку прихожан, но держали под полицейским надзором. В с. Камины солдаты издевались над отцом Георгием (Плиско). Ворвались в дом, хотели избить его и жену, но защитили односельчане». В 1941 г. были арестованы священники Феодосий (Росоха) из Воловца и Иоанна (Иваняса) из с. Каморы. Первый был приговорен к пожизненному заключению, второй – к 10 годам тюрьмы. В 1942 г. венгры насильственно угнали в лагерь священника из с. Синевир Феодосия (Горвата), который оттуда не вернулся. В 1944 г. был арестован и содержался в тюрьмах в Мукачево, Берегово, Будапеште священник Иоанн (Мучико)[5]. Военный комендант с. Бедевля запретил самому отцу Боголепу ходить в город и сёла, дабы тот не мог «вести антигосударственную пропаганду, разносить православную заразу». В 1940 г. отец Боголеп ехал в одном вагоне с венгерскими солдатами. Те издевались над его священнической бородой, хотели ее вырвать. В 1943 г. произошел аналогичный случай, бороду подожгли. В 1944 г., когда в селе располагалась саперная часть, отца Боголепа били и издевались над ним[6].

С первых месяцев утверждения венгерской власти в Подкарпатской Руси правительственные органы стали получать жалобы православных иерархов по поводу слу-

чаев издевательств венгерских военных над духовенством и их семьями, изгнания некоторых священнослужителей из храмов, конфискации православных церковных книг, принуждения к подписанию декларации о переходе в греко-католическую веру. Так, 27 мая 1939 г. епископ Владимир (Райч) написал письмо министру по делам религии и образования Венгрии Б. Гоману, в котором указал случаи террора над православными в селах Ярок, Калины, Новоселище[7]. 4 января 1940 г. епископ написал письмо регентскому комиссару Ж. Перени с просьбой о защите православных жителей с. Данилово, которых принуждали к переходу в греко-католическую веру. 25 января 1940 г. епископ вновь обратился к Ж. Перени с жалобой на отсутствие стабильного жалования у православных священнослужителей края[8].

Для создания лояльной режиму православной церковной структуры официальный Будапешт установил контакты с русским эмигрантом М. Поповым. Во время гражданской войны в России он воевал в армии П. Врангеля, после вынужденной эмиграции служил в православных церквях Ломеча (Болгария) и Будапешта, в 1931 г. был освобожден от занимаемой должности и лишен сана за вмешательство в дела политических и общественных организаций и аморальное поведение[9]. 12 апреля 1941 г. регент Венгрии М. Хорти назначил М. Попова «администратором греко-восточных венгерских и греко-восточных русинских церковных частей». В многочисленных обращениях к верующим М. Попов постоянно демонстрировал лояльность венгерскому режиму и свою поддержку венгерской армии, «воюющей с большевиз-

[4] Протокол допроса настоятеля православного церковного прихода в с. Бедевля Тячевского округа по делу о преследовании православного духовенства мадьярскими оккупационными властями в период от 15 марта до освобождения // ГАРФ. Ф. Р-7021. Оп. 62. Д. 5. Л. 22

[5] Постановление... Л. 3–4.

[6] Протокол допроса... Л. 22–23.

[7] Кризина Г. Православная Церковь в Закарпатье (век XX). Киев: Информационно-издательский центр Украинской Православной Церкви, 1999. С. 80–81.

[8] Данилец Ю.В. Пастырская деятельность епископа Владимира (Раича) в Закарпатье накануне и в годы Второй мировой войны // Вестник Пермского университета. Серия «История». 2010. Вып. 1. С. 23.

[9] Данилец Ю.В. Православная церковь константинопольской юрисдикции в Закарпатье в 1938–1944 гг. URL: [www.hrono.ru/statii/2008/danil\\_popov.html](http://www.hrono.ru/statii/2008/danil_popov.html).

мом». Сомнительная репутация М. Попова, окружившего себя многочисленными авантюристами, стала причиной недоверия к его личности со стороны многих представителей православного духовенства Подкарпатской Руси. Архимандрит Илларион (Вассенас) уже после вхождения Подкарпатской Руси в состав СССР (1945 г.) в беседе с советскими чиновниками, занимавшимися делами религий, так характеризовал деятельность М. Попова: «Попов – раскольник, который принимал священнослужителей из государственных церквей (клириков римо-католического и протестантского вероисповедания). Кроме того, раздавал церковные должности светским людям в своей “епархии”, которая не имела высшего духовного главы. Принимал также беглых попов из сербской и румынской православной церкви. От меня ничего не добились и приговорили к аресту на шесть лет, обвиняя в том, что я “враг венгерского народа”, что я панславист, что я нахожусь в постоянной переписке с карпаторуссами с тем, чтобы отстранить Попова и стать епископом; в том, что я в тайных сношениях с сербами и греками». Авантюристами в глазах Иллариона представляло и ближайшее окружение М. Попова. О немце Я. Петелфалви (имя до принятия православия – О. Суттингер) архимандрит сообщал следующую информацию: «С Суттингером я встречался на квартире Попова, куда ходил раз в неделю после освобождения. Тогда Суттингер был секретарем Попова, ходил в католической рясе и только изучал православие. Попов отправил его в Берлин – чтобы он из рук митрополита Берлинского и Германского Серафима получил сан архимандрита (этот план не был осуществлен – О.К.). Сразу после этого Суттингер стал в оппозицию Попову и действовал для его свержения. Только недавно я узнал, что Суттингер собирался ехать в Москву получать епископский сан»[10].

В конце 1942 г. среди православного духовенства в Подкарпатской Руси начинается борьба за отстранение М. Попова от должности администратора. Главными активистами этого процесса стали игумен Феофан (Сабов), секретарь Епархиального управления И. Силко, архимандрит А. Кабалюк, священник Д. Беляков, а также ряд влиятельных сотрудников министерства по делам религии и образования. В июле 1943 г., согласно решению руководителя данного министерства, М. Попов был отстранен от своей должности, а его полномочия в церковной сфере передавались

Епархиальному управлению[11].

В июне 1944 г. М. Попов был арестован венгерской полицией по подозрению в крещении еврейских детей и вскоре выслан в Германию на принудительные работы. Во время транспортировки М. Попову удалось сбежать. 1 мая 1946 г. он написал письмо на имя Патриарха Московского Алексия (Симанского) с просьбой принять его под юрисдикцию Русской Православной Церкви как священника или мирянина[12]. Любопытно, что часть православного духовенства Подкарпатской Руси рекомендовала советским властям наладить взаимовыгодное сотрудничество с опальным священнослужителем. В аналитической записке, составленной епископом Ужгородским и Мукачевским Нестором (Сидоруком) и протоиереем Александром (Смирновым), признавались «грехи» М. Попова, однако содержались и следующие рассуждения: «Попов в огне всевозможных страданий, выпавших на его долю, частично искупил свои грехи, и вновь загорелся в нем огонь любви к победоносной России и Русской Православной Церкви. Он может быть восстановлен в сане и использован как русский человек с эрудицией и большими способностями для утверждения православия в Венгрии»[13]. В реальности, однако, произошло иначе. В начале апреля 1947 г. М. Попов был задержан советскими органами безопасности в Будапеште. 9 сентября 1947 г. Закарпатский областной суд осудил его на 25 лет исправительно-трудовых лагерей, для отбывания наказания бывший священник был отправлен в Воркуту. 19 октября 1955 г. он написал ходатайство в Москву, в котором сообщал, что в сентябре того года был освобожден досрочно, и просил разрешить ему вернуться в Венгрию. Достоверных данных о дальнейшей судьбе М. Попова не имеется[14].

[10] Материалы беседы сотрудников Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР с архимандритом Илларионом (Вассенасом), 31 августа 1945 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 69. Л. 4–6.

[11] Данилец Ю.В. Православная церковь...

[12] Данилец Ю.В. Релігійна діяльність Михайла Попова на Закарпатті в 1938–1944 роках // Українське релігієзнавство. 2007. № 43. С. 105.

[13] Аналитическая записка «Представители православного духовенства в Венгрии и их характеристика». Составили Нестор, епископ Ужгородский и Мукачевский, протоиерей Александр (Смирнов) // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 69. Л. 27. [

14] Данилец Ю.В. Релігійна діяльність... С. 105.

Абсолютное большинство православного духовенства Подкарпатской Руси с воодушевлением и надеждой встречало войска Красной Армии, вступившие в регион в октябре 1944 г. В докладе Политического управления 4-го Украинского фронта сообщалось о речи, произнесенной представителем православной епархии Мукачево Иоанном (Мучико) и отцом Гавриилом (Потрашем) перед представителем командования фронта: «Мы можем сказать, что мы русские и хотим быть русскими. Такова наша историческая ориентация. Мукачевская епархия всегда вела борьбу за русских. Мы никогда не забываем, что мы с Вами одно тело, один дух, одна вера. Мы всегда боролись и защищали наш язык, язык Пушкина и великих мучеников православия. В Закарпатской Украине имеется около 170000 православных, и все они, как один, горячо приветствовали приход Красной Армии, как приход своих родных братьев, которые избавили нас от подлых притеснителей». Дальнейшие размышления автора доклада, однако, наглядно демонстрировали несоответствие доводов православного духовенства Подкарпатской Руси основным постулатам советской национальной политики в украинском вопросе: «Православные встречают нас как русскую, а не русскую и украинскую армию. Людей, которые считали себя украинцами, рассматривали и теперь рассматривают (несмотря на всю политическую работу, проводимую с ними), как сепаратистов, германофилов, сичевиков, к тому же очень склонных к унии. По своему этническому признаку они в своем большинстве были украинцами, но православные священники и сами воспитанники русских школ считают себя и население Закарпатской Украины русскими, прививают прихожанам любовь к русскому литературному языку, к России, и, в меру своего понимания и образования, – любовь к старой дореволюционной русской культуре. [...] Православные принимают активное участие в движении за присоединение края к СССР. [...] Православное движение не было ни большевистским, ни советским (как утверждали венгры), скорее можно говорить, что оно было умеренно антисоветским, но оно было определенно национальным, народным движением, формой борьбы за сохранение своей национальной и русской культуры»[15]. После включения Подкарпатской Руси в состав УССР все население региона однозначно трактовалось как украинцы, носители общерусского национального сознания, в формировании которого на огромную роль ранее играло

православное духовенство, не могли открыто выражать свои взгляды.

Таким образом, православная церковь, несмотря на репрессивную политику венгерской администрации, осталась одним из главных сосредоточений сторонников русофильской национально-языковой концепции в Подкарпатской Руси в период Второй мировой войны. После 1945 г. православные священнослужители, сыгравшие важную роль в движении за присоединения региона к СССР, утратили возможность открыто выражать свое видение общерусской национальной природы жителей южных склонов Карпат.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Аналитическая записка «Представители православного духовенства в Венгрии и их характеристика». Составили Нестор, епископ Ужгородский и Мукачевский, протоиерей Александр (Смирнов) // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 69. Л. 25–30.
- Данилец Ю.В. Пастырская деятельность епископа Владимира (Раича) в Закарпатье накануне и в годы Второй мировой войны // Вестник Пермского университета. Серия «История». 2010. Вып. 1. С. 21–30.
- Данилец Ю.В. Православная церковь константинопольской юрисдикции в Закарпатье в 1938–1944 гг. URL: [www.hrono.ru/statii/2008/danil\\_popov.html](http://www.hrono.ru/statii/2008/danil_popov.html).
- Данилец Ю.В. Релігійна діяльність Михайла Попова на Закарпатті в 1938–1944 роках // Українське релігієзнавство. 2007. № 43. С. 99–105.
- Доклад Политического управления 4-го Украинского фронта «Борьба народа Закарпатской Украины за воссоединение с Советской Украиной», подготовленный полковником Тюльпановым и направленный Л.В. Мехлису // Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 386. Оп. 2. Д. 5. Л. 106–348.
- Кризина Г. Православная Церковь в Закарпатье (век XX). Киев: Информационно-

[15] Доклад Политического управления 4-го Украинского фронта «Борьба народа Закарпатской Украины за воссоединение с Советской Украиной», подготовленный полковником Тюльпановым и направленный Л.В. Мехлису // Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 386. Оп. 2. Д. 5. Л. 202–205.

издательский центр Украинской Православной Церкви, 1999. 200 с.

- Материалы беседы сотрудников Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР с архимандритом Илларионом (Вассенасом), 31 августа 1945 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 69. Л. 1–10.
- Постановление областной Чрезвычайной комиссии по учету ущерба, расследованию и установлению злодеяний, причиненных немецко-мадьярскими захватчиками гражданам, общественным организациям, государственным предприятиям и учреждениям во время оккупации Закарпатской области // ГАРФ. Ф. Р -7021. Оп. 62. Д. 1. Л. 1–7.
- Протокол допроса настоятеля православного церковного прихода в с. Бедевля Тячевского округа по делу о преследовании православного духовенства мадьярскими оккупационными властями в период от 15 марта до освобождения // ГАРФ. Ф. Р-7021. Оп. 62. Д. 5. Л. 22–23.
- M. kir. honvéd Vezérkar Főnökenek jelentés miniszterelnökhöz. Tárgy: «Térképhelyesbítés igazgatóság helyzetjelentése», 1939. április 20 // Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-8091. Оп. 46. Д. 41. Л. 2–8.
- Tilkovszky L. Revízió és nemzetiségpolitika Magyarországon (1938–1941). Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967. 349 o. (ПО МАТЕРИАЛАМ РОССИЙСКИХ АРХИВОВ)(\*)

#### REFERENCES:

- Analiticheskaya zapiska «Predstaviteli pravoslavnogo dukhovenstva v Vengrii i ikh kharakteristika». Sostavili Nestor, yepiskop Uzhgorodskiy i Mukachevskiy, protoiyerey Aleksandr (Smirnov) // GARF. F. R-6991. Op. 1. D. 69. L. 25–30.
- Danilets YU.V. Pastyrskaya deyatel'nost' yepiskopa Vladimira (Raicha) v Zakarpat'ye nakanune i v gody Vtoroy mirovoy voyny // Vestnik Permskogo universiteta. Seriya «Istoriya». 2010. Вып. 1. S. 21–30.
- Danilets YU.V. Pravoslavnaya tserkov' konstantinopol'skoy yurisdiksii v Zakarpat'ye v

1938–1944 gg. URL: [www.hrono.ru/statii/2008/danil\\_popov.html](http://www.hrono.ru/statii/2008/danil_popov.html).

- Danilets' YU.V. Relígiyna díyal'níst' Mikhayla Popova na Zakarpattí v 1938–1944 rokakh // Ukraïns'ke relígiéznavstvo. 2007. № 43. S. 99–105.
- Doklad Politicheskogo upravleniya 4-go Ukrainskogo fronta «Bor'ba naroda Zakarpatskoy Ukrainy za vossoyedineniye s Sovetskoy Ukrainoy», podgotovlennyy polkovnikom Tyul'panovym i napravlennyy L.V. Mekhlisu // Rossiyskiy gosudarstvennyy arkhiv sotsial'no-politicheskoy istorii. F. 386. Op. 2. D. 5. L. 106–348.
- Krizina G. Pravoslavnaya Tserkov' v Zakarpat'ye (vek KHKH). Kiyev: Informatsionno-izdatel'skiy tsentr Ukrainской Pravoslavnoy Tserkvi, 1999. 200 s.
- Materialy besedy sotrudnikov Soveta po delam Russkoy pravoslavnoy tserkvi pri Sovete Ministrov SSSR s arkhimandritom Illarionom (Vassenasom), 31 avgusta 1945 g. // GARF. F. R-6991. Op. 1. D. 69. L. 1–10.
- Postanovleniye oblastnoy Chrezvychaynoy komissii po uchetu ushcherba, rassledovaniyu i ustanovleniyu zlodeyaniy, prichinennykh nemetsko-mad'yarskimi zakhvatnikami grazhdanam, obshchestvennym organizatsiyam, gosudarstvennym predpriyatiyam i uchrezhdeniyam vo vremya okkupatsii Zakarpatskoy oblasti // GARF. F. R -7021. Op. 62. D. 1. L. 1–7.
- Protokol doprosa nastoyatelya pravoslavnogo tserkovnogo prikhoda v s. Bedevlya Tyachevskogo okruga po delu o presledovanii pravoslavnogo dukhovenstva mad'yarskimi okkupatsionnymi vlastyami v period ot 15 marta do osvobozhdeniya // GARF. F. R-7021. Op. 62. D. 5. L. 22–23.
- M. kir. honvéd Vezérkar Főnökenek jelentés miniszterelnökhöz. Tárgy: «Térképhelyesbítés igazgatóság helyzetjelentése», 1939. április 20 // Gosudarstvennyy arkhiv Rossiyskoy Federatsii (GARF). F. R-8091. Op. 46. D. 41. L. 2–8.
- Tilkovszky L. Revízió és nemzetiségpolitika Magyarországon (1938–1941). Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967. 349 o.



Загорнов Александр Александрович, кандидат исторических наук, доцент кафедры теории и истории государства и права Брестский государственный университет имени А.С. Пушкина. (Брест, Белоруссия)  
 Alexander Zagornov, Candidate of Historical Sciences, Docent of Department of Theory and History of State and Law, Brest State University named A.S.Pushkin. (Brest, Belorussia)

## СУДЕБНЫЕ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ В БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ ОБЩЕЙ ИДЕНТИЧНОСТИ(\*).

JUDICIAL TRANSFORMATIONS IN BELORUSSIA IN THE SECOND HALF OF THE XIX CENTURY AS A FACTOR OF FORMATION OF GENERAL IDENTITY(\*)

**РЕЗЮМЕ.** Статья посвящена подготовке и реализации судебной реформы 1864 г. на белорусской территории. Определено, что формирование новой судебной системы призвано было укрепить позиции центральной власти и положительно повлиять на единую идентичность. Делается вывод о том, что ограничения преобразования суда и отступления от принципов судебного реформирования в большинстве своем носили антипольский характер.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА.** реформа, суды, юстиция, польское влияние, идентичность.

**ABSTRACT.** The article is devoted to the preparation and implementation of the judicial reform of 1864 on the Belarusian territory. It was determined that the formation of a new judicial system was intended to strengthen the position of the central government and positively influence a single identity. It is concluded that the limitations of the court reorganization and deviations from the principles of judicial reform were mostly anti-Polish.

**KEY WORDS.** reform, courts, justice, Polish influence, identity.

Судебная реформа 1864 г. стала существенным элементом преобразований, проводимых в ходе модернизации Российской империи во второй половине XIX века. 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 на белорусской территории, призванной скреплять большое государство.

Центральная власть исходила из представлений о территориях, ранее входивших в состав Великого княжества Литовского, как исконно русских, поэтому главной задачей здесь считалось восстановление утраченных позиций и укрепление государственного единства Российской империи. К тому же, правительство настораживали «повадки всевозможного европейничанья» местного дворянства[1].

Основным условием решения указанной задачи было устранение польского

влияния. Этим диктовалась необходимость проведения активной и последовательной политики деполонизации белорусских губерний.

Назначение М.Н. Муравьева виленским генерал-губернатором произошло в условиях активных антиправительственных действий, когда решалась судьба не только Царства Польского, но всех западных губерний. Существовала реальная возможность повторения сценария Крымской войны, но уже в новых условиях, что означало опять противостояние с европейской коалицией. В этой ситуации фактор времени имел крайне важное значение, а предупреждение втягивания во внутренний конфликт внешних сил становилось ключевой задачей, от решений которой зависела территориальная целостность империи. Поэтому быстрое подавление вос-

\*Текст доклада на Международной научной конференции «Церковь, идентичности и нациестроительство в Европе в XIX-XX веках»./The text of the report at the International scientific conference "Church, identities and nation-building in Europe in the XIX-XX centuries". <https://zapadrus.su/2012-04-11-14-59-43/2019/polotskij-sobor-1839-g/1944-v-minske-sostoyalas-mezhdunarodnaya-nauchnaya-konferentsiya-posvyashchennaya-180-letnemu-yubileyu-polotskogo-sobora-1839-goda.html>

[1] Филевич, И.П. Польша и польский вопрос / И.П. Филевич. – М.: Б/и, 1894. С.38.

стания 1863 г. и устранение польского влияния в белорусских землях рассматривалось правительством как меры по сохранению государственности.

Вопрос о польском влиянии сохранял свою остроту на протяжении всего периода преобразований государственных институтов. Как весьма точно отзывался современник, у правительства при решении этой проблемы «не оказалось ни традиций, ни ясного сознания своей роли»[2]. Данный вопрос определил, во многом, и специфику реформирования судебной сферы. Возможность повторения вооруженных выступлений, антирусские и антиимперские настроения среди части местного дворянства, отсутствие ясной и долговременной политической программы правительства в отношении этой территории ограничили раскрытие всего потенциала, заложенного в судебной реформе.

После восстания 1863 г. противодействие всему польскому становится сердцевинной правительственной политики, что, безусловно, сказывается и на готовящемся судебном реформировании.

Восстание привело к тому, что все северо-западные губернии были объявлены на военном положении и управлялись по чрезвычайным циркулярам и распоряжениям. При этом, однако, власти не отказались от проведения судебной реформы здесь, предполагая, что единство таких преобразований на всей территории империи укрепит государство.

Правительство стремилось постепенно адаптировать край с центральными губерниями империи. Судебная реформа, среди других, способствовала включению этой территории в единый государственный организм.

Для создания более благоприятных условий для такого включения Могилевская и Витебская губернии (1869 г.), а также Минская (1870 г.) были отделены от Виленского генерал-губернаторства. Такое административно-территориальное разделение должно было обеспечить скорейшую политическую и организационную ассимиляцию данных земель с центром России.

При этом признавалось, что бывшие земли Речи Посполитой для государственно-правовых изменений подготовлены лучше, чем центральная часть империи. Как свидетельствовали современники, еще в 1863 г. Александр II говорил Н.Милютину,

что, хотя он признает возможность представительной формы правления, но «не может дать его бунтующим полякам, не давая верноподданным русским», которые, по его словам, были еще не готовы для такого рода изменений[3].

Задача сохранения целостности империи, актуализируемая памятью о восстании 1863 г., стала диктовать введение ограничений при проведении судебных преобразований на белорусской территории, которая могла даже лучше их усвоить благодаря опыту своего развития.

Как писал представитель высшей администрации Северо-Западного края «...здесь судебная реформа встречена будет с особой симпатией и потому еще, что она включает в себе много начал общих со Статутом Литовским, искони действовавшим и так еще недавно отмененным»[4].

Кроме того, и министром юстиции, и виленским генерал-губернатором отмечалось, «что реформа будет иметь огромное влияние на экономическое состояние западных губерний, что, вместе с тем, она послужит к достижению тех политических целей, к коим стремится правительство, – к прекращению обособленностей польской и еврейской национальностей»[5].

Предполагалось, что само учреждение новых судов и повышение русского участия в них показало бы, что «с введением в крае более совершенных учреждений значение отдельных национальностей все более и более умалется, а поэтому польской и еврейской народностям при дальнейшем развитии государственных учреждений не остается ничего другого, как слиться окончательно с господствующим в крае племенем»[6].

[2] Филевич, И.П. Польша и польский вопрос / И.П. Филевич. – М.: Б/и, 1894. С.96.

[3] Чубинский, М.П. Судебная реформа. / М.П. Чубинский // История России в XIX веке. Эпоха реформ. – М.: ЗАО Изд-во Центрполиграф, 2001. – С. 266.

[4] Российский государственный исторический архив (далее РГИА). – Ф. 1405. Оп. 534. Д. 851. л. 2 об.

[5] 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.

[6] Там же.

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»[7]. Запрет официального использования польского языка в Северо-Западном крае должен был способствовать этому процессу. Виленский генерал-губернатор М.Н. Муравьев своим циркуляром от 1 января 1864 г. воспретил пользоваться им в официальной переписке и в присутственных местах[8]. При этом, в целом на территории Российской империи польский язык не запрещался.

Глубокое преобразование судебной системы требовало кардинальных изменений в кадровой политике, так как местных кадров, лояльных власти, явно не хватало.

Известно, что к маю 1864 г. в Северо-Западный край по призыву генерал-губернатора приехало более 1000 чиновников из внутренних губерний, а «в течение всего управления М.Н. Муравьева прибыло свыше 3000 человек»[9]. Далеко не все они подходили для службы и значительная часть из них была отправлена обратно [10].

Чтобы изменить ситуацию с комплектованием судебных учреждений, особенно местного уровня, правительство предпринимало законодательные меры по усилению русского землевладения в Северо-Западном крае.

Указ от 5 марта 1864 г. предоставлял льготы русским помещикам при покупке имений в западных губерниях[11].

В 1865 г. были установлены пониженные цены на конфискованное имущество для увеличения притока русских помещиков в Западный край[12].

10 декабря 1865 г. вышел указ о запрещении полякам приобретать имения в 9 западных губерниях[13]. Все сделки, противоречащие этому закону, считались недействительными. Допускалось только наследование по закону. Высланные в связи с восстанием 1863 г. владельцы секвестрированных имений обязывались в течение двух лет продать их лицам русского происхождения или обменять их на имения в другой части империи[14].

После официального введения в действие Судебных уставов в 1864 г. подготовительные работы по преобразованию судебной системы на белорусской территории ускорились. Например, генерал-губернатор Северо-Западного края К.П. фон Кауфман в сентябре 1865 г. предложил гродненскому губернатору, чтобы председатели палат уголовного и гражданского судов и прокурор в соответствии с инструкцией министра юстиции представили сведения по введению судебных уставов в Гродненской губернии «с условием, конечно, некоторых временных отступлений, вызываемых настоящим положением края, не вполне еще соответствующего всецелому применению гласного, основанного на выборном начале, судопроизводства»[15].

Среди ограничений судебной реформы выделяется установление принципа назначения мировых судей вместо выборности. По мнению генерал-губернатора, если этого не сделать, то в мировые учреждения попадут в основном представители «полякующего еще дворянства и шляхты» и польское влияние в крае только усилится [16]. Еще одно предлагаемое для обсуждения отступление заключалось в существенной корректировке формирования суда присяжных и адвокатуры. Так, помимо общих условий, закрепленных уставами, присяжные заседатели и поверенные должны были быть «православного вероисповедания и хорошо умеющими читать, писать и говорить по-русски»[17]. Таким образом, усиливался «русский элемент» в целом и, особенно, обеспечивалось его определяющее влияние

[7] Там же.

[8] Самбук, С.М. Политика царизма в Белоруссии во второй половине XIX века / С.М. Самбук; редактор В. П. Панютин; Академия наук БССР, Институт истории. – Мн.: Наука и техника, 1980. – 221 с, С.40.

[9] Комзолова, А.А. Политика самодержавия в Северо-Западном крае в эпоху Великих реформ / А.А. Комзолова. – М. : Наука, 2005. – 383 с., С. 62.

[10] Там же, С. 62–63.

[11] Полное собрание законов Российской империи, 2 собр., Т.XXXIX, № 10656А.

[12] Там же, Т.XLII, № 42328А.

[13] Там же, Т.XL, II отд., № 42759.

[14] Горизонтов, Л.Е. Парадоксы имперской политики: поляки в России и русские в Польше / Л.Е. Горизонтов. – М.: Индрик, 1999. – 272 с., С. 135–141.

[15] РГИА. – Ф. 1405. Оп. 64. Д. 5784, л. 2.

[16] Там же, л. 3.

[17] РГИА. – Ф. 1405. Оп. 64. Д. 5784, л. 1.

в суде. Отзывы председателей гражданского и уголовного суда Гродненской губернии, а также губернского прокурора позволяют определить подходы к разрешению «польского вопроса» на белорусской территории. С одной стороны, например, указывалось, что недопущение местных юристов «из поляков» в адвокатуру противоречило бы «всем юридическим понятиям и в особенности состязательному началу, проводимому реформой»[18]. С другой, предлагалось самым существенным образом ограничить, иногда до полного исключения, участие «лиц польского происхождения» в судебных учреждениях, особенно в системе местных судов.

Одним из представителей этой точки зрения был гродненский губернский прокурор Миловецкий, который в своем отзыве писал, что «при выборном начале мировые судьи в западных провинциях, без сомнения, будут, по большей части, состоять из лиц польского происхождения, столь враждебных для России», «эти лица будут одними из самых усерднейших деятелей польской пропаганды». Поэтому, «должности мировых судей в Западном крае необходимо заместить лицами русского происхождения, подобно тому, как это сделано в западных губерниях в отношении мировых посредников»[19].

Таким образом, администрация Северо-Западного края 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.

Иллюстрацией роста антипольских настроений среди высших чиновников на белорусской территории, вызванных, в первую очередь, конечно, восстанием 1863 г., может служить отзыв гродненского губернатора генерал-губернатору края по вопросу введения судебной реформы. Так, он подчеркнул, что «находясь в западных губерниях довольно долгое время и постоянно следя за достоинством чиновников-поляков, я положительно знаю, что с такими юридическими качествами, каких требует закон, служащих, особенно по судебной части почти не было»[20]. Мнение губер-

натора подтверждало общую установку на ограничение положений судебных уставов в части формирования мировой юстиции (назначение вместо выборов), комплектования адвокатуры (ограничение польского участия, что противоречило осторожно высказанному мнению местных юристов о существующей здесь традиции организации защиты вплоть до 1840 г.), учреждения суда присяжных (расширение прав крестьян избираться в состав присяжных заседателей, снизив имущественный и образовательные цензы).

Примечательно, что судебным преобразованиям, проводимым в этой части империи, некоторым высокопоставленными чиновниками придавалось большое значение не только в плане совершенствования правосудия и приведение его в соответствии с западноевропейским уровнем, но, в более широком контексте, как средство распространения русской культуры.

В качестве примера можно привести автора всеподданнейшей записки о введении судебной реформы в Северо-Западном крае, поданной императору в 1869 г. Автором, скорее всего, являлся генерал-губернатор края. В частности, он писал, что изменения в судебной сфере следует рассматривать «как могущественное орудие для полного обрусения края». Новые судебные учреждения «с мировым институтом и исключительно русским составом, чиня суд и правду, получают не только гражданское, но и бытовое значение». При этом «язык же русский, при условии гласности и судебного ведения, неминуемо вытеснит польский и сделается общеупотребительным»[21]. В записке содержалось также положение о службе лиц польского происхождения в судебном ведомстве на территории края. Автор исходит из того, что запрещение служить – это, конечно, несправедливо, а допустить – расширить их «вредное влияние». Поэтому целесообразнее не разрешать полякам занимать должности в судебных палатах, окружных и даже мировых судах[22].

Правительство решило вводить судебные уставы на данной территории посте-

[18] Там же, л. 12, об.

[19] Там же, л. 14–14 об.

[20] Национальный исторический архив Беларуси в Гродно. – Ф. 1. – Оп. 6. Д. 51, л. 55–55 об.

[21] Российский государственный исторический архив (далее РГИА). – Ф. 1405. Оп. 534. Д. 851, л. 2, об. 3.

[22] Там же, л. 5–5 об.



пенно и к тому же со значительными отклонениями от первоначального плана. В начале были организованы мировые учреждения отдельно от общих, что нарушало целостность судебных преобразований.

При введении мирового суда антипольский аспект проявился очень четко, определяя, по сути, форму и характер мер правительственного противодействия возможному восстанию. Так, минский, витебский, могилевский, гродненский губернаторы в отношениях министру внутренних дел в 1871 г. просили сохранить в действии распоряжения о запрещении употреблять польский язык в официальной переписке в государственных и общественных учреждениях, о запрещении обучать крестьян польской грамоте, о запретах распевания польских патриотических гимнов, ношения траура как политической демонстрации, употребления польских национальных эмблематических знаков, открывать публичные библиотеки польских книг, крестных ходов вне костелов и т.д.[23]

Правительство считало, что недостаточно высокий уровень благонадежности дворянства белорусской территории, обусловленный, прежде всего, сохранением польского влияния, не позволял провести здесь судебную реформу «без изъятий».

Только в 1883 г. на белорусской территории начали действовать окружные суды и открылась Виленская судебная палата. Таким образом, через 19 лет после официального провозглашения судебных уставов они в полном объеме были распространены на указанных землях. За это время изменилась политическая ситуация в стране, а некоторые положения судебной реформы подверглись значительной корректировке.

Преобразования 1864 г. кардинально изменили судоустройство и судопроизводство. В судебной сфере утверждались новые демократические принципы и институты. Эти порядки вступили в противоречие с основами государственной власти – абсолютистской формой правления и сословным строем.

Подготовка и осуществление судебной реформы на белорусской территории были тесно связаны с решением «польского вопроса». В его разрешении преобладали запрещения и ограничения, к тому же, как показала практика, проводимые непосредственно из-за колебаний правительственного курса. Последнее так и не поз-

волило сформировать позитивную альтернативу польскому влиянию. Понимание идеологической общности с государством, распространенное, например, в крестьянской среде так и не стало распространенным явлением для всей элиты.

Сама судебная реформа должна была соответствовать главной цели правительственной политики – укреплению позиций центральной власти в этом регионе. Ослабление польского влияния было ее основной составляющей, которая не была подкреплена последовательной и методичной работой по формированию единой общей идентичности.

#### ЛИТЕРАТУРА

- 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. 150–156.
- Горизонтов, Л.Е. Парадоксы имперской политики: поляки в России и русские в Польше / Л.Е. Горизонтов. – М.: Индрик, 1999. – 272 с.
- Комзолова, А.А. Политика самодержавия в Северо-Западном крае в эпоху Великих реформ / А.А. Комзолова. – М.: Наука, 2005. – 383 с.
- Национальный исторический архив Беларуси в Гродно. – Ф. 1. – Оп. 6. Д. 51.
- Полное собрание законов Российской империи, 2 собр., Т. XL, II отд., № 42759.
- Полное собрание законов Российской империи, 2 собр., Т. XXXIX, № 10656А.
- РГИА. – Ф. 1405. Оп. 64. Д. 5784.
- Российский государственный исторический архив (далее РГИА). – Ф. 1405. Оп. 534. Д. 851.

[23] 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. 156.

- Самбук, С.М. Политика царизма в Белоруссии во второй половине XIX века / С.М. Самбук; редактор В. П. Панютнич; Академия наук БССР, Институт истории. – Мн.: Наука и техника, 1980. – 221 с.
- Филевич, И.П. Польша и польский вопрос / И.П. Филевич. – М.: Б/и, 1894.
- Чубинский, М.П. Судебная реформа. / М.П. Чубинский // История России в XIX веке. Эпоха реформ. – М.: ЗАО Изд-во Центрполиграф, 2001. – С. 234–270.
- Chubinskiy, M.P. Sudebnaya reforma. / M.P. Chubinskiy // Istoriya Rossii v XIX veke. Epokha reform. – M.: ZAO Izd-vo Tsentrpoligraf, 2001. – S. 234–270.

REFERENCES:

- Belevich, F.R. Sudebnaya reforma 1864 g. i politika russkogo samoderzhaviya po otnosheniyu k litsam pol'skogo proiskhozhdeniya v Belorussii / F.R. Belevich // Materialy k IX konferentsii molodykh uchenykh. Obshchestvennyye nauki / Minsk, 1964. – S. 150–156.
- Gorizontov, L.Ye. Paradoksy imperskoy politiki: polyaki v Rossii i ruskiye v Pol'she / L.Ye. Gorizontov. – M.: Indrik, 1999. – 272 s.
- Komzolova, A.A. Politika samoderzhaviya v Severo-Zapadnom kraye v epokhu Velikikh reform / A.A. Komzolova. – M. : Nauka, 2005. – 383 s.
- Natsional'nyy istoricheskiy arkhiv Belarusi v Grodno. – F. 1. – Op. 6. D. 51.
- Polnoye sobraniye zakonov Rossiyskoy imperii, 2 sobr., T.XL, II otd., № 42759.
- Polnoye sobraniye zakonov Rossiyskoy imperii, 2 sobr., T.XXXIX, № 10656A.
- RGIA. – F. 1405. Op. 64. D. 5784.
- Rossiyskiy gosudarstvennyy istoricheskiy arkhiv (daleye RGIA). – F. 1405. Op. 534. D. 851.
- Sambuk, S.M. Politika tsarizma v Belorussii vo vtoroy polovine XIX veka / S.M. Sambuk; redaktor V. P. Panyutich; Akademiya nauk BSSR, Institut istorii. – Mн.: Nauka i tekhnika, 1980. – 221 s.
- Filevich, I.P. Pol'sha i pol'skiy vopros / I.P. Filevich. – M.: B/i, 1894.

## МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ПОЛИТИКА РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В БОРЬБЕ С СЕКТАНТСТВОМ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В. (\*).

## MISSIONARY ACTIVITIES OF MISSIONARY ACTIVITIES OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AND POLITICS OF THE RUSSIAN EMPIRE IN THE FIGHT AGAINST SECTARIANISM IN THE SECOND HALF OF THE XIX CENTURY(\*)

РЕЗЮМЕ. В статье рассматриваются различные направления миссионерской деятельности Русской православной церкви в дореволюционной России во второй половине XIX – начале XX вв.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. Русская православная церковь, миссионерство, сектанство, старообрядцы.

ABSTRACT. The article considers various directions of missionary activity of the Russian Orthodox Church in pre-revolutionary Russia in the second half of the XIX – early XX centuries.

KEY WORDS. Russian Orthodox Church, missionaries, sectarians, old believers.



Мищенко Виктор Васильевич, кандидат исторических наук, и.о. директора Филиала Брянского государственного университета в г. Новозыбков, Россия.

Victor V. Mishchenko, candidate of historical Sciences, acting Director Of the branch of Bryansk state University in Novozybkov, Russia.

В XIX веке, особенно во второй его половине, миссионерская деятельность Русской православной церкви на территории Российской Империи велась в двух направлениях: а) борьба с сектантством и старообрядчеством; б) проповедь среди «язычников» (шаманистов, мусульман, ламаистов и т.п.). В качестве основной цели данной научной статьи можно обозначить изучение направления миссионерской деятельности Русской православной церкви во второй половине XIX – начале XX вв. в борьбе с сектантством.

«Принято считать, что в Русской православной церкви (РПЦ) существовало миссионерство внутреннее и внешнее: внешнее было направлено на инородцев внутри России и иностранцев за ее пределами, внутреннее же ориентировалось на работу против сектантов и раскольников» [3.С.3].

«Для общего руководства миссионерским делом в Москве в 1870 г. было создано Православное миссионерское общество (далее – ПМО), в котором насчитывалось до 20 тыс. членов. Главная цель общества состояла в помощи православным миссиям по обращению нехристиан в православие в пределах Российской империи

и «утверждении их в истинах святой веры и правилах христианской жизни»» [3.С.94]. Православное миссионерское общество было создано на основе миссионерского общества, учрежденного высочайшим повелением в 1865 г. в Петербурге под «покровительством благочестивой супруги императора Александра II, императрицы Марии Александровны. По ее почину председателем общества стал митрополит Иннокентий Московский» [5.С.778].

От явно невыполнимой задачи обращения в православие всех иноверцев России миссионеры переключились на борьбу прежде всего против все возраставшего сектантского движения и против усиления старообрядчества» [4.С.442]. В этой целью с 1880-х годов стали собираться миссионерские съезды. Первый такой съезд состоялся в Москве в 1887 году. «Он оставил по себе память своими изуверскими

\*Текст доклада на Международной научной конференции «Церковь, идентичности и нациестроительство в Европе в XIX-XX веках»./The text of the report at the International scientific conference “Church, identities and nation-building in Europe in the XIX-XX centuries”. <https://zapadrus.su/2012-04-11-14-59-43/2019/polotskij-sobor-1839-g/1944-v-minske-sostoyalas-mezhdunarodnaya-nauchnaya-konferentsiya-posvyashchennaya-180-letnemu-yubileyu-polotskogo-sobora-1839-goda.html>

предложениями отбирать детей у упорствующих раскольников и сектантов, а самих родителей лишать прав гражданства» [4.С.442]. Второй съезд, состоявшийся в Москве в 1891 году, ставил перед собой задачу «разобраться в сущности учения отдельных сект и определить, насколько они вредны для церкви и государства, а также обосновать ложность их вероучений... Съезд предложил ускорить издание Библии и Евангелия с подстрочным толкованием текста и подбором полемических материалов для обличения сект. Было принято решение об издании противомусульманских книг и журналов» [4.С.443].

Третий всероссийский миссионерский съезд РПЦ проходил в 1897 году в Казани. Съезд призвал православных людей, объединенных церковью, заботиться о «крепости и спокойствии» гражданского быта и государственного строя. Отсюда и вытекала задача разоблачения сектантства, которое якобы ведет к подрыву общественного порядка. Третий миссионерский съезд признал, что в сложившихся условиях задача правительства состоит в том, чтобы оказать деятельную помощь церкви и миссионерам в применении ими мер духовного воздействия на сектантов. Вместе с тем съезд потребовал издания законов, предусматривающих ограждение православия и пресечение развития сект и ересей.

В XIX в. российские законы предусматривали уголовную ответственность за достаточно широкий спектр преступных деяний религиозного характера, мотивационной основой криминализации которых выступала необходимость сохранения единоверия как залога конфессионального и политического единства страны. Православие являлось непосредственным объектом уголовной охраны. И как следствие подобного подхода отсутствовала отдельная норма, предусматривавшая ответственность за организацию деструктивных религиозных объединений. Законодателем принимался во внимание, прежде всего сам факт исповедания религии, отличной от православия. Во второй половине XIX в. религиозные преследования усилились, несмотря на послабления, предоставляемые старообрядцам. Для обвинения в отпадении от православия и принадлежности к «более вредной» секте во второй половине XIX в. было достаточно доноса о том, что «...они не пьют водку и в дворах своих не держат известного рода животных отвергаемых евреями – свиней» [1.Л.21 об.]. Этого было вполне достаточно для взятия на контроль подозреваемых в отпадении от правосла-

вия полицией и церковью. Оставались в силе все статьи «Уложения о наказаниях уголовных и исправительных», по которым выход из православия, его порицание и соращения из православия карались каторгой, ссылкой, заключением и лишением прав состояния.

За 1874-1885 гг. дел по религиозным преступлениям было зарегистрировано 3615, а за 1886-1893 гг. — 7540. Среднее число привлеченных к суду в год составляло [См.: 6.С.2-17]:

**Количество осужденных по религиозным преступлениям 1885-1893 гг.**

Преступление	Период	Количество осужденных	
		1885 – 1889 гг.	1890 - 1893 гг.
За богохуление, нарушение благочиния		277	452
За отвлечение и отступление от православия, ереси и раскол		165	450
За скопчество		37	22

Но принятие отдельных глав и статей Уголовного Уложения 1903 г. стало значительным шагом на пути ослабления ответственности за религиозные преступления, были исключены составы вероотступничества, святотатства, лжеприсяги, изменения коснулись и регламентации деятельности изуверских сект. В соответствии с новым Уложением, ответственность теперь наступала за принадлежность к раскольническому учению или секте, соединенную с изуверским посягательством на жизнь свою и других или с оскотлением себя, других, с явно безнравственными действиями, а также за насильственное соращение в такое вероучение [2].

Таким образом, в предреволюционный период миссионерская деятельность Русской православной Церкви внутри империи способствовала расширению и укреплению позиций православия в качестве официальной государственной религии. Однако законодательство Российской империи в начале XX в. пошло по пути ослабления ответственности за религиозные преступления. А «Именной высочайший

указ Правительственному Сенату об укреплении веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. на законодательном уровне установил разделение раскольников на старообрядцев, сектантов и последователей изуверских учений. Обсуждение вопросов, связанных с Церковью и религией, в III и IV Думах вскрыло глубокое расхождение во взглядах на положение Церкви в государстве между духовенством и либеральной общественностью России.

#### ЛИТЕРАТУРА:

- ГАОО. Ф. 580. Оп. 1. Д. 2340. Л.21 об.
- Грибникова О.В. Церковная и правовая борьба с деятельностью деструктивных религиозных объединений в российском государстве в период до 1917г.// Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. 2009. №2.
- Орлова К.В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX в. – М., 2006.
- Русское православие: вехи истории / Науч. ред. А.И. Клибанов. М., 1989.
- Тальберг Н. История русской церкви. М., 2004.
- Тарновский Е. Н. Религиозные преступления в России// Вестник права. 1899. № 4.

#### REFERENCES:

- GAOO. F. 580. Op. 1. D. 2340. L.21 ob.
- Gribnikova O.V. Tserkovnaya i pravovaya bor'ba s deyatel'nost'yu destruktivnykh religioznykh ob'yedineniy v rossiyskom gosudarstve v period do 1917g.// Izvestiya vysshikh uchebnykh zavedeniy. Severo-Kavkazskiy region. 2009. №2.
- Orlova K.V. Istoriya khristianizatsii kalmykov: seredina XVII – nachalo XX v. – M., 2006.
- Russkoye pravoslaviye: vekhi istorii / Nauch. red. A.I. Klibanov. M., 1989.
- Tal'berg N. Istoriya russkoy tserkvi. M., 2004.
- Tarnovskiy Ye. N. Religioznyye prestupleniya v Rossii// Vestnik prava. 1899. № 4



Александр Дмитриевич Гронский. Ведущий научный сотрудник Центра постсоветских исследований Национального исследовательского института мировой экономики и международных отношений Российской академии наук. Кандидат исторических наук, доцент.

Alexander Gronskii. Lead Researcher of the Center for Post-Soviet Studies of Primakov National Research Institute of World Economy and International Relations of the Russian Academy of Sciences. Candidate of Historical Sciences, Docent.

## МИТРОПОЛИТ ИОСИФ (СЕМАШКО): ТЕХНОЛОГИИ СОВРЕМЕННЫХ ФАЛЬСИФИКАЦИЙ(\*)

### METROPOLITAN JOSEPH (SEMASHKO): TECHNOLOGIES OF MODERN FALSIFICATIONS(\*)

**РЕЗЮМЕ.** В статье анализируется публицистика Сергея Абломейко, посвящённая митрополиту Литовскому и Виленскому Иосифу (Семашко). Рассматриваются фальсификации и идеологические штампы, которые используются для создания негативного образа митрополита Иосифа.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА.** Митрополит Литовский и Виленский Иосиф (Семашко), Православная Церковь, исторические фальсификации, канонизация.

**ABSTRACT.** The article analyzes the publicism of Sergey Ablameyko, which is devoted to the Metropolitan of Lithuania and Vilna Joseph (Semashko). We consider the falsifications and ideological cliches that are used to create a negative image of Metropolitan Joseph.

**KEY WORDS.** Mitropolitan of Lithuania and Vilna Joseph (Semashko), Orthodox Church, historical falsifications, canonization

В мае 2012 г. журналист «Радио Свобода» Сергей Абломейко написал две статьи с говорящими названиями: «Канонизация Семашко. Гибель народа»[1] и «Канонизация Семашко. Гибель народа-2»[2] (позже эти статьи были изданы в авторском сборнике С. Абломейко[3]). Когда стало ясно, что разговор о канонизации митрополита Иосифа (Семашко) в Православной Церкви начался, С. Абломейко ожидал, что кто-нибудь из православных интеллектуалов «предостережёт белорусов от такого шага»[4]. Но, поскольку интеллектуалы промолчали, роль набата взял на себя С. Абломейко. 3 мая 2012 г. вышла его первая статья, в которой С. Абломейко сразу же заявил, что люди рассматривают события, связанные с деятельностью митрополита, как конфессиональные. Как утверждает С. Абломейко, этот конфессиональный взгляд был якобы навязан ещё в XIX в. российской историографией. По мысли самого С. Абломейко, подход «должен быть национальным». Далее С. Абломейко приводит пример того, каким образом нужно трактовать воссоединение униатов с православными и саму деятельность митрополита Иосифа (Семашко), т.е. иллюстрирует «национальный подход».

По мнению С. Абломейко, «в 1839 г. впервые в истории до этого более 500 лет

самостоятельную белорусскую митрополию, которая в разные исторические периоды была то униатскою, то православною, то вновь униатскою, присоединили к русской церкви, к Москве»[5]. Применяемый журналистом «национальный» подход к оценке событий прошлого уже в этой фразе начинает чётко иллюстрировать свой потенциал. И этот потенциал является не научным, а мифологическим. На это указыва-

\*Текст доклада на Международной научной конференции «Церковь, идентичности и нациестроительство в Европе в XIX-XX веках»./The text of the report at the International scientific conference “Church, identities and nation-building in Europe in the XIX-XX centuries”. <https://zapadrus.su/2012-04-11-14-59-43/2019/polotskij-sobor-1839-g/1944-v-minske-sostoyalas-mezhdunarodnaya-nauchnaya-konferentsiya-posvyashchennaya-180-letnemu-yubileyu-polotskogo-sobora-1839-goda.html>

[1] Абломейка С. Кананізацыя Сямашкі. Скон народу... // Радыё Свабода. URL: <https://www.svaboda.org/a/24568627.html> (дата обращения: 12.01.2019).

[2] Абломейка С. Кананізацыя Сямашкі. Скон народу-2 // Радыё Свабода. URL: <https://www.svaboda.org/a/24583811.html> (дата обращения: 12.01.2019).

[3] Абломейка С. Мой Картаген. – [Без места издания]: Радыё Свабодная Эўропа / Радыё Свабода, 2015. – 316 с.

[4] Абломейка С. Мой Картаген. С. 91.

[5] Там же. С. 92.

ет якобы наличие в Средневековье «самостоятельной белорусской митрополии». В мифологической картине прошлого, основанной на «национальном» подходе, это, наверное, возможно. Но в реальном прошлом «самостоятельной белорусской митрополии» не существовало. Вплоть до середины XV в. существовала единая для всех русских земель Киевская или Русская митрополия, охватывавшая земли бывшего Древнерусского государства и окрестности. Её возглавляли митрополиты Киевские и всея Руси. Термина «Белоруссия» в титуле митрополитов не было. В середине XV в. Киевская митрополия разделилась по причине давления со стороны великолитовских князей-католиков и униатской политики, проводимой в Великом княжестве Литовском Римской курией. Попытки назначать отдельных митрополитов были и ранее, но они заканчивались возвращением к единству. Константинопольские патриархи того времени старались не идти на поводу у великих князей литовских, желавших контролировать православных митрополитов, а потому стремившихся к разделению митрополии. Кризис единства случился в середине XV в., когда появились новая Западнорусская митрополия, включавшая в себя земли современных Украины, Белоруссии и Литвы. Т.е. никакой «белорусской митрополии» в то время не существовало. Церковно-административная единица с названием «Белорусская митрополия» появилась лишь в 20-х гг. XX в. Но она не имеет никакого отношения к тем мифологическим конструкциям, которые создаёт С. Абломейко. Соответственно, не могло быть и более чем 500-летней самостоятельности у мифической «белорусской митрополии». Т.е. та структура, которую С. Абломейко называет «самостоятельной белорусской митрополией», до середины XV в. была единой и общей для всех земель Руси. В таком случае, остаётся непонятным, почему эта митрополия должны быть именно белорусской? Более того, с рубежа XIII – XIV вв. митрополиты Киевские и Всея Руси, хоть и титуловались Киевскими, но предпочитали иметь резиденцией города Московской Руси, сначала Владимир-на-Клязьме, а потом Москву. Представление С. Абломейко о «белорусской митрополии» следует признать оригинальным, если эта «белорусская митрополия» возглавлялась митрополитами Киевскими и Всея Руси, но никак не Белоруссии, а резиденцией их были восточнорусские, т.е. никак не белорусские города. Кстати, даже официальную первую резиденцию митрополитов – Киев – также нельзя назвать белорусским городом.

Далее С. Абломейко пишет, что самым важным смыслом акта Полоцкого церковного Собора стала «утрата поместной белорусской церковью отличительной, самостоятельной традиции»[6]. Можно предположить, что С. Абломейко не понимает сути термина «поместная Церковь». Поместная Церковь – «Церковь, обладающая самостоятельностью во внутреннем управлении, имеющая юрисдикцию на собственной территории, называемой канонической, в пределах одного или нескольких государств»[7]. Примерами поместных Церквей могут быть Русская, Сербская, Константинопольская и другие Православные Церкви. Но белорусской среди них нет и никогда не было. Под «отличительной, самостоятельной традицией», видимо, понимается униатский обряд, который, естественно не совпадал с православным по догматике, или местные отличия в православном богослужении, но они являлись, скорее, чисто региональными, чем этнически детерминированными. Получается, что С. Абломейко заявляет о существовании «поместной белорусской Церкви», которой на самом деле не было.

Следующие утверждение журналиста снова вызывает вопросы. Он пишет, что «ни Московская митрополия, ни Московский патриархат никогда не были церковью-матерью для белорусов». И продолжает: «Нашей церковью-матерью с X столетия был Константинопольский патриархат и, в более узком плане, – Литовско-Новогрудская митрополия, которая существовала с 1316 г.»[8]. Возникает вопрос, если христианство пришло на Русь ещё в конце X в., то какая структура была «церковью-матерью для белорусов» «в более узком плане» с момента крещения и до 1316 г.? Земли, на которых появилась эта митрополия, принадлежали Киевской митрополии. Почему же С. Абломейко не упоминает Киевскую митрополию как «церковь-мать для белорусов» «в более узком плане»? Да и о том, насколько долго существовала Литовско-Новогрудская митрополия С. Абломейко также не говорит. Литовские митрополиты до середины XV в. то появлялись, то исчезали. Только во второй половине XV в. Восточная и Западная Русь получили свои митрополии.

[6] Там же.

[7] Цыпин В., протоиерей. Поместная Церковь // Всемирная история. Энциклопедия. URL: [https://w.histrf.ru/articles/article/show/pomiestnaia\\_tsierkov](https://w.histrf.ru/articles/article/show/pomiestnaia_tsierkov) (дата обращения: 12.02.2019).

[8] Абломейка С. Мой Картаген. С. 92.

Также следует остановиться на употреблении С. Абломейко понятия «церковь-мать», потому что с пониманием этого термина у журналиста также проблемы. «В церковно-правовой терминологии Церковь-Мать (или Кириархальная Церковь) – это Патриархат, или Поместная Церковь, в состав которой на данный момент канонически и административно входит данная церковная территория. Это вовсе не та Церковь, от которой была воспринята в свое время православная вера. С такой логикой Кириархальной Церковью для всего православного мира была бы сейчас Иерусалимская Церковь. И никак иначе. Но ведь это совсем не так»[9]. Т.е. С. Абломейко просто подменяет понятия то ли по незнанию, то ли сознательно. С. Абломейко указывает, что с 1316 г. «церковью-матерью в узком смысле» для белорусов была Литовско-Новогрудская митрополия, но Церковь-Мать – это Патриархат или Поместная Церковь. Литовско-Новогрудская митрополия не являлась ни тем, ни другим. Т.е. она не могла быть Церковью-матерью ни в узком, ни в каком другом смысле. Так же проблемы возникают и с указанием на Константинопольский патриархат как на Церковь-Мать. Белорусов в X в. не существовало, поэтому Константинополь не может быть Церковью-Матерью для них.

Вообще, объективная история православия в Литовской Руси чаще иллюстрирует стремление сохранить духовное и территориальное единство древнерусских земель, чем создание некой «белорусской национальной Церкви».

Далее С. Абломейко пишет, что подкупом и шантажом Русская Церковь добилась от Константинополя передачи прав на Киевскую митрополию. Что произошло в 1686 г. «Так церковь-дочь – РПЦ – оформила захват православной поместной части своей церкви-матери»[10], – пишет журналист, снова не понимая значения терминов. С. Абломейко утверждает, что «в 1839 г. Русская Православная церковь завершила захват Киевской митрополии и ликвидировала нашу самостоятельную восточнохристианскую традицию, которая хоть и узнала определённые изменения во времена Унии, но всё же сохраняла, по сведениям многочисленных исследователей, огромные отличия от традиции московской»[11]. Что в понимании С. Абломейко является «огромными отличиями», он не расшифровывает, видимо, потому что не знает. А слова о завершении захвата Русской Церковью Киевской митрополии лишь подчёркивают отсутствие у С.

Абломейко представлений о церковной истории того периода. Дело в том, что православная Киевская митрополия была ликвидирована не Москвой, а введением в 1596 г. Брестской церковной унии. В 1620 г. православная митрополия была восстановлена и в 1686 г. передана Русской Церкви. Естественно, что с течением времени, изменением государственной принадлежности территорий и другими тенденциями менялась и церковная жизнь, исчезали одни традиции, появлялись другие. Подводя промежуточный итог своим рассуждениям, С. Абломейко снова упоминает «свою поместную церковь», не понимая этого термина.

Порождённые сознанием журналиста униатская и православная «поместные церкви», по его мнению, или объединились бы в одну – Киевский патриархат, или оставались бы «поместными церквями своего права», «каждая из которых сохраняла бы традиции белорусской церкви X – XVI веков». Вряд ли стоит говорить о том, что в X в. не было белорусов, поэтому не существовало и традиций «белорусской церкви». Кстати, почему этих мифических традиций не сохранилось, С. Абломейко объясняет просто – этому, как обычно для мировоззрения белорусских националистов, помешали «империалистические планы России»[12]. Ограниченность взглядов С. Абломейко на церковные процессы вообще-то должна обижать украинских националистов. Ведь С. Абломейко пишет, что униатская и православная Киевские митрополии сохраняли традиции старой «белорусской церкви». Но ведь в состав Киевской митрополии в Польшу входили не только белорусские земли. Если следовать ходу мысли С. Абломейко, украинские традиции то ли не сохранялись, то ли их вообще не существовало. Ведь по всей логике вещей нынешние украинские земли тоже должны были находиться в составе Киевской митрополии, хоть униатской, хоть православной.

Журналист ставит в укор белорусским историкам то, что они «про это совсем не пишут». Утверждая, что «даже сознательные национально историки и философы опе-

[9] Герук С. «Для исцеления раскола на Украине нужна не автокефалия, а покаяние». Беседа с архиепископом Боярским Феодосием (Снигирёвым) // Православие.Ru. URL: <https://pravoslavie.ru/115159.html> (дата обращения: 12.02.2019).

[10] Абломейка С. Мой Картаген. С. 94.

[11] Там же.

[12] Там же. С. 95.



рируют лишь российской версией церковной истории, крайне неправдивой и перевёрнутой до неузнаваемости»[13]. Но историки, если они профессиональны, не должны создавать фальсификации, именно поэтому они «совсем не пишут» выдуманную историю. А что касается «сознательных национально» учёных, то для таких есть выбор: или фальсификации в угоду идее, или истина, которая эту идею может отрицать. И критика журналистом «сознательных национально» учёных говорит лишь о том, что среди них есть профессионалы, способные отличать фальсификации от истины.

В заключении своей статьи С. Абломейко приводит три обширные цитаты, которые, по его мнению, «важны для формирования именно национального подхода к оценке деятельности митрополита Семашко»[14].

Первая цитата говорит о том, что отец митрополита, сам будучи священником, не принял постановления Полоцкого церковного Собора и до конца жизни исполнял униатские обряды. Митрополит Иосиф пытался «с сыновнею покорностью» добиться от отца перехода в православие, но неудачно. Брат митрополита Иосифа, также священник, Иоанн Семашко говорил о нём: «Przeklęty! Sam siebie potępił i naród zgubił» (Проклятый! Сам себя осудил и народ потерял). И какой «национальный подход» к деятельности митрополита Иосифа может дать этот отрывок? То, что его отец и брат не приняли воссоединение, никак не оценивает саму деятельность владыки, особенно с каких-то современных национальных позиций. С. Абломейко пишет, что митрополит «был проклят за отступничество своей семьёй»[15], но по приведённой цитате видно, что брат владыки назвал его проклятым, но не использовал никаких формул проклятия. Это можно расценить как эмоциональный всплеск или оскорбление со стороны брата, но не более. Кроме того, брат – это не вся семья, а о проклятиях других членов семьи, С. Абломейко сведений не приводит, но утверждает, что митрополита прокляла семья, т.е. частный случай расширяет на всю группу лиц. Также С. Абломейко указывает, что не стоит обращать внимание на польскоязычное высказывание Иоанна Семашко, а лучше подумать, на каком языке «стали говорить и теперь ещё говорят православные батюшки в Белоруссии»[16]. Но всё же обратить внимание на польский язык упорствующего в унии Иоанна Семашко стоит. Униатская церковь постепенно полонизировалась. Проповеди всё чаще произносились на

польском языке. Польская культура становилась нормой для униатского духовенства. Ни о каком сохранении «традиции белорусской церкви X – XVI веков», как ранее в этой же статье заявлял С. Абломейко, не могло быть и речи. Ведь в X в. православные на Руси не общались на польском языке.

Вторая цитата описывает одного униатского священника, который в 1815 г. выразил радость по поводу того, что Наполеон покинул остров Св. Елены и «знову идзець к нам». Священник обращался к пастве на том диалекте, который знал, но С. Абломейко уверен, что обращение было на литературном белорусском языке[17]. Однако, существовала ли в то время литературная версия белорусского языка, если лингвисты ещё в конце XIX в. спорили, является ли белорусская речь наречием русского языка или она всего лишь часть великорусского наречия? Всё-таки при наличии литературной нормы в 1815 г. споры конца XIX в. были бы неуместны. С. Абломейко пишет, что для обращения в то время на официальном мероприятии по-белорусски человеку необходимы гражданское мужество и патриотические убеждения. Но вряд ли священник подозревал, что он говорил по-белорусски, скорее, для него это означало «простой язык». Простонародная речь в Российской империи запрещена не была, на ней вполне спокойно велись проповеди, а сам митрополит Иосиф (Семашко) позже даже требовал от священников произносить проповеди на литературном русском или на простом языке[18]. С точки зрения С. Абломейко, священник, говоря, что Наполеон «знову идзець к нам», ждал, чтобы он пришёл в Белоруссию. Но приведённая цитата никак не указывает, что священник мыслил категориями современного белорусского национализма. «К нам» могло означать (и скорее всего означало) «в Польшу». Ведь именно носители польского сознания приветствовали вторжение Наполеона в Россию в 1812 г. Именно поляки хотели возрождения на этих землях

[13] Там же.

[14] Там же. С. 96.

[15] Там же. С. 96 – 98.

[16] Там же. С. 99.

[17] Там же. С. 99 – 100.

[18] Митрополит Иосиф (Семашко). Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею наук по завещанию автора. В 3 т. Т. 3. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1883. – С. 1106.

польского, но никак не белорусского национального государства. Сторонников белорусского национализма в то время попросту не существовало, потому что белорусский национализм на тот момент отсутствовал как идея. Поэтому нет смысла придавать фразам униатского священника смыслы, ставшие актуальными позднее. Ожидание Наполеона единственным священником оценивается С. Абломейко как «политические антироссийские взгляды униатского клира»[19]. Но, чтобы говорить от имени всего клира, необходима некоторая частотность подобных высказываний. С. Абломейко строит общий вывод на единственном примере, что абсолютно некорректно. Кстати, эта цитата абсолютно не характеризует митрополита Иосифа. Чтобы хоть как-то логически связать митрополита и речь униатского священника, С. Абломейко пишет: «Вот какую церковь помог уничтожить митрополит Иосиф Семашко»[20]. Опять же в этой фразе единственное процитированное мнение униатского священника журналист выдаёт за мнение всего униатского клира.

И последняя цитата, которую приводит С. Абломейко, принадлежит «белорусскому политическому деятелю и историку Евгению Колубовичу». С. Абломейко сначала цитирует Е. Колубовича по поводу сожжения книг и икон по приказу митрополита Иосифа. Потом упоминает, что Е. Колубович «с доскональными научными ссылками на источники» сообщил о сожжении Туровского евангелия XI в. и о намеренном сожжении Смоленского церковно-археологического музея в 1898 г. Далее С. Абломейко информирует, что митрополит Иосиф «тысячами сжигал и старые белорусские православные, и униатские иконы»[21]. Упоминание о сожжении Туровского евангелия и намеренном пожаре в Смоленском музее по смыслу фразы также ставится в вину митрополиту Иосифу. С. Абломейко, наверное, вряд ли знает, что смоленский музей сгорел через 30 лет после смерти митрополита, а Туровское евангелие вообще никто не сжигал. Оно в настоящее время хранится в Библиотеке Литовской академии наук. Интересно, что, сообщая о сожжении Туровского евангелия, С. Абломейко ссылается на Е. Колубовича. Но цитата самого Е. Колубовича заставляет задуматься о методологии, которую применял С. Абломейко при написании своей статьи. Колубович пишет: «В это время окончательно было уничтожено всё то, что ещё уцелело от книжных сокровищ древнего Турова. В 1865 г. случайно были спасены от одного недосожжения 10 листов Туровского евангелия XI в., которые были

найжены в ящике с углём. Археограф В. Лялин приводит факт, как игумен одного из монастырей Витебской епархии две недели обогревал свою келью “старыми бумагами”, после чего “с облегченной совестью” сообщил своему епископу, что “во вверенном [ему] монастыре никаких древних актов нет”»[22]. Т.е. Е. Колубович указывает, что Туровское евангелие было спасено. А далее сообщает уже о другом факте сожжения «старых бумаг», которое происходило не в Турове, а в Витебске. С. Абломейко, таким образом, ставит в вину митрополиту Иосифу те действия, которых он не совершал. Или С. Абломейко не понял текст Е. Колубовича, или сознательно заявил о сожжении Туровского евангелия. Тем не менее, оперируя этими сфальсифицированными данными журналист называет митрополита «Геростратом белорусской культуры»[23]. Кстати, мотивы сожжения по приказу митрополита Иосифа книг и икон становятся более понятны, если натать логику функционирования Церкви как организации и подходить к изучению темы без националистической оптики исследования. «Преданию стихиям» (т.е. сожжению) подвергались книги с ошибками или пришедшие в негодность по причине ветхости. Ветхие иконы также сжигались после совершения над ними соответствующих обрядов. Митрополит Иосиф не сжигал книги потому, что они представляли «белорусское наследие», по его приказу сжигались книги с ошибками[24].

Заканчивается статья С. Абломейко патетически: «С точки зрения сознательного белоруса (без разницы вероисповедания) митрополит Иосиф Семашко должен оце-

[19] Абломейка С. Мой Картаген. С. 101.

[20] Там же.

[21] Там же. С. 101 – 103.

[22] Колубовіч А. Мова ў гісторыі беларускага пісьменства // Pawet. URL: [http://pawet.net/library/history/bel\\_history/kalubovich/06/%D0%9C%D0%BE%D0%B2%D0%B0\\_%D1%83\\_%D0%B3%D1%96%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D1%8B%D1%96\\_%D0%B1%D0%B5%D0%BB%D0%B0%D1%80%D1%83%D1%81%D0%BA%D0%B0%D0%B3%D0%B0\\_%D0%BF%D1%96%D1%81%D1%8C%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B0.html](http://pawet.net/library/history/bel_history/kalubovich/06/%D0%9C%D0%BE%D0%B2%D0%B0_%D1%83_%D0%B3%D1%96%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D1%8B%D1%96_%D0%B1%D0%B5%D0%BB%D0%B0%D1%80%D1%83%D1%81%D0%BA%D0%B0%D0%B3%D0%B0_%D0%BF%D1%96%D1%81%D1%8C%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B0.html) (дата обращения: 12.02.2019).

[23] Абломейка С. Мой Картаген. С. 103.

[24] Подробнее см.: Романчук А., протоиерей. Митрополит Иосиф (Семашко): очерк жизни и церковно-общественной деятельности. – М. – Минск: Издание Общества любителей церковной истории, 2015. – С. 394 – 395.

ниваться однозначно: это был истребитель самостоятельной белорусской митрополии, а также могильщик белорусской культуры и языка

И вот сегодня РПЦ задумала Иосифа Семашко канонизировать. Что ж? Русский народ имеет право чтить своих героев, и даже молиться им. Но при чём тут белорусы?

Временами мне кажется, что так народы и умирают...»[25].

В этой патетике С. Абломейко опять же не обошлось без фальсификаций. Митрополит Иосиф не истреблял никакой «белорусской митрополии» и не хоронил белорусскую культуру и язык. Более того, как говорилось выше. Митрополит требовал введение в проповедь в том числе и белорусской речи вместо польской, которая активно распространялась в среде униатского духовенства.

17 мая 2012 г. С. Абломейко написал вторую статью, где продолжил тему. Подходом послужило то, что читатели «не совсем поняли [...] текст и цели его написания»[26]. Журналист пишет, что он «привёл там несколько малоизвестных исторических фактов и предложил новую трактовку некоторых исторических событий»[27]. С. Абломейко снова рассуждает о «знании настоящей белорусской церковной истории», называя церковную историю «настоящим проклятием Белоруссии». После чего пишет, «что главная и наитрагичнейшая “заслуга” митрополита Иосифа (Семашко) в том, что «белорусы сегодня думают, что ходят в православные церкви, хотя, на самом деле, они ходят в церкви русские»[28]. Чем же отличают православные церкви от русских журналист не сообщает. Интересно, что же подразумевает С. Абломейко под «малоизвестными историческими фактами» и «новой трактовкой событий»? Видимо, под «фактами» понимаются те фальсификации, которые он использовал в первой статье, а под «новой трактовкой» стоит понимать ту конструкцию, которая построена на неправильной трактовке терминов.

Белорусы, уверен С. Абломейко, не могут пока избавиться от конфессиональности и «заменить её на единственно правильный национальный подход ко всему. Подход интегративный и всепрощающий – всё, что с нами было, всё наше»[29]. Видимо, весь набор «доказательств» С. Абломейко исчерпал в первой статье, поэтому он переходит к риторике национального романтизма. Оказывается, от несамостоя-

тельности, т.е. от конфессионального взгляда на историю, якобы навязанного российской стороной, «происходят фатальные для народной морали вещи». «Мораль вообще – чуть ли не самое важное, что народу для национального существования и национального иммунитета нужно. Многие знаковые и символические вещи, которые с нами происходят и которые свидетельствуют о неуклонной кончине нашей народной души и самого нашего народа, имеют прежде всего моральное измерение»[30]. Далее текст статьи представляется уже не неким рассуждением, основанным на якобы фактах, что было в первой части, а переходит в область какой-то национальной эсхатологии. Оказывается, канонизация митрополита Иосифа – это «ещё одна улица Суворова или ещё одна Линия Сталина»[31]. Далее С. Абломейко делает вывод, который должен показать причинно-следственные связи: «Если бы не было Семашко, не было бы и линии Сталина, и улицы Суворова в наших городах уже давно исчезли бы, и современной власти в Белоруссии могло бы никогда и не быть». И как констатация звучит фраза журналиста: «Сначала был Семашко, а после появилось всё остальное». «Семашко – главный антигерой белорусской истории XIX века и главный герой России того времени, это именно он, а не Муравьёв-вешатель сделал более для победы “русского дела в Западном крае”»[32].

Для читателя, не знакомого с историческими представлениями белорусского национализма, стоит пояснить, что генералиссимус А.В. Суворов воспринимается ими как палач белорусского народа только лишь потому, что он подавил польское восстание 1794 г. под руководством Тадуеша Костюшко. Генерал-губернатор М.Н. Муравьёв-Виленский подавил ещё одно польское восстание 1863 – 1864 гг., которое белорусские националисты упорно и некорректно именуют восстанием Кастуся

[25] Абломейка С. Мой Картаген. С. 103.

[26] Абломейка С. Кананізацыя Сямашкі. Скон народу-2...; в сборнике «Мой Картаген» статья называется «Кананізацыя Сямашкі-2» (С. 104 – 110).

[27] Абломейка С. Мой Картаген. С. 104.

[28] Там же. С. 105.

[29] Там же.

[30] Там же. С. 105 – 106.

[31] Там же. С. 106.

[32] Там же.

Калиновского. Националисты создали миф о том, что якобы восстание 1794 г. и особенно восстание 1863 – 1864 гг. были белорусскими или имели хотя бы частично белорусскую составляющую. На самом деле оба восстания, как и восстание 1830 – 1831 гг., были направлены на восстановление Польши[33]. Линия Сталина – полоса укреплений, которая прикрывала западную границу СССР. В Белоруссии на территории бывшего Минского укрепрайона был создан историко-культурный комплекс «Линия Сталина» (именно его имеет в виду С. Абломейко). Этот комплекс «призван не только увековечить грандиозную систему оборонительных укреплений районов “Линия Сталина”, но и стать символом героической борьбы советского народа против немецко-фашистских захватчиков»[34]. «Линия Сталина» проводит патриотические мероприятия, поддерживает память о Великой Отечественной войне, реконструкции боёв Первой мировой войны... Но для С. Абломейко «Линия Сталина» имеет совершенно иной смысл.

Как пример «маленькой “линии Сталина”» С. Абломейко рассматривает происшествие, которое он датирует 2010 г., когда строители раскопали фундамент Святодухова собора в Минске. Они обнаружили человеческие останки и «одно нетленное тело в церковном облачении». Минские униаты попросили передать останки им, но власти тело в облачении передали в академию наук для изучения, а кости куда-то пропали. В 2011 г. оказалось, что православные священники захоронили кости на Воинском кладбище Минска, а на могиле установили крест с надписью «Здесь покоятся останки христиан, обретенные при строительстве концертного зала детской филармонии на пл. Свободы в Минске»[35]. С. Абломейко удивлён, что православные священники похоронили униатов. А надпись на кресте, по мнению журналиста «дикая». Далее С. Абломейко рассуждает, что основательницей базилианского женского монастыря, крипту которого раскопали рабочие, была дочь литовского канцлера Льва Сапеги Екатерина. После смерти её похоронили в монастыре. Также в этом монастыре, по утверждению С. Абломейко, был похоронен униатский киевский митрополит Антоний Селява. «И вот их останки осквернены и анонимно похоронены в братской могиле под циничной надписью...»[36], – пишет журналист. И далее опять С. Абломейко уходит в национально ориентированный пафос: «В самом деле, выкидывание мощей из Святодуховки – это насилие над нашими духовными корнями. Останки бе-

лорусских деятелей – игуменьи Екатерины Сапеги, митрополита Антония Селявы (как и сотен других, разных вероисповеданий, которые были опоганены или ещё будут осквернены) – были и есть настоящие духовные корни нации, метафизическое убежище нашего национального духа, его опора. Национальный дух незримо и нечувствительно витал и витает оттуда, из-под земли, и укрепляет живой организм нашего народа. Такой мистической духовной опорой и источником духа являются вообще все древние фундаменты наших городов и местечек. Поэтому враги всегда топтали и топчут не только историю, память и материальные её воплощения, но и могилы предков, кладбища. В 2010 году растоптали и осквернили ещё один мистический источник народного духа в фундаменте минской Святодуховки»[37]. Однако патетические притчи о незримо и нечувствительно витающем из-под земли национальном духе имеют очень отдалённое отношение к истории. Скорее, это идеология, основанная на какой-то мистике и эзотерике.

С. Абломейко пишет, что останки надо было «надлежащим образом почтить», даже, если было хотя бы подозрение на то, что среди них имеются останки Екатерины Сапеги и митрополита Антония Селявы. Но в случае с минским инцидентом 2010 г. журналист однозначен: «А тут никакого подозрения – это точный исторический факт, что игуменья Екатерина Сапега и киевский митрополит Антоний Селява были

[33] Подробнее об образах А.В. Суворова, М.Н. Муравьёва-Виленского и К.С. Калиновского в белорусском дискурсе см: Гронский А.Д. Образ генерал-губернатора М. Н. Муравьёва в белорусском интернет-дискурсе // Россия и славянский мир в войнах и конфликтах XIX – XXI веков. Сборник статей / Науч. ред. А.Ю. Полунов. М.: Модест Колеров, 2018. – С. 62 – 77; Он же. Генералиссимус А.В. Суворов и образ врага в современной Белоруссии // Актуальные проблемы российской провинции: вызовы современности. Материалы международной научной конференции. (г. Новозыбков, Брянская обл. 10-11 октября 2017 г.) / Под ред. В.В. Мищенко, Т.А. Мищенко, В.Н. Пустовойтова, С.Н. Стародубец, А.В. Шлома, Е.Н. Шубабко. – Брянск: ООО «Аверс», 2017. – С. 4 – 16; Он же. Конструирование образа белорусского национального героя из участника польского восстания 1863–1864 гг. Викентия Константина Калиновского // Русский Сборник: исследования по истории России / ред.-сост. О. Р. Айрапетов, Мирослав Йованович, М. А. Колеров, Брюс Меннинг, Пол Чейсти. Т. XV. М.: Модест Колеров, 2013. – С. 189 – 208.

[34] Историко-культурный комплекс «Линия Сталина». Официальный сайт. URL: <https://stalin-line.by/> (дата обращения: 13.02.2019).

[35] Там же. С. 106 – 108.

[36] Там же. С. 108.

[37] Там же. С. 108 – 109.

похоронены в этой церкви»[38]. Непонятно, откуда у С. Абломейко такая уверенность в знании точных исторических фактов, но учёные утверждают, что униатский митрополит Киевский, Галицкий и всея Руси Антоний Селява был похоронен в Супрасльском Благовещенском монастыре[39]. Антоний Селява просил похоронить его в минской Свято-Духовой церкви, но эта просьба выполнена не была. «При раскопках храма в 2009 году в крипте под алтарем были обнаружены останки других людей, среди которых, полагают историки, Екатерина Сапега – первая игуменья монастыря, дочь великого канцлера ВКЛ [Великого княжества Литовского – А.Г.] Льва Сапеги»[40]. Т.е. наличие останков Екатерины Сапеги также не является точным историческим фактом, а скорее, предположением.

Также непонятно, почему С. Абломейко называет останки, найденные рабочими, мощами. Ведь по христианской традиции мощи – это «тела или части тел святых (часто нетленные), почитаемые в Православной Церкви, Римско-Католической и др. христианских церквях, имеющих апостольское преемство»[41]. Ни Екатерина Сапега, ни Антоний Селява святыми не являются.

Да и с датой раскопок у С. Абломейко вышла небольшая неточность. Крипту раскопали не в 2010, а в 2009 г. Про это упомянуто даже на сайте «Радио Свобода»[42], на котором работает С. Абломейко. Статья отмечена октябрём 2009 г., но в ней про митрополита Антония Селяву не упоминается. Так что остаётся непонятным, чем вызвано упоминание о «точном историческом факте» захоронения Антония Селявы в минском Святодуховом храме: знанием «настоящей белорусской церковной истории», «малоизвестными историческими фактами», «новой трактовкой событий» или просто «мистическим источником народного духа»

Опираясь на ряд фальсификаций и отсылки к разнообразному народному и национальному духу, С. Абломейко констатирует: «Сегодня я могу однозначно утверждать, что не может существовать православного государства “Белоруссия” с белорусским государственным языком. Как его и сегодня нет. Многие и многие люди, лучшие люди Белоруссии, кандидаты и доктора наук, не понимают, что не может в принципе быть православной Белоруссии, а может быть только православный русскоязычный Северо-Западный край. Православная Болгария возможна, православная Сербия, Румыния и Россия возможны, а вот Белоруссия –

нет. Белоруссия может быть только многоконфессиональной. И только тогда – моральной»[43]. По данным американского Исследовательского центра Пью (Pew Research Center) тех, кто относит себя к православным в России 71 %, а в Белоруссии – 73 %[44]. И при этом С. Абломейко утверждает, что православная Россия возможна, а православная Белоруссия – нет.

С. Абломейко уверен, что «читать Семашко в Белоруссии, а тем более, молиться ему, может только тот, у кого нелюбовь к другой конфессии больше, чем любовь к своему народу и своей родине. А это уже – фанатизм, который не имеет ничего общего с христианской моралью, или – сознательный политический выбор. Как-то тяжело представить белорусскоязычного белоруса перед иконой с изображением митрополита Иосифа...»[45]. Однако сам С. Абломейко конструирует образ митрополита Иосифа (Семашко) из набора фальсификаций, из такого же набора фальсификаций он конструирует церковную историю Белоруссии с мифическими белорусскими митрополиями, уничтоженными митрополитом Иосифом, с «белорусскими поместными церквями», которых никогда не существовало. Т.е. С. Абломейко создаёт полностью негативный образ митрополита и предлагает верить в этот миф. Почему журналист это делает, со всей точностью сказать сложно. Понимает ли он, что выдаёт за истину непроверенные данные, исторические и политические мифы и откровенные фальси-

[38] Там же. С. 108.

[39] Дзюба О.М. Селява Антоній // Енциклопедія історії України: у 10 т. Т. 9. Прил – С. / Редкол.: В.А. Смолій (голова) та ін. Київ: Наукова думка, 2012. – С. 514.

[40] Хилькевич Х. Святой Дух вернулся в Минск // Информационно-аналитический портал ТІО.ВУ. URL: <http://www.tio.by/info/newspaper/6862/> (дата обращения: 13.02.2019).

[41] Цыпин В., протоиерей. Мощи // Большая российская энциклопедия. URL: [https://bigenc.ru/religious\\_studies/text/2235454](https://bigenc.ru/religious_studies/text/2235454) (дата обращения: 13.02.2019).

[42] Карней І. Рэстаўратары страцілі парэшткі Кацярыны Сапегі? // Радыё Свабода. URL: <https://www.svaboda.org/a/1853664.html> (дата обращения: 13.02.2019).

[43] Абломейка С. Мой Картаген. С. 109 – 110.

[44] Религия и национальная принадлежность в Центральной и Восточной Европе. Доклад. [Без места издания]: [Без издательства], 2017. С. 4.

[45] Абломейка С. Мой Картаген. С. 110.

фикации. И где тут христианская мораль или это больше походит на «сознательный политический выбор», который нужно оправдать даже путём фальсификаций?

#### ЛИТЕРАТУРА

- Абламейка С. Кананізацыя Сямашкі. Скон народу... // Радыё Свабода. URL: <https://www.svaboda.org/a/24568627.html> (дата обращения: 12.01.2019).
- Абламейка С. Кананізацыя Сямашкі. Скон народу-2 // Радыё Свабода. URL: <https://www.svaboda.org/a/24583811.html> (дата обращения: 12.01.2019).
- Абламейка С. Мой Картаген. – [Без места издания]: Радыё Свабодная Эўропа / Радыё Свабода, 2015. – 316 с.
- Герук С. «Для исцеления раскола на Украине нужна не автокефалия, а покаяние». Беседа с архиепископом Боярским Феодосием (Снигирёвым) // Православие.Ru. URL: <https://pravoslavie.ru/115159.html> (дата обращения: 12.02.2019).
- Гронский А.Д. Генералиссимус А.В. Суворов и образ врага в современной Белоруссии // Актуальные проблемы российской провинции: вызовы современности. Материалы международной научной конференции. (г. Новозыбков, Брянская обл. 10-11 октября 2017 г.) / Под ред. В.В. Мищенко, Т.А. Мищенко, В.Н. Пустовойтова, С.Н. Стародубец, А.В. Шлома, Е.Н. Шубабко. – Брянск: ООО «Аверс», 2017. – С. 4 – 16
- Гронский А.Д. Конструирование образа белорусского национального героя из участника польского восстания 1863–1864 гг. Викентия Константина Калиновского // Русский Сборник: исследования по истории России / ред.-сост. О. Р. Айрапетов, Мирослав Йованович, М. А. Колеров, Брюс Меннинг, Пол Чейсти. Том XV. М.: Модест Колеров, 2013. – С. 189 – 208.
- Гронский А.Д. Образ генерал-губернатора М. Н. Муравьёва в белорусском интернет-дискурсе // Россия и славянский мир в войнах и конфликтах XIX – XXI веков. Сборник статей / Науч. ред. А.Ю. Полунов. М.: Модест Колеров, 2018. – С. 62 – 77.
- Дзюба О.М. Селява Антоній // Энциклопедія історії України: у 10 т. Т. 9. Прил – С. / Редкол.: В.А. Смолій (голова) та ін. Київ: Наукова думка, 2012. – С. 514.
- Историко-культурный комплекс «Линия Сталина». Официальный сайт. URL: <https://stalin-line.by/> (дата обращения: 13.02.2019).
- Калубовіч А. Мова у гісторыі беларускага пісьменства // Pawet. URL: [http://pawet.net/library/history/bel\\_history/kalubovich/06/%D0%9C%D0%BE%D0%B2%D0%B0\\_%D1%83\\_%D0%B3%D1%96%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D1%8B%D1%96\\_%D0%B1%D0%B5%D0%BB%D0%B0%D1%80%D1%83%D1%81%D0%BA%D0%B0%D0%B3%D0%B0\\_%D0%BF%D1%96%D1%81%D1%8C%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B0.html](http://pawet.net/library/history/bel_history/kalubovich/06/%D0%9C%D0%BE%D0%B2%D0%B0_%D1%83_%D0%B3%D1%96%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D1%8B%D1%96_%D0%B1%D0%B5%D0%BB%D0%B0%D1%80%D1%83%D1%81%D0%BA%D0%B0%D0%B3%D0%B0_%D0%BF%D1%96%D1%81%D1%8C%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B0.html) (дата обращения: 12.02.2019).
- Карней І. Рэстаўратары страцілі парэшткі Кацярыны Сапегі? // Радыё Свабода. URL: <https://www.svaboda.org/a/1853664.html> (дата обращения: 13.02.2019).
- Митрополит Иосиф (Семашко). Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею наук по завещанию автора. В 3 т. Т. 3. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1883. – 1402 с.
- Религия и национальная принадлежность в Центральной и Восточной Европе. Доклад. [Без места издания]: [Без издательства], 2017. С. 4.
- Романчук А., протоиерей. Митрополит Иосиф (Семашко): очерк жизни и церковно-общественной деятельности. – М. – Минск: Издание Общества любителей церковной истории, 2015. – 448 с.
- Хилькевич Х. Святой Дух вернулся в Минск // Информационно-аналитический портал ТІО.ВУ. URL: <http://www.tio.by/info/newspaper/6862/> (дата обращения: 13.02.2019).
- Цыпин В., протоиерей. Мощи // Большая российская энциклопедия. URL: [https://bigenc.ru/religious\\_studies/text/2235454](https://bigenc.ru/religious_studies/text/2235454) (дата обращения: 13.02.2019).
- Цыпин В., протоиерей. Поместная Церковь // Всемирная история. Энциклопедия. URL: [https://w.histrf.ru/articles/article/show/pomiestnaia\\_tsierkov](https://w.histrf.ru/articles/article/show/pomiestnaia_tsierkov) (дата доступа: 12.02.2019).

## REFERENCES:

- Ablameyka S. Kananízatsyya Syamashkí. Skon narodu... // Radyyo Svaboda. URL: <https://www.svaboda.org/a/24568627.html> (data obrashcheniya: 12.01.2019).
- Ablameyka S. Kananízatsyya Syamashkí. Skon narodu-2 // Radyyo Svaboda. URL: <https://www.svaboda.org/a/24583811.html> (data obrashcheniya: 12.01.2019).
- Ablameyka S. Moy Kartagen. – [Bez mesta izdaniya]: Radyyo Svobodnaya Eŭropa / Radyyo Svaboda, 2015. – 316 s.
- Geruk S. «Dlya istseleniya raskola na Ukraine nuzhna ne avtokefaliya, a pokayaniye». Beseda s arkhiepiskopom Boyarskim Feodosiyem (Snigirovym) // Pravoslaviye.Ru. URL: <https://pravoslavie.ru/115159.html> (data obrashcheniya: 12.02.2019).
- Gronskiy A.D. Generalissimus A.V. Suvorov i obraz vruga v sovremennoy Belorussii // Aktual'nyye problemy rossiyskoy provintsii: vyzovy sovremennosti. Materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii. (g. Novozybkov, Bryanskaya obl. 10-11 oktyabrya 2017 g.) / Pod red. V.V. Mishchenko, T.A. Mishchenko, V.N. Pustovoytova, S.N. Starodubets, A.V. Shloma, Ye.N. Shubabko. – Bryansk: OOO «Avers», 2017. – S. 4 – 16
- Gronskiy A.D. Konstruirovaniye obraza belorusskogo natsional'nogo geroya iz uchastnika pol'skogo vosstaniya 1863–1864 gg. Vikentiya Konstantina Kalinovskogo // Russkiy Sbornik: issledovaniya po istorii Rocsii / red.-sost. O. R. Ayrapetov, Miroslav Yovanovich, M. A. Kolerov, Bryus Menning, Pol Cheysti. Tom XV. M.: Modest Kolerov, 2013. – S. 189 – 208.
- Gronskiy A.D. Obraz general-gubernatora M. N. Murav'yova v belorusskom internet-diskurse // Rossiya i slavyanskiy mir v voynakh i konfliktakh XIX – XXI vekov. Sbornik statey / Nauch. red. A.YU. Polunov. M.: Modest Kolerov, 2018. – S. 62 – 77.
- Dzyuba O.M. Selyava Antoníy // Yentsiklopedíya ístoríi Ukraïni: u 10 t. T. 9. Pril – S. / Redkol.: V.A. Smolíy (golova) ta ín. Kiïv: Naukova dumka, 2012. – S. 514.
- Istoriko-kul'turnyy kompleks «Liniya Stalina». Ofitsial'nyy sayt. URL: <https://stalin-line.by/> (data obrashcheniya: 13.02.2019).
- Kalubovich A. Mova u gístoryí belaruskaga pís'menstva // Pawet. URL: [http://pawet.net/library/history/bel\\_history/kalubovich/06/%D0%9C%D0%BE%D0%B2%D0%B0\\_%D1%83\\_%D0%B3%D1%96%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D1%8B%D1%96\\_%D0%B1%D0%B5%D0%BB%D0%B0%D1%80%D1%83%D1%81%D0%BA%D0%B0%D0%B3%D0%B0\\_%D0%BF%D1%96%D1%81%D1%8C%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B0.html](http://pawet.net/library/history/bel_history/kalubovich/06/%D0%9C%D0%BE%D0%B2%D0%B0_%D1%83_%D0%B3%D1%96%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D1%8B%D1%96_%D0%B1%D0%B5%D0%BB%D0%B0%D1%80%D1%83%D1%81%D0%BA%D0%B0%D0%B3%D0%B0_%D0%BF%D1%96%D1%81%D1%8C%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B0.html) (data obrashcheniya: 12.02.2019).
- Karney Í. Restaŭratary stratsílí pareshtkí Katsyaryny Sapegí? // Radyyo Svaboda. URL: <https://www.svaboda.org/a/1853664.html> (data obrashcheniya: 13.02.2019).
- Mitropolit Iosif (Semashko). Zapiski Iosifa, mitropolita Litovskogo, izdannyye Imperatorskoyu Akademiyeyu nauk po zaveschaniyu avtora. V 3 t. T. 3. – SPb.: Tipografiya Imperatorskoy Akademii nauk, 1883. – 1402 s.
- Religiya i natsional'naya prinaldezhnost' v Tsentral'noy i Vostochnoy Yevrope. Doklad. [Bez mesta izdaniya]: [Bez izdatel'stva], 2017. S. 4.
- Romanchuk A., protoiyerey. Mitropolit Iosif (Semashko): ocherk zhizni i tserkovno-obshchestvennoy deyatel'nosti. – M. – Minsk: Izdaniye Obshchestva lyubiteley tserkovnoy istorii, 2015. – 448 s.
- Khil'kevich KH. Svyatoy Dukh vernulsya v Minsk // Informatcionno-analiticheskiy portal TIO.BY. URL: <http://www.tio.by/info/newspaper/6862/> (data obrashcheniya: 13.02.2019).
- Tsypin V., protoiyerey. Moshchi // Bol'shaya rossiyskaya entsiklopediya. URL: [https://bigenc.ru/religious\\_studies/text/2235454](https://bigenc.ru/religious_studies/text/2235454) (data obrashcheniya: 13.02.2019).
- Tsypin V., protoiyerey. Pomestnaya Tserkov' // Vsemirnaya istoriya. Entsiklopediya. URL: [https://w.histrf.ru/articles/article/show/pomiestnaia\\_tsierkov](https://w.histrf.ru/articles/article/show/pomiestnaia_tsierkov) (data dostupa: 12.02.2019).



## КАРПАТСКИЕ РУСИНЫ: ПАРАДОКСЫ НАЦИОСТРОИТЕЛЬСТВА (\*).

## CARPATHIAN RUSSIANS: PARADOXES OF NATIONAL CONSTRUCTION(\*)

**РЕЗЮМЕ.** В конце XIX - начале XX в. большинство карпатских русинов в Австро-Венгрии воспринимали себя как часть единой русской нации от Карпатских гор на западе до Тихого океана. Доминирование русофильских идей вызвало растущую волну репрессий против русинской интеллигенции со стороны австро-венгерских властей. Концентрационный лагерь Талергоф на юге Австрии стал печальным символом австро-венгерских злодеяний против русинского населения во время «Великой войны». Однако русофильская культурная ориентация продолжала доминировать среди русинского населения, несмотря на «мягкую политику украинизации», в период между двумя мировыми войнами.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА.** Карпатские русины, Австро-Венгрия, Россия, Первая мировая война, национальная идентичность, Чехословакия

**ABSTRACT.** At the end of XIX - beginning of XX century. most Carpathian Rusyns in Austria-Hungary perceived themselves as part of a single Russian nation from the Carpathian mountains in the west to the Pacific Ocean. The dominance of Russophile ideas caused a growing wave of repression against the Ruthenian intelligentsia by the Austro-Hungarian authorities. The Thalerhof concentration camp in southern Austria became a sad symbol of the Austro-Hungarian atrocities against the Ruthenian population during the Great War. However, the Russophile cultural orientation continued to dominate among the Ruthenian population, despite the “soft policy of Ukrainization” between the two world wars.

**KEY WORDS.** Carpathian Rusyns, Austro-Hungary, Russia, First World War, national identity, Czechoslovakia

Распад Австро-Венгрии и вхождение исторических земель Угорской Руси, являвшихся вплоть до 1919 года составной частью Венгрии, в состав новорожденной Чехословацкой республики, что было закреплено Сен-Жерменским мирным договором в сентябре 1919 г., было одним из прямых последствий Первой мировой войны и революционных потрясений в России и Центральной Европе. Появление независимой Чехословакии, протянувшейся от городка Аш у границы с Баварией на Западе до гуцульского местечка Ясыня в отрогах Карпат на Востоке, было геополитической неожиданностью не только для многих современников, но в известной степени и для самих отцов-основателей чехословацкого государства, первоначально воспринимавших появление Чехословакии на политической карте Европы как приятный и неожиданный сюрприз. Впечатляющая географическая протяженность чехословацкого государства, раскинувшегося с немецкоязычного запада Чехии на гуцульский восток, говоривший на русинских диалектах, наложила заметный отпечаток на общественное сознание чехов того времени. «От Ясыни до Аша вся республика наша...», - с гордостью говорилось в одной чешской песне, популярной в годы Первой чехословацкой республики.

Первый президент Чехословакии Т.Г. Масарик после возвращения в уже независимую Чехословакию в декабре 1918 г. из своей затянувшейся и феноменально успешной политической эмиграции, вопреки своему реализму, пространно рассуждал о «чуде», «сказке» и даже «неких высших силах», которые помогли воплотить планы первоначально маргинального круга чешских политических эмигрантов в жизнь.[1] При этом наибольшим «чудом», если иметь в виду территориальный аспект, являлось включение в состав Чехословакии земель исторической Угорской Руси, поскольку изначально подобный сценарий даже не предполагался ни чешскими, ни русинскими политиками. Вхождение Угорской Руси в состав Чехословакии под названием «Подкарпатская Русь» имело колоссальное влияние на положение карпатских русинов, особенно заметное на фоне тех потрясений, которые испытало ру-

\*Текст доклада на Международной научной конференции «Славянские идентичности и националстроительство в XIX-XX в.в.». /The text of the report at the International scientific conference “Slavic identity and national construction in the XIX-XX centuries <https://zapadrus.su/2012-04-11-14-59-43/2019/slavyanskie-identichnosti.html>

[1] Kovtun J. Republika v nebezpečném světě. Éra prezidenta Masaryka. Praha, 2006. S. 11-12.



синское население во время «Великой войны».

Первая мировая война стала одной из наиболее трагических страниц в истории русинов Угорской Руси, Галиции и Буковины. Широко распространенные в то время русофильские настроения среди русинов в условиях военного времени и антироссийской истерии стали удобным и для многих долгожданным поводом для масштабных репрессий против мирного русинского населения, которое становилось жертвой и австро-венгерских войск, и гражданской австро-венгерской администрации. С началом войны были закрыты многочисленные галицко-русские и угорско-русские культурные, научные и просветительские общества и печатные издания, а их сотрудники арестованы или казнены. Символом трагической судьбы русинов Австро-Венгрии во время Первой мировой войны стал печально известный концлагерь Талергоф неподалеку от Граца, жертвы которого исчислялись десятками тысяч русинов. Канадский историк-славист П.Р. Магочи удачно назвал эти события «концом цивилизованной Европы», справедливо охарактеризовав действия австро-венгерских властей как «войну против карпато-русинского гражданского населения».[2]

«Как только Австро-Венгрия объявила войну России, - сообщали в июле 1917 г. представители карпато-русской диаспоры в США – авторы «Меморандума Русского Конгресса в Америке», - более 30.000 русских людей... в Галичине, Буковине и Угорской Руси были арестованы, избиты австрийскими жандармами, полицией и войском, подвергнуты неопишваемым мучениям и заключены в концентрационные лагеря...: Талергоф, Терезиенштадт, Куфштейн, Шпильберг... и др. В одном лишь Талергофе... их умерло 1.500 человек от побоев, болезней и голода... Над мирным населением в Прикарпатской Руси немцы и мадьяры издевались таким нечеловеческим образом и сделали над ним столько насилий и зверств, что они ни в чем не уступают зверствам турок в Армении... Лишь за первые девять месяцев войны немцы и мадьяры расстреляли и повесили в Галичине, Буковине и Угорской Руси 20.000 людей. Сколько русского народа перевешали они во время своего наступления в 1915 и вообще в продолжение 1915, 1916 и 1917 годов, не поддается никакому исчислению».[3]

Дочь известного русского ученого-слависта Ф.Ф. Аристова Т.Ф. Аристова, ссылаясь на показания очевидцев, вспоминала, что «только в одном селении Камен-Броды в Галичине палачи через единственную петлю повесили 70 крестьян на глазах их ма-

терей, жен, детей, а затем убитых докалывали штыками».[4] По словам русского журналиста, посетившего Львов сразу после его взятия русскими войсками в сентябре 1914 г., «быть арестованным и отведенным в военно-полевой суд, заседавший в каждом местечке, считалось счастьем, ибо в большинстве случаев палачи казнили на месте. Казнили врачей, юристов, писателей, художников, не разбирая ни положения, ни возраста».[5] Многочисленные примеры трагического положения Угорской Руси и изощренных издевательств венгерских жандармов и военнослужащих над угорскими русинами с гневом и сарказмом приводит Ярослав Гашек на страницах своего знаменитого романа «Похождения бравого солдата Швейка».[6] Символично, что известный австрийский писатель Йозеф Рот, уроженец галицийского местечка Броды, тонкий знаток галицких реалий и участник «Великой войны», в своём романе «Марш Радецкого» для показа ужасов Первой мировой войны выбрал именно Галицию и трагическую участь её русинского населения. «Торопливые полевые суды выносили опрометчивые приговоры. Тайные шпики строчили бесконечные доносы на крестьян, учителей, фотографов, чиновников. ...Война австрийской армии начиналась с полевых судов, - размеренно повествовал Йозеф Рот. - Жены расстрелянных, вопя о пощаде, валялись перед выпачканными в грязи сапогами офицеров, и пылающий, красный огонь вырывался из хижин, овинов, сараев и скирд... По целым дням висели подлинные и мнимые предатели на деревьях церковных дворов, наводя ужас на всех живущих. А живые разбегались, куда глаза глядят...».[7] Современники отмечали, что существенную роль в раскручивании маховика репрессий сыграли многочисленные доносы активистов украинского движения в Галичине австрийским властям на своих

[2] Magocsi P.R. With Their Backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus' and Carpatho-Rusyns. Budapest – New York: CEU Press, 2015. P. 167-171.

[3] Меморандум Русского Конгресса в Америке. 13 июля 1917 года, Нью-Йорк // Bratislava. Časopis učené společnosti Šafaříkovy. 1931. Roč. 5. Číslo 3. S. 515-516.

[4] Аристова Т.Ф. Федор Федорович Аристов и карпаторусская проблема // Аристов Ф.Ф. Литературное развитие Подкарпатской (Угорской) Руси. Москва, 1995. С. 10.

[5] Голос Москвы. 8 (21) октября 1914 г. № 231. С. 4.

[6] См. Гашек Я. Похождения бравого солдата Швейка. Москва, 1994. С. 483, 500.

[7] Рот Й. Марш Радецкого. Москва, 2000. С. 331.

соплеменников из числа русофильской интеллигенции.[8]

Осмысливая трагедию русинского народа во время Первой мировой войны и роль в ней представителей местного украинского движения, галицко-русские общественные деятели писали впоследствии, что «в то время как... террор в Бельгии или других странах всецело объясним одним фактором – войной..., в отношении Прикарпатской Руси этого недостаточно. Война тут была лишь удобным предлогом, а подлинные причины этой позорной казни зрели у кого-то в уме самостоятельно... Исключительным объектом... австро-мадьярских жестокостей... было русское народное движение, т.е. сознательные исповедники национального и культурного единства малороссов со всем остальным русским народом... Прикарпатские «украинцы» были одним из главных виновников нашей народной мартирологии во время войны. В их низкой и подлой работе необходимо искать причины того, - отмечали галицко-русские деятели, - что карпато-русский народ вообще, а наше русское национальное движение в частности с первым моментом войны очутились в пределах Австро-Венгрии... на положении казнимого преступника».[9]

Важной отличительной чертой условий военного времени в Угорской Руси был стремительный рост мадьяризации русинского населения; при этом резко усилилась мадьяризаторская деятельность русинских мадьяронов, представленных в основном греко-католическим духовенством. Как подчеркивает канадский историк-славист П.Р. Магочи, в условиях военного времени «провенгерская часть карпато-русинской интеллигенции, особенно греко-католические иерархи и священники, были готовы на всё, чтобы дистанцироваться от того, что могло ассоциироваться с «русским» востоком. Символичной для этой пропитанной страхом атмосферы была петиция, принятая в апреле 1915 г. группой греко-католических священников..., которая призывала отменить сам термин «русин» и называть карпатских русинов «католиками восточного обряда» или же просто «мадьярами».[10] Еще до начала Первой мировой войны венгерское правительство изменило местные названия на венгерские; были приняты законы, требующие регистрировать новорожденных только под венгерскими именами.

Наиболее рьяными мадьяризаторами были иерархи греко-католической церкви. Так, греко-католические епископы Мукачево (А. Папп), Прешова (И. Новак) и

Хайдудорога (И. Миклош) на встрече с венгерским правительством в июне 1915 г. «приняли план введения «западного» григорианского календаря вместо традиционного юлианского и замены кириллицы латиницей. Сложный латинский алфавит, основанный на венгерской латинице, был разработан профессором Прешовской семинарии карпато-русинского происхождения И. Семаном. В течение года этот алфавит был введен в школьные учебники и в прессу. Епископы Новак и Папп официально запретили использование кириллицы в своих епархиях; популярная финансируемая правительством газета также отказалась от кириллицы и в итоге в 1916 г. «Неделя» превратилась в газету под названием «Nagyelya».[11] По обоснованному мнению исследователей, «довоенные предсказания о том, что все карпатские русины Венгрии скоро превратятся в мадьяр, были близки к тому, чтобы сбыться».[12] Известный чехословацкий литератор и публицист А. Гартл писал в 1925 г., что Первая мировая война стала одной из крупнейших трагедий в истории русинов Угорской Руси. По словам Гартла, «полумиллиону угорских русинов был вынесен смертный приговор. Война обрушила на отсталый и обнищавший народ новые страдания... Мадьяры при приближении русских войск всюду видели панславизм...».[13] Однако «смертный приговор» карпатским русинам не был приведён в исполнение. Поражение Австро-Венгрии в войне и её распад в 1918 г. резко изменили ситуацию в пользу карпатских русинов, которые, войдя в состав Чехословакии, по сути, были спасены от угрозы денационализации и полного уничтожения.

[8] Magocsi P.R. With Their Backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus' and Carpatho-Rusyns. Budapest – New York: CEU Press, 2015. P. 173.

[9] Военные преступления Габсбургской монархии 1914-1917 гг. Галицкая Голгофа. Книга I. Trumbull, Conn. 1964. С. 9.

[10] Magocsi P.R. With Their Backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus' and Carpatho-Rusyns. Budapest – New York: CEU Press, 2015. P. 174.

[11] Ibidem.

[12] Ibidem.

[13] Hartl A. Podkarpatští Rusíni za války a za převratu // Slovanský přehled. 1925. Ročník XVII. Číslo 1. S. 55.

\*\*\*

Вхождение исторических земель Угорской Руси в состав чехословацкого государства под названием «Подкарпатская Русь» не было запланировано изначально, став своеобразной «геополитической импровизацией» заинтересованных сторон в ответ на развитие международной ситуации в Европе в результате распада Австро-Венгрии, а также революции и последующей Гражданской войны в России. О присоединении к будущему чехословацкому государству земель карпатских русинов к югу от Карпатского хребта первоначально не помышляли не только русины, но и сами чешские политики, воспринимавшие Карпатскую Русь как историческую часть России. По словам словацкого историка П. Шворца, это подтверждает «как текст Конституции Славянской империи К. Крамаржа, так и меморандумы Масарика, включая его меморандум «Independent Bohemia», написанный в мае 1915 года. Карта будущего чехословацкого государства, которую Масарик представил в марте 1915 года в Женеве, свидетельствует, что ...населенные русинами территории северо-восточной Словакии Масарик в состав Чехословакии не включал».[14]

Идеологическим фундаментом будущего чехословацкого государства была концепция «чехословакизма», исходившая из этнокультурного и исторического единства чехов и словаков и предполагавшая на этом основании включение в состав будущей Чехословакии как исторических земель короны чешской, так и этнических словацких областей, входивших в состав Венгрии. В этой связи среди территорий, которые могли бы в перспективе войти в состав Чехословакии, чешскими политиками, в том числе Масариком, эпизодически упоминалась даже Лужица, являвшаяся до 1635 г. составной частью земель короны чешской, но позже включенная в состав Саксонии. При этом возможность вхождения Лужицы в состав Чехословакии Масарик ставил в зависимость от желания самих лужицких сербов.[15] Вопрос о присоединении к будущей Чехословакии земель исторической Угорской Руси вплоть до 1918 года не поднимался.

Примечательно, что первые проявления общественно-политической активности карпатских русинов в ходе Первой мировой войны, выраженные представителями влиятельной карпато-русской диаспоры в Северной Америке, исходили из необходимости присоединения русинских земель к России. Созданный весной 1917 г. в США

«Союз освобождения Прикарпатской Руси», объединивший в своих рядах все влиятельные организации русинской диаспоры, созвал в июле 1917 г. Русский конгресс в Нью-Йорке. В принятом 13 июля 1917 г. меморандуме Русского конгресса в Америке, объединившего делегатов влиятельной и многочисленной в США русинской диаспоры, говорилось, что «весь карпаторусский народ желает освобождения Прикарпатской Руси от чужого владычества и... воссоединения Прикарпатской Руси, в её этнографических границах, с её старшей сестрой, великой, демократической Россией. Карпаторусский народ желает быть в тесном единении с остальным русским народом... Пусть не будет больше двух Русей: Руси свободной и Руси подъяремной, но да будет единая нераздельная, могучая, свободная Русь».[16] Данный документ был подписан представителями карпато-русских политических обществ, в частности, Русской Народной Организацией в Америке и Американско-Русской «Народной Обраной», карпато-русскими газетами, включая «Новую Русь», «Правду», «Свет», «Народную обрану» и другие, а также карпато-русскими культурными, рабочими, просветительскими обществами и многочисленным греко-католическим и православным духовенством.

Таким образом, самым первым внешнеполитическим требованием широкой карпато-русской общественности, представленной Русским конгрессом в Нью-Йорке, было присоединение исторических земель Галицкой и Угорской Руси к России. Это было вполне естественно и логично, учитывая доминирование концепции триединого русского народа, включающего великороссов, малороссов и белорусов, среди карпато-русской интеллигенции в это время, а также публикации ряда карпато-русских газет в Северной Америке, которые с начала Первой мировой войны резко критиковали украинское движение за его прогерманскую и проавстрийскую направленность, высказываясь за присоединение земель галицких и угорских русинов к России.[17] Один из организаторов Русского конгресса в Америке, уроженец Угорской Руси П. Га-

[14] Švorc P. Zakletá zem. Podkarpatská Rus 1918-1946. Praha, 2007. S. 44.

[15] Шевченко К.В. Лужицкий вопрос и Чехословакия 1945-1948. Москва, 2004. С. 62.

[16] Меморандум Русского Конгресса в Америке. 13 июля 1917 года, Нью-Йорк // Bratislava. Časopis učené společnosti Šafaříkovy. 1931. Roč. 5. Číslo 3. S. 518.

[17] См. например: Народна Обрана. Homestead, PA. 1917. № 5.

таяк вспоминал позднее, что решения, принятые конгрессом, были вполне естественны, поскольку «мы, как русские, хотели в то время присоединиться к России». [18]

Однако начало Гражданской войны в 1918 г. и усиление революционного хаоса в России, которая выпала из числа держав, определявших судьбу послевоенной Европы, сняли с повестки дня вопрос о возможном присоединении земель Галицкой и Угорской Руси к России. Одно из самых популярных изданий карпато-русской диаспоры в США, «Американский Русский Вестник», отражая общее разочарование карпато-русской общественности по поводу ситуации в России, писал в марте 1919 г., что надежда славян на Россию не оправдалась, поскольку Россия оказалась «стыдом славян». [19]

С дальнейшим разрастанием Гражданской войны в России летом 1918 г. в практической повестке дня политического будущего Карпатской Руси постепенно появился «чехословацкий сценарий». Реализация данного сценария на практике стала возможной благодаря президенту США Вильсону, поддержавшему Масарика, который в 1918 г. незадолго до окончания Первой мировой войны предусмотрительно оказался в Соединенных Штатах, заручившись поддержкой самого влиятельного в то время политика. «Вильсон, философ, чем дальше, тем больше оказывался в положении судьи; Масарик, тоже философ, из всех чехов был более всего способен найти такой язык, который бы мог тронуть сердце американского президента, - отмечал Ф. Перутка. – Контекст, в который он включил чешский вопрос и правду, право и демократию, пользовался 1918 году наибольшими дипломатическими успехами». [20] Именно Вильсон в беседе с руководством Американской Народной рады угро-русинов в США 21 октября 1918 г. порекомендовал русинским политикам установить связь с чехами и словаками в форме автономии. Поняв внешнеполитические предпочтения американского президента, руководители Американской Народной рады угро-русинов установили контакты с Масариком, начав с ним переговоры об условиях объединения.

В ходе встречи Масарика с лидерами Американской Народной рады угро-русинов 28 октября 1918 г. было достигнуто принципиальное согласие о присоединении населённых русинами областей северо-восточной Венгрии к Чехословакии. В хо-

де обсуждения деталей предстоящего объединения русинская делегация продемонстрировала завидный территориальный аппетит, потребовав для русинской административно-территориальной единицы в составе Чехословакии область «от Попрада до Тисы» и выразив при этом сомнение в возможности договориться о границах со словаками. Масарик, заинтересованный в объединении, которое территориально связало бы Чехословакию с Румынией, щедро обещал русинским политикам самую широкую автономию в составе Чехословакии и благоприятные для русинов административные границы будущей Подкарпатской Руси. [21] Тем самым закладывался механизм будущих противоречий.

Во второй половине ноября 1918 г. в США был проведён референдум среди проживавших там угорских русинов по поводу будущего политического статуса Угорской Руси. Около 67% участников референдума проголосовало за вхождение Угорской Руси в состав Чехословакии. Процесс волеизъявления, однако, имел существенные изъяны. Голосование было непрямым; каждая русинская община или церковный приход получали один голос на каждые десять своих членов. Недостатком механизма голосования было то, что в нём приняло участие менее половины существовавших в то время в США карпато-русских общин и приходов. Так, из 837 приходов Греко-католического Союза США только 372 приняло участие в плебисците. [22] Кроме того, в голосовании не принимали участие многочисленные православные русины. [23] Несмотря на спорную репрезентативность и легитимность данного референдума, он стал впоследствии одним из главных свидетельств добровольности присоединения русинов к Чехословакии и легитимности нахождения русинских земель в составе ЧСР, что активно использовалось Прагой в полемике с венгерскими ревизионистами. «Данная северо-восточная часть бывшей Венгрии соединилась с нашим государством не вследствие неких агрессивных аппетитов нашего народа, но по собственно-

[18] Hatalak P. Jak vznikla myšlenka připojiti Podkarpatskou Rus k Československu. Užhorod, 1933. S. 13.

[19] Amerikansky Russky Viestnik. Homestead, PA. 27 marca 1919. № 12.

[20] Peroutka F. Budování státu. 1918-1923. Praha, Nakladatelství Lidové noviny, 1998. S. 41.

[21] Exposé Dr. G.I. Žatkoviča, bývšego gubernatora Podkarpatskoj Rusi, o Podkarpatskoj Rusi. Homestead, 1921. S. 5.

[22] Magocsi P.R. The Shaping of a National Identity. Subcarpathian Rus', 1848-1948. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1979. P. 85.

[23] Švorc P. Zakletá zem. Podkarpatská Rus 1918-1946. Praha, 2007. S. 48.

му решению»,[24] - констатировал в 1923 г. чешский современник.

На территории собственно Угорской Руси прочехословацкая ориентация утвердилась с начала 1919 г. с установлением чехословацкого военного присутствия в данной области; при этом русины Пряшевской Руси и Лемковины долгое время сохраняли иллюзии о возможности присоединения к России. Со вступлением чехословацких войск в Ужгород 15 января 1919 г. местные русины узнали о решении лидеров американской русинской диаспоры в США о присоединении к Чехословакии, что оказало существенное воздействие на умонастроения местных русинских деятелей. Уже 31 января 1919 г. Карпато-русская Народная Рада в Прешове «как законная выразительница воли русского народа, живущего в северных комитатах бывшей Венгрии», выступила с заявлением о том, что поскольку «присоединение этих земель к единой России неосуществимо, желаем жить долей и недолей братьев Чехословаков. Это желание совпадает с желанием 500.000 карпаторуссов, эмигрантов в Америке. Славянская политика Чехословаков, их демократизм,... дают нам ручательство национально-культурного и экономического свободного развития».[25] Созванная 8 мая 1919 г. в Ужгороде Центральная Русская Народная Рада как высший русинский орган, сформированный из представителей местных русинских рад, одобрила решение американских русинов, окончательно санкционировав вхождение русинских земель к югу от Карпатского хребта в состав Чехословакии. Данное решение было зафиксировано Сен-Жерменским мирным договором от 10 сентября 1919 г., предполагавшим самую широкую автономию Подкарпатской Руси в составе ЧСР.

Любопытно, что ещё ранее ряд русинских политиков пытался добиться включения в состав Чехословакии не только исторических земель Угорской Руси, но и области проживания русинов-лемков в Западной Галиции к северу от Карпат - Лемковины. Так, в телеграмме президенту Масарику 27 апреля 1919 г. один из лидеров Ужгородской рады и председатель Русского клуба в Ужгороде А. Волошин, придерживавшийся в то время традиционных русофильских взглядов, высказался за территориальное единство Карпатской Руси, предложив включить в состав чехословацкой республики и «страдающих в польском ярме лемков».[26] Однако Прага по ряду причин не проявила интерес к присоединению данной области. Вхождение в состав чехословацкого государства вызвало радостную эйфорию и взрыв славянского патриотизма

среди карпато-русской интеллигенции. «Присоединение свершилось. Карпатская Русь вошла в состав земель Чехословацкой республики. Тысячу лет стонали мы, сыны сей русской земли, в мадьярской неволе, но, наконец, дождались свободы»,[27] - эмоционально писала ужгородская газета «Русская земля» 21 августа 1919 года, отражая настроения широкой русинской общественности.

Русинское население Подкарпатской Руси сочло целесообразным послать президенту Чехословакии Т.Г. Масарику 10 февраля 1920 г. пространный меморандум, в котором оно чётко обозначило свои цивилизационные и культурные основы, зафиксировав отличительные черты своей идентичности в то время. «Наш русский народ, окружённый чужими, большей частью враждебно относящимися к нему народами, жил у подножия Карпат... русской культурой и христианской верой, поддерживаемый непоколебимой верой в лучшее будущее, ожидаемое им с Востока, от его брата, Русского великана, - говорилось в меморандуме депутации крестьянского сословия Подкарпатской Руси. – Наш народ не переставал надеяться, что рано или поздно он непременно должен слиться хотя бы культурно со своим могучим братом, родным ему по языку и вере. Эта чистосердечная мысль культурного единства с великим русским народом спасала нас до начала всемирной войны от полного народного ослабления».[28] Однако последующая культурно-национальная политика официальной Праги, поддерживавшей в 1920-е годы политику «мягкой украинизации» карпатских русинов, вызвала разочарование и растущее неприятие традиционалистов из числа карпато-русской интеллигенции.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Kovtun J. Republika v nebezpečném světě. Éra prezidenta Masaryka. Praha, 2006.
- Magocsi P.R. With Their Backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus' and Car-

[24] Kadlec K. O právní povaze poměrů Podkarpatské Rusi k Republice Československé // Podkarpatská Rus. Obraz poměrů přírodních, hospodářských, politických, církevních, jazykových a osvětových. Praha, 1923. S. 9.

[25] Bratislava. Časopis učené společnosti Šafaříkovy. 1931. Roč. 5. Číslo 3. S. 532.

[26] Archiv Ústavu T.G. Masaryka (AÚTGM), fond T.G. Masaryk, Podkarpatská Rus 1919, krabice 400.

[27] Русская земля. 21 августа 1919. № 5.

[28] AÚTGM, fond T.G. Masaryk, Podkarpatská Rus 1920, krabice 400.

- patho-Rusyns. Budapest – New York: CEU Press, 2015.
- Меморандум Русского Конгресса в Америке. 13 июля 1917 года, Нью-Йорк // Bratislava. Časopis učené společnosti Šafaříkovy. 1931. Roč. 5. Číslo 3.
  - Аристова Т.Ф. Федор Федорович Аристов и карпаторусская проблема // Аристов Ф.Ф. Литературное развитие Подкарпатской (Угорской) Руси. Москва, 1995.
  - Голос Москвы. 8 (21) октября 1914 г. № 231.
  - Гашек Я. Похождения бравого солдата Швейка. Москва, 1994.
  - Рот Й. Марш Радецкого. Москва, 2000.
  - Военные преступления Габсбургской монархии 1914-1917 гг. Галицкая Голгофа. Книга I. Trumbull, Conn. 1964.
  - Hartl A. Podkarpatští Rusíni za války a za převratu // Slovanský přehled. 1925. Ročník XVII. Číslo 1.
  - Švorc P. Zakletá zem. Podkarpatská Rus 1918-1946. Praha, 2007.
  - Шевченко К.В. Лужицкий вопрос и Чехословакия 1945-1948. Москва, 2004.
  - Hatalak P. Jak vznikla myšlenka připojití Podkarpatskou Rus k Československu. Užhorod, 1933.
  - Amerikansky Russky Viestnik. Homestead, PA. 27 marca 1919.
  - Peroutka F. Budování státu. 1918-1923. Praha, Nakladatelství Lidové noviny, 1998.
  - Exposé Dr. G.I. Žatkoviča, bývalého gubernatora Podkarpatskoj Rusi, o Podkarpatskoj Rusi. Homestead, 1921.
  - Kadlec K. O právní povaze poměrů Podkarpatské Rusi k Republice Československé // Podkarpatská Rus. Obraz poměrů přírodních, hospodářských, politických, církevních, jazykových a osvětových. Praha, 1923.
  - Bratislava. Časopis učené společnosti Šafaříkovy. 1931. Roč. 5. Číslo 3.
  - Archiv Ústavu T.G. Masaryka (AÚTGM), fond T.G. Masaryk, Podkarpatská Rus 1919, krabice 400.

- Русская земля. 21 августа 1919. № 5.
- AÚTGM, fond T.G. Masaryk, Podkarpatská Rus 1920, krabice 400.

## REFERENCES:

- Kovtun J. Republika v nebezpečném světě. Éra prezidenta Masaryka. Praha, 2006.
- Magocsi P.R. With Their Backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus' and Carpatho-Rusyns. Budapest – New York: CEU Press, 2015.
- Memorandum Russkogo Kongressa v Amerike. 13 iyulya 1917 goda, N'yu-York // Bratislava. Časopis učené společnosti Šafaříkovy. 1931. Roč. 5. Číslo 3.
- Aristova T.F. Fedor Fedorovich Aristov i karpatorusskaya problema // Aristov F.F. Literaturnoye razvitiye Podkarpatskoj (Ugorskoj) Rusi. Moskva, 1995.
- Golos Moskvy. 8 (21) oktyabrya 1914 g. № 231.
- Gashek YA. Pokhozhdeniya bravogo soldata Shveyka. Moskva, 1994.
- Rot Y. Marsh Radetskogo. Moskva, 2000.
- Voyennyye prestupleniya Gabsburgskoy monarkhii 1914-1917 gg. Galitskaya Golgofa. Kniga I. Trumbull, Conn. 1964.
- Hartl A. Podkarpatští Rusíni za války a za převratu // Slovanský přehled. 1925. Ročník XVII. Číslo 1.
- Švorc P. Zakletá zem. Podkarpatská Rus 1918-1946. Praha, 2007.
- Shevchenko K.V. Luzhitskiy vopros i Chekhoslovakiya 1945-1948. Moskva, 2004.
- Hatalak P. Jak vznikla myšlenka připojití Podkarpatskou Rus k Československu. Užhorod, 1933.
- Amerikansky Russky Viestnik. Homestead, PA. 27 marca 1919.
- Peroutka F. Budování státu. 1918-1923. Praha, Nakladatelství Lidové noviny, 1998.
- Exposé Dr. G.I. Žatkoviča, bývalého gubernatora Podkarpatskoj Rusi, o Podkarpatskoj Rusi. Homestead, 1921.

- Kadlec K. O právní povaze poměrů Podkarpatské Rusi k Republice Československé // Podkarpatská Rus. Obraz poměrů přírodních, hospodářských, politických, církevních, jazykových a osvětových. Praha, 1923.
- Bratislava. Časopis učené společnosti Šafaříkovy. 1931. Roč. 5. Číslo 3.
- Archiv Ústavu T.G. Masaryka (AÚTGM), fond T.G. Masaryk, Podkarpatská Rus 1919, krabice 400.
- Russkaya zemlya. 21 avgusta 1919. № 5.
- AÚTGM, fond T.G. Masaryk, Podkarpatská Rus 1920, krabice 400.





## РЕЛИГИОЗНАЯ КОНВЕРСИЯ КАК КОМПОНЕНТ НАЦИОСТРОИТЕЛЬСТВА: БОСНИЙСКИЙ ОПЫТ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИВО АНДРИЧА(\*)

### RELIGIOUS CONVERSION AS A COMPONENT OF NATION-BUILDING: THE BOSNIAN EXPERIENCE IN IVO ANDRIĆ'S INTERPRETATION(\*)

**РЕЗЮМЕ.** В статье анализируется проблема религиозной конверсии, произошедшей среди южных славян в период турецкой оккупации Балкан. Интерпретация данного вопроса дается на основании материалов докторской диссертации и художественных произведений Иво Андрича, сербского писателя, Нобелевского лауреата в области литературы 1961 года. .

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА.** Босния и Герцеговина, Андрич, нациестроительство, религиозная конверсия, ислам, христианство, бошняки.

**ABSTRACT.** The article analyzes the problem of religious conversion that occurred among the southern Slavs during the Turkish occupation of the Balkans. Interpretation of this issue is given on the basis of the materials of the doctoral dissertation and literary works of Ivo Andrić, Serbian writer, Nobel laureate in Literature of 1961.

**KEY WORDS.** Bosnia and Herzegovina, Andrić, nation-building, religious conversion, Islam, Christianity, Bosniaks.

Наумова Анна Владимировна. Кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры теоретического и славянского языкознания БГУ.

(Минск, Белоруссия)

Anna Naumova. Candidate of Philological Sciences, Senior Lecturer of the Department of Theoretical and Slavic Linguistics, BSU. (Minsk, Belorussia)

В 70-е гг. XX века славяне-мусульмане Боснии и Герцеговины получают статус нации, что было отражено в переписи населения и впоследствии закреплено в югославской Конституции. Первопричиной для выделения такой группы в отдельный этнос послужило обращение местного населения в исламскую веру начиная с XV века, в период турецкой оккупации Балкан. А спустя пять веков боснийские мусульмане были признаны отдельным этносом.

Появление на этнической карте мира такой нации интерпретируется и понимается по-разному. Одна сторона считает это фактом сознательного, целенаправленного и деструктивного по своей природе нациестроительства, другая – естественным завершением процесса формирования этноса, представители которого прежде, до момента признания, вынуждены были бороться за существование и выживание. Последнюю позицию современные боснийско-мусульманские деятели активно пропагандируют на конференциях, в печати, СМИ по разным поводам. Они обычно указывают на то, что боснийцы уже в средневековье, после заселения славянами Балканского полуострова, представляли собой особую группу в рамках южнославянской

общности [1; 2; 3].

Полемика относительно этногенеза бошняков велась еще с XX века и касалась, среди прочего, многих смежных вопросов, связанных с принадлежностью культурных ценностей, возникших на территории Боснии или связанных с её историей.

Одна из тем этой полемики – творчество Нобелевского лауреата, югославского писателя Иво Андрича. Как изящно выразился Вейн Вучинич, Андрич – это «продукт синкретической культуры Боснии» [4, с. 27]. Он родился в Боснии, крещен был в католичество, в ряде документов периода детства и молодости записан как хорват, долгое время жил в Сербии и изъяснялся как сербский писатель... Исследователи творчества Иво Андрича неизменно указывали на множество противоречивых фактов его жизни, демонстрирующих неоднозначность вопроса о национальной принадлежности югославского писателя [5; 6]. Тематика большинства его исторических

\*Текст доклада на Международной научной конференции «Славянские идентичности и нациестроительство в XIX-XX в.в.». /The text of the report at the International scientific conference "Slavic identity and national construction in the XIX-XX centuries" <https://zapadrus.su/2012-04-11-14-59-43/2019/slavyanskie-identichnosti.html>



произведений связана с Боснией. Тем не менее, некоторые аксиологические параметры художественной философии Андрича вряд ли будут когда-либо приняты и полноценно интегрированы как «свои» в боснийской среде. Речь идет, в первую очередь, о глубоком осмыслении Косовского завета как ключевой черте национального мировоззрения сербов. Об этом мы неоднократно писали в своих статьях.

В контексте темы доклада Андрич значим для нас не только как прецедентный пример неоднозначной атрибуции боснийской культуры, но также как весьма компетентный, авторитетный участник полемики о путях формирования боснийской этнической общности в исторической перспективе. Автор исторических романов, дипломат, мыслитель, он интерпретировал в своих текстах (как художественных, так и научно-публицистических) факт религиозной конверсии, имевший место в давние времена и приведший уже в XX веке, частично и на глазах самого Андрича, к формированию этнического самосознания бошняков.

Андрич много писал о специфике духовной жизни Боснии под властью турок и последствиях произошедших изменений. Он внимательно исследовал их в докторской диссертации «Развитие духовной жизни в Боснии под влиянием турецкого владычества», которую защитил в 1924 году, будучи сотрудником консульства в Граце.

Несмотря на то, что культурный слом, последовавший за завоеванием, имел закономерный характер, в диссертации он представляется, в целом, как противоестественное явление для духовного развития страны. Андрич-ученый пишет о «нашествии захватнического народа, чужого по вере, духу и расе», констатирует, что «стена разделения разорвала сербохорватский расовый и языковой комплекс на две части»; определяет новое культурное наслоение как «бремя» [7, с. 53], а текущее состояние на протяжении всей оккупации – как «отсталость» [7, с. 145]. Боснию захватил «воинствующий азиатский народ, <...> чья религия – родившаяся в других климатических и общественных условиях и *не подходящая* для любого приспособления – остановила духовную жизнь страны» [7, с. 51]. Обобщая изложенное в докторской диссертации, Андрич констатирует: «По своему географическому положению Босния на самом деле должна была бы связать страны Подунавья с Адриатическим морем, то есть объединить два полюса сербохорватского региона и в то же время две различные области европейской культуры. Попав под влияние ислама, Босния не просто

была лишена возможности исполнить это принадлежавшее ей по естеству своему предназначение <...>. Наоборот, из-за формирования здесь исламизированной среды, Босния стала мощной преградой для христианского Запада» [7, с. 53]. Таким образом, Андрич в диссертации позволяет себе условное наклонение, которого, казалось бы, не терпит история. Географическое положение и сложившиеся обстоятельства способствовали тому, что Босния должна была стать мостом между двумя берегами, а не разделяющей стеной.

Интересен вопрос о том, почему так много боснийцев перешло в ислам. Для понимания того, почему именно в Боснии была распространена практика смены религии местным славянским населением, можно рассмотреть схему, которую А. Тойнби выстраивает, говоря о переходе крестьянства Малой Азии в ислам: «Массовое культурное и религиозное отступничество крестьян говорит о том, что задолго до того, как на исторической сцене появились турки, крестьянство Византии уже было полностью отчуждено не только от политического режима, но и от православно-христианской цивилизации в целом» [8, с. 337]. В Боснии, в отличие от других частей балканского региона, было распространено богомилство – налицо своя, местная форма того самого «отчуждения» от «православно-христианской цивилизации». Кстати, именно спецификой богомилского мировосприятия Андрич в своей диссертации объясняет то, что ислам здесь так хорошо прижился.

Андрич однозначно формулирует альтернативу, перед которой стояли богатые слои населения в Боснии: «...или в своих руках сохранить землю и власть и таким образом получить доступ ко всем привилегиям в новом царстве, или потерять все и стать райей – без прав и имущества» [7, с. 55]. Писатель оригинально обозначил позицию боснийца в своей диссертации: «боснийский феодал определился в сторону «царства земного» [7, с. 57]. Очевидна аллюзия на известный эпизод из сербской народной песни: царь Лазарь перед битвой на Косовом поле выбрал царство небесное, пожертвовав земными благами и собственной жизнью. В случае с боснийскими феодалами речь шла о сохранении собственности. Это было возможно лишь после смены религии. Боснийский дворянин «...в религиозной и государственной принадлежности видел исключительно средство для сохранения собственности» [7, с. 59].

Вообще, само явление массового потурченства, имевшее место в Боснии, – ско-

рее, исключение, чем правило. А. Тойнби констатирует, что обычно местные жители, подчинившись завоевателю экономически и политически, «не превращаются автоматически в поклонников имперских богов». Целый ряд обстоятельств отпугивает «победителя от дальнейшего сближения со своими новообращенными подданными». Вследствие этого они «чувствуют себя свободными выбирать любую религию» [8, с. 537]. В Боснии произошло иначе: из преимущественно материальных соображений многие жители Боснии сменили веру. По А. Тойнби – это «иродианство меньшинства», перешедшего «из христианства в ислам за социальные и политические привилегии, щедро отпускаемые оттоманскими властями прозелитам новой веры» [9, с. 484].

Именно такие оценки Андрича, пространно и основательно представленные на страницах диссертации, служат основанием для негативного отношения к нему ряда боснийских ученых и писателей. Когда сербский писатель иносказательно говорит о «негативных последствиях» турецкого владычества на Балканах, то, по мнению боснийца М. Ризвича, он имеет в виду именно «формирование бошняков как южнославянского народа исламской веры, их сознания и их синкретичной духовной и материальной культуры» [10, с. 35].

Наши же собственные исследования всего корпуса Андричевских текстов привели к выводу о том, что подобные упрощенные модели восприятия андричевской художественной философии несостоятельны. Говорить стоит не о субъективной оценке Андричем путей формирования этноса, а о глубокой, вдумчивой интерпретации особенностей жизни на пограничье, каковым является Босния.

Тему религиозной конверсии Андрич затрагивает не только в своей диссертации, но и в ряде художественных текстов. Образы Андричевских конвертитов достоверны, глубоко психологически, нравственно оправданны и являются для нас ценным материалом, своеобразной энциклопедией боснийской жизни и психологии.

Андрич создает целую галерею образов конвертитов, людей «на границе» религий, культур и цивилизаций.

Местных славян-мусульман Андрич называет потурченцами («скорашњи Турци», «тазе потурчењаци» [11, с. 27]). Потурченец по своему происхождению принад-

лежал к одной цивилизации, а по исповедуемой религии и взглядам на жизнь – к другой. Оценка того, зачем эти люди переходили в ислам, а также попытка анализа психологии потурченцев, представлена в следующей цитате из «Моста на Дрине»: «Многие наши потурченцы <...>, *переменив веру, жестоко обманулись в ожиданиях* и по-прежнему садились за скудный ужин и расхаживали с драными локтями» [12, с. 404]. Эта цитата из романа созвучна с тем, что Андрич писал в своей диссертации.

Максимальная детализация образа человека, стоящего между цивилизациями и несущего бремя трагизма такой разделенности, создается, пожалуй, в романе «Омер-паша Латас». Главный герой – турецкий военачальник сербского происхождения. Юноша из христианской семьи, Мича Латас, добровольно переходит турецкую границу, чтобы начать новую жизнь. Бедность, православная вера, судьба отца – всё это мешало способному мальчику добиться успеха в Австро-Венгрии. Мальчик рано понимает, что «нужно бежать из этого мира, в котором родился» [13, с. 127], «отдалиться от того, чем он является, и приблизиться к тому, чем являться должен» [13, с. 129]. Он стремится изменить мир вокруг себя: «Начинает всем живым существам и мертвым вещам вокруг себя давать новые имена. Раз уж не может изменить суть, форму и место, он меняет им имя» [13, с. 128]. Позже юноша принимает ислам и движется вверх по карьерной лестнице в первую очередь благодаря своим выдающимся способностям.

Становится мусульманином и брат Омера-паши – Никола, или Мустайбег. Отдельный эпизод романа посвящен драме внутреннего мира этого человека. В отличие от самого Омера, брат «не сумел ни подданным быть, ни мусульманином, господином стать» [13, с. 243]; «не до конца перестал быть Николой» [13, с. 245]. Мустайбег часто уединялся и много пил, и тогда – «перекрестится несколько раз подряд и, крестясь, начинает произносить отдельные слова молитвы, которую слышал когда-то в детстве и уже порядочно подзабыл, так что теперь выговаривает лишь отрывки» [13, с. 239].

Таким образом, существование человека изначально обречено на трагизм: пограничная среда порождает ситуации, в которых люди вынужденно оказываются в ситуации экзистенциального выбора. Это становится стимулом для культурно-религиозной трансформации и впоследствии приводит к новым формам трагизма.

Стоит отметить, что наблюдения повествователя касаются не только самого Омер-паши, но и его подчиненных. Среди них было больше всего венгров и поляков, которые «поступив на службу в турецкую армию, по крайней мере внешне приняли ислам» [13, с. 35]. В душе этих людей происходят страшные процессы: «Все противоречия и различия между турецким и западным образом жизни сталкивались в них, проявлялись в них и в их поступках – извращенные и в самых отвратительных формах» [13, с. 39]; «большинство из них обозлились, предались жизни чувственных наслаждений, беспорядка и насилия, и лишь малая часть сохранила крупницу <...> человечности и нравственной силы» [13, с. 39–40]; «кому-то милые, перед всеми виноватые, сами себе обременительные, они подружились с выпивкой» (серб. – *«неком мили, сваком криви, сами себи тешки...»*) [13, с. 40]). Их ненавидят и мусульмане, и христиане. В структуре «свой – чужой» армия Омер-паши занимает промежуточную позицию. Сам Омер-паша для местных жителей мусульманской веры – «перебежчик и потурченец» [13, с. 36].

В романе «Омер-паша Латас» подробно раскрывается психология потурченца. Писатель создает *коллективный психологический портрет*, изучает «диалектику души» человека, переступившего рубеж культурного пограничья, попытавшегося оторваться от одной среды и прижиться в другой.

В белградской газете «Вечерние новости» в 1992 году был опубликован содержательный аналитический материал под названием «В чем провинился Андрич». Его автор, Миливое Маркович, глубоко анализирует специфику коллективного мировоззрения бошняков. В статье фигурирует понятие «*боснийско-герцеговинский синдром*» как источник «конфликтов на религиозной основе, достигших кульминации в националистических расколах» [14, с. 28]. Он пишет о том, что этнические турки после своего поражения покинули некогда завоеванные ими славянские территории. А местное население – славяне-мусульмане, принявшие в свое время ислам, – вынуждены были остаться на родине. «Учитывая то, что они переняли духовные начала ислама, а часто являлись исполнителями воли и приказаний оккупантов, в глазах народа, прогнавшего турок, они остались символом этого зла» [14, с. 28]. По словам М. Марковича, «многие антропологические и социологические исследования под лупой рассматривали сдвиги в типе мышления и ощущения людей, и этнология

“лезла под кожу” конфликтующим людям, но боснийско-герцеговинский синдром *нигде не изучен так основательно, как в литературе*» [14, с. 28]. По Марковичу, «Андрич открыл исторические, психологические, социологические, антропологические и многие другие подходы к данному феномену и причинам, которые привели к формированию двух миров, – поэтому неудивительно, что радикальные исламисты в Боснии и Герцеговине сегодня считают, что он причинил им больше зла и несчастий, чем армии и все войны» [14, с. 28]. По нашему мнению, такая трактовка феномена культурного и духовного развития Боснии является ключом к пониманию всей сути межкультурных противоречий как в связи с художественной литературой, так и в реальной истории.

Репрезентативная черта андричевского творчества – коллективный психологический портрет. Детализация, высокий уровень художественного обобщения, глубокая мотивировка действий и образа мыслей героя – таковы основные параметры, отражающие внутреннюю пограничность как самую трагичную форму разобщенности. Именно эта психологическая достоверность в осмыслении исторических процессов и позволяет многим авторам обращаться к Андричу в поисках ответов на вопросы, связанные с социальными процессами на Балканах. Андрич сумел вникнуть в суть исторического процесса, понять механизмы межкультурного взаимодействия в пограничном крае и уловить тенденции, основывающиеся на циклическом повторении.

Отсюда неповторимая прозорливость и достоверность его образов будущего. Есть немало доказательств такого восприятия андричевского творчества. О его прощеском измерении писали многие литературоведы. Как утверждает П. Палавестра, рассказ «Письмо, датированное 1920 годом» «напоминает военное донесение с сараевских и боснийских полей сражения» 90-гг. XX века [15, с. 221]. Этот ученый называет Андрича одним из «самых надежных и разумных советчиков в политическом и цивилизационном рассмотрении запутанных и весьма взрывоопасных отношений на Балканах» [15, с. 223] и призывает внимательно отнестись к «очень серьезным и мудро выраженным предостережениям Андрича Западу» [15, с. 227]. Впрочем, как показывает исследователь, западные политики уже упустили возможность избежать многих ошибок, не прислушавшись к советам писателя. После войны 90-х годов из-за действий западных стран и их необдуманных решения, по словам П. Палавестры,

«вернулось обратно колесо истории». А именно, «на европейских землях опять созданы условия для формирования нового исламского государства, строй которого основывается на религиозных законах» [15, с. 228].

О том же говорили и другие исследователи. Светозар Колевич в образах романа «Травницкая хроника» отмечает «предвидение Андричем того, что на наших [сербских. – А.Н.] землях будет твориться во время Второй мировой войны, да и в последнее десятилетие XX века» [16, с. 52–53].

На практическую значимость анализа идей Андрича прямо указывали и некоторые зарубежные авторы. В 1994 году в белградской газете «Политика» были опубликованы следующие слова Пола Парина, швейцарского этнопсихолога: «Андрич был великим писателем, но, к сожалению, оказался и пророком», говорившим о существовании в Боснии как о «жизни на вулкане», где «на глубине кипят ненависть и раздор» [17, с. 6].

А Роберт Фокс писал, что Андрич в своих произведениях словно «описывает сегодняшнюю Боснию, а не ту, османскую». И далее: «Сейчас его романы и эссе активно используются в отделах внешней разведки, в том числе и в разведывательном корпусе британской армии в целях раскрытия и углубления понимания сути поврежденной психики боснийцев и их капризной истории» [18].

Итак, в науке вопрос формирования бошняков как нации не имеет однозначной трактовки. Более того, сейчас в Боснии и Герцеговине на повестке дня стоит смежная проблема. Речь идет о поиске оснований для формирования единой боснийской идентичности вне зависимости от вероисповедания. Таким путем предполагается решить проблему нестабильности и неустойчивости в многонациональном государстве Босния и Герцеговина.

Мы ставили перед собой цель показать глазами Андрича – историка, философа, политика и, прежде всего, писателя, препарировавшего «сознание» своих соотечественников, – то, как зарождались тенденции, выросшие в процессы нациестроительства сейчас, в XX и XXI вв.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Obradović, Dž. Bosna u ogledalu / Dž. Obradović. – Sarajevo : Ljiljan, 2000. – 398 s.
- Lavić, S. Bosna, Bošnjaci i identitetna historija: osnovne crte procesa identitetne historije / S. Lavić // Станье и перспективе мултикултурализма у Србији и државама региона : зборник радова са научног скупа одржаног 10–11. септембра 2015 / Српска академија наука и уметности ; уредници В. Становчић, Г. Башић. – Београд, 2016. – С. 387–408.
- Seizović, Z. Osobnosti multikulturalizma Bosne i Hercegovine u postdejtonskom periodu / Z. Seizović, M. Smajić // Станье и перспективе мултикултурализма у Србији и државама региона: зборник радова са научног скупа одржаног 10–11. септембра 2015 / Српска академија наука и уметности ; уредници В. Становчић, Г. Башић. – Београд, 2016. – С. 375–386.
- Вучинић, В. Иво Андрић и његово доба / В. Вучинић // Свеске Задужбине Иве Андрића. – 1997. – № 13. – С. 27–72.
- Радић, П. Нобеловац Иво Андрић – књижевна поетика, нација, језик. Културолошки и социологистички аспект / П. Радић // Свеске Задужбине Иве Андрића. – 2007. – № 24. – С. 176–209.
- Jelčić, D. Andrićeve hrvatske teme i Andrić kao hrvatska tema / D. Jelčić // Свеске Задужбине Иве Андрића. – 2002. – № 16. – С. 227–292.
- Андрић, И. Развој духовног живота у Босни под утицајем турске владавине / И. Андрић // Свеске Задужбине Иве Андрића. – 1982. – № 1. – С. 7–252.
- Тойнби, А. Д. Постигание истории: избранное / А. Тойнби. – Москва: Айрис-пресс, 2010. – 637 с.
- Тойнби, А. Д. Постигание истории: Сборник / А. Тойнби. – М.: Прогресс. Культура, 1996. – 607 с.
- Rizvić, M. Bosanski muslimani u Andrićevo svijetu / M. Rizvić. – Sarajevo: Ljiljan, 1996. – 687 s
- Андрић, И. Сабрана дела у двадест књига / Иво Андрић. – Београд: Штампар

- Макарије; Подгорица: Нова књига, 2011. – Т.9: На Дрини ћуприја. – 365 с.
- Андрич, И. Травницка хроника. Мост на Дрине / И. Андрич. – М.: Художественна литература, 1974. – 686 с.
  - Андрић, И. Сабрана дела у двадест књига / Иво Андрић. – Београд: Штампар Макарије; Подгорица: Нова књига, 2011. – Т.13: Омерпаша Латас. – 301 с.
  - Марковић, М. Шта је крив Андрић / М. Марковић // Вечерње новости, Београд. – 1992. – 17.03. – С. 28.
  - Палавестра, П. Књига о Андрићу: књижевне теме X / П. Палавестра. – Београд: Српска књижевна задруга, 1992. – 347 с.
  - Кољевић, С. У клопкама између различитих светова / С. Кољевић // Андрић између Истока и Запада / редакциони одбор Р. Кузмановић ... [и др.]. – Бања Лука: Академија наука и умјетности Републике Српске, 2012. – С. 37–54.
  - Парин, П. Откуд толико мржње? / П. Парин // Политика. – 1994. – 10 јан. – С. 6.
  - Fox, R. Warning to meddling outsiders – as TV quotes Serb’s bard / R. Fox // Daily Telegraph. – 1995. – 30.12.
- REFERENCES:
- Obradović, Dž. Bosna u ogledalu / Dž. Obradović. – Sarajevo : Ljiljan, 2000. – 398 s.
  - Lavić, S. Bosna, Bošnjaci i identitetna historija: osnovne crte procesa identitetne historije / S. Lavić // Stanje i perspektive multikulturalizma u Srbiji i državama regiona : zbornik radova sa naučnog skupa održanog 10–11. septembra 2015 / Srpska akademija nauka i umetnosti ; urednici V. Stanovčić, G. Bašić. – Beograd, 2016. – S. 387–408.
  - Seizović, Z. Osobnosti multikulturalizma Bosne i Hercegovine u postdejtonskom periodu / Z. Seizović, M. Smajić // Stanje i perspektive multikulturalizma u Srbiji i državama regiona: zbornik radova sa naučnog skupa održanog 10–11. septembra 2015 / Srpska akademija nauka i umetnosti ; urednici V. Stanovčić, G. Bašić. – Beograd, 2016. – S. 375–386.
  - Vučinić, V. Ivo Andrić i njegovo doba / V. Vučinić // Sveske Zadužbine Ive Andrića. – 1997. – № 13. – S. 27–72.
  - Radić, P. Nobelovac Ivo Andrić – književna poetika, nacija, jezik. Kulturološki i sociolingvistički aspekt / P. Radić // Sveske Zadužbine Ive Andrića. – 2007. – № 24. – S. 176–209.
  - Jelčić, D. Andrićeve hrvatske teme i Andrić kao hrvatska tema / D. Jelčić // Sveske Zadužbine Ive Andrića. – 2002. – № 16. – S. 227–292.
  - Andrić, I. Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine / I. Andrić // Sveske Zadužbine Ive Andrića. – 1982. – № 1. – S. 7–252.
  - Tojnbi, A. D. Postiženje istorii: izbrannoe / A. Tojnbi. – Moskva: Ajris-press, 2010. – 637 s.
  - Tojnbi, A. D. Postiženje istorii: Sbornik / A. Tojnbi. – M.: Progress. Kul’tura, 1996. – 607 s.
  - Rizvić, M. Bosanski muslimani u Andrićevo svijetu / M. Rizvić. – Sarajevo: Ljiljan, 1996. – 687 s
  - Andrić, I. Sabrana dela u dvadest knjiga / Ivo Andrić. – Beograd: Štampar Makarije; Podgorica: Nova knjiga, 2011. – Т.9: На Дрини ћуприја. – 365 с.
  - Andrić, I. Travnickaâ hronika. Most na Drine / I. Andrić. – M.: Hudožestvenaâ literatura, 1974. – 686 s.
  - Andrić, I. Sabrana dela u dvadest knjiga / Ivo Andrić. – Beograd: Štampar Makarije; Podgorica: Nova knjiga, 2011. – Т.13: Омерпаша Латас. – 301 с.
  - Marković, M. Šta je kriv Andrić / M. Marković // Večernje новости, Beograd. – 1992. – 17.03. – S. 28.
  - Palavestra, P. Knjiga o Andriću: književne teme X / P. Palavestra. – Beograd: Srpska književna zadruka, 1992. – 347 s.
  - Koljević, S. U klopkama između različitih svetova / S. Koljević // Andrić između Istoka i Zapada / redakcioni odbor R. Kuzmanović ... [i dr.]. – Banja Luka: Akademija nauka i

umjetnosti Republike Srpske, 2012. – S. 37–54.

- Parin, P. Otkud toliko mržn'e? / P. Parin // Politika. – 1994. – 10 jan. – S. 6.
- Fox, R. Warning to meddling outsiders – as TV quotes Serb's bard / R. Fox // Daily Telegraph. – 1995. – 30.12.





Мищенко Татьяна Александровна,

кандидат исторических наук, доцент, ФГБОУ ВО  
«Брянский государственный университет имени  
академика И.Г. Петровского» (Новозыбков, Россия)

Mishchenko Tatyana ,

candidate of historical sciences, docent, Bryansk state  
University named academician I. G. Petrovsky  
(Novozybkov, Russia).

## «МЯГКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ СИЛА» В ПРОЦЕССЕ СМЕНЫ КРЕСТЬЯНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ГОДЫ НЭПА (ПО МАТЕРИАЛАМ БРЯНСКОЙ И ГОМЕЛЬСКОЙ ГУБЕРНИЙ)(\*)

"SOFT POLITICAL FORCE" IN THE PROCESS OF CHANGING PEASANT IDENTITY DURING THE NEP (BASED ON THE MATERIALS OF THE BRYANSK AND GOMEL PROVINCES)(\*)

**РЕЗЮМЕ.** В статье рассматриваются методы советской власти по изменению имперской идентичности на советскую у крестьянства российско-белорусского пограничья через развитие активизма у сельской молодёжи.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА.** Идентичность, активизм, советская идеология, социальное моделирование.

**ABSTRACT.** The article discusses the methods of the Soviet government to change the Imperial identity to the Soviet one among the peasantry of the Russian-Belarusian border through the development of activism among rural youth.

**KEY WORDS.** Identity, activism, Soviet ideology, social modeling.

Проблема определения идентичности крупных социальных общностей наряду с изучением ее видов и процессов трансформации является достаточно неустраненной в отечественной исторической науке, особенно в ее региональном измерении. Тем более актуальным является обращение к изучению содержания крестьянской идентичности в пограничных регионах современных РФ и РБ в пост-имперский период, когда политическая власть определила, что традиционная имперская идентичность населения сломлена «революционным напором» и ощутила себя несомненным бенефициаром этого результата. Но тут же появилась другая проблема: поиск приемлемых качеств «нового человека», а также инструментов воздействия на крестьянство, как наиболее многочисленную категорию населения региона. Источниками данной работы послужили публикации губернского журнала «Коммунар», издававшегося в Брянске в 1920-е гг., отчеты губернских и уездных органов власти и опубликованные воспоминания первых участников детских и молодежных политических организаций в 1920-е гг. в регионе исследования.

Стремление большевиков разрушив «старый мир», приняться за строительство

нового приводило к формулированию целей социокультурных преобразований, поиску методов, каналов воздействия на крестьянство. Исследователи идентичности упоминают, что изменениями идентичности возможно управлять. Существуют «жесткий путь» - искоренение носителей идентичности, прямые культурные запреты (употребление языка, исповедание религии), политические гонения. Однако результаты таких грубых воздействий на общество трудно предсказать однозначно. Гонимые в глазах населения могут превратиться в жертв, лидеров сопротивления, выступят как объединяющие субъекты. Для применения «мягкой мощи» требуется более длительное время, однако воздействие более органично и действенно.

В 1920-е годы в политике большевиков преобладали методы политической пропаганды, привлечения на свою сторону крестьянской бедноты и получения полити-

\*Текст доклада на Международной научной конференции «Славянские идентичности и нациестроительство в XIX-XX в.в.». /The text of the report at the International scientific conference "Slavic identity and national construction in the XIX-XX centuries <https://zapadrus.su/2012-04-11-14-59-43/2019/slavyanskie-identichnosti.html>

ческой лояльности от середняка в деревне. Таким образом, важное место в идентичности крестьянства должна была занять политическая составляющая. Агентов воздействия на крестьянство в начале 1920-х гг. большевики видели в советских низовых органах власти в деревне, культурно-просветительских учреждениях, местной интеллигенции.

Конструирование новой политической идентичности, социально-классовой и идеологической по своей природе, должно было заполнить собой определенный вакуум, возникший при разрушении традиционной крестьянской идентичности. Выделим ее составляющие: труд на земле, синкретичная вера в бога и царя, феномен локальности. В сознании крестьян имперский институциональный порядок не был закреплен, этническая принадлежность осознавалась на уровне местности, от проблем «большого общества» крестьяне были отстранены. Т.В. Спицына объединяет сумму идентичностей, присущих крестьянству рубежа веков, в конфессиональную идентичность: «...По нашему мнению, конфессиональная идентичность подразумевала для крестьянина не только специфическую веру в Бога (преимущественно в форме обрядов веры), но и веру в царя-батюшку, кроме того, по сути, была тождественна его сословной идентичности: быть православным для рядового крестьянина означает быть крестьянином» [10.С.37].

Отметим, что антирелигиозной пропагандой в период 1918-1920 гг., визуализированной агитационными плакатами, к врагам Советской власти относили офицера, капиталиста, священника и кулака (см. плакат Д. Моора «Кто против Советов», 1920г.). Характер отношений местной власти и церкви передает обращение Орловского центрального бюро по организации комитетов бедноты к рабочим и крестьянам-беднякам с разъяснением политики Советской власти, приведенное в коллективной монографии «История крестьянства Западного региона России 1917-1941»: «Правда ли, что Советская власть гонит православие? Конечно, нет. Советская власть говорит всякому: веруй, как хочешь, как ты думаешь и считаешь правильным. Но Советская власть не хочет содержать на общенародные деньги дармоедов-попов, блудников монахов, архиереев в драгоценных митрах, жирных монахов. Пусть живут, как все остальные, пусть им платят верующие, если хотят. А земли, дома, все неправильно нажитые богатства нужно у них отобрать и отдать всему трудовому народу на его

нужды» [11.С.158]. Насколько крестьяне поддерживали гонения на церковь, говорят следующие факты: в передел земли в 1917г. крестьяне стремились вовлечь земли монастырей, церквей и архиерейских домов. В резолюции Новозыбковского уездного съезда крестьянских депутатов, состоявшегося 22 октября 1917г. «О передаче частновладельческих земель народу...» выдвигалось требование «немедленного перехода всех частновладельческих земель (пахотных, сенокосных и лесов, кабинетских, удельных, церковных, монастырских и казенных) земельными комитетами...» [11.С.153]. Но крестьяне осуждали выдворение церкви из школы, о чем составляли указы Луначарскому и жалели священников и клир, отправленных по призыву в тыловое ополчение и вспомогательные учреждения в связи с введением всеобщей воинской повинности. «...Нельзя нам без священника... разве мало они для нас делают? И венчают, и хоронят, и с крестом по приходу ходят!» [11.С.160]. Обрядовое было укоренено в крестьянской среде и, несомненно, служило основой идентичности, связывая восприятие себя в коллективе и на определенной локальной территории. Однако дальнейшее идеологическое наступление на религию, кампания по изъятию церковных ценностей 1922г., нарастание волны посадок и расстрелов религиозных деятелей к концу 1920-х гг., постоянные кампании в местной печати и советских культурных учреждениях заставило крестьян задуматься о последствиях высказывания поддержки священникам и церкви, подчеркивания своей религиозной принадлежности. Так действует «спираль умолчания», описанная немецким политологом Элизабет Ноэль-Нойман: человек с меньшей вероятностью выскажет свое мнение на ту или иную тему, если чувствует, что находится в меньшинстве и опасается возмездия или изоляции. Идентичность постоянно подтверждается интеракцией, но привычная связь: Бог, царь, место рождения и работы на земле оказалась разорванной, локальный крестьянский мир был разрушен. «Вакуум» крестьянской идентичности на протяжении послереволюционного десятилетия начал заполняться элементами политической идентичности.

Е.Б. Рашковский описал процесс смены элементов следующим образом: «Изменение идентичности наступает в результате увеличивающегося напряжения между старыми и вновь возникшими смыслами (что указывает на кризис идентичности). Идентичность формируется в процессе придания смысла реальности посред-



ством установления или переустановления определенных ценностей. На первой стадии в результате исторических практик в обществе появляются новые смыслы, допускающие другое толкование прошлого и настоящего. На этой стадии вновь выявленные интерпретации оспариваются; они минимальны по своему влиянию на превосходящую силу главного дискурса. Однако на второй стадии вновь возникшие сигналы получают шанс увеличить свое влияние» [8.С.33].

Политические цели, формы и методы агитации можно проследить по итогам губернских совещаний большевиков. Так, в 1926г. в условиях НЭПа ставилась цель расширения партийного влияния на широкие рабоче-крестьянские массы, втягивание их в русло активного социалистического строительства, при этом «...выдвигается особая важность массовой агитации как одного из орудий политического руководства партии...» [4.С.17]. Планировалось улучшать разъяснительную работу, обеспечив политическую лояльность крестьянства и увязав ее с местными нуждами, сделать понятной для крестьян: «Массовая агитация должна быть направлена в сторону более широкого охвата крестьянских масс, более углубленного и своевременного ознакомления их с политикой и мероприятиями партии, особенно в отношении укрепления рабоче-крестьянского союза, с текущими задачами культурного и сельскохозяйственного строительства, с практическими задачами кооперации, благоустройства деревни и пр. Все это, конечно, освещая в связи с местными нуждами» [4.С.17]. Агитация должна была способствовать привлечению бедноты и середняка в работу новых политических институтов в деревне: ВИКа, сельсовета, кооператива, кресткома. «Важна популяризация советских законов и постановлений, направленных к борьбе с кулацкой кабалой, к защите интересов бедноты и батраков (при взимании налогов, землеустройства, получения кредитов, сдачи в аренду земли, найма рабочей силы... Должна быть поставлена разъяснительная воспитательная работа в вопросах деревенского быта (борьба за раскрепощение женщин, борьба с пьянством, хулиганством и пр.» Насколько успешно проводилась политическая агитация, может служить степень обсуждаемости крестьянами того или иного политического мероприятия в деревне: «К таким мероприятиям, получившим наибольший резонанс в крестьянском обществе, можно отнести налоги на крестьянское хозяйство, землеустройство, кооперацию. Довольно широко обсуждалось крестьянами социальные проблемы: рас-

слоение крестьянства, положение крестьянина и рабочего в обществе» [6.С.136]. Часть политических мероприятий советской власти в деревне воспринимались с прежних крестьянских позиций: заботы власти о своих подданных, коллективизма, взаимопомощи. Это землеустроительная и кооперативная политика, деятельность крестьянских комитетов взаимопомощи. Налаживанию диалога между крестьянством и властью способствовали беспартийные крестьянские конференции в 1921-1927 гг. Предоставляя трибуну выражения общественного мнения различным слоям крестьянства, власть выявляла, определяла и стабилизировала настроения крестьянских масс. Проводились отдельные конференции для женщин, молодежи. Несомненно, что демократические тенденции прямого диалога между крестьянством и властью способствовали появлению политической лояльности и появлению политической идентичности, соотнесению себя со властью: «В своих выступлениях некоторые крестьяне напоминали слова Ленина: «Мы в долгу у крестьянства»» [5].

Сложнее обстояло с приобщением крестьян к политическому активизму в заданном партией русле: рост сознательности, культуры и активная управленческая деятельность в низовых партийных органах. Так, после партийной чистки и объявления «ленинского призыва» 1924г. появилась программа «выдвиженчества». Средняки и бедняки «по разнарядке» отправлялись на общественную работу. В Гомельской губернии к 1927г. было выдвинуто 90 крестьян. В Брянской 226 [6.С.118]. Во многих случаях обстановка и условия работы были неблагоприятны для выдвиженцев. «Дела и бумаги не подшиты, протоколы из уездов ...валялись по столам и в шкафах...работа эта показала себя трудной, вследствие отсутствия работников, знакомых с делами» [3.Л.57]; формально выдвиженцы числились на высоких постах, а практически использовались на аппаратно-технической и всякой мелкой работе: «дают что-нибудь переписать, заставят после ухода специалистов сложить книги», «я проработал 15 месяцев и еще не справился с работой» [7].

Сложности в привлечении активистов к партийной учебе на селе обобщены в статье И. Сосина в журнале «Коммунар»: это недостаточное привлечение женщин, большое количество неграмотных, случайно подобранные люди и соответственно «текучка кадров», небольшой процент членов ВКП(б) в школах партактива [9.С.34]. Поиски приемлемых форм влияния на крестьянство привели большевиков к самому

удачному, по нашему мнению, проекту – использовать для продвижения своих политических идей в деревню детей и молодежь. Замечательное объяснение этой идеи содержится в лекции Артема Кравченко «Создание нового советского человека» в рамках образовательного проекта «Arzamas»: ««Переделать природу» - задача не из легких. Поэтому люди, прожившие большую часть жизни в дореволюционное время, казались большевикам в целом гораздо менее перспективным материалом, чем дети и подростки. Перековать взрослого было гораздо труднее, чем иметь дело с детьми. Большинству пришедших к власти революционеров ребенок казался своеобразной tabularasa, куском глины, из которого при определенной сноровке можно было вылепить что угодно» [1]. Пионерское движение возникло в 1922г. и на протяжении 1920-х гг. происходило последовательное вытеснение различных форм детских организаций и самоуправления большевистскими детско-юношескими объединениями – комсомолом и пионерской организацией. Воспоминания пионеров, комсомольцев и участников «Синей блузы» их Брянско-Гомельского региона свидетельствуют о том, как формирование этих организаций было связано с их агитационной работой в деревне, причем очень удачной. Так, первые пионерские отряды возникли в конце 1922–первой половине 1923г. в Клинцах, Володарском поселке, Севском детдоме, Радице-Крыловке, Бежице. Ребята учились строить шалаши, разучивали песни, занимались спортом. В газете «Молодой пролетарий» были опубликованы «Обычаи юных пионеров»: «1. Пионеры не валяются в постели утром, а поднимаются сразу, как ванька-встанька. 2. Пионеры стелят постели своими, а не чужими руками. 3. Пионеры моются тщательно, не забывают мыть шею и уши, чистят зубы и помнят, что зубы- друзья желудка. 4. Пионеры точны и аккуратны и т.д.» [2.С.6]. Заметно влияние скаутского движения. Первые пионеры вспоминают о летнем лагере, военных играх, походах на местные фабрики вместе с комсомольцами. Почти сразу дети и молодежь включаются в агитацию на предприятиях и на селе. Пионеры несли новую социалистическую культуру: организовывали детские площадки, пионерские огороды, выполняли такие задания: «Утеплить хлева во дворах бедняков»; «починим в сельпо рваные мешки». Для подшефного деревенского отряда ребята сделали настольные игры. Пионеры объявили войну бутылкам и начали борьбу с пьянством среди взрослых. «У пионеров уйма дел. В школе уборщицы нет. Надо самим мыть и топить клас-

сы. Надо и винтовку, и пулемет изучить, и далеко метать гранату. А еще хочется показать крестьянам концерт. Если нет пьес, ребята сами их сочиняют, сами пишут песни. Идут из дома в дом и делают политсообщения. Да что политсообщения! Устраивают целые политбои. Для того, чтобы ответить на хитроумные вопросы богачей и кулаков, надо много знать. И они не боялись смелого вызова. Вслух читали газеты и ликовали, когда выигрывали бой. Здорово им помогал тогда вожатый, которого называли «партпапашей»» [2.С.6]. Пионеры- горожане, но они идут с новой культурой в деревню: «Каждому пионеру обучить одного неграмотного!» В 1925г. в селах Брянской губернии было уже 4504 пионера. Социальное происхождение было важно для вступления в организацию. По воспоминаниям И.Чернявского: «Ранней весной 1924г. в Гомеле были организованы первые губернские курсы пионерских работников, на которых учился я. После окончания курсов комсомол направил меня в Стародубский уезд для организации пионерских отрядов...В ряды пионеров принимали детей и подростков до 16 лет. При приеме учитывалось не только безупречное поведение, но и социальное происхождение вступающего. Детям торговцев, владельцев крупных мастерских, имеющих наемных рабочих, в приеме отказывали...Ребята свято выполняли пионерские законы, активно участвовали в сборах, не ходили в церковь, проводили с населением беседы о жизни страны...» [2.С.24].

Итак, рост влияния коммунистических идей на новое поколение сформировал еще один канал продвижения агитации большевиков из города в деревню, выступил проявлением «мягкой силы» трансформации традиционной идентичности, способствовал приобщению крестьянства к политической жизни в стране и ощущению себя частью государства.

#### ЛИТЕРАТУРА:

- Внучата Ильича. Страницы из истории Брянской областной пионерской организации имени В.И. Ленина. Брянский рабочий. 1964.
- ГАБО. Ф.508. оп.1. ед.х.306.
- Гренун И. Текущие задачи агитации (К итогам губсовещания по агитпропработе)// Коммунар. 1926. №1-2.
- Известия Гомельского губернского комитета РКП(б). 1924. №72.

- Мищенко Т.А. Образ жизни крестьянства юго-западных губерний Центра России в 1921-1927 гг.: традиции и новации: Монография. Брянск. 2009.
- Полесский коммунары. 1927. №15-16.
- Рашковский Е.Б. Многозначный феномен идентичности: архаика, модерн, пост-модерн...// Идентичность как предмет политического анализа: сб. статей/ отв.ред. И.С. Семенов, Л.А. Фадеева. М.2011.
- Сосин И. О работе деревенской сети партвоспитания (некоторые итоги и перспективы)// Коммунар. Январь-февраль 1926г.
- Спицына Т.В. Национальная идентичность в контексте социокультурного кризиса в России: Конец XIX – начало XX века. 24.00.01, кандидат философских наук. Белгород.2005.
- Филимонов В.Я., Журов Ю.В., Будаев Д.И. История крестьянства западного региона России 1917-1941. Калуга.2002.
- Sosin I. O rabote derevenskoy seti partvospitaniya (nekotoryye itogi i perspektivy)// Kommunar. Yanvar'-fevral' 1926g.
- Spitsyna T.V. Natsional'naya identichnost' v kontekste sotsiokul'turnogo krizisa v Rossii: Konets XIX – nachalo XX veka. 24.00.01, kandidat filosofskikh nauk. Belgorod.2005.
- Filimonov V.YA., Zhurov YU.V., Budayev D.I. Istoriya krest'yanstva zapadnogo regiona Rossii 1917-1941. Kaluga.2002.

#### REFERENCES:

- Vnuchata I.I. Stranitsy iz istorii Bryanskoy oblastnoy pionerskoy organizatsii imeni V.I. Lenina. Bryanskiy rabochiy. 1964.
- GABO. F.508. op.1. yed.kh.306.
- Grenun I. Tekushchiye zadachi agitatsii (K itogam gubsoveshchaniya po agitprabote)// Kommunar. 1926. №1-2.
- Izvestiya Gomel'skogo gubernskogo komiteta RKP(b). 1924. №72.
- Mishchenko T.A. Obraz zhizni krest'yanstva yugo-zapadnykh guberniy Tsentra Rossii v 1921-1927 gg.: traditsii i novatsii: Monografiya. Bryansk. 2009.
- Poleskiy kommunar. 1927. №15-16.
- Rashkovskiy Ye.B. Mnogoznachnyy fenomen identichnosti: arkhaika, modern, post-modern...// Identichnost' kak predmet politicheskogo analiza: sb. statey/ otv.red. I.S. Semenenko, L.A. Fadeyeva. M.2011.



Олег Геннадьевич Казак, Кандидат исторических наук, преподаватель Минского городского педагогического колледжа (Минск, Белоруссия)

Oleg Kazak, Candidate of Historical Sciences, teacher of the Minsk City Pedagogical College (Minsk, Belorussia).

## «СКРЫТОЕ РУСОФИЛЬСТВО» РУСИНОВ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ ЧЕХОСЛОВАКИИ(\*)

### “HIDDEN RUSSOPHILE” OF RUSYNS IN SOCIALIST CZECHOSLOVAKIA(\*)

**РЕЗЮМЕ.** В статье анализируются представления русинской русофильской интеллигенции об этнокультурной природе автохтонного восточнославянского населения Восточной Словакии, а также о национальной политике властей социалистической Чехословакии в отношении данного народа. Основу источниковой базы исследования составляют отложившаяся в фондах Национального архива Республики Беларусь переписка филолога, преподавателя Прешовского университета А. С. Шлепецкого с организатором партизанского движения в БССР в годы Великой Отечественной войны И. Д. Ветровым, а также публикации в изданиях русинских иммигрантов в США.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА.** русины, национальная политика, Восточная Словакия, «пражская весна».

**ABSTRACT.** The article analyzes the ideas of the Russophile intelligentsia of the Rusyns about the ethnocultural nature of the autochthonous East Slavic population of Eastern Slovakia, as well as about the national policy of the authorities of socialist Czechoslovakia in relation to this people. The source of the research is based on the correspondence of the philologist, professor of the Preshov University A. S. Shlepetsky with the organizer of the partisan movement in the BSSR during the Great Patriotic War I. D. Vetrov, which was deposited in the collections of the National Archives of the Republic of Belarus, as well as publications in periodic press of Rusyns immigrants in the United States.

**KEY WORDS.** Rusyns, national politics, Eastern Slovakia, “Prague Spring”.

После окончания Второй мировой войны населенная карпатскими русинами бывшая чехословацкая провинция Подкарпатская Русь, оккупированная в 1939–1944 гг. хортистской Венгрией, вошла в состав УССР. При этом территория Восточной Словакии с городом Прешевом осталась в составе Чехословакии. Вскоре после переворота 1948 г. и установления в Чехословакии полностью просоветского режима русинский вопрос был решен административным способом по советскому же образцу: автохтонное восточнославянское население Словакии было объявлено украинцами, этноним «русин» стал рассматриваться как «буржуазный пережиток». При этом не учитывался тот факт, что большинство населения края не имело устойчивого украинского национального самосознания. Более того, многие жители региона считали себя органичной частью общерусского культурного и цивилизационного пространства. Имея крайне ограниченные возможности для выражения своих идей, представители русофильской интеллигенции Чехословакии публиковали свои программные работы в печатных органах русинской диаспоры в Северной Америке. Еще одним важным источником по изучению феномена «скрытого русофильства» русинов социалистической Чехословакии является переписка (в частности, обнаруженные нами письма

А. С. Шлепецкого И. Д. Ветрову).

Филолог-русист, преподаватель Прешовского университета А. С. Шлепецкий установил контакт с бывшим советским государственным деятелем, организатором партизанского движения в Полесской области БССР в годы Великой Отечественной войны И. Д. Ветровым в 1962 г. В то время молодой ученый работал над диссертацией, посвященной отражению национально-освободительной борьбы чешского и словацкого народов в литературе восточных славян. В партизанском отряде, возглавляемом И. Д. Ветровым, воевало несколько десятков словаков. Эти события были запечатлены в книге «Братья по оружию», которую ее автор – И. Д. Ветров – отправил А. С. Шлепецкому. Так началась переписка, продлившаяся почти 15 лет. Она является важным источником по истории русинского вопроса в послевоенной Чехословакии.

\*Текст доклада на Международной научной конференции «Славянские идентичности и националстроительство в XIX-XX в.в.». /The text of the report at the International scientific conference “Slavic identity and national construction in the XIX-XX centuries <https://zapadrus.su/2012-04-11-14-59-43/2019/slavyanskie-identichnosti.html>

В письме, датированном 22 декабря 1962 г., А. С. Шлепецкий в весьма осторожной форме задекларировал свою убежденность в общерусской природе восточнославянского населения востока Словакии, а также несогласие с однозначной трактовкой со стороны властей этого населения как украинцев: «На территории Восточной Словакии с давних времен живут более 100 тыс. “русинов”. До 1949 г. здесь были русские школы. Последние 13 лет на территории Пряшевщины (русинское и украинское произношение топонима – О.К.) работают украинские школы. Их около 200. У местного населения есть Национальный театр, Поддуклянский украинский ансамбль песни и пляски, Союз украинских трудящихся с центром в Пряшеве. В Пряшеве издаются газета «Нове життя», журнал «Дружно вперед», альманах «Дукля» на украинском языке. Наш народ всегда считал себя частицей древней Киевской Руси – русского, украинского и белорусского народов. Мы горды, что за Карпатами живет богатырский советский народ, указывающий путь и нашему народу в прекрасное будущее – коммунизм»[1]. В другом письме (16 мая 1963 г.) А. С. Шлепецкий сообщает о своем знакомом – Я. Новаке, в годы войны воевавшем под началом И. Д. Ветрова. Пример семьи Я. Новака показывает, что в условиях конкуренции нескольких этнокультурных проектов в Восточной Словакии даже члены одной семьи могли принимать различные модели национальной идентичности: «Мне хочется сказать, что Иван Иванович Новак – простой сын Маковицы, села Орлик, недалеко от Свидника, где стоит монументальный памятник павшим героям на Дуклянском перевале. Именно из Маковицы немало героев воевало с Вами. Это простые сыны закарпатских украинцев. И Новак является одним из тех, кто считает себя словаком, а брат – украинцем, а старый отец – русским! Вот как иногда в жизни бывает!»[2].

После окончания Второй мировой войны (особенно после прихода к власти в Чехословакии коммунистов в 1948 г.) восточнославянское население Восточной Словакии официально трактовалось в качестве украинцев. Деятели периода, который в украинской литературе именуется «пряшевским феноменом» (1945–1970 гг.), позволяли себе критику в адрес властей Чехословакии за недостаточное внимание к культурным потребностям жителей региона, но полностью поддерживали точку зрения об украинской природе коренного населения края. Традиционно сильные русофиль-

ские традиции региона позиционировались как историческая ошибка, от негативных последствий которой следовало избавляться. Так, в программном выступлении, подготовленном группой писателей (Ю. Бача, В. Капишовский, А. Ковач, Ф. Ковач) к международному научному симпозиуму в честь 50-летия Советской Украины (мероприятие прошло в Прешове), отмечалось: «В XIX в., в период национального возрождения, украинцы Закарпатья уже почти не имели живых связей со своим украинским народом, вместо этого лучшие умы этого населения уже затуманил российский царизм своей великодержавной шовинистической антиукраинской политикой, что и является одной из причин закарпатоукраинского москвофильства и основной причиной незавершенности нашего национального возрождения, трагические последствия которого терпит закарпатоукраинское население до сегодняшнего дня»[3]. О. Зелинский в статье для альманаха «Дукля» (1965 г.) призывал литераторов Пряшевщины отказаться от «регионализма» (фактически – от остатков общерусского сознания, ранее свойственного значительной части населения Восточной Словакии) и направить свои силы на развитие общеукраинской культуры: «Каждому человеку, который умеет видеть реальность вокруг себя, должно быть понятно, что в наше время, когда социально-экономическое положение в мире содействует интеграционным процессам, ставя под сомнение даже самостоятельную жизнь крупных этнических единиц, возводить региональные симпатии и сантименты в основу целой культурной концепции – дело совсем бесперспективное. Это не есть сила, которая может сохранить этническую группу в наше время – ее существование. Это в наше время скорее исключение и культурный люксус: именно на сохранение хрупкой жизни этого младенца, который не имеет сил расти далее, тратятся усилия, которые могут быть использованы для продвижения вперед»[4]. Показательно, что поэт А. В. Карарбелеш, один из немногих литераторов, продолживших после войны писать на русском языке

[1] Национальный архив Республики Беларусь (далее – НАРБ). Ф. 581. Оп. 1. Д. 315. Л. 3.

[2] НАРБ. Ф. 581. Оп. 1. Д. 315. Л. 12 об.

[3] Бача Ю., Капишовський В., Ковач А., Ковач Ф. Умови розвитку української культури в ЧССР після 1945 року // Віднайдення Пряшівської Русі-України. Ужгород, 2017. С. 167.

[4] Зілинський О. Куди йти літературі східнославацьких українців? // Віднайдення Пряшівської Русі-України. Ужгород, 2017. С. 126.

ке, удостоился весьма нелестной ремарки автора обзорной статьи о поэзии Прешовщины: «Об Андрее Карабелеше не буду говорить; его творчество – со своим особенным развитием – могло повлиять разве что на русскую поэзию Пряшевщины»[5]. В подобной общественной и культурной атмосфере открыто выражать свое видение русской природы жителей края было практически невозможно.

А. С. Шлепецкий и его дядя И. С. Шлепецкий поддерживали связи с эмигрантской организацией русинов США «Лемко-Союз», в основном стоявшей на прорусских позициях. В календарях, издаваемых этой организацией, регулярно публиковались материалы дяди и племянника. Публикации А. С. Шлепецкого даже в неподцензурных изданиях отличались осторожностью: демонстрируя свои симпатии общеславянским идеям, он, тем не менее, не позволял себе открыто критиковать украинский национальный проект. Так, в одной из статей (1964 г.) автор называл просветителей Кирилла и Мефодия символами славянского единения[6]. Статью в Календаре на 1968 г. А. С. Шлепецкий начинает утверждением о единстве восточнославянских народов и декларированием своей просоветской позиции: «Нелегким был путь родных братьев Советского Закарпатья. На протяжении тысячелетия закарпатцы не покорились врагам, ибо твердо верили в светлое будущее, верили, что наступит тот день, когда они станут свободными среди родных братьев, русского, украинского и белорусского народов. Такой день настал 29 июня 1945 г. (в этот день был подписан советско-чехословацкий договор о присоединении Закарпатья к СССР – О.К.)»[7]. Любопытно, что «глашатаями» восточнославянского единства автор называл как русофильских писателей (например, А. В. Карабелеша, который действительно стоял на позициях общерусского и общеславянского единства), так и украинофилов В. Гренджа-Донского, А. Патрус-Карпатского и др.[8] В. Гренджа-Донской, в частности, в период функционирования автономного правительства А. Волошина (октябрь 1938 г. – март 1939 г.) не скрывал своих украински-националистических взглядов, которые не могли сочетаться с представлениями о «братстве» восточнославянских народов.

Куда более последовательным и смелым в своих оценках национально-культурной политики послевоенной Чехословакии в отношении восточнославянского населения Прешовщины был И. С. Шлепецкий, проживавший в Праге. В статье, под-

готовленной для «Карпаторусского календаря Лемко-Союза» на 1967 г., автор рассуждал о творческом наследии известного русофильского педагога Прешовщины И. А. Поливки. По мнению И. С. Шлепецкого, национально-культурная политика властей послевоенной Чехословакии не соответствовала менталитету и традициям населения Восточной Словакии: «Если принять во внимание современное положение наших школ на Пряшевщине, следует отметить, что именно педагогический опыт и практика И. А. Поливки указывают путь к восстановлению русских школ на Пряшевщине. Вспоминая столетие со дня рождения нашего выдающегося педагога И. А. Поливки, мы осуждаем времена культа личности, в течение которых словацкие буржуазные националисты против воли местного коренного русского населения, при помощи органов народной безопасности, ликвидировали русские школы на Пряшевщине (1953 г.), навели хаос в школьном деле посредством насильственного насаждения населению украинских школ, ставших причиной перехода детей в словацкие школы с целью, чтобы таким образом избавиться от чуждого им искусственного (сфабрикованного) языка, осознавая, что в высших классах словацких школ преподается и русский язык»[9]. Данную мысль И. С. Шлепецкий развил в своей программной статье «В делах демократизации Пряшевщины», подготовленной в разгар «пражской весны» (1968 г.): «Культурные традиции Духновича на Пряшевщине были так сильно укоренены, что до известного Мюнхена всякие попытки внести украинизм в нашу общественную жизнь таких деятелей, как Д. Зубрицкий и И. Невицкая, заканчивались полной неудачей. На Пряшевщине не было языкового вопроса. Население считало себя русским и поддерживало всякие русские начинания. [...] В начале 1953 / 1954 учебного года начали операцию “У”. И вот, когда с помощью органов народной

[5] Геник-Березовська З. Українська поезія в Чехословаччині після Другої світової війни // Віднайдення Пряшівської Русі-України. Ужгород, 2017. С. 142.

[6] Шлепецкий А. С. Славянскы просветітели и Карпаты (К славному 1100-літтю прихода Кирилла и Мефодия на Моравию // Карпаторусский календарь Лемко-Союза. Нью-Йорк, 1964. С. 94.

[7] Шлепецкий А. С. Соловей цвітущего Совітського Закарпатья // Карпаторусский календарь Лемко-Союза. Нью-Йорк, 1968. С. 118.

[8] Там же. С. 118–119.

[9] Шлепецкий И. С. И. А. Поливка – педагог (По случаю 100-літньої годовщини со дня рождения) // Карпаторусский календарь Лемко-Союза. Нью-Йорк, 1967. С. 136.

безопасности меняли русские школы на украинские, во многих местах люди просили словацкие школы, мотивируя, что они никогда не были украинцами и не хотят, чтобы их дети учились по-украински. Конечно, руснаки при этом предполагали, что в словацких школах, в которых сравнительно хорошо ведется преподавание русского языка, их дети хорошо усвоят родной русский язык. Но, увы, они жестоко ошиблись. В таких “словацких” школах даже на переменах запрещали говорить “по-русначки”, как выражались словацкие учителя. Каковы же результаты операции “У”? Цель словацких буржуазных националистов достигнута полностью: в нынешнее время нет ни одной русской, ни одной украинской школы на Пряшевщине»[10].

Уже после подавления «пражской весны» в американском журнале «Свободное слово Карпатской Руси» был опубликован очерк И. С. Шлепецкого, в котором приводились конкретные факты насильственного насаждения украинской национальной идентичности в Восточной Словакии: «В 50-х годах органы народной безопасности административным образом, без ведома и согласия граждан, вписывали в паспорта всех руснаков украинскую народность. И только проф. д-р Г. Ю. Геровский осмелился протестовать против произвола полиции: он бросил паспорт на полицейский стол и демонстративно покинул канцелярию органов народной безопасности в Пряшеве. Многие другие под влиянием страха положили паспорт в карман и стыдились показать его соседу, не зная, что сосед тоже превратился в украинца в канцелярии органов народной безопасности. Вот как это было в 50-х годах, во времена сплошной денационализации, как чудесно “притуляли до своєї рідної матері” наших миролюбивых и трудолюбивых руснаков, всегда считавших себя по национальности русскими!»[11]. Надежды части русофильской интеллигенции Чехословакии на то, что в условиях декларируемой демократизации периода «пражской весны» станет возможным пересмотр языка преподавания в школах Восточной Словакии в соответствии с желанием большинства населения края, оказались иллюзорными: «Теперь казалось бы естественным: раз отстраняются кривды личные и общественные на различных поприщах, должны быть реабилитированы и русские школы у нас. Наш народ отозвался, требовал русских школ. Но, увы, “свои” пряшевские искусственные украинцы и мысли такой не допускают. Они своей односторонностью стремятся внушить

нашему народу украинский сепаратизм, называя нас украинцами, хотя известно, что в Чехословакии живут только “украинцы-эмигранты”. Естественно, наши руснаки, коренные жители Пряшевщины, не имеют ничего общего с этими эмигрантами»[12].

Русинский вопрос в Чехословакии имел не только национально-культурную, но и конфессиональную составляющую. В апреле 1950 г. на церковном соборе в Прешове было принято решение о ликвидации греко-католической церкви и воссоединении бывших униатов с православной церковью. Это событие вызвало неоднозначную реакцию в среде восточнославянского населения Восточной Словакии. С одной стороны, часть русофилов рассматривала свое участие в жизни местных православных общин как один из немногих инструментов декларирования своей приверженности идеям общерусского единства. С другой стороны, не менее значительная часть жителей края считала, что легализация греко-католической церкви даст импульс для возрождения русинской культуры и самосознания.

Русофилы, являвшиеся сторонниками сохранения позиций православной церкви в Восточной Словакии, опубликовали ряд статей на страницах американских неподцензурных изданий. Так, в «Карпаторусском календаре Лемко-Союза» на 1963 г. была опубликована заметка Ф. Риндика о поездке группы американских русинов в с. Варадка на Прешовщине. Посещение православного церковного праздника оказало на присутствующих большое влияние, убедило в сохранении прорусских настроений значительной частью жителей края: «Настроение было таким торжественным, что визитеры из Америки заявляют, что никогда его не забудут. То чувство запало американцам в сердце тем более, что во время своего пребывания в Америке они так много слышали тревожных вестей, будто бы наш народ в крае должен был под давлением фашистов обернуться в украинство и отречься от любимого русского имени, своего языка и обычаев». Представители делегации после возвращения в США уверяли, что жители Прешовщины «никогда не позволят обратить себя в чужую

[10] Шлепецкий И. С. В справках демократизации Пряшевщины // Карпаторусский календарь Лемко-Союза. Нью-Йорк, 1969. С. 47, 49.

[11] Шлепецкий И. С. Пряшевская Русь. Письмо из Чехословакии (в отрывках) // Свободное слово Карпатской Руси. 1969. № 11–12. С. 14.

[12] Там же.

народность и не будут служить интересам вражеской политики»[13]. И. С. Шлепецкий в статье 1966 г. писал о значительной роли православного монастыря на Буковской Горке, построенного в 1742 г., в деле формирования самосознания жителей Восточной Словакии: «Значение Буковской Горки в жизни карпаторусского народа не уменьшается. Наоборот оно развивается и в новых условиях приобретает новую суть дела. Буковская Горка подкрепляет, распространяет и защищает традиции Руси в карпаторусском народе, укрепляет в народе веру святых Кирилла и Мефодия, веру русскую, православную»[14].

В условиях «пражской весны» в июне 1968 г. греко-католическая церковь в Чехословакии была легализована. Это сразу привело к конфликтам с православной церковью по поводу храмов и церковного имущества, которые нередко заканчивались прямым насилием. В журнале «Свободное слово Карпатской Руси» регулярно публиковались материалы о подобных эксцессах. Так, в одном из номеров издания было опубликовано открытое письмо настоятеля православного прихода с. Стропкова на имя президента Чехословакии Л. Свободы (17 июня 1968 г.). В письме содержалась информация о захвате православного храма общиной греко-католиков, которую поддерживали представители «Матицы Словацкой», местного национального комитета, органов общественной безопасности[15]. В следующем номере издания была помещена статья И. Руснака из Свидника, в которой приводились шокирующие подробности поведения отдельных сторонников восстановления унии: «В Нижней Ольшаве римокатолический священник подговаривал верующих, чтобы выбросили из храма иконостас, чтобы храм стал чисто католическим. Но верующие боялись поднять руки на святые иконы. Однако один молодой человек, именем Коструцкий, решил не бояться: выпил несколько рюмок самогонки и выбросил иконостас из нижнеольшавского храма. Ценные старинные иконы уничтожаются на чердаке, и некому позаботиться о них». По мнению автора публикации, действия по восстановлению унии были выгодны властям Чехословакии как «шаг, направленный против Советского Союза»: за легализацию греко-католической церкви выступали не только ориентированные на Рим священнослужители, но и публицисты коммунистической прессы[16].

Вопрос о легализации греко-католической церкви решался путем плебисцитов в

отдельных приходах. Подавляющее большинство населения Восточной Словакии высказалось за возвращение в унию. Мотивы такого решения могли быть самыми разными (вера в то, что восстановление греко-католической церкви повлечет за собой возрождение русинской культуры и идентичности, конформизм, нежелание провоцировать насилие на религиозной почве). В конце концов чехословацкие власти признали существование 205 греко-католических и 87 православных приходов[17].

Показательно, что русофильские деятели верно спрогнозировали последствия восстановления греко-католической церкви. Так, на взгляд И. С. Шлепецкого, легализация униатской церкви открывала путь к дальнейшей словакизации русинского населения: «Руководители униатского движения своего епископа д-ра Василия Гопко провозгласили сумасшедшим только потому, что на униатском совещании он отстаивал прежний церковный обряд, литургию со всеми ектениями, как у православных, как раньше совершали униаты; руководители униатским движением решили совершать литургию католическую на словацком языке. Теперь ищут кандидата в епископы словака. Их цель ясна. Словацкие неофашисты вместе с ватиканскими агентами, руководителями униатского движения и с помощью греко-католической церкви ускоряют ход словакизации коренного русского населения на Бескидах»[18]. Действительно, прословацкая группа среди греко-католического духовенства, поддержанная Ватиканом и влиятельной словацкой диаспорой в Северной Америке, добилась назначения на пост главы греко-католической епархии в Прешове не этнического русина, а словака Яна Гирки. Его деятельность привела к заметному усилению словакизации церковной жизни: церковнославянский язык литургии был заменен словацким языком, в качестве языка проповедей словацкий язык также вытеснил широко применя-

[13] Риндик Ф. О житю на Пряшевщині // Карпаторусский календарь Лемко-Союза. Нью-Йорк, 1963. С. 199.

[14] Шлепецкий И. С. Православная церковь в Чехословакии (Краткая информационная справка) // Свободное слово Карпатской Руси. 1966. № 9–10. С. 11.

[15] Шлепецкий И. С. Трагедия Пряшевской Руси // Свободное слово Карпатской Руси. 1968. № 7–8. С. 10–12.

[16] Руснак И. С. Чудо, наказание или случайность // Свободное слово Карпатской Руси. 1968. № 9–10. С. 14–15.

[17] Magocsi P. R. With Their Backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus' and Carpatho-Rusyns. Budapest – New York: CEU Press, 2015. P. 330.

[18] Шлепецкий И. С. Письмо из Праги // Свободное слово Карпатской Руси. 1969. № 3–4. С. 9.



ему практику использования местных диалектов[19].

А. С. Шлепецкий был сторонником не только прорусских, но и просоветских идей. Уже в письме И. Д. Ветрову от 16 мая 1962 г. он отмечал: «Я лично верю и всю жизнь буду стремиться, чтобы у нашей молодежи была настоящая любовь к народам СССР! Я твердо верю, что настанет время, когда кремлевские часы Золотой Праги и Москвы будут одинаково бить. Правда, при данных международных обстоятельствах приходится пока только верить. А мы твердо верим, что брат с братом обнимутся на новой земле»[20]. В письме А. С. Шлепецкого И. Д. Ветрову от 11 октября 1966 г. просоветский вариант русофильства преподавателя Прешовского университета артикулируется более отчетливо: «Ваша книга “Братья по оружию” является доказательством того, что и в мирные дни нам необходимо находить все нити, все пути для братского единства, сотрудничества вплоть до воссоединения с великой Родиной – СССР! Если открываю Вам свое сердце, то по той простой причине, что и я на своем педагогическом посту, уже 10 лет, среди молодой генерации, которая не познала страдания ужасной войны, проповедую великую идею сближения наших народов, ибо в этом сближении настанет и последует тот день, когда, как во времена Киевской Руси, так и ныне, у братьев будут одни идеи и идеалы – жить в мире, в братстве и всегда помнить, что нашим народам идеи новых Батыев отвратительны. [...] Счастье народов ЧССР в данный момент может осуществиться только в рамках неделимой Родины – СССР! Для этой благородной цели отдам все свои силы, чистый разум! И пусть меня проклинают националисты, однако открываю свое сердце перед Вами, ибо уже приближается тот день, когда между нами и Вами, подобно птицам, не будет границ, и братья подадут друг другу руки на вечные времена»[21].

В драматичный период августа 1968 г. А. С. Шлепецкий поддержал ввод советских войск в Чехословакию, затем на некоторое время выехал в США. Ученый в письме И. Д. Ветрову от 12 марта 1973 г. так описывает те события: «Вам известно, что в августе 1968 г. и первые месяцы после я стоял на стороне Советской Армии, сотрудничал с советским штабом до ухода в США. Это было 18 декабря 1968 г. Вернулся обратно 28 апреля 1969 г. В США я писал историю культуры от Киевской Руси до 1945 г. С первого до последнего дня был в контакте с представителями ООН в США. Был в

отличных отношениях с белорусским представителем Олегом Николаевичем Пашкевичем. [...] Честно вернулся на Родину, а тут давай проверять! Нашлось несколько подлецов в Пряшеве, которые использовали мое пребывание в США и мою работу в советском штабе и решили без ведома высших партийных органов меня выбросить. И вот два года борюсь против этих антисоветских сил»[22].

А. С. Шлепецкий сохранил работу в Прешовском университете, однако жил в атмосфере ограничений и подозрений. И. Д. Ветров, видимо, опасаясь проблем с советскими органами безопасности, прекратил активные контакты с ученым. Не столь долгое сотрудничество между А. С. Шлепецким и И. Д. Ветровым имело определенные результаты: происходил регулярный обмен литературой, студенты Прешовского университета готовили исследовательские работы на основе материалов, предоставленных И. Д. Ветровым.

Таким образом, представители русинской русофильской интеллигенции в условиях послевоенной Чехословакии имели крайне ограниченные возможности для публичного выражения своих взглядов относительно этнокультурной природы автохтонного восточнославянского населения страны. В этой связи эпистолярное и публицистическое наследие И. С. Шлепецкого, А. С. Шлепецкого и других русофилов является важным источником, позволяющим лучше понять специфику русинского вопроса в послевоенной Чехословакии.

#### ЛИТЕРАТУРА

[19] Шевченко К. В. От импровизации к цугвангу: Пражская весна 1968 года и Варшавский договор. М.: Издательство ИА Regnum, 2019. С. 70–71.

[20] НАРБ. Ф. 581. Оп. 1. Д. 315. Л. 12.

[21] Там же. Л. 15.

[22] Там же. Л. 18.

- Бача Ю., Капішовський В., Ковач А., Ковач Ф. Умови розвитку української культури в ЧССР після 1945 // Віднайдення Пряшівської Русі-України. Ужгород, 2017. С. 166–172.
- Генік-Березовська З. Українська поезія в Чехословаччині після Другої світової війни // Віднайдення Пряшівської Русі-України. Ужгород, 2017. С. 141–146.
- Зілинський О. Куди йти літературі східнославацьких українців? // Віднайдення Пряшівської Русі-України. Ужгород, 2017. С. 125–129.
- Национальный архив Республики Беларусь. Ф. 581. Оп. 1. Д. 315.
- Риндик Ф. О життю на Пряшевщині // Карпаторусский календарь Лемко-Союза. Нью-Йорк, 1963. С. 199–200.
- Руснак И. Чудо, наказание или случайность // Свободное слово Карпатской Руси. 1968. № 9–10. С. 14–15.
- Шевченко К. В. От импровизации к цугвангу: Пражская весна 1968 года и Варшавский договор. М.: Издательство ИА Regnum, 2019. 96 с.
- Шлепецкий А. С. Славянскы просветители и Карпаты (К славному 1100-літтю прихода Кирилла и Мефодия на Моравию // Карпаторусский календарь Лемко-Союза. Нью-Йорк, 1964. С. 87–95.
- Шлепецкий А. С. Соловей цвітущого Совітского Закарпаття // Карпаторусский календарь Лемко-Союза. Нью-Йорк, 1968. С. 118–122.
- Шлепецкий И. С. В справах демократизации // Карпаторусский календарь Лемко-Союза. Нью-Йорк, 1969. С. 35–59.
- Шлепецкий И. С. И. А. Поливка –педагог (По случаю 100-літньої годовщины со дня рождения) // Карпаторусский календарь Лемко-Союза. Нью-Йорк, 1967. С. 132–136.
- Шлепецкий И. С. Письмо из Праги // Свободное слово Карпатской Руси. 1969. № 3–4. С. 9–10.
- Шлепецкий И. С. Православная церковь в Чехословакии (Краткая информацион-

ная справка) // Свободное слово Карпатской Руси. 1966. № 9–10. С. 10–11.

- Шлепецкий И. С. Пряшевская Русь. Письмо из Чехословакии (в урывках) // Свободное слово Карпатской Руси. 1969. № 11–12. С. 14–15.
- Шлепецкий И. С. Трагедия Пряшевской Руси // Свободное слово Карпатской Руси. 1968. № 7–8. С. 10–12.
- Magocsi P. R. With Their Backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus' and Carpatho-Rusyns. Budapest – New York: CEU Press, 2015. 550 p.

#### REFERENCES:

- Bacha YU., Kapishovs'kyi V., Kovach A., Kovach F. Umovy rozvytku ukrayins'koyi kul'tury v CHSSR pislya 1945 // Vidnaydennya Pryashivs'koyi Rusi-Ukrayiny. Uzhhorod, 2017. S. 166–172.
- Henyk-Berezovs'ka Z. Ukrayins'ka poeziya v Chekhoslovachchyni pislya Druhoyi svitovoyi viyny // Vidnaydennya Pryashivs'koyi Rusi-Ukrayiny. Uzhhorod, 2017. S. 141–146.
- Zilyns'kyi O. Kudy yty literaturi skhidnoslovats'kykh ukrayintsiv? // Vidnaydennya Pryashivs'koyi Rusi-Ukrayiny. Uzhhorod, 2017. S. 125–129.
- Natsyonal'nyy arkhiv Respublyky Belarus'. F. 581. Op. 1. D. 315.
- Ryndyk F. O zhyt'yu na Pryashevshchyni // Karpatorusskyi kalendar' Lemko-Soyuza. N'yu-York, 1963. S. 199–200.
- Rusnak Y. Chudo, nakazanye yly sluchaynost' // Svobodnoe slovo Karpat-skoy Rusy. 1968. № 9–10. S. 14–15.
- Shevchenko K. V. Ot ymprovizatsyy k tsuhvanhu: Prazhskaya vesna 1968 hoda y Varshavskyy dohovor. M.: Yzdatel'stvo YA Regnum, 2019. 96 s.
- Shlepetskyi A. S. Slavyansky prosvetiteli y Karpaty (K slavnomu 1100-lityyu prykhoda

Kyrylla y Mefodyya na Moravyyu // Karpatorusskyy kalendar' Lemko-Soyuza. N'yu-York, 1964. S. 87–95.

- Shlepetskyy A. S. Solovey tsvytushcheho Sovit·skoho Zakarpat'ya // Karpatorusskyy kalendar' Lemko-Soyuza. N'yu-York, 1968. S. 118–122.
- Shlepetskyy Y. S. V spravakh demokratyzatsyy // Karpatorusskyy kalendar' Lemko-Soyuza. N'yu-York, 1969. S. 35–59.
- Shlepetskyy Y. S. Y. A. Polyvka –pedahoh (Po sluchayu 100-litnoy hodovshchyny so dnya rozhdenyya) // Karpatorusskyy kalendar' Lemko-Soyuza. N'yu-York, 1967. S. 132–136.
- Shlepetskyy Y. S. Pys'mo yz Prahy // Svobodnoe slovo Karpat·skoy Rusy. 1969. № 3–4. S. 9–10.
- Shlepetskyy Y. S. Pravoslavnyaya tserkov' v Chekhoslovakiyy (Kratkaya ynformatsyonnaya spravka) // Svobodnoe slovo Karpat·skoy Rusy. 1966. № 9–10. S. 10–11.
- Shlepetskyy Y. S. Pryashevskaya Rus'. Pys'mo yz Chekhoslovakiyy (v uryvkakh) // Svobodnoe slovo Karpat·skoy Rusy. 1969. № 11–12. S. 14–15.
- Shlepetskyy Y. S. Trahedyya Pryashevskoy Rusy // Svobodnoe slovo Karpat·skoy Rusy. 1968. № 7–8. S. 10–12.
- Magocsi P. R. With Their Backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus" and Carpatho-Rusyns. Budapest – New York: CEU Press, 2015. 550 p.

## КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ГРУППЫ СЕВЕРНЫХ УЕЗДОВ ЧЕРНИГОВСКОЙ ГУБЕРНИИ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА ЭКОНОМИКУ В КОНЦЕ XIX В. (\*).

### CONFSSIONAL GROUPS OF THE NORTHERN COUNTIES OF CHERNIHIV PROVINCE AND THEIR INFLUENCE ON THE ECONOMY IN THE LATE XIX CENTURY. (\*)

**РЕЗЮМЕ.** В статье рассматривается экономическую ситуацию Брянщины в Царской России и роль в ней различных конфессиональных групп населения. Анализируются причины изначального доминирования старообрядцев и последующей уступки лидерства представителям иудейской общины.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА.** Экономика Брянщины, старообрядцы, иудеи, купечество

**ABSTRACT.** The article considers the economic situation of the Bryansk region in Tsarist Russia and the role of various religious groups in it. The reasons for the initial dominance of the old believers and the subsequent concession of leadership to representatives of the Jewish community are analyzed.

**KEY WORDS.** Economy of Bryansk region, old believers, Jews, merchants



Мищенко Виктор Васильевич, кандидат исторических наук, и.о. директора Филиала Брянского государственного университета в г. Новозыбков, Россия.

Victor V. Mishchenko, candidate of historical Sciences, acting Director Of the branch of Bryansk state University in Novozybkov, Russia.

Характеристику данного региона начнем с анализа административно-территориального деления. Черниговская губерния на западе граничила с Киевской, Минской и Могилевской губерниями; на востоке с Курской и Орловской; на юге с Полтавской. Губерния была разделена на 15 уездов (Черниговский, Городненский, Новозыбковский, Суражский, Мглинский, Стародубский, Новгород-Северский, Сосницкий, Борзенский, Глуховский, Кролевецкий, Конотопский, Нежинский, Козелецкий, Остерский)[2.С.10-11]. Площадь Черниговской губернии, по данным подробного генерального и специального межевания, произведенного в 1858-1890 гг. по точным и окончательно утвержденным межам земельных владений, составляла 4752363 десятины или 45622,3 кв. версты [14.С.8]. В Черниговской губернии к концу XVIII века существовало около 30 старообрядческих поселений на территории Новозыбковского, Стародубского Мглинского и Суражского уездов. Позднее 13 из слобод получили статус посадов, а Зыбка, Клинцы - стали городами [11.Приложения]. Преимущественное расселение старообрядческих общин в четырех северных уездах Черниговской губернии, а также заметные естественно-географические отличия се-

верной части губернии делают необходимым их особое изучение.

Земли северных уездов были малопригодны для занятия земледелием, изобиловали природными ископаемыми (болотная железная руда, кварцевый песок, глина). Удобное географическое положение, скудность почв способствовали развитию у населения ремесел, промыслов, торговли. Население губернии в середине XIX в. составляло 1 392 374 человек, на каждого человека приходилось более трех десятин земли.

Конфессиональный состав северных уездов Черниговской губернии очень разнится, так наряду с православными проживали как старообрядцы так и евреи. Общее количество жителей Черниговской губернии на 1896 г. составило 2390016 человек, из них по вероисповеданиям:

\*Текст доклада на Международной научной конференции «Славянские идентичности и нациестроительство в XIX-XX в.в. »./The text of the report at the International scientific conference "Slavic identity and national construction in the XIX-XX centuries <https://zapadrus.su/2012-04-11-14-59-43/2019/slavyanskie-identichnosti.html>

Таблица 1 Конфессиональный состав Черниговской губернии в 1896 г.[14.С.2]

Вероисповедания	Всего, человек
Православные	2194817
Единоверцы	5022
Раскольники	60446
Католики	3360
Лютеране	3682
Еврей	122484
Мусульмане и прочие	205

Еврей, старообрядцы в большинстве случаев числились мещанами, среди которых были и купцы и почетные граждане.

Данные Генерального штаба свидетельствовали, что к середине XIX в. на территории Черниговской губернии проживало 46 326 старообрядцев, из них: «принявших священников – 38 438, не принявших – 7 888 человек» [2.С.70].

Данные Черниговского Статистического комитета свидетельствуют не только о преобладании старообрядческого населения в северных уездах во второй половине XIX в., но красноречиво говорят о тенденции к их увеличению:

Таблица 2 .Распределение старообрядцев по северным уездам Черниговской губернии (1860 г.)

Поселение		город	Новозыбко	город	Стародубс	Суражс
		Новозыбков	вский уезд	Стародуб	кий уезд	кий уезд
Всего жителей	М.п.	3923	57000	6088	50947	58582
	Ж.п.	3741	60431	6283	54064	60794
Раскольники	М.п.	3340	9029	257	7627	4554
	Ж.п.	3354	9371	206	8416	5254

Исходя из данных таблицы подсчитываем, что число раскольников проживающих в северных уездах Черниговщины составляло 51408 человек, из них: в г. Новозыбкове 87% населения составляли старообрядцы, в Новозыбковском уезде – 15,7%, г. Стародубе – 3,7%, Стародубском уезде – 15%, Суражском уезде – 8%. Меньшее число проживающих в уездах было обусловлено тем, что старообрядцы смешивались с местным населением.

По данным на первое января 1912 г. в Черниговской губернии проживало уже 72 716 старообрядцев разных толков [16.С.518]. Посады Добрянка, Злынка, Святская находились под влиянием Ветковских слобод, а посады Чуровичи, Еленки, Климово и г. Новозыбков – под влиянием посадов Воронок и Лужки. Посад Клинцы и слобода Ардонь находились под влиянием и тех и других, но подчинялись Московскому Рогожскому кладбищу.

Статистические данные второй половины XIX в. показывают увеличение доли еврейского населения в Черниговской губернии.

Таблица 3 Еврейское население Черниговской губернии во второй половине XIX в.[сост. по:2,14,15,18]

Год	Количество проживающих евреев в Черниговской губернии
1846 г.	21 725
1859 г.	36 539
1862 г.	35 624
1872 г.	58 460
1880 г.	81 475
1894 г.	119 890
1896 г.	122 484

Данные не могут быть признаны точными, так как неизвестна методика сбора информации. В одном случае может быть число приписанных евреев к губернии, в другом – число евреев, действительно проживающих, не принимая во внимание места прописки. Тем не менее, статистические данные указывают общую тенденцию увеличения еврейского населения в губернии. За период с 1846 по 1896 гг. еврейское население выросло в пять раз. Столь быстрое увеличение численности вызвано не столько естественным приростом, а сколько иммиграцией вследствие благоприятных условий в губернии для деятельности евреев во второй половине XIX в.

В 1864 г. евреев в Черниговской губернии было 36 539 человек, из них в уездах проживало 8 568 человек, остальные проживали в городах. По сведениям Статистического комитета Черниговской губернии за 1880 г. количество еврейского населения губернии уже составило 81 475 человек; 44 784 проживало в городах губернии, а 36 691 проживало в уездах (местечках, селах и деревнях).

Таким образом видно, что среди всего конфессионального многообразия особенно выделялись старообрядцы и евреи, которые несмотря на свою малочисленность, по сравнению с православным населением Черниговской губернии, играли существенную роль в экономической жизни в конце XIX в. М. Вебер объясняя экономический успех религиозных меньшинств, писал, что, как правило, в хозяйственном отношении они оказываются более активными, чем большинство населения – «именно потому, что они добровольно или вынужденно отказываются от политического влияния и политической деятельности, - концентрируют все свои усилия в сфере предпринимательства; этим путем наиболее одаренные их представители стремятся удовлетворить свое честолюбие, которое не находит себе применения на государственной службе»[1.С.64].

Основные занятия еврейского населения Черниговской губернии во второй половине XIX в. были: содержание шинков (2386 – существующие на законных основаниях и 1389 – беспатентных), торговля (23% всех евреев), ремесло (13% всех евреев). Земледелием занималось всего 1% всех евреев [18.С.34]. Мглинский и Суражский предводитель дворянства констатировал, в частности: «В Мглинском уезде имеется только 40 шинков с патентами, а в каждом селении 5-6 еврейских домов, торгующих вином. В п. Клинцы десять лет назад было 80 шинков, а ныне 23 с патентами и более

50 беспатентных» [18.С.9]. Причем преследование беспатентной торговли казенным вином не приносило особых дивидендов для официальных властей: «... суд накладывает штраф, то взыскать его всегда бывает невозможно: хозяин заведения оказывается несостоятельным, а имущество – принадлежащим жене, зятю и т.п.»[18.С.28].

Содержание шинков (как патентных, так и беспатентных) было очень выгодно евреям: это давало экономические рычаги влияния на крестьянство. Раздача казенного вина в счет будущего урожая приводило к тому, что должники-крестьяне были вынуждены продавать хлеб по ценам, которые назначали шинкари. Шинкари зачастую являлись торговыми агентами купцов-единоверцев, занимающихся хлебной торговлей. Местечко Почеп Черниговской губернии являлось центром хлебной торговли: «Десятки тысяч народа приезжают в Почеп за хлебом; сюда стекаются для разных дел народонаселение Орловской, Черниговской, Смоленской и даже Витебской губернии».

Кроме прибыльной хлебной торговли, купцы-иудеи занимались торговлей пенькой и табаком.

Самым значимым товаром для торговли северных уездов Черниговской губернии в конце XIX в. (1888-1894 гг.) оставалась пенька, составляющая более 12% всех отправляемых товаров (640 тыс. пудов в год) [См.:7,14,15]. Главными пунктами отправки пеньки по железной дороге в северных уездах Черниговской губернии значились Почеп, Новозыбков, Унеча. Причем Унеча отправляла больше всего, так как она являлась ключевым пунктом отправки и для Стародуба. Торговлей пенькой традиционно занималось старообрядческое купечество, но в конце XIX в. их потеснили купцы-иудеи, которые служили первоначально для них в качестве агентов-подрядчиков.

Торговля табаком стала привлекательной для купцов-иудеев только с развитием железнодорожного сообщения с балтийскими портами. Железнодорожное сообщение значительно упростило торговую операцию, ускорило оборот торгового капитала и стало привлекательным для еврейского купечества.

Еще одним привлекательной сферой торговли для еврейского купечества в конце XIX в. стала торговля лесом. Официальные власти отмечали: «В Новозыбковском уезде русские составляли 1/3 контингента лесных торговцев. В Суражском уезде глав-

ным потребителем строевого и дровянного леса – п. Клинцы со своими суконными фабриками... Но с недавнего времени, 3-4 года назад, многие евреи сделались собственниками лесных дач или съемщиками их на сруб» [15.С.51].

К концу XIX века вся мелкая торговля оказалась в руках иудеев. Путешественник XIX в. так описывает свое знакомство с еврейскими торговцами: «... Удивительно, что с купцами-евреями не могут соперничать никакие другие торговцы; где они поселятся, не будет ни русского, ни малороссиянина, ни поляка, ни немца. Сначала они с убытком для себя сбывают товар, а потом, вытеснив соперников, возмещают убыли. Обращение денег среди евреев чрезвычайно быстро; получив деньги за товар, они тотчас покупают другой» [5.С.172].

Также следует не забывать, что, по данным Черниговского губернского комитета, 50% городских и 25% сельских евреев занимались факторством, комиссионерством, промышленными арендами и «такою неопределенной торгово-промышленной деятельностью, неприурочиваемою ни к известному месту, ни к известному роду занятий, которая составляет характеристическую особенность весьма подвижного еврейского населения» [14.С.34].

Среди жителей северных уездов Черниговской губернии были развиты кустарные и отхожие промыслы: строительные работы (каменщики, плотники, штукатуры, печники, кровельщики, стекольщики), скупка пряжи и щетины, коробейники. «Ежегодно большими артелями, с ранней весны они отправляются на заработки. Зимой занимаются извозом... Зимой по домам делают телеги и сани, которые можно видеть на всех базарах городов Черниговской и Могилевской губернии, они возят их даже в Варшаву и получают хорошие барыши» [2.С.65]. На север шли только в Москву, в основной своей массе на юг, в Киевскую, Гродненскую, Ковельскую, Таврическую губернии, Польшу. В 1897 г. из 173 125 жителей Новозыбковского уезда уходило 22 113 человек, что составляло примерно 13% от всего населения уезда [4.С.62]. В северных уездах Черниговской губернии среди старообрядцев было развито изготовление горшков из глины (Семеновка), кирпича (Новозыбков, Климов), делали телеги и сани (Новозыбков, Злынка, Климов, Воронок, Чуровичи), тачали сапоги (Климов, Семеновка, Шеломы). Своей масштабностью поражало и пчеловодство. Местными староверами был разработан специальный метод ухода за пчёлами, который право-

славное население называло «раскольническим методом». В 1861 г. в посадах насчитывалось 18 тысяч пчелиных семейств, в том числе в Чуровичах – восемь тысяч, Воронке – полторы тысячи, Святске – 900 семейств, Млынке – 800 семейств, Митьковке – 750 семейств, Лужках – 750 семейств, Шеломах – 600 семейств и Злынке – 250 семейств [17].

С одной стороны это было обусловлено спросом на дешевые кустарные изделия, из-за неприхотливости домашней обстановки и простых орудий труда. С другой – неплодородностью почв, отсутствием в старообрядческих поселений крепостных форм зависимости, также наличие сырьевых ресурсов, разветвленных речных путей (реки Ипуть, Беседь, Сож, Днепр), близостью границ, удобным географическим положением. Все кустарные промыслы были давнего происхождения – конца XVIII - начала XIX вв. и передавались по наследству от отца к сыну.

Самым крупным промышленным центром северных уездов Черниговской губернии во второй половине XIX в. являлся посад Клинцы Суражского уезда. В 1860 г. в Клинцах действовала 13 суконных фабрик. На фабриках использовалась русская, немецкая и бельгийская техника, при них же возникало и сопутствующее производство – кузница, мельница, маслобойня, механическая мастерская, мыловарня, свечной завод. К 1897 году в Клинцах находилось 20,5% установленной мощности механических двигателей всей губернии. В посаде Клинцы работали 23,7% фабричных рабочих Черниговской губернии (остальные производства региона были представлены железнодорожными мастерскими да сезонными сахарными заводами) [13].

В 1861-1862 гг. в Ардони было объявлено 25 купеческих капиталов, в Воронке – 296, причём все они были старообрядческими, в Добрянке – 31 (все старообрядческие), в Елионке – 153 (все старообрядческие), в Злынке – 8 (все старообрядческие), в Климове – 347, в Клинцах – 365, в Лужках – 278, в Митьковке – 84, в Млынке – 39, в Свяцке – 57, в Шеломах – 158, в Чуровичах – 100, в Радуле – 166 [17].

Новозыбков стоит признать крупным торговым центром севера Черниговщины. Основными занятиями купечества Новозыбкова и Новозыбковского уезда в первой половине XIX в. была торговля хлебом, пенькою, рогатым скотом, салом, постным маслом, сальными свечами. В 1837 г. торговые обороты купцов 2-й гильдии А. Дей-

ствительного, И. Шведова, А. Волкова составили по 80000 руб., купца 3-й гильдии Г. Кондратьева - 50000 руб. В 1865 г. число жителей Новозыбкова достигло 11505 человек (5694 муж и 5811 жен.), в том числе дворян - 378, купцов - 847, мещан - 9228, крестьян - 647, иных сословий - 405. В 1895 г. в городе проживало 14936 человек (7321 муж. и 7615 жен.) [12.С.8].

В конце XIX в. среди купечества Новозыбкова выделялись два купца первой гильдии: Федор Игнатович Осипов и Иван Львович Шведов, выходцы из старообрядческой среды. Купцы второй и третьей гильдии занимались продажей продуктов (Быховцов Никон, Волков Петр Осипович, Кондратьев Зиновий Иванович, Кондратьев Василий Иванович), мяса (Мосягин Дмитрий, Панин Илья, Абросимов Павел), муки (Черняк Берка), церковного оборудования (Белугин Николай Георгиевич), купеческие семьи Волковых, Осиповых и Шведовых владели рядом спичечных фабрик [10.С.3]. В 1908 г. купцы Волковы и Осиповы создали крупнейшую в России спичечную монополию «Российское Общество Спичечной Торговли», контролировавшее производство и сбыт спичек на территории Российской империи, за исключением Восточной Сибири и Дальнего Востока.

Купцы Новозыбкова организовали постоянную магазинную торговлю, но продолжали пользоваться и традиционной ярмарочной: «Лавок в слободе с красными и мелочными товарами – 3, пряничных -19, с солью и разными съестными припасами - 24, амбаров для ссылки хлеба -16, мясницких 11, а всего 75. Торгов в сей слободе бывает два в неделю: в понедельник и пятницу, а ярмарок в год четыре: 23 апреля, 20 июня, 26 сентября и 21 ноября. При этом торговля здесь шла хлебом, сукном, сеном, дровами, железом, пенькой, рыбой, красной рыбой, кожами, овчинами, веревками, мыло»[3.С.42].

Сумма торгового оборота города Новозыбкова в 1910 году составила 14 миллионов рублей, что являлась самой высокой во всей Черниговской губернии [8.С.24].

В Стародубском уезде действовали пенькотрепальное и прядильное предприятия купца Дмитрия Карамина с числом рабочих до 300 человек, щетинная фабрика клинцовского купца Гусева. В посаде Воронок проживало 15 крупных купцов [См.9].

Одним из доступных видов торговых обменов оставалась ярмарки. Во второй

половине XVIII в. в Черниговской губернии ярмарок было 111 в 44 селениях, то в 1861 г. их насчитывалось 195 в 78 населенных пунктах, а в 1898 г. – 549 в 193 селениях [15.С.241]. По северным уездам это выглядело следующим образом.

Таблица 4. Ярмарки северных уездов Черниговской губернии во второй половине XIX в. [15.С.241]

Уезды	Селений с ярмарками			Число ярмарок		
	Во второй половине XVIII в.	1861 г.	1898 г.	Во второй половине XVIII в.	1861 г.	1898 г.
Суражский	---	8	21	---	16	46
Мглинский	2	3	18	7	8	34
Стародубский	2	3	9	5	12	30
Новозыбковский	2	5	17	6	16	69
<b>Всего по губернии</b>	<b>44</b>	<b>78</b>	<b>193</b>	<b>111</b>	<b>195</b>	<b>549</b>

Таким образом, на долю северных уездов Черниговской губернии во многом благодаря экономической активности старообрядцев и евреев число ярмарок приходилось во второй половине XVIII в. 16%, в 1861 г. эта доля равнялась 26,6%, а к 1898 г. составила 32%.

Исходя из анализа материала мы видим, что к концу XIX в. выделяются в торговом-промышленном отношении северные уезды Черниговской губернии. С открытием Полесской железной дороги их влияние только растет.

Статистические данные Черниговской губернии свидетельствуют о росте старо-



обрядчества и еврейского населения, что указывает на усиление влияния данных конфессиональных групп на экономику региона. Выбор рода занятий представителями данной конфессиональной группы зачастую был сопряжен с выгодами, исходящими из специфики региона: железная дорога, связавшая Черниговскую губернию с Польшей, Прибалтикой, Москвой; непопулярность среди местных дворян и старообрядческого купечества торговли табаком и спиртным. Основными занятиями еврейского населения губернии стали содержание шинков, торговля, факторство, промышленная аренда. В сфере торговли еврейское купечество Черниговской губернии к концу XIX в. составило конкуренцию старообрядческому купечеству в деле торговли хлебом, пенькой, лесом.

## ЛИТЕРАТУРА:

1. Вебер М. Протестантская этика и "дух капитализма"// Вебер М. Избранные произведения. С.64.
2. Военно-статистическое обозрение Российской империи департамент Генерального штаба. Т.ХII. Ч. II. Черниговская губерния. СПб., 1851.
3. Вольный А. Глазами старожил: Заметки о разных сторонах жизни г. Новозыбкова за последнее столетие. Новозыбков, 1996.
4. Еременко П. Новозыбковский уезд. Пособие по краеведению для школ, изб-читален, кружков, самообразования и других. Новозыбков.1925.
5. Жданов М. Путевые заметки по России. СПб. 1853.
6. Записки Черниговского Статистического Комитета. Кн.1. Чернигов. 1866.
7. Клаус А.А. Опыт исследования подъездных путей к станциям железных дорог, пристаням рек и внутренних рынков в пределах Черниговской губернии. Чернигов, 1893.
8. Колосов Ю. Кеслер И. Горбков А. Новозыбков. Историко-экономический очерк. Тула, 1970.

9. Кочергина М.В. Старообрядчество юго-запада России (1761-1860 гг.): хозяйство, расселение культура: диссертация ... кандидата исторических наук. Брянск, 2003.

10. Личный архив Кублицкого А.Г. Купечество Новозыбкова. Л.3.

11. Мельников П.И. Исторические очерки поповщины. М., 1864.

12. Местная повестка дня на 21 век для города Новозыбков Брянской области РФ. Экологически ориентированная стратегия социально-экономического развития города. Новозыбков, 2003.

13. Петров Б.М. Клинецовский промышленный узел – уникальное создание гения русских старообрядцев// URL: <http://www.klintsy.ru>.

14. Русов А.А. Описание Черниговской губернии. Т. I, Чернигов, 1898.

15. Русов А.А. Описание Черниговской губернии. Т. II. Чернигов, 1899.

16. Скворцов В., Малоархангельский М. Миссионерский посох, т. I. СПб., 1912.

17. Таранец С. Русские старообрядцы на территории Украины: заселение, история и современное состояние//Зори. 2006. №7.

18. Труды Черниговской комиссии по еврейскому вопросу. Чернигов. 1881.

## REFERENCES:

1. Veber M. Protestantskaya etika i "dukh kapitalizma"// Veber M. Izbrannyye proizvedeniya. S.64.
2. Voenno-statisticheskoye obozreniye Rossiyskoy imperii departament General'nogo shtaba. T.XII. CH. II. Chernigovskaya guberniya. SPb., 1851.
3. Vol'nyy A. Glazami starozhila: Zametki o raznykh storonakh zhizni g. Novozybkova za posledneye stoletiyе. Novozybkov, 1996.
4. Yeremenko P. Novozybkovskiy uyezd. Posobiye po krayevedeniyu dlya shkol, izbchitalen, kruzhhkov, samoobrazovaniya i drugikh. Novozybkov.1925.
5. Zhdanov M. Putevyye zametki po Rossii. SPb. 1853.

6. Zapiski Chernigovskogo Statisticheskogo Komiteta. Kn.1. Chernigov. 1866.
7. Klaus A.A. Opyt issledovaniya pod"yezdnykh putey k stantsiyam zheleznykh dorog, pristanyam rek i vnutrennikh rynkov v predelakh Chernigovskoy gubernii. Chernigov, 1893.
8. Kolosov YU. Kesler I. Gorbkov A. Novozybkov. Istoriko-ekonomicheskij ocherk. Tula, 1970.
9. Kochergina M.V. Staroobryadchestvo yugo-zapada Rossii (1761-1860 gg.): khozyaystvo, rasseleniye kul'tura: dissertatsiya ... kandidata istoricheskikh nauk. Bryansk, 2003.
10. Lichnyy arkhiv Kublitskogo A.G. Kupechestvo Novozybkova. L.3.
11. Mel'nikov P.I. Istoricheskiye ocherki popovshchiny. M., 1864.
12. Mestnaya povestka dnya na 21 vek dlya goroda Novozybkov Bryanskoy oblasti RF. Ekologicheskii oriyentirovannaya strategiya sotsial'no-ekonomicheskogo razvitiya goroda. Novozybkov, 2003.
13. Petrov B.M. Klintsovskiy promyshlennyy uzel – unikal'noye sozdaniye geniya russkikh staroobryadtsev// URL: <http://www.klintsy.ru>.
14. Rusov A.A. Opisaniye Chernigovskoy gubernii. T. I, Chernigov, 1898.
15. Rusov A.A. Opisaniye Chernigovskoy gubernii. T. II. Chernigov, 1899.
16. Skvortsov V., Maloarkhangel'skiy M. Missionerskiy posokh, t. I. SPb., 1912.
17. Taranets S. Russkiye staroobryadtsy na territorii Ukrainy: zaseleniye, istoriya i sovremennoye sostoyaniye//Zori. 2006. №7.
18. Trudy Chernigovskoy komissii po yevreyskomu voprosu. Chernigov. 1881.



Александр Александрович Романчук,

кандидат богословия, заведующий кафедрой церковной истории Минской духовной семинарии. (Минск, Белоруссия)

Alexander Romanchuk,

Candidate of Theology, Head of the Department Church history Minsk Theological Seminary (Minsk, Belorussia)

## ЛИЧНОСТЬ МИТРОПОЛИТА ИОСИФА (СЕМАШКО) КАК ФАКТОР УСПЕХА УПРАЗДНЕНИЯ УНИИ В 1839 Г. (\*).

## THE PERSONALITY OF METROPOLITAN JOSEPH (SEMASHKO) AS A FACTOR IN THE SUCCESS OF THE ABOLITION OF THE UNION IN 1839. (\*)

**РЕЗЮМЕ.** В статье наряду с кратким повествованием о жизненном пути митрополита Иосифа (Семашко) анализируются этапы становления личности пастыря, вернувшего народ из унию в лоно Русской православной церкви.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА.** Церковная уния, Полоцкий церковный собор, митрополит Иосиф (Семашко)

**ABSTRACT.** The article, along with a brief narrative about the life of Metropolitan Joseph (Semashko), analyzes the stages of formation of the personality of the pastor who returned the people from the Union to the bosom of the Russian Orthodox Church.

**KEY WORDS.** Church Union, Synod of Polatsk in 1839, Metropolitan Iosif (Semashko)

Воссоединение униатов с православными в Российской империи в 1839 г. является одним из важнейших событий в истории белорусского народа. Возвращение 1 600 000 белорусско-литовских и украинских униатов в лоно Православной Церкви вернуло их к исконным духовным и культурным традициям восточнославянского пространства. Устранение этнорелигиозной псевдоморфозы, которую представляла собой Брестская церковная Уния на наших землях, дало толчок развитию белорусского языка, самобытной белорусской культуры, становлению белорусского национального самосознания, стало фундаментом для современной белорусской государственности. Воссоединение униатов с православными завершило определенные тенденции, развивавшиеся внутри и вовне Униатской Церкви в XVIII и первой трети XIX вв., а также стало возможным благодаря уникальному стечению исторических обстоятельств. Среди факторов, послуживших успеху разрыва Брестской церковной унии в 1839 г., на особом месте стоит личность митрополита Иосифа (Семашко), поскольку именно владыке Иосифу принадлежало авторство проекта воссоединения и его трудами этот проект был реализован, несмотря на многочисленные препятствия.

Духовный облик митрополита Иосифа, его качества церковного руководителя и

церковно-общественного деятеля, нашли отражение в мемуарах самого митрополита, в многочисленных воспоминаниях его современников, в официальных документах, сопровождавших подготовку Полоцкого Собора 1839 г. и усвоение его постановлений воссоединенной паствой. В результате знакомства с этим огромным массивом исторических источников перед нами вырастает величественная фигура архиерея-воссоединителя, открывается его ведущая роль в деле упразднения Брестской церковной унии в пределах России.

Каким же был митрополит Иосиф? Его внешность была, как это принято говорить, приятной. Он был среднего роста, имел крепкое, умеренно полное телосложение. На его лице – строгом и выразительном – обращали на себя внимание глаза, светящиеся пронизательным умом и добротой. Голос высокопреосвященного был средней громкости, он произносил слова внятно, но немного пришепётывал, что, очевидно, являлось следствием того, что русский язык не был для него родным. Его

\*Текст доклада на Международной научной конференции «Славянские идентичности и националстроительство в XIX-XX в.в.». /The text of the report at the International scientific conference "Slavic identity and national construction in the XIX-XX centuries <https://zapadrus.su/2012-04-11-14-59-43/2019/slavyanskie-identichnosti.html>

родными языками были украинский и польский. В архиерейском богослужебном облачении митрополит Иосиф выглядел очень внушительно, службы, которые совершались им, отличались торжественностью, хотя и не были продолжительными. Во время священнодействия движения владыки были плавными и чинными, в его осанке и голосе, как отмечали его современники, чувствовалась сила нелицемерной веры.

Свою веру в Бога высокопреосвященный охарактеризовал сам. В своих записках он отмечает, что в молодости его «набожность» доходила до мистицизма, на что большое влияние оказало воспитание в католических духовных школах. К тридцатилетнему возрасту она «умерилась более ясным, разумным сознанием долга создания к своему Создателю»[1]. Особенность духовной жизни высокопреосвященного после пятидесяти лет от роду состояла в том, что им владело памятование о смерти. Он заранее приготовил себе гроб под ракой трех виленских мучеников и в своих воспоминаниях отмечал, что в нем «развивалось... какое-то усладительное ожидание или желание смерти»[2]. Смерть его не пугала, поскольку он полагал, что его служение получит должную оценку лишь после его кончины. В последние годы жизни митрополит Иосиф писал: «Часто с наслаждением я размышляю, что Господь Бог после смерти дозволит нам на крыльях Херувимов бесконечно облетать бесконечные звездные пространства. Вот куда парит душа моя! В здешнем мире живу только по долгу»[3].

В повседневной жизни наиболее любимым занятием митрополита Иосифа было чтение книг, круг которых составляли сочинения по богословию, философии, юриспруденции, мировой, отечественной и церковной истории, естественным наукам. Художественная литература была представлена произведениями как русских, так и европейских писателей и поэтов. В библиотеке владыки, которую он собирал всю жизнь, содержались книги на русском, французском, английском, немецком, польском языках, а также на латыни.

Большое наслаждение доставляли владыке произведения художественного искусства и музыка. В виленском архиерейском доме и своей резиденции в Тринополе митрополит Иосиф создал целые картинные галереи. Картины, которые по заказу митрополита писал академик Иван Фомич Хруцкий (сам сын воссоединенного священника), содержали библейские и исторические сюжеты, пейзажи, портреты цер-

ковных деятелей, значительную часть которых составляли изображения униатских иерархов. Виленский архиерейский хор, состоявший из учащих и преподавателей Литовской духовной семинарии и духовного училища, в годы служения митрополита Иосифа славился по всей Русской Православной Церкви.

Любил митрополит Иосиф и физический труд. В летние месяцы он иногда целыми днями трудился в своем архиерейском саду.

Интересен психологический портрет митрополита Иосифа. Владыка скорее являлся интровертом, склонным к рефлексии, идеализации действительности, продуцированию идей и их воплощению, что сочеталось в нем с удивительной практичностью в делах. Такие черты личности, несомненно, способствовали скрупулезной кабинетной работе, выстраиванию продуманных планов действий. Окружающие отмечали, что господствующее настроение духа высокопреосвященного Иосифа было всегда самоуглубленное и молчаливое. Находясь среди общества, он допускал, разумеется, и легкий, обыденный разговор и приличную веселость, но и тут не сглаживались с лица его задумчивость и какая-то грусть, даже при мимолетной, порой, улыбке [4].

Собеседники владыки Иосифа отмечали тонкую дипломатичность, с которой он вел разговоры. В то же время его речь дышала простодушием и спокойствием ума, но так, что умное его казалось простым, а простое – умным. Он не унижал собеседника полутонком в разговоре. При рассуждении о предмете важном, если не желал продолжать его, то или молчанием давал почувствовать, что пора переменить тему, или высказывал свое мнение прямо, открыто, без заносчивости, без навязчивости, не выходя, конечно, за пределы разумной откровенности. В случае, когда вопрос еще не

[1] Иосиф (Семашко И.И. ; митрополит Литовский и Виленский ; 1798–1868). Записки / митрополит Иосиф (Семашко) ; предисл. священника Алексия Хотеева. – Минск : Братство в честь святого Архистратига Михаила, 2018. – 328 с. : портр., ил. + 1 DVD. – С. 34–35.

[2] Там же. – С. 307.

[3] Там же. – С. 308.

[4] Киприанович, Г.Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православной церковью в 1839 г. / Г.Я. Киприанович. – изд. 2-е испр. и доп. – Вильна : Типография И. Блюмовича, 1897. – 613 с.: 3 вкл. л. портр. – С. 512.

был обдуман и уяснен им, он не стыдился сказать: «Вопрос нов для меня, подумаю». Не увлекался он новыми мыслями и не навязывал старых, в его откровенной беседе заметна была та мудрая опытность и осторожная твердость, которыми руководился он в жизни. Одаренный обширной памятью, он никогда не нуждался в напоминаниях, никогда ничего не забывал, особенно людей, что им было особенно приятно[5].

В быту митрополит Иосиф был очень прост: сторонился общепринятых в ту эпоху развлечений высшего общества. Оценивая свой образ жизни, он писал: «Я не чувствовал особенного удовольствия ни в яствах, ни в напитках, ни в одежде, ни в других наружных блестящих, за которыми гоняется людское самолюбие»[6]. Свободные денежные средства, которые у него появлялись он тратил на благотворительность и помощь своим подчиненным, за что пользовался заслуженным уважением.

Отличительными чертами митрополита Иосифа, как церковного руководителя были скрупулезность в делах, справедливость ко всем окружающим, в том числе и к противникам[7], а также требовательность, сочетаемая с искренней заботой о подчиненных. Свой стиль управления высокопреосвященный охарактеризовал сам. Он писал: «Я был... мягок в обращении, особенно с низшими; но с провинившимися я был весьма энергичен в выговорах, обыкновенно весьма метких, так что меня и любили, и боялись. Эти меткие и энергичные выговоры весьма важное производили впечатление на виновных и на их исправление; и я, благодарение Богу, имел менее нужды прибегать к более строгим взысканиям»[8]. То, что митрополита Иосифа любили и боялись, подтверждает биограф владыки Г.Я. Киприанович. О том же пишет в своих воспоминаниях о годах обучения в Литовской духовной семинарии протоиерей Игнатий Пашкевич[9].

Все сказанное изображает митрополита Иосифа незаурядным человеком и замечательным церковным деятелем. В то же время, очевидно, что при всех достоинствах владыка Иосиф не являлся харизматичным лидером, способным увлечь за собой горячими речами. Он этим и не занимался, мало проповедовал, предпочитал кропотливую кабинетную работу и доверительное общение со священниками. Тем не менее влияние личности владыки Иосифа на дело воссоединения было решающим. Согласно свидетельству архиепископа Антония (Зубко) «и благочинные, и простые священники тем решительнее соглашались давать... подписки (о воссоединении

– А.Р.), что им было известно желание архиепископа Иосифа, которого они глубоко уважали, и при полном убеждении, что он сумеет дело воссоединения довести до конца стройно, без вредных столкновений»[10].

Авторитет митрополита Иосифа базировался на том основании, что все окружающие видели его нелицемерную веру в Бога, которая подразумевала неукоснительное следование Истине, и сопровождалась высокой нравственностью и личной скромностью. Не мог человек, боящийся Бога, обманывать, предлагать своим братьям стать на ложный путь ко спасению. Это усиливалось тем, что митрополит Иосиф был всецело увлечен своим служением, видел себя орудием Промысла Божия, заключавшегося в возрождении Православия. Сам он так свидетельствовал об этом: «Меня всего... поглотило великое дело, которого судил мне Господь быть орудием. Я ему предан всей душой, в течение более двадцати лет. Тут не было места для личных видов, для личных удовольствий и предположений»[11]. Всем были видны самоотверженное служение Семашко, хладнокровно выдерживавшего самые омерзительные нападки, его твердость, последовательность, бескорыстие.

Уважение к архиерею-воссоединителю, решение следовать за ним укреплялось у священников еще и тем обстоятельством, что митрополит Иосиф без предубеждения относился к католическому духовенству и католическому высшему обществу на белорусско-литовских и украинских землях. Эти люди его ненавидели и приложили большие усилия, чтобы опорочить личность владыки и превратить для него служение в кошмар. Это вполне понятно, ведь своей церковной и общественной деятельностью

[5] Там же.

[6] Иосиф (Семашко И.И. ; митрополит Литовский и Виленский ; 1798–1868). Записки... – С. 307.

[7] Там же. – С. 109.

[8] Там же. – С. 108.

[9] Пашкевич, Игнатий, священник. Мои семинарские воспоминания / Игнатий Пашкевич, священник. Мои семинарские воспоминания // Гродненские епархиальные ведомости. – №34. – 1909. – С. 361–372. – С. 371.

[10] Антоний, (Зубко), архиепископ. О Греко-Униатской Церкви в Западном крае России / архиепископ Антоний (Зубко) // Сборник статей, изданных Св. Синодом по поводу 50-летия воссоединения с Православной Церковью западно-русских униатов. – Санкт-Петербург, 1889. – С. 38–76. – С. 72.

[11] Иосиф (Семашко И.И. ; митрополит Литовский и Виленский ; 1798–1868). Записки... – С. 307.

стью архиерей-воссоединитель нанес им сокрушительное поражение. В ответ на это митрополит Иосиф никогда не отвечал им взаимностью. У него отсутствовала нехристианская нелюбовь к тем, кто относился к нему враждебно. В проповеди, произнесенной им в 1845 г. по случаю перенесения духовных школ и епархиального управления Литовской епархии из Жировичского Успенского монастыря в Вильно, владыка Иосиф приглашал пасомых относиться с любовью к инославным братьям-христианам, не помнить зла, прощать клевету, оставлять без внимания оскорбления. «Чувство любви к ним (католикам – А.Р.), – говорил архипастырь, – есть обетом всей моей жизни, и малодушная ненависть не коснется моего сердца даже тогда, если бы мне пришлось запечатлеть кровью это душевное расположение»[12]. Такое отношение к противникам было свидетельством религиозной убежденности и моральной силы высокопреосвященного Иосифа. Оно убеждало священников в духовной справедливости отказа от унии, воодушевляло их следовать за своим архипастырем.

Наконец, нельзя не сказать о том, что высокопреосвященный Иосиф считал основополагающим фактором успеха своей деятельности по возвращению униатов к православной вере. Представляется, что напрасно исследователи жизни и деятельности архиерея-воссоединителя не оценили по достоинству слова владыки, написанные им в конце жизни. Они многое говорят о масштабе его личности и его качествах церковного руководителя. Вот эти откровения митрополита Иосифа: «Я в жизнь мою не брал взятки. Это меня охранило от влияния богатой иноверной польской касты в западных губерниях. Я не любил никаких подарочков, и они скорее вредили, а не помогали искателям. На меня не действовала лесть, ни другие увлечения, и вообще мало есть людей, которые были бы менее меня требовательны для себя от других. Вскоре убедились, что самое верное средство выслужиться мне и понравиться есть исполнять свои обязанности, – и, разумеется, дела пошли успешно... в первые годы моего служения начали было поступать доносы из темных источников, по жандармской части; но довольно было два-три раза выказать эти доносы в настоящем виде, безобразном и невероятном до смешного, обнаружить явную близорукость или недобросовестность доносивших – и я навсегда избавился от переписки по этой части... во всю жизнь я не употреблял шпионства и не нуждался в нем. Я его считал всегда и безнравственным, и бесполезным»[13]. Подобный подход к церковному управлению

в полной мере объясняет, почему священники не только боялись своего архипастыря, но и любили его и готовы были с готовностью откликаться на его призывы.

Особо имеет смысл сказать о том, почему митрополиту Иосифу удалось в невероятно сложных условиях нападков со всех сторон, в том числе и со стороны некоторых представителей чиновничества, при минимальных материальных средствах, выделяемых правительством на укрепление позиций Православной Церкви после Полоцкого Собора 1839 г., добиться того, что православие постепенно вернулось в жизнь воссоединенного духовенства и простого народа. Здесь вновь можно отметить влияние его личности и оригинальные методы церковного управления.

Прежде всего нужно сказать, что владыка старался действовать моральным поощрением и личным примером. К примеру, он без видимого труда сумел решить одну из сложнейших задач – изменение внешнего вида воссоединенных священников. Брить бороды и носить латинское духовное платье им дозволялось решением Полоцкого Собора, но это через несколько лет после воссоединения стало вводить простой народ в соблазн. Как же поступил владыка? В 1842 г. он сам с несколькими ближайшими сотрудниками отрастил бороду и облачился в православное духовное платье, после чего запретил приходскому духовенству самовольно делать то же самое. По епархии было объявлено, что разрешение на перемену костюма и отращивание бороды может быть дано только как награда за усердную службу и хорошее поведение. Мгновенно борода и ряса стали престижными, а костюм ксендза и гладко выбритые щеки – признаком отсталости и ущербности. В результате священники устроили настоящее соревнование, так что через несколько лет все они, за исключением нескольких, внешне не отличались от прочего православного духовенства[14]. «Чего не имел право требовать, – писал митрополит в своих Записках, – о том заставил просить... впрочем, я не очень настаивал и даже до последнего времени оставлял неко-

[12] Иосиф, (Семашко), митрополит. Семь слов Синодального Члена Иосифа, Архиепископа Литовского и Виленского, говоренные при важнейших случаях служения / митрополит Иосиф (Семашко). – Вильно : Типография Завадского, 1848. – 100 с. – С. 54–55.

[13] Иосиф (Семашко И.И. ; митрополит Литовский и Виленский ; 1798–1868). Записки... – С. 109 ; 111.

[14] Св. Синоду, 8 июля 1845 г. №1661 // Записки Иосифа митрополита Литовского (в дальнейшем ЗИМЛ). – Т. 2. – С. 296–301. – С. 300.

торых духовных в прежнем костюме, дабы показать здешним латинам, что у нас Православие состоит не в бороде и рясе»[15]. В частности, до конца жизни в униатском духовном платье оставались известный писатель и публицист протоиерей Плакид Янковский и духовник митрополита Иосифа иеромонах Викентий (Лисовский).

Объективные трудности при проведении литургических преобразований в 1840–1850-е гг., которые состояли в бедности воссоединенных приходов, высокопреосвященный старался преодолевать следующим образом. Через консисторию и благочинных он выставлял настоятелям общие требования по совершению обрядов, проповеди, обустройству храмов и т.д., а затем акцентировал внимание на успехах, награждая добросовестных исполнителей его воли, ставя их в пример всем прочим. При этом он намеренно не замечал тех, кто не исполнял его распоряжения. Владыка не ругал их, не подвергал взысканиям, а просто обходил молчанием. Такой подход вел к тому, что духовенство искренне стремилось оказаться на хорошем счету у своего архипастыря, находя в этом моральное удовлетворение. В итоге успехи литургических преобразований в Литовской епархии были неизмеримо большими, чем можно было ожидать в тех условиях.

Еще одним подход, который реализовал митрополит Иосиф после Полоцкого Собора, который в значительной степени повлиял на развитие православной церковной жизни воссоединенной паствы, состоял в его позиции во взаимоотношениях с правительственными чиновниками. Этот подход владыка охарактеризовал так: «С высшими я был неискателен, а особенно неуступчив, где дело требовало» Следствием было то, что, как пишет митрополит в своих записках: «Меня иные считали гордым». Можно говорить о том, что Иосиф (Семашко) в своей архипастырской деятельности поступал вопреки сложившемуся в синодальную эпоху стереотипу поведения православного епископата. Сам митрополит объяснял, что «этому могла способствовать (его – А.Р.) непривычка к смиренным манерам православного духовенства»[16]. Действительно, митрополит Иосиф, когда речь шла об интересах Церкви, никогда не тушевался перед людьми с высокими чинами.

Самым ярким проявлением такого подхода владыки стало событие, имевшее место 25 мая 1850 г. во время посещения Вильно императором Николаем I. Высокопреосвященный Иосиф с крестом в руках во главе духовенства встречал монарха на

паперти кафедрального Никольского собора. Царь приложился ко кресту, поцеловал руку владыки и в его сопровождении вошел в храм. Здесь по одну сторону стояли высшие чиновники во главе с генерал-губернатором И.Г. Бибиковым и представители дворянства и общественности края, в подавляющем большинстве тайные патриоты Речи Посполитой. По другую сторону рядами стояли учащиеся Литовской духовной семинарии. После обычного в таких случаях молебна случилось то, что всколыхнуло весь город и вызвало волну недовольства архипастырем у всех облеченных властью и именитых присутствовавших. Владыка взял императора Николая I под локоть правой руки, демонстративно провел его мимо блестящего виленского общества, подвел к семинаристам и в ответ на недоумение самодержца указал на них со следующими словами: «Добрая молодежь и надежная»[17]. Продуманным нарушением протокола визита и этими словами владыка со всей отчетливостью показал императору, что, по его мнению, православное духовенство является не только главной и надежной, но и единственной опорой России в Северо-Западном крае. Такое действие митрополита Иосифа обличало всех тех, кто нес государственную ответственность за благополучие белорусско-литовских земель и со всей очевидностью раскрывало настоящее настроение местной знати, в среде которой культивировалась русофобия. Этот эпизод описал в своих воспоминаниях сам митрополит Иосиф. То, что все это действительно имело место подтверждает в своих воспоминаниях протоиерей Игнатий Пашкевич, которой добавляет, что Николай I после слов архиерея-воссоединителя, сказал семинаристам: «Дай Бог быть вам такими, какими следует быть»[18]. При этом отец Игнатий делает очень ценное наблюдение – среди семинаристов стоял юный Роман Рапацкий, который в иерейском сане в 1863 г. под угрозой смерти не отрекся от своего священнического долга и принял мучительную смерть от рук восставших патриотов Речи Посполитой. Видимо отец Роман хорошо помнил слова митрополита Иосифа и императора Николая I, полагал их руководством для жизни и церковного служения.

[15] ЗИМЛ. – Т. 1. – С. 143.

[16] Иосиф (Семашко И.И. ; митрополит Литовский и Виленский ; 1798–1868). Записки... – С. 108.

[17] Собственноручная черновая речи, приготовленная к ожидавшемуся приезду государя императора в мае 1849 года // ЗИМЛ. Т. 2. С. 482–483. С. 483.

[18] Пашкевич, Игнатий, священник. Мои семинарские воспоминания... – С. 372.

Независимая и твердая позиция митрополита Иосифа в отношении власти пре-державших давала воссоединенным священникам уверенность в том, что они всегда могут найти справедливость и поддержку, что нападки на них, клевета и провокации, которым они постоянно подвергались в 1840–1850-е гг., не достигнут цели. Это во многом послужило основанием для их ревностного исполнения обязанностей православного духовенства.

Таким образом, личность митрополита Иосифа (Семашко) сыграла значительную, а возможно и решающую роль в упразднении Унии в 1839 г. и последующем возрождении Православия на белорусско-литовских землях. Трудно представить, чтобы человек с другим отношением к вере в Бога, моральным обликом, силой убежденности в правоте своего дела, смелостью и самоотверженностью мог бы предложить и довести до успешного завершения изменение конфессиональной принадлежности более полутора миллионов людей.

Память, которую архиерей-воссоединитель оставил в среде белорусских священников, откликнувшихся на его призыв отвергнуть Унию с Римом, наиболее ярко выразил протоиерей Павел Круковский. Вот что говорил этот священнослужитель своему сыну, когда услышал скорбную весть о кончине митрополита Иосифа: «Без него (митрополита Иосифа – А.Р.)... не подыметя к новой жизни наш край! Не будет уже в Белоруссии такого митрополита; никто не направит новое поколение духовенства к заветам вечной правды, никто не вдохнет живой веры в святое дело народного обновления»[19]. Сам митрополит Иосиф в 1859 г. сказал будущему Дмитровскому епископу Леониду (Краснопевкову), в то время архимандриту Заиконоспасского монастыря: «Не знаю, примет ли от меня Бог это дело (разрыв унии – А.Р.), но знаю, что я действовал искренно, без всяких посторонних видов»[20]. В этих словах звучит настоящее православное смиренное понимание того, что нельзя предугадать суд Божий, а также указание на главное религиозное и нравственное основание деятельности архиерея-воссоединителя – стремление к Истине, искренность и бескорыстие.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Иосиф, (Семашко), митрополит. Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора: в 3 т. / митрополит Иосиф (Семашко). – Санкт-Петербург : Типография императорской Академии Наук, 1883.
- Иосиф, (Семашко), митрополит. Новооткрытые Записки Иосифа, митрополита Литовского. 1861 – 1868 г. / митрополит Иосиф (Семашко) // Киприанович Г.Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковию в 1839 г. / Г.Я. Киприанович. – изд. 2-е испр. и доп. – Вильна : Типография И. Блюмовича, 1897. – С. 527–546.
- Иосиф, (Семашко), митрополит. Семь слов Синодального Члена Иосифа, Архиепископа Литовского и Виленского, говоренные при важнейших случаях служения / митрополит Иосиф (Семашко). – Вильно : Типография Завадского, 1848. – 100 с.
- Киприанович, Г.Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковию в 1839 г. / Г.Я. Киприанович. – изд. 2-е испр. и доп. – Вильна : Типография И. Блюмовича, 1897. – 613 с.: 3 вкл. л. портр.
- Круковский, А.В. Страничка из истории белорусского духовенства / А.В. Круковский // Русская старина. – Санкт-Петербург : Общественная польза, 1910. – Т. 143. – С. 240–245.
- Семашко И.И. ; митрополит Литовский и Виленский ; 1798–1868). Записки / митрополит Иосиф (Семашко) ; предисл. священника Алексея Хотеева. – Минск : Братство в честь святого Архистратига Михаила, 2018. – 328 с. : портр., ил. + 1 DVD. – С. 34–35.

[19] Круковский, А.В. Страничка из истории белорусского духовенства / А.В. Круковский // Русская старина. – Санкт-Петербург : Общественная польза, 1910. – Т. 143. – С. 240–245. – С. 245.

[20] Цит. по : Сушков, Н.В. Воспоминания о митрополите Литовском и Виленском Иосифе и об уничтожении Унии в России / Н.В. Сушков. – Москва : Университетская типография, 1869. – 39 с. – С. 37.



- Сушков, Н.В. Воспоминания о митрополите Литовском и Виленском Иосифе и об уничтожении Унии в России / Н.В. Сушков. – Москва : Университетская типография, 1869. – 39 с. – С. 37.

REFERENCES:

- Iosif, (Semashko), mitropolit. Zapiski Iosifa mitropolita Litovskogo, izdannyye Imperatorskoyu Akademiyeyu Nauk po zaveshchaniyu avtora: v 3 t. / mitropolit Iosif (Semashko). – Sankt-Peterburg : Tipografiya imperatorskoy Akademii Nauk, 1883.
- Iosif, (Semashko), mitropolit. Novootkrytyye Zapiski Iosifa, mitropolita Litovskogo. 1861 – 1868 g. / mitropolit Iosif (Semashko) // Kiprianovich G.YA. Zhizn' Iosifa Semashki, mitropolita Litovskogo i Vilenskogo i vossoyedeniye zapadno-russkikh uniatov s pravoslavnoyu tserkoviyu v 1839 g. / G.YA. Kiprianovich. – izd. 2-ye ispr. i dop. – Vil'na : Tipografiya I. Blyumovicha, 1897. – S. 527–546.
- Iosif, (Semashko), mitropolit. Sem' slov Sinodal'nogo Chlena Iosifa, Arkhiyepiskopa Litovskogo i Vilenskogo, govorennyye pri vazhneyshikh sluchayakh sluzheniya / mitropolit Iosif (Semashko). – Vil'no : Tipografiya Zavadskogo, 1848. – 100 s.
- Kiprianovich, G.YA. Zhizn' Iosifa Semashki, mitropolita Litovskogo i Vilenskogo i vossoyedeniye zapadno-russkikh uniatov s pravoslavnoyu tserkoviyu v 1839 g. / G.YA. Kiprianovich. – izd. 2-ye ispr. i dop. – Vil'na : Tipografiya I. Blyumovicha, 1897. – 613 s.: 3 vkl. I. portr.
- Krukovskiy, A.V. Stranichka iz istorii belorusskogo dukhovenstva / A.V. Krukovskiy // Russkaya starina. – Sankt-Peterburg : Obshchestvennaya pol'za, 1910. – T. 143. – S. 240–245.
- Semashko I.I. ; mitropolit Litovskiy i Vilenskiy ; 1798–1868). Zapiski / mitropolit Iosif (Semashko) ; predisl. svyashchennika Aleksiya Khoteyeva. – Minsk : Bratstvo v chest' svyatogo Arkhistratiga Mikhaila, 2018. – 328 s. : portr., il. + 1 DVD. – S. 34–35.
- Sushkov, N.V. Vospominaniya o mitropolite Litovskom i Vilenskom Iosife i ob unichtozhenii Unii v Rossii / N.V. Sushkov. – Moskva : Universitetskaya tipografiya, 1869. – 39 s. – S. 37.



Всеволод Владимирович Шимов  
кандидат политических наук, доцент ка-  
федры политологии Белорусского государ-  
ственного университета (Минск, Белору-  
ссия).  
Vsevolod Shimov, Ph.D. in Political Science,  
Department of political science Belarusian  
State University (Minsk, Belorussia).

## ЯЗЫК КАК ФАКТОР НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ БЕЛОРУСОВ(\*).

### LANGUAGE AS A FACTOR OF NATIONAL IDENTITY OF BELARUSIANS(\*)

**РЕЗЮМЕ.** Рассматриваются вопросы национально-языковой политики в современной Республике Беларусь и их влияние на идентичность современных белорусов.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА.** Язык, национальная политика, перепись населения

**ABSTRACT.** The issues of national and language policy in the modern Republic of Belarus and their impact on the identity of Belarusian people are considered.

**KEY WORDS.** Language, national policy, population census

Осенью 2019 г. в Белоруссии состоялась очередная перепись населения. Она стала третьей в истории суверенного существования страны – две предыдущие прошли в 1999 г. и 2009 г. соответственно. Вокруг переписи кипели нешуточные страсти. В частности, националистическими СМИ и ресурсами была развернута активная агитация в пользу того, чтобы в качестве своего родного граждане республики указывали не русский, а белорусский язык.

Это неслучайно. Ведь данные переписи 2009 г. зафиксировали существенное снижение востребованности белорусского языка среди этнических белорусов. Во-первых, заметно сократилось число белорусов, определяющих белорусский язык как родной: в 1999 г. белорусский назвали родным 85,6 % людей, идентифицирующих себя как белорусы, в 2009 г. – только 60,8%. Особенностью языковой ситуации в Белоруссии как в 1999 г., так и в 2009 г. был значительный разрыв между числом людей, заявляющих белорусский язык как родной и реально использующих его в повседневном бытовом обиходе (прежде всего, в кругу семьи). Так, в 1999 г. заявили, что разговаривают дома по-белорусски 41,3 % белорусов (по-русски – 58,6 %). К 2009 г. доля разговаривающих дома по-белорусски упала до 26 %; доля использую-

щих русский язык возросла до 69,7 %. [1]

Таким образом, зафиксировано значительное сокращение численности людей, не только номинально идентифицирующих белорусский как родной, но и практикующих белорусскоязычие в быту. Сокращение доли людей, называющих белорусский язык родным, представляется вполне объяснимым и свидетельствует о крайне неустойчивых и поверхностных представлениях о самом понятии «родного языка». В

	1999 г. (%)	2009 г. (%)
Белорусский как родной	85,6	60,8
Русский как родной	14,3	37
Белорусский как разговорный дома	41,3	26
Русский как разговорный дома	58,6	69,7

\*Текст доклада на Международной научной конференции «Славянские идентичности и нациестроительство в XIX-XX в.в.». /The text of the report at the International scientific conference "Slavic identity and national construction in the XIX-XX centuries <https://zapadrus.su/2012-04-11-14-59-43/2019/slavyanskie-identichnosti.html>

1999 г., очевидно, еще сказывались последствия периода «белорусизации» начала 1990-х гг., когда государственная политика была ориентирована на формирование установки, что родным языком белоруса может быть только белорусский. Снятие идеологического пресса государства в языковом вопросе привело к тому, что к 2009 г. многие русскоязычные белорусы предпочли в качестве родного указать реальный язык повседневного обихода, т.е. русский.

А вот резкое сокращение (с 41 до 26 %) доли бытового употребления белорусского языка вызывает вопросы. Как представляется, 10 лет – недостаточный срок, чтобы привести к столь существенным сдвигам в языковой практике, особенно на уровне домашнего обихода. Отчасти это может быть объяснено естественной убылью старшего поколения сельских жителей, преимущественно использовавших разговорный белорусский язык. Однако здесь, как представляется, наблюдается не только изменение реальной языковой практики, но и сдвиг в восприятии языка. Важным языковым сегментом в Республике Беларусь является «трасянка» - сельское и отчасти городское (преимущественно среди людей рабочих специальностей) просторечие, включающее многие белорусские диалектные особенности, но отличное от литературного белорусского языка. Переписи это явление не отражают, поскольку носители «трасянки» предпочитают относить ее либо к русскому, либо к белорусскому языку. Как представляется, значительная доля респондентов, заявивших в 1999 г., что общаются дома на белорусском, имели в виду именно «трасянку»; к 2009 г. многие из них уже заявили, что общаются дома на русском, понимая под этим все ту же «трасянку». Причины этого сдвига описаны нами выше: инерция «белорусизаторских» установок в 1999 г. обуславливала определение «трасянки» как белорусского языка; к 2009 г. ослабление «идеологического эха» белорусизации и высокий престиж русского языка побуждали идентифицировать «трасянку» уже в качестве этого последнего.

Кроме того, следует учитывать, что в советское время «родным» было принято считать язык «своей» этнической группы, независимо от того, владел или нет человек этим языком в своей повседневной жизни. В 2009 г. вопрос о родном языке был переформулирован в соответствии с международными нормами – как о языке, который был первым усвоен в детстве. Очевидно, такая формулировка также сыграла свою роль в резком падении числа респондентов, назвавших белорусский своим родным

языком. В ходе нынешней переписи эта формулировка была сохранена, вызывая недовольствие местных националистов.

Нельзя забывать, что переписи населения в значительной мере являются не столько инструментом объективного отражения социальной реальности, сколько её конструирования. Переписи населения отражают идеологические установки и запросы государства и даже отдельных переписчиков, поэтому и их результаты следует оценивать критически. Так, первая организованная перепись населения на территории Белоруссии состоялась в 1897 г. в рамках Российской империи. Она зафиксировала, что основным языком населения являлся белорусский, правда, интерпретировала его как диалектную разновидность русского языка, наравне с великорусскими и малорусскими диалектами. Советская перепись 1926 г. проходила в атмосфере «коренизации» и «борьбы с русским великодержавным шовинизмом» и исходила из того, что белорусы и украинцы являются отдельными народами, а переписчики нередко «корректировали» ответы респондентов в идеологически правильном ключе, если те вдруг называли себя русскими или малороссами.

2) «Для уточнения записи об украинской, великорусской и белорусской народностях в местностях, где словом «русский» определяют свою народность представители трех этих народностей, необходимо, чтобы лица, называющие при переписи свою народность «русский», точно определяли, к какой именно народности: украинской, великорусской (русской) или белорусской они себя причисляют; записи «русский» и «великоросс» считаются тождественными». (Циркуляр № 14).

Из правил переписи 1926 г.

В целом, налицо тенденция, когда понятие «родного языка» все больше ассоциируется с реальным языком повседневного бытового общения, а не с «титულным» языком национальности. Формула «белорусский язык – родной язык белорусов» пе-

рестает быть актуальной: многие русскоязычные белорусы, с раннего детства использующие русский язык в качестве основного средства общения, именно его, а не «титультный» белорусский, указывают в качестве родного.

Если эта тенденция сохранится, то новая перепись может обнаружить еще большее количество белорусов, называющих русский язык своим родным. И именно этого не хотят допустить белорусские националисты, развернувшие свою агитацию в СМИ и соцсетях.

Языковой вопрос остаётся «больным» и потенциально конфликтогенным для Белоруссии. Белорусский национальный миф является в своей основе этническим и языковым, т.е. основанным на убеждении, что в основе белорусской нации как политической общности лежит общность этническая, основанная на особой культуре и языке. Без языка нет нации – это символ веры белорусского национализма, который, к примеру, не раз озвучивала депутат Национального собрания, председатель Общества белорусского языка (Таварыства беларускай мовы) Елена Анисим.

С этой точки зрения преобладание русского языка в бытовом обиходе, а также сам его статус как государственного наравне с белорусским видятся как ненормальное, противоестественное состояние, а итоги референдума 1995 г., когда граждане высказались за предоставление русскому и белорусскому языку равного статуса, воспринимаются как результат «манкуртизации» белорусов, забвения ими своих национальных корней. Соответственно, миссия националистов – это возрождение подлинной в их понимании национальной культуры и идентичности, основанных исключительно на белорусском языке. При этом мнение большинства населения националистов не особенно волнует, поскольку они видят только себя в качестве истинных хранителей и интерпретаторов «беларушчыны» («белорусскости»).

Следует отметить, что и государственная языковая политика строится, по сути, на той же этнической концепции. Русский и белорусский языки по конституции имеют абсолютно равный статус, поэтому неправильно говорить, что русский в Беларуси – «второй государственный», законы не определяют, какой язык «первый», а какой «второй» и что из этого следует. Однако по факту действительно обеспечивается символический приоритет белорусского как «титультного» и «национального». Это

выражается в ряде таких «мелочей», как абсолютное преобладание белорусского языка на уличных указателях и дорожных знаках, латинская транслитерация имён и фамилий в паспортах «по умолчанию» с белорусского (Uladzimir вместо Vladimir, Dzi-anis вместо Denis, Sidarau вместо Sidorov и т.п.), отсутствие русского языка на национальной валюте и т.п. Объявления в транспорте также делаются преимущественно на белорусском (в последнее время – ещё и с добавлением английского, но без русского). Ещё одна новация – транслитерация топонимов и названий улиц на русский с белорусского языка. В результате в русскоязычном обиходе появляются такие курьёзы, как улица Гаспадарчая (Хозяйственная), Першамайская (Первомайская), Перамоги (Победы), Будаўніков (Строителей) и т.п. [2] Весь этот комплекс мер зачастую называют «мягкой белорусизацией», которая заключается в повышении символического статуса белорусского языка и расширении его присутствия в общественной жизни, но без открытых ограничений в отношении русского.

Однако белорусские националисты считают все эти меры недостаточными, указывая на то, что пока русский язык остаётся в Белоруссии государственным, он всё равно будет «глушить» и вытеснять белорусский. Своя логика в этом есть. Действительно, исторический опыт показывает, что «малые» языки, оказавшиеся в тени «больших», как правило, ассимилируются последними, особенно в случае их близкого родства. Именно поэтому практически все малые нации, отделившиеся от империй, проводили последовательную политику административной дискриминации и вытеснения бывшего «имперского» языка, нередко с депортациями и геноцидом его носителей. Так, становление чешской нации сопровождалось ограничениями и притеснениями немецкоязычного населения, что дало повод Гитлеру для вторжения в Чехословакию. Итогом стала тотальная депортация судетских немцев. По тем же причинам прибалтийские государства сначала избавились от немецких элит, а сегодня ограничивают права русскоязычного населения. Понятна с этой точки зрения и жёсткая языковая политика Украины, где в русском языке и культуре видят опасного конкурента. В этом свете показательно признание заместителя министра информации Украины Д. Золотухина, что, несмотря на все жесткие меры по ограничению русскоязычного контента, сегодня русскоязычная массовая культура (в частности, музыкальная) однозначно выигрывает конкуренцию у украинской [3]. Малым языкам действи-

тельно сложно конкурировать с “большими” без создания для них тепличных условий со стороны государства, что так или иначе предполагает ограничения и дискриминацию в отношении языка-конкурента. Но даже это далеко не всегда помогает.

В случае с Белоруссией и Украиной ситуация усложняется тем, что само обособление местных диалектов в отдельные литературные языки имеет спорный и неочевидный характер. Если в случае с чехами или коренным населением Прибалтики глубокое этноязыковое отличие от доминирующих имперских элит было очевидно, то в царской России белорусское и украинское население причислялось к «господствующему» русскому этносу, а сам дискурс об «угнетении» белорусов и украинцев со стороны русских было весьма проблемно обосновать. Близость белорусских и украинских диалектов к русскому литературному языку, а также общая литературная традиция, восходящая к временам древней Руси, делали сомнительной необходимость национально-языкового обособления этих территорий от России, и местным националистам приходилось действовать в постоянном противоборстве со сторонниками идеи общерусского единства. Ситуация изменилась после Октябрьской революции, когда доктрина триединого русского народа была объявлена «шовинистической», а вся культурная и гуманитарная сфера в Белоруссии и на Украине была отдана в руки националистов.

И даже несмотря на это успехи национально-языкового строительства оказались скромными. Если на Украине украинский язык и идентичность всё-таки удалось внедрить в повседневный обиход и сознание жителей преимущественно аграрных центральных и западных областей, то в Белоруссии, пережившей масштабную индустриализацию и урбанизацию, белорусский язык так и не вышел за рамки узкой прослойки гуманитарной интеллигенции, а население, мигрируя в города, стихийно перестраивалось с сельских говоров на литературный русский язык.

Эти процессы, однако, так и не были осмыслены. В основе национальной политики Республики Беларусь по-прежнему лежит советская этноязыковая схема, полностью противоречащая реалиям русскоязычного городского общества. «Национальное» ассоциируется исключительно с белорусским языком, создавая у русскоязычных граждан своего рода комплекс вины за использование якобы «чужого» языка и забвение «национальных корней». В перспективе это чревато серь-

ёзным обострением и политизацией национально-языкового вопроса, а также дестабилизацией общественно-политической обстановки в республике.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Перепись населения Республики Беларусь 2009 года. Население по национальности и родному языку [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.belstat.gov.by/upload-belstat/upload-belstat-pdf/perepis\\_2009/5.8-0.pdf](https://www.belstat.gov.by/upload-belstat/upload-belstat-pdf/perepis_2009/5.8-0.pdf). – Дата доступа: 11.12.2019.
- Закон Республики Беларусь о наименованиях географических объектов. Статья 17. Язык наименований географических объектов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://kodeksy-by.com/zakon\\_rb\\_o\\_naimenovaniyah\\_geograficheskikh\\_ob\\_ektov/17.htm](https://kodeksy-by.com/zakon_rb_o_naimenovaniyah_geograficheskikh_ob_ektov/17.htm). – Дата доступа: 11.12.2019.
- Російський YouTube – тиха окупація [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://glavcom.ua/country/culture/tiha-okupaciya-rosiyskiy-youtube-zbroya-masovogo-urazhennya-618429.html>. – Дата доступа: 11.12.2019.

#### REFERENCES:

- Perepis' naseleniya Respubliki Belarus' 2009 goda. Naseleniye po natsional'nosti i rodnomu yazyku [Elektronnyy resurs]. – Rezhim dostupa: [https://www.belstat.gov.by/upload-belstat/upload-belstat-pdf/perepis\\_2009/5.8-0.pdf](https://www.belstat.gov.by/upload-belstat/upload-belstat-pdf/perepis_2009/5.8-0.pdf). – Data dostupa: 11.12.2019.
- Zakon Respubliki Belarus' o naimenovaniyakh geograficheskikh ob'yektov. Stat'ya 17. YAzyk naimenovaniy geograficheskikh ob'yektov [Elektronnyy resurs]. – Rezhim dostupa: [https://kodeksy-by.com/zakon\\_rb\\_o\\_naimenovaniyah\\_geograficheskikh\\_ob\\_ektov/17.htm](https://kodeksy-by.com/zakon_rb_o_naimenovaniyah_geograficheskikh_ob_ektov/17.htm). – Data dostupa: 11.12.2019.
- Rosiys'kiy YouTube – tikha okupatsiya [Elektronnyy resurs]. – Rezhim dostupa: <https://glavcom.ua/country/culture/tiha-okupaciya-rosiyskiy-youtube-zbroya-masovogo-urazhennya-618429.html>. – Data dostupa: 11.12.2019.

## РЕСПУБЛИКИ ДОНБАССА: ОСОБЕННОСТИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ (НА ОСНОВЕ ЭКСПЕРТНЫХ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ОПРОСОВ В ДНР И ЛНР)(\*).

## REPUBLIC OF DONBASS: FEATURES OF POLITICAL LIFE (ON THE BASIS OF EXPERT AND SOCIOLOGICAL POLLS IN DPR AND LPR)(\*).



Попов Эдуард Анатольевич, доктор философских наук, кандидат исторических наук, директор Центра общественного и информационного сотрудничества "Европа" (Ростов на Дону, Россия)

Eduard Popov, Doctor of philosophical science, Ph.D. in Historical Sciences, director of the Center of social and information cooperation "Europe" (Rostov on Don, Russia)

**РЕЗЮМЕ.** Сразу после государственного переворота в Киеве в феврале 2014 года начали возникать объединения граждан, которые были обеспокоены действиями вооруженных сил Евромайдана. Но в постсоветском Донбассе, в отличие от Крыма, не было сильных традиций русского или автономистского движения. Рождение народных республик Донбасса происходило под знаменем идеологического конструкта, который в работах московских публицистов окрестили “русской весной” (имитируя “арабскую весну”). ДНР и ЛНР в самых сложных условиях сумели отстоять свою независимость от нынешней киевской власти и успешно сформировали вооруженные силы Донбасса (народные ополчения ДНР и ЛНР).

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Украина, Донбасс, «русская весна», ДНР-ЛНР, Минские соглашения, олигархи, «Русский социализм»

**ABSTRACT.** Immediately after the coup d'état in Kiev in February 2014, citizens associations began to emerge which were disturbed by the actions of the armed forces of the Euromaidan. Yet in post-Soviet Donbass, unlike Crimea, there were no strong traditions of Russian or autonomist movements. The birth of the people's republics of Donbass took place under the banner of an ideological construct which was christened the “Russian Spring” (mimicking the “Arab Spring”) in the works of Moscow publicists. The DPR and LPR have, in the most difficult conditions, succeeded in defending their independence from the current Kiev government and have successfully formed an armed forces of Donbass (the People's Militias of the DPR and LPR).

**KEY WORDS.** Ukraine, Donbass, “Russian Spring”, DPR and LPR, Minsk Agreements, oligarchs, Russian socialism.

Основная часть настоящей статьи была написана в середине 2017 года. Важные события, последовавшие в последующие два года, требуют серьезного изучения, в том числе, на основе проведения экспертных опросов и независимых опросов общественного мнения. Автор надеется подготовить обновленный материал, работа над которым требует серьезных усилий и временных затрат.

\*\*\*

Возникновение протестного движения в Донбассе (и в других регионах исторической Новороссии), вылившееся в провозглашение народных республик, стало реакцией на государственный переворот в Киеве и политику агрессивной русофобии. Не случайно первым законодательным шагом новых властей стала отмена языкового закона (ратифицированная ещё в 2003 г. Верховной радой Европейская хартия региональных языков и языков национальных меньшинств), что выводило русский язык за рамки образовательного и культурно-информационного пространства Украины. Однако у народного движения в Донбассе конца зимы — весны 2014 г. были и

более глубинные мотивы. Провозглашение народных республик Донбасса стало закономерной реакцией на демонтаж украинской государственности, сформированной в рамках УССР. Новыми властями Украины оказался нарушен базовый принцип негласного общественного договора: лояльность к существующему государству в обмен на минимум культурно-языковых прав регионов «Юго-Востока» (исторической Новороссии).

Сразу после государственного переворота в Киеве 21 февраля 2014 г. в Донбассе стали возникать объединения граждан, обеспокоенных действиями боевых сил евромайдана. В Донбассе, в отличие от Крыма, отсутствовали прочные традиции русского и автономистского движения. Одна из причин - централизаторская деятельность Партии регионов, направленная на подчинение партий и движений, ориентированных на представительство интересов русскокультурной половины Украины и

\*Текст доклада на Международной научной конференции «Славянские идентичности и нациестроительство в XIX-XX в.в. »./The text of the report at the International scientific conference “Slavic identity and national construction in the XIX-XX centuries <https://zapadrus.su/2012-04-11-14-59-43/2019/slavyanskie-identichnosti.html>

восстановление народнохозяйственных и гуманитарных связей с Россией. В Донбассе в полной мере была реализована установка Партии регионов — стать монопольной силой в представительстве интересов русских регионов Украины («Юго-Востока»).

Это сыграло определяющую роль в будущем государственном строительстве республик Донбасса. Партия регионов «вытоптала поле» независимых общественных движений, в частности, ростки русского и донбасского автономистского движения. Общественное движение «Донецкая республика» или региональные отделения партии «Русский блок» не играли заметной роли в политической жизни Донбасса. Значимых политических проектов под русскими лозунгами в Донбассе не существовало. Лишь Компартия Украины составляла некоторую конкуренцию регионалам в регионах Донбасса.

Движение в поддержку независимости Донбасса возникло явочным порядком как ситуативная реакция на неонацистский/олигархический переворот в Киеве в значительной мере на базе низовых (местных) ячеек Партии регионов и оппозиционных левых сил — Компартии Украины и Прогрессивной социалистической партии Украины (ПСПУ). Преимущественно этими силами были организованы и подготовлены условия для референдума за независимость. Кроме них в создании движения активное участие приняли общественные объединения. В частности, огромную роль сыграли (особенно на первом этапе) организации «афганцев», ставшие ядром отрядов ополчения. В Луганской области важную, а порой определяющую роль играли казахи общества, имевшие большой опыт самоорганизации и развитые связи с донскими казаками (реестровыми и «общественниками») в соседней Ростовской области Российской Федерации.

Уже с конца февраля — начала марта 2014 г. общественниками Донбасса ведется борьба за контроль над муниципалитетами. В качестве противников выступают региональные власти. После неудачного Харьковского съезда 22 февраля 2014 г., на котором руководители Харькова и Харьковской области регионалы Г. Кернес и М. Добкин продемонстрировали пассивность и фактически отказались от борьбы с киевскими путчистами, бюрократия Донецкой и Луганской областей была поставлена перед непростым выбором: подчиниться новой нелегитимной киевской власти или под-

вергнуться риску репрессий вместе с населением регионов. Достаточно быстро они сделали выбор и поспешили заявить о лояльности киевским путчистам. Была найдена удобная формула: сохранение единства Украины при условии, что Киев расширит полномочия регионов. В частности, на форуме по развитию местного самоуправления, который состоялся во Львове 27 марта 2014 г., председатель Донецкого облсовета А. Шишацкий изложил концепцию децентрализации власти. По мнению руководителя законодательной власти Донецкой области, перераспределение полномочий в пользу регионов исключит экономический и политический диктат Киева. 31 марта 2014 г. Донецкий областной совет обратился к Верховной раде Украины с просьбой принять меры по стабилизации ситуации в стране путем внесения изменений в конституцию с тем, чтобы расширить права местного самоуправления[1].

17 апреля 2014 г. в Донецке прошел чрезвычайный съезд депутатов от Партии регионов, его участниками стали депутаты местных советов Донецкой области, а также 29 депутатов Верховной рады, после переворота 21 февраля утратившей свою легитимность. Лидеры регионалов Б. Колесников и Н. Левченко заявили, что лишь они представляют «Юго-Восток» в столице. Резолюция, предложенная на съезде, содержала требования к Киеву предоставить бюджетную самостоятельность восточным регионам (в первую очередь Донецка), государственный статус русскому языку и полную амнистию для всех протестующих. В то же время, в резолюции содержался призыв сложить оружие всех протестующих, которые контролируют захваченные здания в восточных регионах страны. Последнее требование было основным, причем лидеры регионалов признавались, что не гарантируют выполнение Киевом изложенных пунктов программы об автономии и статусе русского языка. Это дало основания участникам протестов усмотреть в действиях регионалов инструмент Киева на «Юго-Востоке» и попытку обмануть движение протеста против государственного переворота[2]. Характерно, что аналогичные предложения для поиска компромисса с обще-

1. Стабилизировать ситуацию в стране можно только путем внесения изменений в Конституцию, - А. Шишацкий. Дата публикации: 31 марта 2014 г. // URL: <http://www.sovet.donbass.com/?lang=ru&>

2. См. подробнее: "Скажите Путину, что мы его тут ждем": продолжение эксклюзивного репортажа ИА REGNUM о сопротивлении на Донбассе // URL: <http://www.regnum.ru/news/polit/1792792.html#ixzz4UyyrNkH0> (дата обращения 17.01.2017).

ственным движением Донбасса были озвучены представителями новых киевских властей. Назначенный Киевом губернатор Донецкой области Сергей Тарута также заявил о необходимости провести всеукраинский референдум о статусе русского языка и децентрализации власти.

Как показали дальнейшие события, заявления и действия регионалов оказались дымовой завесой. В конституцию и правоприменительную практику Украины так и не были внесены изменения, расширяющие права регионов.

Партия регионов сыграла противоречивую роль в государственном строительстве республик Донбасса. С одной стороны, она подготовила политико-правовые основания для провозглашения автономии, а затем и независимости Донбасского региона (съезд депутатов Юго-Востока всех уровней в Северодонецке в декабре 2004 г., разработка концепции украинского федерализма и др.). Из рядов Партии регионов вышли руководители (функционеры нижнего и среднего звена), деятельность которых во многом обеспечила подготовку и провозглашение деклараций о суверенитете ДНР и ЛНР, а затем и проведение референдума о независимости. Не случайно преобладание на первом этапе в рядах активистов ДНР и ЛНР функционеров Партии регионов и, в меньшей степени, Компартии Украины с опытом муниципальной и народно-хозяйственной деятельности. В то же время деятельность руководящего состава областных организаций Партии регионов и связанного с ней партийными узлами чиновничества и бизнес-сообщества (кадровый состав законодательной власти в Донецкой и Луганской областях был представлен в основном регионалами, они же были полными монополистами в осуществлении теневой власти в Донбассе) сыграла роль троянского коня.

Декларации и деятельность региональных властей, в частности, Донецкого и Луганского областных советов фактически были направлены на укрепление легитимности власти киевских путчистов. Партия регионов, возникшая как политический инструмент финансово-промышленной элиты Донецкой области, трансформировалась в партию, претендующую на представительство интересов всего «Юго-Востока». Участие Партии регионов в деятельности Верховной рады после государственного переворота, участие представителей регионалов (М. Добкин, О. Царёв) в нелегитимных президентских выборах весной 2014-го г., деятельность областных советов Донецкой

и Луганской областей по легитимации новой власти продемонстрировали, что Партия регионов мутировала в одну из партий украинского евромайдана. Её основное предназначение — обеспечивать видимость легитимности незаконной власти киевских путчистов на «Юго-Востоке».

Сделанный вывод имеет не только историческое измерение. Принимая во внимание широкую представленность функционеров бывшей Партии регионов в управленческом аппарате Донецкой и Луганской народных республик данное обстоятельство оказывает большое влияние на развитие ситуации в ДНР и ЛНР.

Донбасс вступил в первый этап своего государственно-политического развития будучи лишен собственного государственного аппарата и политического класса. На первом этапе государственный аппарат Донецкой и Луганской областей (областные администрации, руководящий состав областных организаций Партии регионов) заявил о лояльности силам, осуществившим государственный переворот в Киеве. Подавляющее большинство представителей прежней экономической, политической и административной элиты Донбасского региона (Донецкая и Луганская области) поддержали новый режим в Киеве и покинули территорию республик. В частности, чиновники Луганской областной администрации отказались выходить на работу и начали бойкот государственных мероприятий в республике. Социологию русской революции Донбасса можно охарактеризовать термином «народ без элиты». По образному выражению одного из ветеранов событий на Луганщине, это было восстание рабов. Раскол между сторонниками новых властей в Киеве и русским движением прошел, в том числе, по социально-имущественному признаку.

#### **Формирование партийно-политической системы ДНР и ЛНР: между полюсами «русской весны» и опытом украинской государственности**

Рождение народных республик Донбасса происходило под знаменем идеологического конструкта, получившем в трудах московских публицистов название «русской весны» (калька с «арабской весны»). Опуская несоответствие этого термина социологической ситуации в Донбассе (молодое по структуре и растущее по численности население арабского Ближнего Востока и стареющее сокращающееся население рус-



ского Донбасса) нельзя не признать важного мобилизующего значения термина на начальном этапе движения.

Народное движение Донбасса началось под лозунгами построения русского государства и/или социально справедливого государства. Широчайший спектр общественно-политических сил, поддержавших Донбасс — от радикальных русских националистов и монархистов до левых коммунистов и анархистов — объединяло общее неприятие украинского неонацизма и отличительных характеристик украинской государственности: забюрократизированности, сверхцентрализма, коррупции и олигархии. В отрицательной части своей программы активисты народного движения в Донбассе солидаризировались с лозунгами евромайдана. Те и другие мечтали похоронить «старое» украинское государство.

«Революция гидности» завершилась полным крахом всех надежд, что вынуждены признать даже горячие сторонники евромайдана. Что принесла победа «русской весны» республикам Донбасса?

7 апреля 2014 г. был создан Народный совет самопровозглашенной Донецкой народной республики. Народный совет заявил о себе как о высшем органе власти в республике. Численный состав — около 70 человек. Принципы избрания членов совета: кооптация от местного трудового коллектива или общественной организации муниципального образования (в зависимости от численности населения) депутата, который являлся представителем города или района в высшем органе власти ДНР. Депутаты Народного совета осуществляли основную работу по разработке конституции ДНР и подготовке референдума.

В тот же день 7 апреля 2014 г. им была провозглашена Декларация о суверенитете ДНР и Акт о государственной самостоятельности Донецкой Народной Республики. 11 мая на территории ДНР прошел референдум, в ходе которого граждане Республики выразили свое отношение к идее суверенитета ДНР: явка достигла 74,87%, государственный суверенитет поддержали 89,7% проголосовавших.

14 мая Народный совет ДНР был преобразован в Верховный совет ДНР в количестве 150 депутатов (реальное число депутатов было меньшим). После референдума начали формироваться министерства и ведомства. 14 мая 2014 г. была принята

Конституция ДНР. 12 мая 2014 г., после состоявшегося 11 мая референдума о самоопределении Луганской Народной Республики, по объявленным итогам 96,2 % проголосовавших высказались за независимость региона и создание Луганской народной республики.

В Народном совете ДНР были представлены все муниципальные образования бывшей Донецкой области за некоторыми исключениями, связанными с деятельностью украинских карательных органов в отдельных районах области. Существенную часть состава НС ДНР составили действующие депутаты городских/районных советов, то есть, люди, избранные в местные органы власти и обладающие опытом муниципальной деятельности. Дополнительно к этой группе в состав НС ДНР кооптировались представители трудовых коллективов и общественных организаций, действующих в муниципалитетах.

Выборы в учредительный состав Народного совета Донецкой народной республики прошли с соблюдением всех демократических процедур. Этого нельзя сказать о внеочередных выборах президента Украины 25 мая 2014 г., которые отмечены грубыми процедурными нарушениями. Отсутствие равных конкурентных условий в СМИ и в избирательных комиссиях, запугивание и насилие в отношении кандидатов и избирателей «Юго-Востока» превратили избирательную кампанию в профанацию демократических выборов.

Важным источником формирования управленческого аппарата и политического класса ДНР и ЛНР стали общественные организации. В отдельных районах ЛНР и, в меньшей степени, ДНР определяющую роль сыграло казачество, прежде всего, связанное с нереестровым (общественным) казачеством Дона. Лидером этой военно-политической группы являлся известный полевой командир Павел Дрёмов. Ему приписывали планы создания «Стахановской казачьей республики» (в г. Стаханове располагался штаб Шестого отдельного мотострелкового казачьего полка им. М.И. Платова Народной Милиции ЛНР, численность которого доходила до 2000 человек).

На начальном этапе существования республик местные харизматичные лидеры (П. Дрёмов в Стаханове, И. Безлер в Горловке, И. Стрелков в Славянске, А. Мозговой в Алчевске и др.) фактически не подчинялись республиканскому руководству в Донец-

ке и Луганске. Политические лидеры ДНР и ЛНР (на тот момент, соответственно, Д. Пушилин и В. Болотов) не пользовались авторитетом в военных кругах. Из военных кругов периодически звучали обещания после победы над украинцами «разобраться» с предателями, засевшими в Донецке и Луганске. В частности, это вылилось в «войну компроматов» между П. Дрёмовым и следующим после бегства Болотова из Луганска лидером ЛНР Игорем Плотницким. Дрёмов обвинял Плотницкого в краже гуманитарной помощи из России и угрожал публикацией «флэшки с компроматом».

Таким образом, уже на начальном этапе существования республик в них обозначилась проблема местного сепаратизма. «Феодальная раздробленность» на политической карте Донбасса объяснялась как военно-политической ситуацией, так и целым рядом сугубо гражданских причин: низким авторитетом и профессиональной квалификацией тогдашнего руководства ДНР и ЛНР, невыстроенностью механизмов управления районами и пр.

В целом на первом этапе (проходившем под знаменем «русской весны») становление и развитие республик Донбасса проходило на принципах народоправства при высокой значимости органов местного самоуправления или фактической власти на местах. В некоторых случаях функционирование местных органов осуществлялось по законам «военной демократии» (например, в «казачьей республике» П.Л. Дремова).

Этот процесс имел и оборотную сторону, которая проявилась после начала боевых действий. Нередко «военная демократия» трансформировалась в анархию и форму контроля вооруженных групп над мирным населением. Известные случаи убийств некоторых полевых командиров в ДНР и ЛНР объясняются необходимостью наведения элементарного порядка на местах. Под видом отрядов ополчения ДНР и ЛНР зачастую действовали уголовные банды, терроризировавшие местное население. Деятельность подобных «отрядов» - полный и точный аналог украинских «добробатов» («Торнадо», «Донбасс» и др.). В обоих случаях значительный процент «добровольцев» составляли уголовники, привлеченные возможностью быстрой и легкой наживы. Наведение элементарного порядка и безопасности, а также повышение эффективности вооруженных сил требовали трансформации многочисленных от-

рядов ополчения в регулярные вооруженные силы, подчиняющиеся централизованному командованию. Процесс централизации вооруженных групп, таким образом, затрагивал как военную, так и гражданскую сферы.

По мнению опрошенных нами представителей военного командования ДНР среднего звена, а также гражданских экспертов в обеих республиках, в целом этот процесс можно считать удачным. Повышение управляемости вооруженных сил «сепаратистов» ДНР и ЛНР отмечают также представители ВСУ, «добробатов», западные военные эксперты. Как любой сложный социальный процесс трансформация ополчения в регулярную армию не произошла без потерь. Отмечается снижение идейной мотивации бойцов армий ДНР и ЛНР, повышение в них процента приспособленцев, пришедших служить за зарплату и пр.

В настоящее время вооруженные силы ДНР и ЛНР — важнейший социальный институт, политическая роль которого, однако, явно не соответствует его фактическому статусу. Если в лице главы ДНР Александра Захарченко, выходца из отрядов донецкого «Оплота», можно при желании увидеть представителя военной корпорации, то в ЛНР со смертью атамана Павла Дремова военные фактически лишены своего представительства в высших органах власти и политического влияния.

К настоящему времени в республиках оформились собственные органы власти и партийно-политические системы, обладающие характерными чертами. Прежде всего, на территории республик была запрещена деятельность украинских партий, так как их согласие участвовать в работе Верховной Рады после февральского переворота 2014 г. легитимировало новую киевскую власть и «АТО».

В ДНР сформировались две реальные политические силы, представленные в парламенте: общественное движение «Донецкая республика», которое было создано Андреем Пургиным. Затем оно было преобразовано в партию с одноименным названием и ныне возглавляется главой ДНР Александром Захарченко и председателем Народного совета ДНР Денисом Пушилиным. Вторая партия (точнее, конгломерат партий и движений), представленная в Народном совете ДНР — «Свободный Донбасс». Программные отличия между двумя партиями, представленными в НС ДНР минимальны.

В ЛНР тоже оформились две партии — «Мир Луганщине», которую возглавляет глава республики Игорь Плотницкий, и «Луганский экономический союз». Именно такая двухпартийная система позволяет устойчиво контролировать политический процесс в республиках.

Среди населения Донбасса сохраняют популярность коммунистические идеи и коммунистические партии в ЛНР и ДНР могли бы получить электоральную поддержку. Однако в условиях полувоенного положения нынешнее руководство республик не заинтересовано в создании высоко конкурентной партийно-политической среды. К тому же высокий процент в рядах новой «партии власти» приходится на бывших функционеров Партии регионов, сменившей своё название. В ходе проведения экспертных опросов и анкетирования практически все опрошенные отметили тревожную тенденцию возвращения де-факто Партии регионов и украинского чиновничества в политическое и управленческое пространство республик Донбасса. Примерно с весны 2015 г. наблюдается «окукливание» политического и управленческого класса, углубление его отрыва от населения.

На начальном этапе наблюдался массовый отток чиновников и функционеров Партии регионов из республик Донбасса, затем происходит их возвращение и инкорпорация в политические и управленческие структуры. Бывшие регионалы сейчас занимают всё больше мест не только в органах управления, но и в партийных структурах ДНР и ЛНР. По мнению опрошенных нами экспертов речь идет, как правило, о вторых-третьих заместителях руководящих работников. В некоторых государственных структурах ДНР и ЛНР позиции бывших украинских чиновников<sup>[3]</sup> стали доминирующими (в частности, в министерстве по налогам и сборам).

Особенно тревожна отмеченная тенденция при анализе ситуации в силовых структурах. По мнению опрошенных нами экспертов в ДНР и ЛНР (представители политических, военных и бизнес-кругов, а также лидеры профсоюзов), силовые министерства и ведомства в высокой степени «засорены» украинской агентурой влияния.

В частности, украинские таможенники (один из наиболее коррумпированных кластеров государственных служащих на Украине) сразу после переворота в Киеве поддержали новые киевские власти. С началом боев в Донбассе сотрудники таможен-

ни бежали на Украину. Но уже к лету 2015 году они в массовом порядке вернулись на прежнее место службы. Таможенные пункты в ДНР и ЛНР укомплектованы преимущественно украинскими таможенниками, лояльными киевскому правительству. Сказанное относится и к руководству таможенных ведомств, по крайней мере, в ЛНР.

Высок процент украинских служащих (то есть, приехавших или вернувшихся в Донбасс из Украины после Минских соглашений) также в структурных подразделениях МВД и МГБ (министерство государственной безопасности). Известны абсурдные случаи: выпускники академии СБУ — уроженцы Донецкой и Луганской областей прибывают для несения службы по месту жительства, то есть, в МГБ ДНР и ЛНР.

По мнению опрошенных нами экспертов, имеющих отношение к военным кругам, единственным исключением среди силовых ведомств республик Донбасса является народная милиция, выполняющая в ДНР и ЛНР функции министерства обороны.

Не менее заметно проникновение украинских служащих в гражданских ведомствах ДНР и ЛНР. Согласно результатам проводимых автором настоящей статьи экспертных опросов среди представителей деловых кругов ДНР, наиболее высок процент украинских чиновников в налоговой сфере (в том числе, на руководящих постах). Осуществление фискальных функций, таким образом, осуществляется специалистами, чья лояльность республикам Донбасса как минимум дискуссионна. По мнению наших экспертов из бизнес-кругов ДНР вся информация об их деловой активности моментально становится известна в Киеве.

Инкорпорация представителей политико-административной элиты Украины происходит также в политической сфере. Несмотря на то что на территории республик Донбасса запрещена деятельность политических партий Украины, на руководящие посты в «партиях власти» ДНР и ЛНР уже в весенне-летние месяцы 2015 года в массовом порядке приходят бывшие функционеры Партии регионов. Согласно результатам экспертных опросов в ДНР и ЛНР возвращение функционеров Партии регионов обрел массовый характер.

Параллельно происходит политическая маргинализация ветеранов движения за

3. В основном подразумеваются те из них, кто изначально выступал против народных республик и уехал на Украину, а затем вернулся на родину.

создание народных республик. Из первого состава депутатов Народного совета и Верховного совета ДНР лишь единицы занимают сколько-нибудь значимые посты в политической и управленческой сфере. Партия регионов, весной 2014 проиграв поле битвы активистам создания ДНР и ЛНР года, последовательно возвращает утраченные позиции через «кадровую контрреволюцию».

Оукливание и бюрократизация политического класса заметны даже в сообщениях республиканского официоза. В середине января 2017 года глава ДНР Александр Захарченко выразил недовольство «недобросовестным руководителям» партии «Донецкая республика», которая стремится занять нишу, освободившуюся после Партии регионов. Цитирую его выступление: «Общественное движение „Донецкая Республика“, председателем которой я являюсь, было создано как связующее звено между властью и народом. (...) *У людей не должно быть никаких преград для общения с властью. Количество жалоб на работу ОД „ДР“ в последнее время, действительно, увеличилось* (выделено мною — Э.П.)».

Заявление Александра Захарченко можно рассматривать также в контексте внутривластной борьбы в ДНР. Создателем движения «Донецкая республика» является А.Е. Пургин, бывший спикер Верховного совета ДНР. Д.В. Пушилину удалось не только отодвинуть от руководства парламентом ветерана русского движения Донбасса Пургина, но также встать у руля лидера созданной тем движения. В настоящее время Пушилин, по мнению опрошенных нами экспертов, пытается оспорить власть у главы республики Захарченко. Пушилина называют подлинным лидером аппарата «Донецкой республики».

Наряду с формализованными административными и политическими элитами в ДНР и ЛНР присутствуют влиятельные неформальные институты. В Донбасском регионе даже в сравнении с остальной Украиной значимую и даже определяющую роль играли олигархи. Эта роль далеко выходила за пределы экономической жизни. Общеизвестно, что Партия регионов являлась политической институцией донецкой финансово-промышленной группы. Особенно значима (применительно к ситуации в Донецкой области и в ДНР) роль «короля Донбасса» Рината Ахметова, самого богатого украинского олигарха. «Частные армии» Ахметова, по некоторым данным, оказывали поддержку активистам «русской весны» в Донецке. Применительно к ситуации

в Луганской области принято говорить о закулисной роли Александра Ефремова, главы фракции Партии регионов в Верховной раде.

Сохранение собственности олигархов противоречило лозунгам «русской весны» (равно как и евромайдана). Вопрос национализации собственности украинских олигархов встал уже на начальном этапе формирования государственных органов Донбасса. В частности, автор настоящей статьи на встрече с председателем Народного совета ДНР Д.В. Пушилиным в апреле 2014 г. задавал вопрос о планах национализации собственности украинских олигархов, в частности, предприятий Р. Ахметова (владелец сети металлургических предприятий и шахт в ДНР). Однако на практике руководство республик вынуждено проявлять повышенную лояльность к бизнес-интересам украинских олигархов. По мнению опрошенных нами экспертов, в руководстве обеих республик присутствуют креатуры олигархических групп. В частности, Пушилина опрошенные нами эксперты считают протее Рината Ахметова.

Сохранение крупной собственности украинских олигархов в ДНР и ЛНР не позволяет говорить о подлинном суверенитете республик. Предприятия украинских олигархов, составляющие по данным проведенных нами экспертных опросов около 50% крупных предприятий в ДНР (по ЛНР аналогичных данных не имеется), выплачивают налоги в украинский бюджет и, следовательно, финансируют войну против народа Донбасса. Данное обстоятельство, а также нарушение базовых принципов социальной справедливости (собственность олигархов возникла преступным путем).

### Заключение.

Республики Донбасса фактически возникли в начале апреля 2014 года и получили широчайшую общественную поддержку местного населения, которое в ходе референдумов 11 мая 2014 года подавляющим большинством голосов проголосовало в пользу независимости. ДНР и ЛНР в тяжелейших условиях сумели отстоять свой суверенитет в военном противостоянии с одним из крупнейших государств Европы — Украиной. Это, пожалуй, главный результат почти трехлетней истории ДНР и ЛНР.

Вместе с тем обе республики в ходе военного противостояния потеряли большую часть территорий, входивших в административные границы Донецкой и Луган-

ской областей. В настоящее время они контролируют от 30 до 40 процентов этих территорий. Потеря большей части территорий и значительной части населения (находящегося либо на территории Украины, либо во временной или постоянной эмиграции в России) не может не сказываться на экономическом и социально-политическом состоянии республик, катастрофически снижая их потенциал. В то же время и республики Донбасса, и Украина считают нынешнее положение временным и готовятся вернуть под контроль территории. Минский процесс с февраля 2015 года лишь замедлил возобновление новой большой войны в Донбассе.

В экономическом, социальном, политическом плане республики Донбасса являются собой осколок бывшей Украины со всеми присущими той совокупностью характеристик экономического уклада и управленческого слоя: устарелостью технологической базы и производственного оборудования, коррупцией и некомпетентностью чиновничества, некомпетентностью политического класса, «африканской» поляризацией доходов различных социальных групп и др.

Лозунги «русской весны» о построении русского государства и социально справедливого общества в политической практике ДНР и ЛНР не были реализованы. Вероятно, ожидать обратного было проявлением социальных иллюзий. Тем не менее, в республиках развитие пошло не по оптимальному, а по одному из наиболее негативных сценариев. Сказанное в первую очередь относится к ЛНР, изначальному аутсайдеру политического и социального развития Донбасса.

В силовых структурах республик сформирована и действует многочисленная украинская агентура, которую патриотические силы в ДНР и ЛНР рассматривают как пятую колонну Украины.

Широкое, а подчас доминирующее (в зависимости от конкретных министерств и ведомств и управленческих уровней) присутствие бывшего украинского чиновничества и функционеров Партии регионов в политико-административных элитах республик Донбасса также является одной из главных угроз для сохранения их суверенитета.

Крайней опасной угрозой является сохраняющаяся собственность украинских олигархов ни продолжение выплат налогов в украинский бюджет. Объявленная в марте 2017 года «национализация» (ставим это слово в кавычки, так как до конца не-

ясен характер данного процесса) предприятий ДНР-ЛНР привела к остановке целого ряда предприятий обеих республик. Отчасти это вызвано угрозой обстрела со стороны ВСУ, отчасти — неясными правовыми последствиями и нерешенными спорами «хозяйствующих субъектов». ДНР на порядок успешнее в восстановлении народнохозяйственного потенциала, ЛНР существенно отстает в этом вопросе.

Низкое качество (в профессиональном и морально-мотивационном отношении) кадрового состава политических и государственных структур существенно снижают потенциал республик. Следует также понимать, что сама по себе национализация не решит проблему, поскольку на смену старому классу сверхкрупных собственников приходит слой новых олигархов (фактически он уже сформирован в ДНР и ЛНР). Проблему, по нашему мнению, следует решать на путях строительства подлинно народных республик и создания более демократической модели народнохозяйственного развития (народный капитализм, совмещение разных форм собственности и пр.). Необходимо радикальное очищение государственного аппарата и национализация собственности олигархов.

В то же время наблюдаются и некоторые позитивные процессы. Противоречиво, но всё же неуклонно движется процесс формирования вооруженных сил Донбасса (народная милиция ДНР и ЛНР). Примерно с весны 2015 года заработала государственная машина республик, которая позволяет обеспечить социальный минимум для населения республик. В республиках в этот период была устранена угроза массового голода. Пожилое население ДНР и ЛНР получает пенсии.

Налаживается экономическая жизнь республик, расширяется производственная и налоговая база. Благодаря безвозмездной помощи России в социально-экономическом отношении республики Донбасса находятся на уровне как минимум не ниже чем соседние регионы Украины. Государство (благодаря помощи России) выполняет минимум своих обязательств, в том числе, в вопросах ценообразования (цены на тарифы ЖКХ в республиках Донбасса кратно ниже цен на Украине и т.п.).

И всё же без постоянной помощи России республики Донбасса даже с допущением удачных социальных и экономических реформ представляют собой нежизнеспособные образования. Необходима как минимум экономическая, социальная и гу-

манитарная интеграция ДНР и ЛНР в российское пространство по образцу Южной Осетии и Абхазии. В сложившихся условиях утратили актуальность дискуссии об объединении ДНР и ЛНР. Эта идея была торпедирована одновременно в Донецке и Луганске. Соответственно, возникают вопросы о формах объединения гипотетической «Федеративной республики Новороссии». Единственным просматриваемым вариантом интеграции видится на сегодняшний день включение народных республик Донбасса в состав России, что, в свою очередь, несет серьезные риски для самой России.

#### ЛИТЕРАТУРА:

- ИМЭМО РАН (<https://www.imemo.ru>)
- Русская весна (<https://rusvesna.su> )
- Донецкое агентство новостей (<https://dan-news.info> )
- Луганский информационный центр (<http://lug-info.com> )
- Гринвилл Пост (США) (<https://www.greenvillepost.com> )

#### REFERENCES:

- IMEMO (<https://www.imemo.ru>)
- Russian Spring (<https://rusvesna.su> )
- Donetsk news Agency (<https://dan-news.info> )
- Lugansk information center (<http://lug-info.com> )

## ПРЕПОДОБНЫЙ ИУСТИН (ПОПОВИЧ) О ЕРЕСЯХ В ОТНОШЕНИИ ДОГМАТОВ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ.

## ST. JUSTIN (POPOVICH) ON HERESIES CONCERNING THE DOGMAS OF THE ORTHODOX CHURCH



Соловьёв Максим Владимирович. Магистрант Минской духовной академии. (Минск, Белоруссия).

Maxim Solov'yov. Master student of the Minsk theological Academy. (Minsk, Belorussia).

**РЕЗЮМЕ.** В статье рассматривается святоотеческая позиция преподобного Иустина (Поповича), великого подвижника, богослова, философа и выдающегося защитника православной веры XX века по отношению к еретическим учениям, искажающим догматы Православной Церкви. Автором проведен анализ трудов святого отца Иустина, переведенных на русский язык, и предпринята попытка систематизации ересей, упоминаемых сербским святым отцом.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА.** преподобный Иустин (Попович), Церковные догматы, ереси, еретические учения.

**ABSTRACT.** The article deals with the patristic position of St. Justin (Popovich), the great ascetic, theologian, philosopher and outstanding defender of the Orthodox faith of the XX century in relation to heretical teachings that distort the dogmas of the Orthodox Church. The author analyzes the works of St. Justin translated into Russian and attempts to systematize the heresies mentioned by the Serbian Holy father.

**KEY WORDS.** St. Justin (Popovich), Church dogmas, heresies, heretical teachings.

Понимание места и роли христианства в современном мире невозможно без учета влияния на него многообразных форм нетрадиционной религиозности, зачастую произрастающих из искажения, подмены или отвержения догматов Православной Церкви. Необходимость защиты догматических основ христианской веры от любых еретических заблуждений провозглашалась ещё на заре христианской цивилизации, не утратила она своей актуальности и в настоящее время. Святоотеческое наследие Православной Церкви содержит в себе бесценный многовековой опыт противостояния влиянию ересей на вероучительные христианские истины. Таким примером могут послужить творения преподобного Иустина (Поповича) Челийского († 1979) – великого подвижника, богослова, философа и выдающегося защитника православной веры XX века.

#### Источниковая база исследования

Исследование проводилось на основе нижеследующих русскоязычных переводов трудов преп. Иустина (Поповича): «Собрание творений преподобного Иустина

(Поповича)» в 5 томах под общ. ред. А.И. Сидорова, включающее в себя такие книги, как «Догматика Православной Церкви» в шести частях, «На Богочеловеческом пути», «Путь Богопознания. Главы из православной аскетики и гносеологии», «Толкование на Евангелие от Матфея», «Святосаввье как философия жизни», некоторые отрывки из произведений, писем и заметок отца Иустина; а также отдельно изданных «Православная Церковь и экуменизм», «Философия и религия Ф.М.Достоевского», «Философские пропасти». По актуальной для данной статьи тематике из вышеуказанных источников особое внимание следует обратить на три тома «Догматики Православной Церкви»[1] (далее «Догматика»), вышедших в печать в Белграде в 1932, 1935 и 1978 годах соответственно, и книгу «Православная церковь и экуменизм»[2], увидевшую свет в 1974 году в греческой Солуни. Данные труды позволяют сформировать

[1] Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва: «Паломник», 2004-2007. – 2-4 т. [

2] Преподобный Иустин (Попович). Православная Церковь и экуменизм/ преподобный Иустин (Попович). – Москва: «Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевской Лавры», 2012. – 288 с.

ровать достаточно полное понимание взглядов преподобного Иустина (Поповича) о ересях в отношении догматов Православной Церкви.

### Понятийный аппарат

При изучении обозначенной проблематики особого внимания заслуживают данные святым отцом Иустином описания таких понятий, как «Церковь», «догматы», «ересь». В его творениях прослеживается очевидная конструктивная связь обозначенных понятий, которые представляют собой в конечном итоге фундамент для построения рассуждений и выводов преп. Иустина по данному вопросу. Переходя к их дальнейшему рассмотрению, следует отметить исключительную Христоцентричность богословской мысли святого отца Иустина, призывающего каждого христианина мыслить обо всём исключительно «во Христе» или «Христом», принимая такой метод мышления как *«категорический христианский императив теории познания»*[3].

**Церковь** в понимании преп. Иустина есть понятие надмирное, Богочеловеческое. В творениях святого отца слово «Церковь» всегда написано исключительно с заглавной буквы, как и имя Господа Иисуса Христа. Понятие «Христова Церковь» (именно так преподобный отец именуется Её чаще всего) для него несомненно равнозначно и тождественно исключительно понятию «Церковь Православная»[4]. В богословской системе преп. Иустина Христова Церковь, имеющая Богочеловека своей Главою и принявшая в Себя все Его Богочеловеческие качества, представляет собой самое совершенное и самое драгоценное существо неба и земли. Все Божественные силы Богочеловека Иисуса Христа, все силы Святой Троицы, навсегда стали силами Церкви. Сама Ипостась Бога Слова в проявлении воплощённой и непостижимой любви к человечеству стала Вечной Ипостасью Церкви[5]. Христос стал человеком и основал Церковь на Себе, Собою, в Себе[6]. Христос — Глава Церкви, Дух Святой — душа Церкви, Строитель и Созидатель[7]. В Церкви, по толкованию святого отца, *«Дух Истины — это Соединитель всех душ христиан в одну душу — соборную душу, и всех сердец — в соборное сердце, и всех духов — в один дух — соборный дух Церкви, в одну веру — соборную веру Церкви. Это и есть то соединение и единство тел, и единство духа, в котором все происходит от Отца через Сына в Духе*

*Святом»*[8]. Свойствами Церкви отец Иустин называет *«единство, святость, соборность и апостольство»*[9]. По свидетельству святого *«все они вытекают из самого существа (природы) и цели Церкви. Они ясно и точно определяют характер Православной Христовой Церкви, которым она, будучи Богочеловеческим установлением и сообществом, отличается от всех человеческих сообществ»*[10]. В богословии преп. Иустина: ЦЕРКОВЬ = БОГОЧЕЛОВЕК ИИСУС ХРИСТОС[11]. В Церкви *«всё Богочеловеческое: Бог всегда на первом, а человек всегда на втором месте»*[12]. Только здесь, становясь через Таинство Святого Крещения членом Церкви как Богочеловеческого Тела Христова, человек получает потенцию к достижению всеобщей полноты своего человеческого существа и своей человеческой личности. Только в Христовой Церкви он становится частью Богочеловека Иисуса Христа, а через Него — частью Святой Троицы[13]. Без Церкви, без Христа, без Духа Святого человек представляет собой лишь источник ересей[14].

**Догматы** в трактовке преп. Иустина есть не абстрактные понятия и логические гипотезы, а факты и события во всей своей исторической непосредственности и реальности. Они реальны и доказуемы, так как были явлены среди людей, открыты человеческому взору и слуху, реализованы в пространстве и времени. Все догматы Православной Церкви основаны на исторической действительности, очевидности и

[3] Там же. — С.58.

[4] Там же. — С.80-81.

[5] Там же. — С.10.

[6] Там же. — С.14-15.

[7] Там же. — С.25-27.

[8] Преподобный Иустин (Попович). Православная Церковь и экуменизм/ преподобный Иустин (Попович). — Москва: «Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевской Лавры», 2012. — С.22-23.

[9] Преподобный Иустин (Попович). Православная Церковь и экуменизм/ преподобный Иустин (Попович). — Москва: «Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевской Лавры», 2012. — С.81.

[10] Там же.

[11] Там же. — С.52.

[12] Там же. — С.25-27.

[13] Там же. — С.14-15.

[14] Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. — Москва: «Паломник», 2004-2007. — Т.2. — С.26.



несомненности[15]. Они прежде всего отличны от догматов нехристианских религий и различных философских учений своим Божественным происхождением. Догматы Православной Церкви есть истины Божественные и Вечные, тогда как все остальные представляют собой лишь истины человеческие - относительные и преходящие[16]. Каждый догмат Церкви о. Иустином характеризуется как *«путь, ведущий через вечную истину в вечную жизнь. Поэтому в догматах всё бесконечно, бессмертно и вечно, нет ничего тленного, смертного, ложного»*[17]. Источник и защитник святых догматов - Единая Святая Соборная Апостольская Православная Церковь[18]. Святой Иустин утверждает, что все догматы Церкви составляют собой одну-единственную Истину — Богочеловека, Господа Иисуса Христа, тайна которой заключается не в вещах, не в идеях, не в символах, а в Его Богочеловеческой Личности[19]. Таким образом, исходя из логики взглядов преподобного, ДОГМАТЫ = БОЖЕСТВЕННЫЕ ИСТИНЫ БОГОЧЕЛОВЕКА ИИСУСА ХРИСТА. Христианские догматы – общеобязательны и неизменны. Следовательно, *«членом Церкви может быть только тот, кто верует и принимает все догматы веры так, как содержит их и изъясняет Церковь; а того, кто этому противится, отвергая их либо искажая, Церковь отсекает от своего Богочеловеческого Тела и отлучает»*[20].

«Ересь, - по определению преподобного Иустина, - это душепагубная сила, потопляющая человека во всех смертях, ибо она отлучает его от Христовой Церкви, в которой только и пребывает бессмертие и вечная жизнь»[21]. Другими словами, ЕРЕСЬ = ОТРЕЧЕНИЕ ОТ ХРИСТА = СМЕРТЬ ДУШИ. Еретики, хуля Духа Святого, своими безбожными рассуждениями извращают богодухновенное Священное Писание, искажая по своему желанию смысл истинных и божественных догматов Христовой Церкви. Свою позицию преп. Иустин основывает на святоотеческом свидетельстве о том, что во всякой ереси и за всякой ересью таится и скрывается диавол. Именно поэтому, в его понимании, святые отцы Вселенских Соборов выступают столь непримиримыми противниками любой ереси, единодушно и единогласно анафематствуя еретиков[22]. Отвержение и (или) искажение догматов равно духовному самоубийству, ибо такой человек отсекает себя от животворящего Тела Церкви, прерывая тем самым жизнь со Христом[23].

Вышеприведённые понятия «Церковь», «догматы», «ересь» в формулировках святого отца Иустина (Поповича) в значительной степени помогают раскрыть его отношение к еретическим учениям - святой отец непримирим к любым отступлениям от догматов Христовой Церкви и попыткам какого-либо их извращения. Здесь явным образом прослеживается взаимосвязь указанных понятий и вышеупомянутая Христоцентричность богословия преп. Иустина: *«Господь Иисус Христос и Его Божественное творение – Церковь, которой Он – Глава, а она – Его Тело»*[24] воскрешают человека *«из всех еретических смертей. Любая ересь, так или иначе, сводится к человеку и заменяет им Богочеловека Христа, а этим она отвергает Церковь, которая вся от Богочеловека и в Богочеловеке. Спасение от этого возможно лишь через возвращение к Православной вере. ...Без решительного апостольско-святоотеческого следования за Единым Истинным Богом, Богочеловеком и Спасителем Иисусом Христом все еретики безвозвратно утонут в мертвом море «культурного» идолопоклонства и будут служить кумирам, в которых нет спасения, нет воскресения, нет обожения для такого тленного унылого существа, каким является человек»*[25].

[15] Там же. – С.12.

[16] Там же. – С.17.

[17] Там же. – С.10.

[18] Там же. – С.24-25.

[19] Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва: «Паломник», 2004-2007. – Т.2. – С.11-12.

[20] Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва: «Паломник», 2004-2007. – Т.2. – С.18-19.

[21] Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва: «Паломник», 2004-2007. – Т.3. - С. 498.

[22] Там же. - С. 498.

[23] Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва: «Паломник», 2004-2007. – Т.2. – С.20.

[24] Преподобный Иустин (Попович). Православная Церковь и экуменизм/ преподобный Иустин (Попович). – Москва: «Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевской Лавры», 2012. - С. 273.

[25] Преподобный Иустин (Попович). Православная Церковь и экуменизм/ преподобный Иустин (Попович). – Москва: «Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевской Лавры», 2012. - С. 273-274.

### Обзор еретических учений

В своих творениях преп. Иустин не предлагает какой-либо классификации ересей в отношении догматов Церкви. Это возможно объяснить тем, что святой отец не ставил перед собой задачи их систематизации. Однако, сразу же следует отметить различие в уровне противостояния богословской мысли святого отца еретическим учениям, обозначенным им в труде «Догматика Православной Церкви», к ересям, им рассмотренными в «Православие и экуменизм». Это проявляется в степени его личного эмоционального переживания в этом противостоянии. Тем самым, становится понятным ранжирование этих ересей по уровню их важности и актуальности, рассматриваемых в категории «опасность для чистоты веры». В его «Догматике» упоминание и описание ересей есть не что иное, как составная часть применяемого преп. Иустином метода изложения святых догматов. Следуя данному методу, он каждый догмат рассматривает в свете свидетельств Священного Предания, решений Вселенских и Поместных Соборов, трудов святых Отцов и учителей Церкви, богослужебных книг и древних обычаев Святой Соборной Апостольской Вселенской Церкви. Тем самым, каждый догмат в достаточной мере освещается им с исторической стороны показом его места в жизни Церкви в то, или иное время. Сверх того, данный метод предполагает лишь упоминания об еретических заблуждениях, возникавших касательно тех или иных догматов в разные эпохи, решая задачу изложения разного рода еретических учений в мере, сообразующейся с целью догматики[26]. Таким образом, в данном случае ереси в отношении догматов Церкви приводятся святым отцом справочно, для полноты понимания христианских догматов. Здесь уровень личного эмоционального восприятия опасности упомянутых ересей не очень высок, так как эти лжеучения им рассматриваются в исторической перспективе земного бытия Церкви Христовой. Они уже получили должную святоотеческую оценку со стороны Церкви. Известный враг не столь опасен, как неизвестный. Преп. Иустин в данном случае выступает против раскрытого врага как «один из многих», здесь он воин Христа в сонме воинства святых отцов Церкви. Иное дело в противостоянии ересям, обличаемым в «Православие и экуменизм». Этот враг ещё до конца не познан, он скрывается по личинами благочестия и благого намерения. Это некий «оборотень», выда-

ющий себя за «своего», тем самым представляя собой особую опасность для секуляризирующейся христианской цивилизации. Здесь святой Иустин выступает в передовом отряде воинов Христовых, особенно ощущая свою личную ответственность перед Церковью в этом противостоянии.

Следуя логике метода изложения догматов, применённого преп. Иустином в «Догматике», представляется целесообразным провести группировку указанных в ней еретических учений в соответствии с разделами этого догматического труда. Необходимо отметить, что не все приведённые в нём разделы догматического богословия сопровождаются указанием соответствующих им ересей. Данное обстоятельство подтверждает выдвинутое выше предположение о том, что преп. Иустин не ставил перед собой задачу исследования еретических учений, но использовал их в необходимой мере как вспомогательный материал в изложении и описании догматических истин Православной Церкви. Исходя из вышеизложенного, предлагается сгруппировать еретические учения в отношении догматов Православной Церкви, названные преп. Иустином в «Догматике», следующим образом: Таблица 1 (на след. странице).

Для раскрытия содержания выше предложенных групп и сохранения оригинальности святоотеческого изложения данной проблематики, предлагается отобразить их описательную часть в следующем виде: Таблица 2 (на след. странице).

Следующий труд преп. Иустина под названием «Православная церковь и экуменизм» по мнению автора представляет особый интерес в рассматриваемой проблематике. В отношении его содержания следует ещё раз отметить непримиримость святого отца к любым попыткам искажения догматов Православной Церкви. Ревность о чистоте христианской веры и неприкосновенности христианских догматов определяет его непоколебимую позицию современного апологета Православия в отношении еретических учений, движений, течений и т.п., возникших после Реформации и оказывающих влияние на нетрадиционную религиозность современного мира.

[26] Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва: «Паломник», 2004-2007. – Т.2. – С.51.

Таблица 1. Преп. Иустин (Попович). Обзор ересей в отношении догматов Православной Церкви. (По «Догматике Православной Церкви»)

Наименование группы ересей	Раздел труда «Догматика Православной Церкви»
Ереси Богопознания	Часть первая. БОГ В САМОМ СЕБЕ. Отдел первый. БОГ В СУЩНОСТИ <sup>27</sup> .
Ереси о происхождении мира	Часть вторая. ОТНОШЕНИЕ БОГА К ТВАРИ. Отдел первый. БОГ КАК ТВОРЕЦ МИРА <sup>28</sup> .
Ереси о Божием Промысле	Часть вторая. ОТНОШЕНИЕ БОГА К ТВАРИ. Отдел второй. БОГ КАК ПРОМЫСЛИТЕЛЬ <sup>29</sup> .
Христологические ереси	Часть вторая. ОТНОШЕНИЕ БОГА К ТВАРИ. Отдел третий. БОГ КАК СПАСИТЕЛЬ. ХРИСТОЛОГИЯ <sup>30</sup> .
Антитринитарные ереси	Часть первая. БОГ В САМОМ СЕБЕ. Отдел второй. УЧЕНИЕ О СВЯТОЙ ТРОИЦЕ <sup>31</sup> .
Ереси о первородном грехе	Часть вторая. ОТНОШЕНИЕ БОГА К ТВАРИ. Отдел первый. БОГ КАК ТВОРЕЦ МИРА <sup>32</sup> .
Ересь о непорочном зачатии	Часть вторая. ОТНОШЕНИЕ БОГА К ТВАРИ. Отдел третий. БОГ КАК СПАСИТЕЛЬ. ХРИСТОЛОГИЯ <sup>33</sup> .
Ересь иконоборчества	Часть пятая. ЦЕРКОВЬ – НЕПРЕСТАННАЯ ПЯТИДЕСЯТНИЦА. ПНЕВМАТОЛОГИЯ <sup>34</sup> .

[27] Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва: «Паломник», 2004-2007. – Т.2. – С.64-107.

[28] Там же. – С.181-257.

[29] Там же. – С.276.

[30] Там же. – С.473-503.

[31] Там же. – С.153-158.

[32] Там же. – С.181-257.

[33] Там же. – С.473-503.

[34] Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва: «Паломник», 2004-2007. – Т.4. – С.334-335.

Таблица 2. Описательная часть ересей, названных в «Догматике» Преп. Иустин (Попович). Обзор ересей в отношении догматов Православной Церкви. Описательная часть

Ереси Богопознания	Ереси о происхождении мира	Ереси о Божием Промысле
<p><b>Логические доказательства бытия Бога:</b> космологическое, телеологическое, онтологически-психологическое, историческое, моральное и многие другие, формируемые с течением времени в религиозно-философском рационализме.</p> <p><b>Гностики:</b> Василид, Валентин, Птоломей, Карпократ, Аэтий и Евномий.</p> <p><b>Непостижимость Бога:</b> Кердон, Маркион, Арий и др.</p> <p><b>Двоебожие:</b> Маркиониты, манихеи и др.</p> <p><b>От двоебожия к троебожию и многобожию:</b> Троебожники во главе Иоанн-грамматиком из Александрии, прозванным Филопоном; Павликиане; Богомилы.</p> <p><b>Антроморфиты – авдиане. Язычество</b><sup>35</sup>.</p>	<p><b>Пантеизм. Дуализм. Материализм. Гностицизм:</b> О происхождении Мира (Гермоген). О происхождение ангелов.</p> <p><b>Ориген:</b> О происхождении Мира. О покаянии ангелов. О взаимном равенстве Ангелов<sup>36</sup>.</p>	<p>Гностики. Манихеи. Пелагий. Цвингли и Кальвин<sup>37</sup>.</p>
	<p><b>Христологические ереси</b></p> <p><b>Иудео-гностицистические ереси:</b> Керинф. Докетизм. Евонииты.</p> <p><b>Сирийский гностицизм:</b> (Сатурнин);</p> <p><b>Александрийский гностицизм</b> (Василид, Валентин).</p> <p><b>Маркион, монархианизм, Савеллий, Павел Самосатский, арианство, полуарианство, Маркелл, Фотин, Аэтий и Евномий.</b></p> <p><b>Аполлинарий. Несторий. Евтихий. Монофизитство. Монофелитство. Испанский адопционизм. Социниане. Арминиане. Сведенборг. Кант. Шеллинг. Гегель</b><sup>39</sup>.</p>	<p><b>Ереси о первородном грехе</b></p> <p>Евиониты. Гностики. Манихеи. Офиты. Енкратиты. Манихеи. Ориген. Пелагий. Римокатолики. Протестанты. Арминиане. Социниане<sup>38</sup>.</p>
		<p><b>Ересь о непорочном зачатии</b></p> <p>Римокатолики<sup>40</sup>.</p>
		<p><b>Ересь иконоборчества</b><sup>41</sup>.</p>
<p><b>Антитринитарные ереси</b></p> <p><b>Первый период - от Керинфа до Ария:</b> Керинф и евиониты (I в.). Феодот и Артемон (II в.). Гностицизм. Маркион. Монархиане (динамисты и модалисты). Патрипассиане (Нозт, Праксей, Верон и Берилл, а также Савеллий и Павел Самосатский).</p> <p><b>Второй период – от Ария до Социна:</b> Арий, Маркелл, Фотин, Аэтий и Евномий (азтиане, евномиане, аномиане, эксуконтиане, гетероусиасты), македонианство (Македоний), полуариане, тритеизм (Иоанн Филопон) и тетратеизм (Дамиан).</p> <p><b>Третий период – от Социна до настоящего времени:</b> Лелий и Фауст Социны (социниане); Арминиане (Арминий); сведенборгиане (Сведенборг); Религиозный реформистский рационализм (Кант, Шеллинг, Гегель); Filioque<sup>42</sup>.</p>		

[35] Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва:

К примеру, категория «гуманизм» в понимании «ересь» может вызывать некоторое недоумение и даже отторжение, хотя бы по причине того, что этим понятием в настоящем периоде существования человеческой цивилизации описываются вещи нравственные, общепринятые, человеконаправленные, т.е. согласующиеся с высшими моральными ценностями человечества. Тем не менее, о. Иустин, следуя святоотеческому учению Православной Церкви, предельно ясно и чётко раскрывает еретическую сущность этого явления, предлагая к рассмотрению свою истинно христианскую позицию в отношении этой облагороженной современным миром категории. Здесь же преп. Иустин даёт православную оценку и таким проявлениям религиозной жизни человечества, как «папизм», «протестантизм», «экуменизм». При отсутствии в данном труде святого отца Иустина какой-либо явно обозначенной классификации рассматриваемых в нём еретических заблуждений, представляется возможным провести такую классификацию исходя из определения, данного святым отцом понятию «экуменизм»:

*«Экуменизм – это общее название всех видов псевдохристианства и всех псевдоцерквей Западной Европы. В нём сущность всех родов гуманизма с папизмом во главе. А все этому есть общее евангельское название: ересь, ибо в течение всей истории разные ереси не считали важными или искажали отдельные особенности Христа, а эти новые европейские ереси отвергают, оттесняют, отстраняют Богочеловека и на Его место ставят человека, и здесь нет существенного*



Рис. 1. Классификация ересей по труду «Православие и экуменизм»

*различия между папизмом, протестантизмом и другими сектами, имя которым легион»*[43].

Следуя логике данного определения, автором предлагается следующая классификация ересей в отношении догматов Православной Церкви, названных преп. Иустином в книге «Православие и экуменизм»:

Исходя из предложенной классификации, явно просматривается возможность её объединение с группами еретических учений в отношении догматов Православной Церкви, представленных преп. Иустином в трёхтомной «Догматике» (см. таблицу 1). Все они вполне могут быть переведены на уровень объектов и размещены в группе «Разные ереси в истории христианства». Ереси, отнесённые к ней, включают в себя прежде всего еретические взгляды, анафемственные Христовой Церковью на Вселенских Соборах и в более позднее время. Вошедшие сюда ереси, такие как «о первородном грехе», «о непорочном зачатии», «Filioque» (см. описательную часть в таблице 2), имеют непосредственное отношение к римокатоликам и протестантским деноминациям, однако здесь у преп. Истина «римокатолики» и «протестанты» указаны как источники еретических учений, но не «ереси» как таковые, по самой своей сути. Таким образом, классификация ересей, искажающих Православное учение Христовой Церкви и обозначенных святым отцом в трудах «Догматика Православной Церкви» (см. таблицу 1) и «Православие и экуменизм» (см. рис.1), предстаёт в следующем виде:

«Паломник», 2004-2007. – Т.2. – С.64-65; С.69-70; С.73-74; С.101; С.109; С.90-91; С.107. [

36] Там же. – С.181-182; С.191; С.208; С.206-207; С.209.

[37] Там же. – С.276.

[38] Там же. – С.252-257.

[39] Там же. – С.473-481; С.482.

[40] Там же. – С.500-503.

[41] Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва: «Паломник», 2004-2007. – Т.4. – С.334-335.

[42] Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва: «Паломник», 2004-2007. – Т.2. – С.153-164; С.175-178.



Рис. 2. Обзор ересей в отношении догматов Православной Церкви

### Анализ взглядов преп. Иустина в отношении еретических учений

Исследуя и анализируя творения святого отца, следует также отметить, что его оценочные суждения касательно еретических заблуждений строятся исключительно на учительных истинах Православия, подтверждённых цитатами из Священного Писания и святоотеческого наследия Церкви. Святые отцы для преподобного служат критерием его рассуждений. В большей степени это проявляется в ранее упомянутой 3-х

томной «Догматике Православной Церкви», где общее количество ссылок на Предание Церкви (включая лишь небольшую часть обращений к богословам, не причисленным к лику святых в Православной Церкви) более 4000. В труде «Православие и экуменизм» список цитируемых источников превышает число 50. Упомянув о святоотеческом влиянии на догматические и антиеретические взгляды преподобного Иустина, следует назвать имена таких учителей и отцов Христовой Церкви, как пресвит. Климент Александрийский, свт. Кирилл Иерусалимский, свт. Григорий Богослов, свт. Иоанн Златоуст, свт. Григорий Нисский, преп. Викентий Леринский, преп. Максим Исповедник, сщмч. Игнатий Богоносец, свт. Кирилл Александрийский, свт. Василий Великий, блж. Феодорит Кирский, сщмч. Ипполит Римский, свт. Иларий Пиктавийский, сщмч. Иринеи Лионский, свт. Епифаний Кипрский, преп. Иоанн Дамаскин, сщмч. Киприан Карфагенский, блж. Аврелий Августин, преп. Иоанн Кассиан Римлянин, свт. Афанасий Великий, преп. Никита Стифат, прав. Николай Кавасила, преп. Фалассий Ливийский, мч. Иустин Философ, преп. Исидор Пелусиот, свт. Мелитон Сардийский, блж. Феофилакт Болгарский, сщмч. Климент Римский, свт. Амвросий Медиоланский, блж. Иероним Стридонский, сщмч. Ипполит Римский, сщмч. Дионисий Ареопагит, преп. Феодор Студит, свт. Лев I Великий папа Римский, преп. Макарий Великий, сщмч. Мефодий Олимпийский, сщмч. Феодорит Антиохийский, свт. Григорий Палама, преп. Симеон Новый Богослов, преп. Ефрем Сирийский, свт. Фотий патриарх Константинопольский, сщмч. Дионисий Александрийский, свт. Николай Сербский, а также таких христианских мыслителей и апологетов, как Афинагор Афинский, Тертулиан, Марк Минуций Феликс, Ориген.

Критическая позиция святого отца в отношении римо-католического и протестантского учений «о первородном грехе» главным образом основывается на Священном Писании. Цитирование святых отцов Церкви по данному вопросу незначительно. Обозначая и подвергая критике «новые европейские ереси», преп. Иустин для подтверждения своей позиции ссылается в основном на Священное Писание Ветхого и Нового Завета. Так в труде «Православная Церковь и экуменизм» можно отметить более 300 обращений святого отца к Священным Книгам канона Православной Церкви. Отсутствие ссылок на ранее обозначенных святых отцов Церкви вполне объяснимо тем, что рассматриваемые еретические учения были им не знакомы, или

не приняли ещё окончательно еретическую форму.

Изучая ранее предложенную описательную часть классификации ересей (см. таблицу 2), отмеченных святым отцом в его «Догматике», следует обратить внимание на то, что преп. Иустин к еретическим заблуждениям относит некоторые феномены, не всеми воспринимаемые как ересь. Для примера показательно привести «логические доказательства бытия Бога», размещённые в группе «ереси Богопознания». Некоторые богословские и философские аргументы, пытающиеся объяснить (доказать) существование Бога с помощью рационально-логических рассуждений и умозаключений в настоящее время достаточны широко распространены не только в миру, но и в церковной среде. Вместе с тем преп. Иустин (Попович), говоря о еретических заблуждениях, относит к ним и, так называемые, *«логические доказательства бытия Бога: космологическое, телеологическое, онтологически-психологическое, историческое, моральное и многие другие, формируемые с течением времени в религиозно-философском рационализме»*[43]. Он утверждает, что они не могут в догматике Православной Церкви иметь *«ценности реальных доводов, потому как основаны исключительно на принципах относительного, ограниченно-го, зараженного грехом человеческого разума и чувственного восприятия»*[44], так как для Христовой Церкви *«истина о бытии Бога — не логическая гипотеза, требующая обоснования посредством отвлеченных силлогизмов, а истина, откровенная Богом и потому несомненная»*[45]. Святой отец убеждён, что научным путём бытие Бога доказать невозможно хотя бы потому, что Бог не может быть объектом научного исследования и представлять собой предмет чувственного восприятия. Он по Своей бесконечности, абсолютности и вечности не может быть ни исследован, ни познан, ни доказан ни одним из доступных научных методов. Бог в принципе не доступен для научных способов и средств познания[46]. Святой Иустин говорит о том, что сама природа Божества определяет единственно возможные методы познания Бога: Откровение, Церковь и веру. Святые отцы, просвещенные Духом Святого Откровения, по свидетельству преподобного Иустина особенно подчеркивают, что Бог в Своей бесконечности непостижим для человеческого разума и недостижим для всех чувственно-дискурсивных средств, используемых человеческим разумом в своей деятельности[47]. Эта позиция святого отца предположительно противопоставляется

учениям таких сторонников данного еретического заблуждения, как католические богословы-схоласты Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский и их последователей.

При дальнейшем рассмотрении описательной части классификации ересей, обозначенных святым Иустином в его догматическом труде явно просматривается тенденция размещения римокатоликов и протестантов в одном ряду с представителями некоторых еретических учений. Так, возможно отметить эту особенность в отнесении римокатоликов к группам «ереси о первородном грехе»[48], «ереси о непорочном зачатии»[49], «антитринитарные ереси» (Filioque)[50]. Протестанты названы в «ересях о первородном грехе»[51], а отдельные их представители такие, как швейцарский реформатор Ульрих Цвингли и французский богослов Жан Кальвин, отмечены преп. Иустином в «ересях о Божием Промысле»[52]. Религиозный реформистский рационализм, нашедший свое философское выражение у видных представителей классической немецкой философии XIX века Иммануила Канта, Фридриха Шеллинга, Георга Вильгельма Фридриха Гегеля и других рационалистов[53], определён святым отцом в «антитринитарные ереси». Одновременно Кант, Шеллинг, Гегель совместно с социанами, арминианами и Сведенборгом, указаны преп. Иустином в «ересях Христологических»[54].

Необходимо отметить некоторые характерные черты оценки преподобным

[43] Преподобный Иустин (Попович). Православная Церковь и экуменизм/ преподобный Иустин (Попович). – Москва: «Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевской Лавры», 2012. – С.238.

[44] Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва: «Паломник», 2004-2007. – Т.2. – С.64.

[45] Там же.

[46] Там же.

[47] Там же.

[48] Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва: «Паломник», 2004-2007. – Т.2. – С. 65.

[49] Там же. – С.254-255.

[50] Там же. – С.500-503.

[51] Там же. – С.175-178.

[52] Там же. – С.256-257.

[53] Там же. – С.276.

[54] Там же. – С.164.

Иустином учений римокатоликов «о первородном грехе», «о непорочном зачатии» и «Filioque». Во-первых, обращает на себя внимание тот факт, что данные вероучения располагаются святым отцом в разделах его Догматики рядом (следом) с группами ересей, анафемствованных Православной Церковью. Во-вторых, в их оценке звучат следующие формулировки его отношения к данным учениям: «...римо-католическое учение о непорочном зачатии Святой Девы Марии неистинно и ложно» [55], «римо-католическое учение о Filioque повреждает ипостасные свойства Божественных Лиц и вводит опасную, еретическую субординацию между Пресвятыми Лицами. Кроме того, сам метод введения Filioque в неприкосновенный и неизменный Символ веры Вселенской Церкви носит на себе печать гордой и самолюбивой анархичности, что равно отпадению от единой Святой Соборной и Апостольской Церкви»[56], «римско-католическое учение безосновательно... римо-католики не могут дать правильный ответ... неточно и римо-католическое утверждение...»[57]. В контексте оценки данных учений преподобный отец очень корректен. Об их еретической сущности он говорит зачастую явно, а именно о том, что «...римокатолики упорно исповедуют и защищают это еретическое учение. Filioque сохранили в своих символах все религиозные общины, отделившиеся от Рима после Реформации» [58]. Иногда же показывает их ложное и вредоносное содержание через противопоставление им догматических истин Православной Церкви. Это можно отметить в следующем его высказывании: «Без благодатного руководства Церкви человеку при изъяснении неисчерпаемых истин Святого Божия Откровения ничего не стоит уклониться в душепагубные заблуждения. Это можно наблюдать во всех еретиках: самих себя выбирая проводниками по сокровенным тайнам Божественных истин Священного Писания и низвергаясь в бездну собственных грёз, они погибают в своих растленных умозаключениях» [59].

Представляется существенным указать на то, что комментарии и характеристики преп. Иустина в отношении «новых европейских ересей»[60] выглядят значительно жёстче и обличительнее. Согласно святому отцу «на европейском Западе христианство постепенно переродилось в «гуманизм». Долго и упорно Богочеловек сужался, ущемлялся и, наконец, был сведен к «непогрешимому» человеку в Риме и к не менее «непогрешимому» в Берлине»[61]. Так выступил на арену жизни «западный христианско-гуманистический максимализм»[62], как проявление ереси «папизма», от-

бирающий у Христа всё, и «западный христианско-гуманистический минимализм»[63], как ересь «протестантизма», требующий от Христа лишь самого малого, или вообще ничего не требующий. В обоих случаях место Богочеловека занял человек как высшая ценность и верховное мерило. Преп. Иустин со скорбью говорит о болезненной и печальной «корректировке» Богочеловека Иисуса Христа, Его дела и Его учения, с изрядным упорством проведённой христианско-гуманистическим максимализмом. Как результат, догматом римо-католической церкви «о непогрешимости» Богочеловек навсегда замещен «непогрешимым» человеком[64]. По оценке святого отца в подобном отступлении данный максимализм превзошел Лютера, творца христианско-гуманистического минимализма, потому первый радикальный протест против Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви необходимо искать не в лютеранстве, а в западном христианско-гуманистическом максимализме. Он утверждает, что в этом первом протесте и заключается первый протестантизм, так как западный христианско-гуманистический максимализм, то есть папизм, в действительности и есть самый радикальный протестантизм. Протестанты затем лишь подхватили этот догмат в его сущности и довели до ужасных масштабов и деталей[65]. По суждению преподобного Иустина, «протестантизм есть не что иное, как интегрально примененный папизм, основной принцип которого претворен в жизнь каждым человеком по-

[55] Там же. – С.482.

[56] Там же. – С.502.

[57] Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва: «Паломник», 2004-2007. – Т.2. – С.178.

[58] Там же. – С.254-256.

[59] Там же. – С.167.

[60] Там же. – С.26.

[61] Преподобный Иустин (Попович). Православная Церковь и экуменизм/ преподобный Иустин (Попович). – Москва: «Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевской Лавры», 2012. – С.238.

[62] Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва: «Паломник», 2004-2007. – Т.4. – С.444.

[63] Там же.

[64] Там же.

[65] Там же.

своему»[66]. В его понимании каждый протестант, следуя примеру «непогрешимого» человека в Риме, представляет собой нового «непогрешимого» человека, претендующего на личную непогрешимость в делах веры. Протестантизм назван святым Иустином вульгаризированным папизмом, лишенным мистики, авторитета и власти [67]. Таким образом, после того как западное христианство со всеми его бесконечными Богочеловеческими истинами было сведено к человеку, оно превратилось в гуманизм. Все эти факты согласно преподобному Иустину приводят к выводу о том, что западное гуманистическое христианство - это «самый решительный протест и мятеж против Богочеловека Христа и всех евангельских, Богочеловеческих ценностей и мерил»[68], потому как согласно твёрдому убеждению святого отца «христианство — это исключительно христианство Богочеловеком, Его Богочеловеческим учением и Богочеловеческой жизнью в Церкви. Это основная истина, в ущерб которой не могут быть заключаемы никакие компромиссы»[69]. Любая попытка или стремление приспособить христианство к духу времени, приобщить его к эфемерным веяниям известных исторических периодов, включить его в политические партии, отнимает у него ту особую ценность, которая только и делает его единственной в мире Богочеловеческой религией. Преп. Иустин учит не приравнивать Богочеловека Христа к духу времени, а, напротив, дух времени соотносить с духом Христовой вечности, с духом Христовой Богочеловечности. В его понимании это и есть единственная истинная миссия Апостольской и Православной Церкви, которая позволит сохранить живую творную и незаменимую Личность Богочеловека Христа, как наивысшую Ценность для человечества и всего мироздания[70]. Согласно о. Иустину «только высокомерные еретики и неразумные душегубцы пересоздают, переиначивают, изменяют Богочеловека Иисуса Христа по своим желаниям и понятиям. Отсюда столько лжехристов в мире и столько лжехристиан. А настоящий Господь Иисус Христос, в Своей полноте евангельской Богочеловечности и историчности, весь пребывает в Своем Богочеловеческом Телесном — в Церкви Православной, как во времена святых Апостолов, так и сейчас, и так вовек (см. Евр.13,8)»[71]. Исходя из сказанного, замещающий и извращающий христианство гуманизм, активно и беспелляционно проповедуемый и навязываемый всему миру западной цивилизацией, по убеждению святого отца есть не что иное, как ересь. Преп. Иустин даёт гуманизму и более ёмкое по смысловой

нагрузке наименование, а именно - «демонический гуманизм»[72].

Говоря о «папизме», святой Иустин характеризует его, как порождение католицизма, который на протяжении истории христианской цивилизации в нравственном и догматическом плане отпал от Христа. По оценке преподобного отца все направления европейского гуманизма, а именно гуманизм философский, научный, художественный, государственный, политический и социальный, по своей сути есть не что иное, как исчадия папизма[73], которые «возвратили европейский римокатолический и протестантский мир к языческим мерилам и понятиям: убивать грешника за грех, уничтожать преступника за преступление»[74]. Так западная цивилизация «идеологически и прагматически утонула в языческом, антиевангельском образе жизни, мысли и деятельности и начала переживать свой языческий ренессанс»[75]. Преподобный Иустин отмечает, что в западном мире «церковь превращена в государство, папа стал государем, владыки провозглашены князьями, священники стали вождями клерикальных партий, верующие провозглашены папскими подданными, Евангелие заменено ватиканским сборником канонического права, евангельский путь любви и смирения заменен казуистикой, иезуитством и «святой» инквизицией, — а это значит — систематическим устранением, уничтожением всего, что не покоря-

[66] Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва: «Паломник», 2004-2007. – Т.4. – С.445.

[67] Там же.

[68] Там же.

[69] Там же.

[70] Там же. С.446.

[71] Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва: «Паломник», 2004-2007. – Т.4. – С.446-448.

[72] Преподобный Иустин (Попович). Православная Церковь и экуменизм/ преподобный Иустин (Попович). – Москва: «Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевской Лавры», 2012. – С.64.

[73] Преподобный Иустин (Попович). Православная Церковь и экуменизм/ преподобный Иустин (Попович). – Москва: «Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевской Лавры», 2012. – С.196.

[74] Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва: «Паломник», 2004-2007. – Т.1. – С.229-230.

[75] Там же. С.230.



ется папе, и даже насильственным переведением в папскую веру и сжиганием грешников во славу кроткого и благого Господа Иисуса Христа»[76]. Далее он приходит к неутешительному выводу, что «на Западе нет Церкви, нет Богочеловека, а потому нет и настоящего Богочеловеческого общества, в котором человек человеку вечный брат во Христе. Гуманистическое христианство на самом деле есть самый решительный протест и восстание против Богочеловека Христа и всех евангельских, Богочеловеческих заповедей. ...Сведением христианства к гуманизму христианство, несомненно, упрощено, вульгаризировано и в то же время – погублено»[77]. Свою позицию преп. Иустин подытоживает следующим значимым тезисом: «...по отношению к Истинной Церкви Христовой догмат о непогрешимости папы есть не только ересь, но и ересь над ересями, ибо ни одна ересь так решительно и глубоко ... не восставала против Богочеловека и Его Церкви. Несомненно, это ересь над ересями, кошмар над кошмарами, злостное изгнание Господа Иисуса Христа с земли, новое Его предательство, новое распятие Христа, только не на деревянном кресте, а на золотом кресте папского гуманизма. А это то, что человек называет адом»[78]. Данное утверждение ясно и достоверно определяет римо-католиков как еретиков и отступников от Богочеловека Иисуса Христа. Таким образом, преподобный Иустин однозначно отводит место папизму и протестантизму в ряду «европейских псевдоцерквей»[79], в которых православный догмат о Церкви отвергнут и заменен латинским еретическим догматом о первенстве и непогрешимости папы, утверждая далее о том, что эта ересь порождает и других духовных уродов, таких как: «отказ от эпиклезы, введение тварной благодати, чистилище, касса излишков добрых дел, механизированное учение о спасении, и отсюда – механизированное учение о жизни, папоцезаризм, инквизиция, индульгенции, убийство грешника за грех, иезуитство, схоластика, казуистика, социальный гуманизм»[80]. «Протестантизм» по определению преп. Иустина представляет собой «законнорожденное и верное чадо папизма, своей рационалистической схоластикой веками впадает в ереси и постоянно задыхающееся под действием различных ядов своих еретических заблуждений»[81].

Переходя к рассмотрению такого явления в религиозной жизни современного общества как «экуменизм», представляется необходимым привести повторно цитату святого отца, характеризующую этот феномен: «Экуменизм – это общее название

всех видов псевдохристианства и всех псевдоцерквей Западной Европы. В нём сущность всех родов гуманизма с папизмом во главе. А все этому есть общее евангельское название: ересь, ибо в течение всей истории разные ереси не считали важными или искажали отдельные особенности Христа, а эти новые европейские ереси отвергают, оттесняют, отстраняют Богочеловека и на Его место ставят человека, и здесь нет существенного различия между папизмом, протестантизмом и другими сектами, имя которым легион»[82]. Данным утверждением преподобный Иустин (Попович) совершенно однозначно определяют место всем религиозным общностям, не входящим в лоно Единой Святой Соборной и Апостольской Православной Церкви, в один ряд со всеми известными сектами в истории человеческого мира. Это определение представляет собой фундаментальную позицию сербского святого в отношении названных им «новых европейских ересей»[83], важность противостояния которым он видел своей основной задачей и обязанностью как православного апологета. Здесь видится уместным привести следующие слова святого отца, лишаящие еретиков права называть себя Церковью: «Помимо святых Апостолов, святые отцы и учителя Церкви с мудростью Херувимов и ревностью Серафимов исповедуют единство и единственность Православной Церкви, поэтому понятна их пламенная ревность при всяком отделении и отпадении от Церкви и их строгое отношение к еретикам, ересям и расколам. В этом отношении исключительную важность имеют святые Вселенские и святые Поместные соборы. По их мнению, Церковь не только одна, но и едина. Как у Господа Иисуса Христа не может быть нескольких тел, так у Него не может быть и нескольких Церквей, отсюда: разделение, раздел Церкви есть явление онтологически и

[76] Там же.

[77] Преподобный Иустин (Попович). Православная Церковь и экуменизм/ преподобный Иустин (Попович). – Москва: «Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевской Лавры», 2012. – С.189-190.

[78] Там же. – С.190-191.

[79] Там же. – С.235-236.

[80] Там же. – С.199.

[81] Там же. – С.238-239.

[82] Там же. – С.238-239.

[83] Преподобный Иустин (Попович). Православная Церковь и экуменизм/ преподобный Иустин (Попович). – Москва: «Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевской Лавры», 2012. – С.238.

по существу невозможное. Разделений Церкви никогда не было и не может быть, а были и будут только отпадения от Церкви; так нежелающие приносить плода ветви засохшими отпадают от вечно живой Богочеловеческой лозы – Господа Иисуса Христа (Ин.15,1–6). От единой и неделимой Церкви в разные времена отделялись и отпадали еретики и раскольники, и этим отделением они перестали быть членами Богочеловеческого Тела Церкви. Так сначала отпали гностики, затем ариане, а за ними духоборцы, монофизиты, иконоборцы, католики (включая будущих протестантов), униаты... – словом, все члены еретическо-раскольнического легиона (Мк.5,9)»[84]. Вышеизложенные оценочные характеристики, данные святым Иустином таким явлениям как «гуманизм», «папизм», «протестантизм» и «экуменизм», вполне подтверждают возможность применения ранее предложенной классификации ересей, искажающих Православное учение Христовой Церкви.

Преп. Иустин, оценивая сложившуюся ситуацию в западноевропейском христианском обществе, называет его «современным арианством»[85], где «Богочеловека постоянно развоплощают, непрестанно совершая дело Ария»[86], которое «словно душа, разлито ...по телу сегодняшней Европы»[87]. Критерием оценки действительного состояния веры каждого христианина может послужить следующая рекомендация св. Иустина: «Испытай свою веру, проверь её; критерий - единственный: Символ веры. Если твоя вера в какой бы то ни было части не подходит под Символ веры - то ты еретик. Если отвергаешь ты его - то ты не Христов, ты антихристов, ты Иудин, ведь Церковь именует Ария «вторым Иудой»...»[88].

### Итоги

Подводя итог вышесказанному, видится уместным привести следующие слова преп. Иустина (Поповича), позволяющие обобщить его взгляды относительно ересей, искажающих Православное догматическое учение Богочеловеческой Христовой Церкви: «...в делах веры нет компромиссов. Это основной догмат апостольско-святоотеческой православной христологии = сотериологии = экклезиологии = алифиологии... Нет никакой гносеологической — ибо нет никакой онтологической — связи между Истиной и ложью. Мы знаем, знаем это от воплощенного Бога: Истина — это

Бог. А ложь? Ложь — это диавол»[89].

Действительно, именно «бескомпромиссность» может послужить наиболее точной характеристикой позиции, занятой святым отцом в данной проблематике. Наиболее явно и остро она проявляется в его отношении к «новым европейским ересям», согласно принятой выше классификации. Православная Церковь, как Богочеловеческий организм, как Личность Богочеловека Христа, не является человеческой организацией в привычном понимании современного секулярного общества. Церковь есть категория Богочеловеческая. Она неделима и как Личность Богочеловека, и как Тело Христово. Именно поэтому святой Иустин исповедует исключительное единство и единственность Христовой Церкви, проявляя тем самым непримиримую святоотеческую позицию в отношении к еретикам, ересям и расколам: «Вот учение Православной Церкви о еретиках: ереси – не Церковь и не могут быть ею. Потому у них (еретиков) не может быть св. Таинств, во всяком случае, св. Евхаристии – Таинства над Таинствами, ибо св. Евхаристия есть всё и вся в Церкви: и Сам Богочеловек Иисус Христос, и сама Церковь как Его Тело, и вообще все Богочеловеческое»[91]. И ещё: «Без Богочеловека так называемые «церкви» не суть иное что, как сборище сатанинское (Откр.2, 9)»[92].

Православная Церковь, как живой Богочеловеческий организм, не оставляет

[84] Там же.

[85] Преподобный Иустин (Попович). Православная Церковь и экуменизм/ преподобный Иустин (Попович). – Москва: «Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевской Лавры», 2012. – С.83-84.

[86] Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва: «Паломник», 2004-2007. – Т.1. – С.383.

[87] Там же. С.384.

[88] Там же. С.383.

[89] Там же. С.385.

[90] Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва: «Паломник», 2004-2007. – Т.4. – С.221-223.

[91] Преподобный Иустин (Попович). Православная Церковь и экуменизм/ преподобный Иустин (Попович). – Москва: «Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевской Лавры», 2012. С.243.

[92] Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва: «Паломник», 2004-2007. – Т.1. – С.138.

христиан разных исторических эпох без современных им апологетов и защитников Православных догматов. Сербский святой, преподобный Иустин (Попович) являет собой современное нам звучание святоотеческого голоса Христовой Церкви, заслуживающего особого внимания в связи с последними трагическими событиями, связанными с проявлением ереси «папизма» в Православном мире. Соблазн этой ереси, прикрытой различными неоднозначными каноническими толкованиями, содержит в себе потенцию принести значимый и плохо прогнозируемый ущерб вселенскому Православию. Заразность (инфективность) ереси «папизма» опасна в своей способности искажать верное понимание христианских догматических истин. Когда заражённый ересью человеческий разум лишается возможности здраво различать понятия «закон» и «Любовь», тогда титул «Вселенский» способен подменить и извратить смысл Евангелия Господа Иисуса Христа.

Обозначенные моменты значительно усиливают позицию преп. Иустина в его взглядах на ереси, искажающие догматы Церкви, а также позволяют говорить об актуальности дальнейшего изучения творений святого отца, ещё не переведённых на русский язык.

#### ЛИТЕРАТУРА:

- Преподобный Иустин (Попович). Православная Церковь и экуменизм/ преподобный Иустин (Попович). – Москва: «Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевской Лавры», 2012. – 288 с.
- Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва: «Паломник», 2004-2007. – Т.2. – 604 с.
- Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва: «Паломник», 2004-2007. – Т.3. – 607 с.
- Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 4 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. – Москва: «Паломник», 2004-2007. – Т.4. – 511 с.
- Иустин (Попович), преподобный. Святосаввье как философия жизни / преподобный Иустин (Попович) // Творения : в 5 т. / под общ. ред.: А.И. Сидорова. –

Москва: «Паломник», 2014. – Т. 5. – 576 с.

- Преподобный Иустин (Попович). Философские пропасти/ преподобный Иустин (Попович). – Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. – 288 с.

#### REFERENCES:

- Prepodobnyy Iustin (Popovich). Pravoslavnaya Tserkov' i ekumenizm/ prepodobnyy Iustin (Popovich). – Moskva: «Izdatel'stvo Moskovskogo Podvor'ya Svyato-Troitskoy Sergiyevskoy Lavry», 2012. – 288 s.
- Sobraniye tvoreniy prepodobnogo Iustina (Popovicha) : v 4 t. / pod obshch. red.: A.I. Sidorova. – Moskva: «Palomnik», 2004-2007. – T.2. – 604 s.
- Sobraniye tvoreniy prepodobnogo Iustina (Popovicha) : v 4 t. / pod obshch. red.: A.I. Sidorova. – Moskva: «Palomnik», 2004-2007. – T.3. – 607 s.
- Sobraniye tvoreniy prepodobnogo Iustina (Popovicha) : v 4 t. / pod obshch. red.: A.I. Sidorova. – Moskva: «Palomnik», 2004-2007. – T.4. – 511 s.
- Iustin (Popovich), prepodobnyy. Svyatosavv'ye kak filosofiya zhizni / prepodobnyy Iustin (Popovich) // Tvoreniya : v 5 t. / pod obshch. red.: A.I. Sidorova. – Moskva: «Palomnik», 2014. – T. 5. – 576 s.
- Prepodobnyy Iustin (Popovich). Filosofskiye propasti/ prepodobnyy Iustin (Popovich). – Moskva: Izdatel'skiy Sovet Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi, 2004. – 288 s.

:

Журнал «Аспект» - международное электронное периодическое издание, предназначенное для публикации произведений в области социальных и гуманитарных наук.

Журнал издается совместно :

- Центар "Балканска геополитика" (Београд-Шабац, Србија) balkanskageopolitika.com
- Сетевой научно-просветительский проект "Западная Русь" (Минск) <http://zapadrus.su>

Доступ к изданию: Сайт журнала — <http://aspects.su/>

Периодичность выпуска: ежеквартально (четыре номера в год).

Журнал зарегистрирован Национальным ISSN центром Сербии

при Национальной библиотеке Сербии в Белграде:

\_Аспект (Online)\_

ISSN 2560-3752 (Online)

Адрес редакции:

Војводе Мишича 1/5,  
15000 Шабац, Србија  
[aspect.journal@gmail.com](mailto:aspect.journal@gmail.com)

Главные редакторы:

- ЗОРАН МИЛОШЕВИЋ, доктор социальных наук, директор Центар "Балканска геополитика" (Београд-Шабац, Србија);
- ИГОРЬ ФЕДОРОВИЧ ЗЕЛЕНКОВСКИЙ, член Союза писателей России, руководитель научно-просветительского проекта «Западная Русь» .



**Редакционный совет журнала:**

- АЛЕКСАНДР ДМИТРИЕВИЧ ГРОНСКИЙ, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра постсоветских исследований Национального исследовательского института мировой экономики и международных отношений (Москва, Российская Федерация);
- АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ КИСЕЛЕВ, кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Белорусского государственного университета информатики и радиоэлектроники (Минск, Республика Беларусь);
- АЛЕКСАНДР БОРИСОВИЧ КРЫЛОВ, доктор исторических наук, руководитель Центра постсоветских исследований, заведующий сектором Кавказа Центра постсоветских исследований Национального исследовательского института мировой экономики и международных отношений им. Е.М. Примакова Российской академии наук, президент Научного общества кавказоведов (НОК) (Москва, Российская Федерация);
- АЛЕКСАНДР ЮРЬЕВИЧ БЕНДИН, доктор исторических наук, профессор кафедры богословия Института теологии Белорусского государственного университета (Минск, Белоруссия);
- ПОПОВ ЭДУАРД АНАТОЛЬЕВИЧ, доктор философских наук, кандидат исторических наук, директор Центра общественного и информационного сотрудничества "Европа" (Ростов на Дону, Россия)
- АНТОН ВАСИЛЬЕВИЧ МИРОНОВИЧ, доктор исторических наук, профессор, декан кафедры истории Центрально-Восточной Европы Университета в Белостоке (Белосток, Польша);
- ВАЛЕНТИНА АНАТОЛЬЕВНА ТЕПЛОВА, кандидат исторических наук, профессор Минской духовной Академии, доцент исторического факультета Белорусского Государственного Университета (Минск, Республика Беларусь);
- ВСЕВОЛОД ВЛАДИМИРОВИЧ ШИМОВ, кандидат политических наук, доцент кафедры политологии Белорусского Государственного Университета (Минск, Республика Беларусь);
- КИРИЛЛ ВЛАДИМИРОВИЧ ШЕВЧЕНКО, доктор исторических наук, заведующий Центром евразийских исследований Филиала Российского государственного социального университета в г. Минске (Минск, Республика Беларусь);
- ЛЕОНИД ВЯЧЕСЛАВОВИЧ САВИНОВ, доктор политических наук, доцент декан факультета государственного и муниципального управления Сибирского института управления – филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы Президенте РФ, академик Российской академии политических наук, член Российской ассоциации политической науки, эксперт РГНФ, член Общественного совета ГУ МВД по Новосибирской области (Новосибирск, Российская Федерация);
- ЮРИЙ ГЛЕБОВИЧ АВЕРЬЯНОВ, историк, публицист (Москва, Российская Федерация)

### Правила представления авторами рукописей:

1. Рукописи публикаций в журнале «Аспект» (далее – Журнал) представляются авторами по электронной почте с помощью встроенной формы по адресу [aspect.journal@gmail.com](mailto:aspect.journal@gmail.com)

2. Рукопись предоставляется в редакцию на русском, сербском, английском или на ином языке автора в формате doc или rtf. Параметры оформления: размер листа А4, ориентация страницы – книжная, сноски – концевые автоматические, список литературы в конце с дополнительной транслитерацией. Обязательно указание УДК статьи. Название статьи на языке автора, русском и английском; ключевые слова на языке автора, русском и английском; аннотация на языке автора, русском и английском. Также к статье в отдельном файле подается фотография автора, информация об авторе на языке автора, русском и английском; инициалы, фамилия, на языке автора, русском и английском.

Иллюстрации пронумерованы и соответствуют отдельно приложенному списку иллюстраций, указанных в тексте.

3. Материалы, поступающие в редакцию, проходят научную экспертизу. Рецензии автору не высылаются. Редакция вправе отказать в опубликовании статьи без объяснения причин. Плата за публикацию не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются. Мнения, выраженные в статьях, отражают личные взгляды авторов и не обязательно совпадают с точкой зрения редакции журнала.

4. В случае принятия решения о публикации материала в Журнале редакция сообщает об этом автору (авторам) по электронной почте. Затем им высылается файл с текстом, прошедший редактуру. В случае согласия на публикацию материала в Журнале в таком виде, автор (авторы) пересылают в редакцию скан текста со своей подписью.

По опубликовании статьи автор получает уведомление об этом и актуальную ссылку.

### Правила пользования журналом

Полное или частичное воспроизведение публикаций в любой форме возможно только с официального разрешения редакции и с обязательным указанием источника (при размещении в сети Интернет активная и индексируемая ссылка обязательна).

**ASPECT** - Humanities and Social science magazine.

It published four issues a year.

Magazine website: <http://aspects.su/>

\_Аспект (Online)\_

ISSN 2560-3752 (Online)

**Published jointly by:**

- Center "Balkan Geopolitics"

(Belgrade-Sabac, Serbia) [balkanskageopolitika.com](http://balkanskageopolitika.com)

- Scientific and educational project "Western Russia"

(Minsk) <http://zapadrus.su>

**Editor in Chief:**

Zoran Milosevic Doctor of Social Sciences, Director Center "Balkan Geopolitics"(Belgrade)

- Igor F. Zelenkovsky, member of the Union of Writers of Russia, head of the project "Western Russia"

**Editorial Council:**

- Alexander Dmirievich Gronskii, Candidate Historical Sciences (Minsk);
- Alexandr Bendin, Doctor of Historical Sciences (Minsk, Belarus);
- Alexander Kiselev, Candidate Historical Sciences (Minsk);
- Aleksandr Borisovich Krylov, Doctor of Historical Sciences (Moscow);
- Anatoli Yurevich Avrutin, poet, member of the Union of Writers of Russia and Belarus (Minsk);
- Anton Vasil'yevich Mironovich, Doctor of Historical Sciences (Bialystok, Poland);
- Valentina A. The heat, Candidate of Historical Sciences (Minsk);
- Vsevolod Shimov Candidate Political Science (Minsk);
- Kirill Shevchenko, Doctor of Historical Sciences (Minsk);
- Leonid Vyacheslavovich Savinov, Doctor of Political Science (Novosibirsk);
- Yury Glebovich Averyanov, historian, publicist (Moscow)

**Editorial address:**

Војводе Мишича 1/5,

15000 Шабац, Србија

[aspect.journal@gmail.com](mailto:aspect.journal@gmail.com)



НАРОДНА БИБЛИОТЕКА СРБИЈЕ

Национални ISSN центар Србије

Београд, Скерлићева 1, тел./факс 011-244-7362

Београд 14.03.2017.

Поштовани,

Обавештавамо Вас да по стандардима ISSN-а исти наслов серијске публикације на различитом медију, мора да има различит ISSN за сваки медиј (Online, CD-ROM, итд). Самим тим и Ваша публикација Аспект (Online)

Добила је свој ISSN 2560-3752 . Додељени ISSN треба да буде постављен на насловни екран online публикације на следећи начин:

ISSN 2560-3752 (Online)

Као и код штампане верзије наслова Ваше публикације и ISSN за online верзију је важећи све док се не промени наслов публикације. Ако намеравате да промените наслов молимо Вас да нас информисете (заједно са одговарајућим фотокопијама или можда са новом URL адресом), тако да можемо да одлучимо да ли је нови ISSN потребан, или не.

Остале промене као што су место издања, издавач, периодичност, URL adresa, итд. не мењају ISSN, али је пожељно да нам их јавите да бисмо могли да ажурирамо библиографске податке у нашој бази.

За све додатне информације можете да се јавите на телефон 011-244-7362 или e-mail [slobodanka.komnenic@nb.rs](mailto:slobodanka.komnenic@nb.rs).



С поштовањем  
Национални ISSN центар Србије  
Слободанка Комненић