

# КАНФЕСІЯНАЯ ШМАТАБЛІЧНАСЦЬ БЕЛАРУСІ



Спакушэнне ў пустэчы

**Аляксандра Верашчагіна (Мінск)**

## ПРАВАСЛАЎНАЯ АБРАДНАСЦЬ У БЕЛАРУСІ: РЭГІЯНАЛЬНЫЯ АДМЕТНАСЦІ І ГІСТОРЫЯ

У канцы другога тысячагоддзя рэлігія і рэлігійны вопыт маюць вялікае значэнне і ім належыць значнае месца ў жыцці беларускага грамадства. Абуджэнне цікавасці да рэлігіі, узнаўленне дзейнасці рэлігійных арганізацый пасля доўгіх дзесяцігоддзяў панавання атэістычнай ідэалогіі прывяло ў храмы і абшчыны амаль палову (згодна з сацыялагічнымі данымі) насельніцтва Беларусі.

Для праваслаўнай царквы заўсёды з’яўлялася характэрным так званае абрадавер’е — абсалютызацыя абрадава-культывага боку, калі абраду надаецца самастойнае значэнне як аднаго з найбольш дзейсных сродкаў для непасрэднага звяртання да Бога. У сучаснасці царква некалькі змяніла свае адносіны да абраднасці, але святы і таінствы па-ранейшаму застаюцца вельмі значнымі для праваслаўнай царквы. Праваслаўныя святы, абрады, традыцыі неад’емна звязаны і з гісторыяй этнасу.

Царкоўная абраднасць і богаслужэбная мова на землях Беларусі заўсёды знаходзіліся ў залежнасці ад той канфесіі, якая дамінавала ў грамадстве, прычым на тэрыторыі Беларусі ў рэдкія гістарычныя перыяды яны суадносіліся з нацыянальнай мовай. Гэта было звязана з тым, што Праваслаўная і Каталіцкая царквы, якія па чарзе дамінавалі і суіснавалі працяглы гістарычны перыяд у Беларусі, нярэдка выступалі як сродак правядзення палітыкі суседніх дзяржаў — Рэчы Паспалітай і Масковіі.

Што ж тычыцца абрадаў, святаў і традыцый, то яны займаюць настолькі значнае месца ў жыцці соцыума, што пры выцясненні старой рэлігіі новая звычайна ўбірае ў сябе элементы святаў і рытуалаў папярэдніцы, уключаючы іх у свой календар. Гэты важны фактар садзейнічае ўмацаванню

сацыяльнай стабільнасці, парадку і раўнавагі ў грамадстве, змяшчае супярэчнасці паміж прыхільнікамі старой і новай рэлігіі. Падобныя працэсы адбываліся і ў Беларусі — і ў той гістарычны перыяд, калі на змену язычніцтву прыйшло хрысціянства і ўвабрала ў сябе мноства элементаў язычніцкага культу, і ў часы існавання Вялікага Княства Літоўскага, калі праваслаўе ў XVI–XVIII стст. было выцеснена каталіцтвам і уніяцтвам (прычым апошняе практычна цалкам увабрала ў сябе праваслаўную абраднасць), і ў XIX ст., калі на змену уніі прыйшло праваслаўе, у якое ўвайшло мноства элементаў каталіцкай і уніяцкай абраднасці.

Такім чынам сфарміраваліся рэгіянальныя асаблівасці беларускай царкоўнай абраднасці, якія адрозніваюць яе ад хрысціянскай абраднасці іншых народаў, а таксама адлюстроўваюць асаблівасці нацыянальнай самасвядомасці і культуры. Гэта ўзаемапрапранікненне і ўзаемадзейне рысаў праваслаўнага і каталіцкага абрадаў найбольш поўна ўвасобілася ў ідэі уніі.

У канфесіянальнай гісторыі Беларусі вылучаецца некалькі перыядаў:

- 1) X–XV стст. — ад прыняцця хрысціянства да стварэння незалежнай Літоўскай мітраполіі;
- 2) XVI–XVIII стст. — канфесіянальная гісторыя Беларусі і Вялікага Княства Літоўскага ў складзе Рэчы Паспалітай;
- 3) Канфесіянальная гісторыя Беларусі ў XIX – пач. XX ст.;
- 4) Паслякастрычніцкая гісторыя рэлігій у Беларусі да 1991 г.;
- 5) Сучасная канфесіянальная структура беларускага грамадства з 1991 г.

У X ст. на беларускіх землях трывала ўкаранілася хрысціянства (у форме яго ўсходняга адгалінавання), якое прыйшло з Візантыі. Пасля пранікнення хрысціянства, раней існуючыя язычніцкія святы і абрады беларускага народнага календара зліліся з адпаведнымі па часе датамі царкоўнага календара, атрымалі новыя найменні і хрысціянскую дагматыку. Славянскі зімовы святочны цыкл Каляды быў зліты з Раством Хрыстовым, вясеннія язычніцкія святы ўвайшлі ў склад Вялікадня, летнія — у склад Тройцы, Раства Яна Хрысціцеля, Пятрова і Ільіна дзён; восеньскія святы зліліся са Спасам і Пакровам Багародзіцы; культы ўсходнеславянскіх багоў былі выцеснены святамі ў гонар розных святых. Але сапраўдны змест гэтых трансфармаваных святаў заставаўся па-ранейшаму язычніцкім, г. зн. прыстасаванне хрысціянскага календара да народнага адбылося спачатку толькі фармальна.

Амаль да XIX–XX стст. беларускі народ па-свойму асэнсоўваў значную частку царкоўных святаў, чаму з’яўляюцца сведчаннем сляды язычніцтва, якія захаваліся ў хрысціянскай абраднасці і часткова дайшлі да нашых часоў. Таму многія даследчыкі лічаць, што менавіта беларуская абраднасць з’яўляецца найбольш спрыяльнай асновай для вывучэння самых архаічных пластоў у славянскіх традыцыях, што абумоўлена добра захаванымі адбіткамі язычніцтва ў святах і абрадах.

Ужо ў X–XI стст. на беларускіх землях існавалі епіскапскія кафедры; сфарміраваліся пэўныя элементы праваслаўнага богаслужэння, якія

ў агульных рысах дайшлі да нашых часоў — пераняты ад Візантыі каляндар асноўных і дванадзесятых святаў з іх канонам, літургіяй, царкоўным паданнем і спевамі на царкоўнаславянскай і грэчаскай мовах. У XI–XIII стст. адбывалася фарміраванне новых айчынных святаў, звязаных з ушанаваннем гістарычных асоб (напрыклад, прападобных Ефрасінні Полацкай і Кірыла, епіскапа Тураўскага), а таксама святаў, прысвечаных падзеям айчыннай і царкоўнай гісторыі. У гэты ж перыяд складваюцца свае царкоўныя песнапенні (замест грэчаскіх), а таксама каноны і стыхіры на гэтыя падзеі і імёны, што знайшло адлюстраванне ў тагачасных богаслужэбных кнігах. Фарміруецца і праваслаўны клір з суайчыннікаў, якія ў паўсядзённым жыцці, у літаратуры, а таксама ў час богаслужэнняў, карысталіся зразумелай для народа мовай.

Прыняцце хрысціянства аказала станоўчы ўплыў на развіццё нацыянальнай культуры і нацыянальнай самасвядомасці беларускага этнасу. Хрысціянскія ідэі арганічна перапляліся з язычніцкімі ўяўленнямі аб свеце і Сусвеце і знайшлі ўвасабленне ў беларускіх традыцыях і абрадах. Праваслаўная царква заставалася дамінуючай рэлігіяй у Вялікім Княстве Літоўскім да XVI ст. У наступны перыяд, на працягу XVI–XVIII стст. у лёсе праваслаўнай царквы адбыліся значныя змены, звязаныя з пераходам большасці насельніцтва спачатку ў рэфармацтва, затым ва уніяцтва, а большасці магнатаў і шляхты, пачынаючы з канца XVII ст., — у каталіцтва. У выніку ў другой палове XVIII ст. праваслаўная царква на Беларусі ўяўляла сабой відовішча «надзвычайнага спусташэння». У цэрквах адсутнічаў рытуальны посуд, не хапала богаслужэбнай літаратуры. Пры нямногіх, амаль запушчелых і цудам уцалелых храмах, заставалася вельмі мала прыхаджан, і набажэнствы адбываліся толькі на прастоўных святах і Вялікдзень.

Тым не менш, у гісторыі беларускай праваслаўнай царквы гэты перыяд характарызуецца імкненнем да незалежнасці ад Маскоўскай мітраполіі. У Вялікім Княстве Літоўскім адбываўся пераход на новы грыгарыянскі каляндар (існаваў да XIX ст.). Святары карысталіся старымі «даніканаўскімі» служэбнікамі, распрацоўваліся чынапаследаванні таінстваў і розных асвячэнняў для праваслаўных святароў на тэрыторыі ВКЛ. Менавіта ў XVI–XVII стст. адбывалася фарміраванне некаторых спецыфічных рысаў беларускіх праваслаўных святаў — з’яўленне святочных дзён, прысвечаных новым беларускім святым; існаванне братчын; ушанаванне пятніц, афармленне культу цудатворных абразоў Божай Маці. На працягу XVI–XVII стст. на тэрыторыі Беларусі аформіўся культ цудатворных абразоў Божай Маці, якія, па прычыне складанай канфесіянальнай гісторыі Беларусі і існавання традыцыі талерантнасці, аднолькава шанаваліся і праваслаўнымі, і католікамі, і уніятамі.

Уніяцкая абраднасць успрыняла не толькі царкоўнаславянскую мову набажэнства, але і практычна цалкам праваслаўныя абрады і свята. Аднак пасля Замойскага сабора 1720 г. ва уніяцкім календары з’явіліся каталіцкія

і ўласна уніяцкія святы (напрыклад, свята ў гонар Іясафата Кунцэвіча). Пасля скасавання уніі Полацкім саборам 1839 г. у праваслаўным календары беларусаў з'яўляюцца наступныя рэгіянальныя асаблівасці, якія можна лічыць вынікам уздзеяння на яго каталіцкай і уніяцкай абраднасці.

У дадзены перыяд адносіны да праваслаўных святаў рэгламентаваліся і народнай традыцыяй (асабліва ў сельскага насельніцтва), і самой праваслаўнай царквой, якая паступова стала дзяржаўнай і дамінуючай у Беларусі пасля «ўз'яднання праваслаўных з уніятамі ў Паўночна-Заходнім краі». Па прычыне значнага недахопу праваслаўных святароў (бо частка уніяцкіх святароў адмовілася «прыняць схізму») у Беларусь было прыслана мноства расійскіх святароў, якія пакінулі вельмі цікавыя назіранні наконт адрозненняў беларускай праваслаўнай абраднасці ад кананічнай рускай, а таксама аб асаблівасцях побыту сваіх прыхаджан<sup>1</sup>. Яны апісвалі святкаванне Вялікадня, Раства Хрыстова і Тройцы, якое доўжылася, у адрозненне ад расійскага праваслаўнага канону, тры дні. Тыя ж аўтары адзначалі існаванне рэшткаў каталіцкай, а таксама уніяцкай абраднасці, якія захоўваліся ў Беларусі на працягу паўстагоддзя пасля фактычнага скасавання уніі. Гэта святкаванне дзесятай пятніцы пасля Вялікадня пад назвай «Дзесятухі» і 16 верасня (памяць Іясафата Кунцэвіча, якую працягвалі ўшаноўваць старыя вернікі). У некаторых праваслаўных прыходах хрэсныя хадзі вакол палёў хадзілі «па сонцу», а не супраць яго. І толькі ў сярэдзіне 1880-х гг. было пастаўлена пытанне, каб і на палях хадзіць «супраць сонца», па праваслаўнаму канону. Масленічны тыдзень лічыўся сярод сялян «мясаедам», таму што вясковыя жыхары пад уплывам уніі і каталіцтва, прызвычаліся ў гэтыя дні ўжываць мясныя стравы і працягвалі трымацца гэтага звычаю<sup>2</sup>.

Даследчыкі адзначалі асаблівую прыхільнасць беларусаў да святкавання пятніц некалькі разоў у год: першая пасля Раства Хрыстова, пятніца на Масленічным і Вялікодным тыднях, пятая пятніца пасля Вялікадня (так званы градабойны ці ледаваты дзень), серада і пятніца пасля Пяцідзсятніцы і, як ужо адзначалася, дзесятая пятніца пасля Вялікадня. Да гэтых пятніц раней былі прымеркаваны кірмашы. Між іншым, праваслаўныя царкоўныя іерархі Вялікага Княства Літоўскага (як, напрыклад, Пётр Магіла) здаўна выступалі супраць старадаўняга звычаю ўшанавання пятніцы, асабліва Дзесятухі. Яшчэ раней Канстанцінопальскі патрыярх сваёй граматай ад 1589 г. да літоўскіх епіскапаў забараніў святкаваць дні пятніцы разам (г. зн. на аднолькавым узроўні) з нядзеляй<sup>3</sup>. Але язычніцкая па паходжанні і народная па сутнасці традыцыя ўшанавання пятніц была вельмі ўстойлівай і дайшла да нашых часоў.

<sup>1</sup> Брен Я. Особенности религиозного быта крестьян Бельского уезда Гродненской губернии. Вильна, 1887. Берман Иоанн. Порядок народного времяисчисления и праздничные обычаи в Северо-Западной Руси. Вильна, 1869.

<sup>2</sup> Берман И. Порядок... С. 14–15

<sup>3</sup> Акты Западной России. IV, 22.

На шостым тыдні ад Каляд святкавалася Стрэчанне, якое ў народнай традыцыі мае назву Грамніц, і, па меркаванню праваслаўных аўтараў, зведала ўплыў каталіцкай царквы, якая паставіла ў гэты дзень асвячаць васковыя свечкі. Унія пераняла гэтую традыцыю, і ў трэбніках з'явіўся чын на бласлаўленне «свещь на сретение», якія мелі назву «грамніцы». Згодна з каталіцкай традыцыяй у Беларусі, яны «грамяць сілу д'ябальскую, каб яна не шкодзіла сваімі громам і маланкамі, дажджамі і градам, якія лёгка робяцца з дапамогай чараўнікоў»<sup>4</sup>.

На працягу ўсяго XIX ст., а ў некаторых выпадках і пазней, існавалі пэўныя адрозненні ў літургічнай практыцы праваслаўных святароў і культурным упрыгажэнні праваслаўных храмаў у Беларусі. Так, ёсць звесткі аб тым, што да канца XIX ст. праваслаўныя святары пасля кожнай паніхіды практыкавалі чытанне ўголос малітваў «Ойча наш» і «Багародзіца Дзева». Гэты звычай па паходжанні лацінскі. Асобныя даследчыкі тлумачаць чытанне Гасподняй і Багародзічнай малітваў як неабходную ўмову для дасягнення індальгенцыі для жывых і памерлых<sup>5</sup>.

Ёсць пэўныя адрозненні і ў рытуальных паводзінах вернікаў у царкве. Напрыклад, звычай складвання крыжападобна рук на грудзях у час малітвы, які перайшоў ад католікаў, некаторы час захоўваўся ў праваслаўным асяроддзі. Захоўваецца аж да нашых часоў і старадаўняя традыцыя асвячэння сочыва на літургіі перад святам Раства Хрыстова (сочыва гатуецца з варанай пшаніцы з мёдам)<sup>6</sup>.

Ёсць і некаторыя асобныя дэталі ўпрыгожвання храмаў у час святаў. Так, у час вялікай Пятніцы ў праваслаўных храмах Заходняга краю будаваўся так званы «гроб Гасподні», у якім выстаўлялася плашчаніца, ад Вялікадня і да Узнясення ставіліся розныя выявы ўваскрослага Хрыста, жонак-міраносніц і анёла. Звычай гэты спачатку быў запазычаны уніятамі ў католікаў, а потым пасля скасавання уніі перайшоў у праваслаўную царкву<sup>7</sup>.

Даследчыкі адзначаюць, што ў XIX ст. у Беларусі былі вельмі распаўсюджаны паломніцтвы да святыняў (цудатворных ікон, вядомых храмаў і жыватворных крыніц). Беларускія вернікі рабілі паломніцтвы ў Кіеў, Жыровіцы, Краснасток, Супрасль. Яны рэгулярна наведвалі ў час храмовых свят і іншыя цэрквы, якія знаходзіліся на адлегласці 35–40 вёрст ад мясцовага храма. Іншыя ж дасылалі ахвяраванні на гару Афон<sup>8</sup>. Царкоўныя гісторыкі тлумачаць гэтую схільнасць да паломніцтваў, як і некаторыя дэталі рытуальных паводзін у час іх выканання, існаваннем практыкі

<sup>4</sup> Берман И. Порядок... С. 44.

<sup>5</sup> Хойнацкий А. Ф. Западнорусская церковная уния в ее богослужениях и обрядах. Киев, 1871. С. 365.

<sup>6</sup> Церковное слово. Жодио, 1996. № 12. С. 6.

<sup>7</sup> Хойнацкий А. Ф. Западнорусская церковная уния... С. 52.

<sup>8</sup> Романов Е. Р. Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильно, 1911. Вып. 1. С. 35.

«праваслаўных заходнерускіх адпустаў» лацінска-уніяцкага паходжання. Падобныя паломніцтвы мелі характар не толькі рэлігійнай цырымоніі (па царкоўнаму тлумачэнню), але і «індульгенцыйнага сходу» — сходу, у час якога ўдзельнікам адпускаюцца грахі.

Па-ранейшаму распаўсюджаным у Беларусі заставаўся культ чудатворных ікон Божай Маці — Жыровіцкай, Бялыніцкай, Віленскай і іншых, якія аднолькава шанаваліся і праваслаўнымі, і католікамі, і раней уніятамі. Да ўсіх вялікіх і прастоольных святаў былі прымеркаваны кірмашы, пералік якіх і час іх правядзення можна сустрэць у тагачасных календарых і месяцасловах. Яшчэ адной асаблівасцю праваслаўнай абраднасці таго часу з'яўляецца захоўванне рэшткаў язычніцтва — у рытуале, назвах, змесце святаў. Многія даследчыкі падкрэслівалі, што хрысціянская абраднасць у Беларусі да такой ступені перамяшалася са старажытнай язычніцкай, што народ сам не можа адрозніць адну ад другой. Прычым духавенства не заўсёды клапацілася аб вынішчэнні рэшткаў язычніцтва. Таму ў этнаграфічных даследаваннях XIX ст. апісанні праваслаўнай абраднасці цесна перапляталіся з апісаннямі народнай каляндарнай абраднасці. Асабліва гэта тычылася сельскага насельніцтва.

І апошняя асаблівасць — гэта адносіны народа да святаў. Амаль усе тагачасныя даследчыкі адзначалі «вялікую набожнасць і надзвычайную пашану беларусаў да рэлігійных абрадаў і свят». Яны пісалі, што «сельскае праваслаўнае насельніцтва ў вышэйшай ступені прыхільнае да храма. Кожны нядзельны і святочны дзень у царкве поўна народу. Прыхаджане не шкадуюць сродкаў на ўпрыгожванне святыняў, усе святы абавязкова адзначаюцца»<sup>9</sup>.

Такім чынам, відавочна, што беларуская праваслаўная традыцыя мела ў XIX ст. значныя адрозненні ад кананічнай рускай. Гэта з'яўляецца вынікам гістарычнага шляху яе фарміравання, а таксама вынікам уплыву на яе уніяцкай і каталіцкай традыцый, неад'емна звязаных з гісторыяй Беларусі.

У паслякастрычніцкі перыяд, у 1920–1930-х гг., канфесіянальная гісторыя ўсходняй і заходняй Беларусі мела адрозненні, звязаныя з рознымі гістарычнымі лёсамі. Ва ўсходніх губернях Беларусі, у якіх з 1918 г. усталявалася савецкая ўлада, пачалася жорсткая барацьба з рэлігіямі: зачыняліся царквы і манастыры, якія пазней перабудоўваліся ў сховішчы, клубы, школы і іншыя ўстановы, былі падвергнуты праследаванням і рэпрэсіям духавенства (незалежна ад веравызнання), манахі, вернікі. Так, у турмах і лагерах загінулі амаль усе праваслаўныя святары і епіскапы Савецкай Беларусі.

Аднак, у супрацьлегласць дзяржаўнай атэістычнай ідэалогіі, у большасці насельніцтва Беларусі захоўвалася царкоўная абраднасць; паўсюдна адзначаліся вялікія святы праваслаўнага календара: Вялікдзень і Раство Хрыстова. У гэты перыяд царкоўная абраднасць вымушана набывае больш

<sup>9</sup> Живописная Россия. СПб.; М., 1882. Т. 3. С. 350.



сямейны, хатні характар і перамяшчаецца з храмаў у дамы вернікаў. Сама ж сям'я павінна была нібы пераўтварыцца ў праваслаўную абшчыну, дзе ролю святара выконваў галава сям'і (на прычыне адсутнасці сапраўдных святароў і забароны на правядзенне богаслужэнняў у зачыненых храмах). Праваслаўнае веравызнанне захоўвалася на ўзроўні ўшанавання найбольш вялікіх царкоўных святаў і выканання самых неабходных рытуальных дзействаў — вымаўленне малітваў і царкоўных спеваў, трыманне пастоў; прыгатаванне рытуальных страў, а таксама выкананне самых галоўных таінстваў, якія суправаджаюць чалавека на яго жыццёвым шляху — хрышчэнне, вячанне, адпяванне.

У наступныя перыяды канфесіянальнай гісторыі, асабліва ў перыяд «хуткай падрыхтоўкі да пераходу ў камунізм», назіраюцца тэжы ж, што ў 1920–1930-х гг. метады барацьбы з рэлігіяй (толькі без жудасных рэпрэсій): адміністрацыйныя перашкоды існаванню рэлігійных арганізацый; спробы вынішчыць рэлігію з дапамогай атэістычнай прапаганды, што прывяло да з'яўлення мноства паўлегальна і нелегальна існуючых абшчын і нават малітоўных будынкаў, а таксама перамяшчэнне царкоўнага жыцця з храмаў у дамы вернікаў, дзе асноўным застаецца святкаванне вялікіх царкоўных свят, што трактуецца як захоўванне народных традыцый і абраднасці.

У гады самых жорсткіх пераследаў і барацьбы з рэлігіяй, як сведчаць архіўныя дакументы, у час велікодных богаслужэнняў храмы былі поўныя вернікаў. Так, у Магілёўскай вобласці, дзе была зачынена вялізная колькасць храмаў і знята з рэгістрацыі рэлігійных абшчын на працягу канца 1950 – пач. 1960-х гг., у справаздачах ушаўнаважаных па справах рэлігійных культураў адзначаецца ўстойлівае захоўванне традыцый святкавання вялікіх святаў царкоўнага календара, асабліва Вялікадня і Радаўніцы. Захоўваліся ўсе дэталі рытуалу — не толькі абавязковая прысутнасць на богаслужэнні, але і проста выкананне ўсіх традыцый святочных дзён, у час якіх, нягледзячы на ўсе перашкоды, людзі па звычаю адмаўляліся ад работы; загадзя рыхталі абрадавыя стравы (печыва, маляванкі і г. д.), апраналі святочнае адзенне. Для гэтых дзён характэрны і асаблівы святочны настрой, якому спрыяла запрашэнне гасцей і наладжанне абавязковага святочнага застолля. У гэты гістарычны перыяд, у працэсе трансляцыі вераванняў з пакалення ў пакаленне, менавіта рэлігійная абраднасць мела пераважнае значэнне.

Наступная асабліваць сучаснага царкоўнага жыцця звязана з павышэннем статусу рэлігіі ў грамадстве і суадносна з трансфармацыяй дзяржаўна-царкоўных адносін. Сучасныя дзяржаўна-царкоўныя адносіны выконваюцца і існуюць на аснове новага беларускага заканадаўства — Канстытуцыі Рэспублікі Беларусь 1994 г., Закона «Аб свабодзе веравызнанняў і рэлігійных арганізацый» 1992 г. Сучаснае заканадаўства не дапускае якога-небудзь прымусу пры вызначэнні чалавекам сваіх адносін да рэлігіі, да ўдзелу ці непрыняцці ўдзелу ў богаслужэннях, рэлігійных абрадах і цырымоніях,

у вывучэнні рэлігіі<sup>10</sup>. Галоўныя царкоўныя святы, згодна з дзяржаўнымі пастановамі, у 1992 г. набываюць статус дзяржаўных, і святочныя дні становяцца днямі адпачынку ў Беларусі. Святы ж успрымаюць сучаснае свецкае абрамленне — у час іх праводзяцца ўрачыстыя мітынгі і канцэрты, навуковыя канферэнцыі, тэмай якіх з'яўляюцца вядомыя дзеячы і знакамітыя даты царкоўнай гісторыі; абавязковае прывітанне і наведванне храмаў кіраўнікамі дзяржавы; правядзенне кірмашоў і гулянняў па-за сценамі храмаў, асабліва ў буйных гарадах, і, вядома, падрабязнае асвятленне святочнай падзеі ў сродках масавай інфармацыі.

Сучасныя працэсы ўзнаўлення рэлігійнага жыцця адбіліся і на рэканструкцыі абрадавага боку — павелічэнні паломніцтваў і ўзнаўленні дзейнасці святых месцаў, устанавленні новых святаў і ўшанаванні новых святых і новых падзей царкоўнай гісторыі, павелічэнні колькасці наведвальнікаў храмаў у час святочных дзён царкоўнага календара. Змяняецца разуменне самога свята і яго месца ў царкоўным жыцці. Калі раней для праваслаўя было характэрна так званае абрадавер'е, то ў сучаснасці яму надаецца іншая трактоўка. Аб гэтым піша вядомы царкоўны гісторык і філосаф, дьякан Андрэй Кураеў: «Самі ж хрысціяне вераць не ў абрадавер'е. Яны веруюць у благадатнасць абрадаў; у абрадавер'е ж вераць толькі журналісты — ... у тое, што Царква напаткана гэтай хваробай». Ён жа робіць наступную выснову: «Праваслаўе — гэта не толькі абрад і не толькі «вера», гэта яшчэ і думка. «Я ведаю, у Каго ўвераваў» (2 Тым. 1: 12) Праваслаўе ... не абмяжоўваецца рытуаламі»<sup>11</sup>.

На пытанне аб месцы, якое займае царкоўная абраднасць у жыцці сучасных вернікаў, спрабавалі адказаць сацыёлагі БДУ, якія праводзілі ў 1995 г. сацыялагічнае даследаванне сярод насельніцтва Беларусі. Яны адзначылі наступную своеасаблівасць сучаснага царкоўнага жыцця — гэта адсутнасць насычанага царкоўнага жыцця для большасці тых, хто называе сябе веруючымі, што звязана з характарам сучаснага веравызнання, з устаноўкамі, звычкамі вернікаў. Згодна з гэтымі даследаваннямі, для большасці праваслаўных вернікаў характэрна эпизадычнае наведванне царквы, толькі 15,6% апытаных выконваюць гэта рэгулярна. Прычым 16,4% праваслаўных вернікаў увогуле не наведваюць храмы, што тлумачыцца дэкларатыўным характарам іх веры. Для многіх людзей рэлігійнасць з'яўляецца вынікам духоўных пошукаў<sup>12</sup>.

Вельмі цікавыя вынікі апытанняў атрыманы сярод катэгорыі «вагаючыхся», тых, хто знаходзіцца на шляху да веры. 58,8% з іх зрэдку

<sup>10</sup> Жильский А. Дискуссия. // Свобода совести в современном демократическом государстве и обществе: Материалы международной конференции. М., 1996. С. 32.

<sup>11</sup> Кураев А. Сатанизм для интеллигенции. М., 1997. Т. 1. С. 135–136.

<sup>12</sup> Основные закономерности в религиозном сознании населения РБ в современных условиях. Минск, 1995. С. 37–38.



наведваюць царкву, 37,4% — зрэдку выконваюць царкоўныя абрады і прымаюць удзел у царкоўных святах. Сярод катэгорыі «няверуючых» — 22,2% зрэдку бывае на богаслужэннях, 14,9% — зрэдку прымае ўдзел у рэлігійных абрадах і святах.

Такім чынам, выразнай рысай новай рэлігійнай хвалі з'яўляецца яе неартадаксальны характар, які знаходзіць увасабленне ў слабай інстытуцыйна-заванасці рэлігійных паводзін вернікаў, невыкананні імі царкоўных устаноў і патрабаванняў царкоўнай дысцыпліны. Людзі, якія падтрымліваюць веру, нярэдка знаходзяць сваё месца побач з царквой, але не знутры яе<sup>13</sup>. Такім чынам, адсутнічае разуменне месца і зместу царкоўнай абраднасці, ведаў аб культавым боку рэлігіі, што ў першую чаргу з'яўляецца следствам штучнай ізаляванасці нашага грамадства ад царквы і царкоўнага жыцця на працягу многіх дзесяцігоддзяў.

У сучаснасці праглядаецца яскрава вызначаная ўзаемасувязь паміж рэлігійнай і этнічнай ідэнтыфікацыяй у поліканфесіянальным беларускім грамадстве, у якім значнае месца займае атаясамліванне рэлігійных свят з нацыянальнай традыцыяй. З гісторыі Беларусі мы ведаем, што працэсы станаўлення і фарміравання канфесіянальнай структуры беларускага грамадства неадрыўна звязаны з гістарычнымі этапамі станаўлення нацыянальнай культуры і самасвядомасці: гэта выкарыстоўванне нацыянальнай мовы ў богаслужэнні, фарміраванне нацыянальнага кліру, захоўванне народных (язычніцкіх) элементаў у царкоўных святах, абрадах, традыцыях.

Таму важна асэнсаваць праблему станаўлення нацыянальнай царквы ў Беларусі. У новых умовах ужо фактычна аформіўся Беларускі касцёл, а Беларуская праваслаўная царква, захоўваючы сваё арганізацыйнае падпарадкаванне Маскоўскай Патрыярхіі, прыняла гэтую саманазву. У абедзвюх цэрквах прызнаецца і гучыць беларуская мова, хаця, трэба прызнаць, што Касцёл пераходзіць на беларускую мову больш падкрэслена і паслядоўна.

У 2000 г. у сувязі з дзесяцігоддзем «Таварыства беларускай мовы» яго кіраўніцтва звярнулася да іерархаў Праваслаўнай, Каталіцкай і Пратэстанцкай цэркваў Беларусі з прапановай прачытаць малітву за беларускую мову, тэкст якой быў напісаны Марыяй Заяц, вучаніцай 9-га класа СШ № 169 г. Мінска. Праваслаўная царква на чале з мітрапалітам Філарэтам, Патрыяршым Экзархам усяе Беларусі, вельмі прыязна аднеслася да гэтай прапановы, а дабраславенне мітрапаліта было разаслана па ўсіх епархіях Беларусі. Пробашч Чырвонага касцёла Мінска Уладзіслаў Завальнюк, імя якога католікі звязваюць з Беларускім касцёлам (у адрозненні ад Касцёла, які існуе ў заходніх абласях рэспублікі і прадстаўляе пераважна палякаў), заклікаў усіх хрысціян Беларусі прыйсці ў храмы і прачытаць гэтую малітву.

27 чэрвеня 1999 г. у двух буйнейшых праваслаўных саборах (Свята-Духавым кафедральным і Свята-Петрапаўлаўскім) адбыліся малебны за

<sup>13</sup> Основные закономерности... С. 24.

беларускую мову. У той жа дзень падобныя малебны прайшлі і ў іншых праваслаўных цэрквах, касцёлах і нават мячэцях. Прычым у СМІ падкрэслівалася важнасць «звароту беларускага духавенства» да пытанняў нацыянальнай мовы і культуры, бо «агульнавядома, што царква мае вялізны ўплыў на розумы нашых суайчыннікаў».

Так, у час свята Сабора ўсіх беларускіх святых 20 чэрвеня 1999 г. упершыню была адслужана літургія на беларускай мове на тэрыторыі Гродзенскай епархіі. Да гэтага часу ў праваслаўных храмах г. Гродна службы праводзіліся на царкоўнаславянскай мове. Літургія ж на беларускай мове была звязана з асвячэннем месца будаўніцтва новага храма. У святочную нядзелю пасля літургіі па-беларуску ў старажытным Каложскім храме XII ст. некалькі соцень вернікаў хрэсным ходам прайшлі ад Каложы ў раён горада, дзе запланавана будаўніцтва новага храма ў гонар Сабора Усіх Беларускіх Святых. Ігумен Каложскай царквы айцец Аляксандр сказаў: «Ад сэрца горада, якім усё ж з'яўляецца не Скідаўскі базар і не плошча Леніна, а Каложка, ад самага старажытнага храма, хрэсны ход праклаў шлях да храма новага. Літургію на беларускай мове блаславіў епіскап уладыка Арцёмій. Пэўна, для гэтага ўжо наспела неабходнасць».

**Вольга Шарая (Мінск)**

## **РЭЛІГІЙНЫЯ ФОРМЫ ЎШАНАВАННЯ ПРОДКАЎ ВА ЎСХОДНІХ СЛАВЯН**

**У**шанаванне продкаў характарызуецца пэўнымі рысамі. Праваслаўная царква ў межах царкоўных свят праводзіць, напрыклад, усяленскія паніхіды (бацькоўскія суботы). Гэта субота мясапусная, траецкая, бацькоўскія суботы 2-й, 3-й і 4-й сядміц святой Чатырыдзсятніцы, Радаўніца, дні памінавання праваслаўных воінаў — дзімітраўская субота; дзень перамогі над фашысцкай Германіяй (памінаанне палеглых воінаў устаноўлена 4 снежня 1994 г.). Памінаанне памерлага адбываецца таксама ў межах штодзённасці, у любы іншы дзень (падаюцца запіскі з імёнамі памерлых для памінаання)<sup>1</sup>.

У праваслаўі захаваліся ў трансфармаваным выглядзе элементы культуры продкаў як форма рэлігіі. Як адзначаў Павел Фларэнскі, культ продкаў — адзін з элементаў, якія леглі ў аснову рускага праваслаўя (іншыя элементы:

<sup>1</sup> В путь вся земля: Отпевание, погребение и поминовение усопших. Сретенский монастырь, 1999. С. 28–31.

грэчаская вера, прынесена святарамі Візантыі; славянскае язычніцтва, якое сустрэла гэтую новую веру; рускі народны характар)<sup>2</sup>. Былі і спецыфічныя падыходы да гэтага пытаньня, напрыклад, філосаф Мікалай Фёдараў, характарызуючы рускае праваслаўе, адзначае, што «праваслаўнае ... хрысціянства ёсць уваскрэсненне або культ продкаў»<sup>3</sup>.

Культ продкаў — форма рэлігіі, якая была характэрна для найбольш развітых грамадстваў у дахрысціянскі перыяд. Як адзначаў Эміль Дзюркгейм у працы «Элементарныя формы рэлігійнага жыцця», культ продкаў «мае сваю характэрную форму толькі ў прагрэсіўных грамадствах [...]». Адсутнічае ў аўстралійскіх грамадствах з найпрасцейшымі формамі сацыяльнай арганізацыі [...] Без сумнення, знаходзім тут таксама пахавальныя і памінальныя рытуалы. Але гэтыя практыкі (у строгім сэнсе) не ўяўляюць сабой культ, хаця іх часам не па праву з гэтым імем звязваюць»<sup>4</sup>. Такім чынам, пахавальныя і памінальныя абрады ёсць ва ўсіх народаў, аднак культ продкаў уяўляе сабой неуніверсальнае паняцце<sup>5</sup>, характэрны не для ўсіх народаў. С. Токараў адзначае, што культ продкаў — форма рэлігіі, характэрная для «параўнальна позняй стадыі гістарычнага развіцця — стадыі патрыярхальна-родавага ладу»<sup>6</sup>.

Згодна з С. Токаравым, пад культам продкаў разумеецца «пакланенне памерлым прашчурам і суродзічам, і, перш за ўсё, сямейна-родавыя формы такога пакланення»<sup>7</sup>. Мы спрабуем вылучыць не індывідуальныя формы, а, згодна з Э. Дзюркгеймам, зыходзім з таго, што культ — сістэма рытуалаў, свят, розных чырымоній, якія ўсе аб'ядноўвае тое, што яны перыядычна паўтараюцца<sup>8</sup>. Гаворка ідзе і пра гэтыя нормы, якія маюць сваім вытокам архаічныя ўяўленні, адпостроўваюць розныя стадыі дахрысціянскіх вераванняў, што звязаны з культам продкаў і характарызуюцца цыклічнасцю. Ушанаванне продкаў тут з'яўляецца не адным з элементаў, а галоўным элементом, функцыянальна-дамінуючай ідэяй.

Праваслаўе, як і іншыя хрысціянскія канфесіі, было прынята не на пустым месцы. Да прыняцця хрысціянства быў пэўны ўзровень сацыяльнага развіцця, маральнасці. Існавала архаічная рэлігійная сістэма, якая надала спецыфічныя рысы хрысціянству. На гэтую глебу прыйшло хрысціянства.

Архаічныя формы культуры продкаў у Беларусі прадстаўлены абрадамі,

<sup>2</sup> Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 638–642.

<sup>3</sup> Фёдоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995. Т. 2. С. 43.

<sup>4</sup> Durkheim Emile. Die elementaren Formen des religiösen Lebens / Übers. von Ludwig Schmidts. Frankfurt am Main, 1994. 2. Aufl. 1998. S. 95.

<sup>5</sup> Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 255.

<sup>6</sup> Тамсама.

<sup>7</sup> Тамсама.

<sup>8</sup> Durkheim, Emile. Die elementaren Formen ... S. 95.

што звязаны з сям’ёй і родам. Што датычыцца архаічнай рэлігійнай сістэмы, можна назваць такія рэлігійныя формы як:

- Культ продкаў як пераважна сямейны культ;
- Культ роду (патрылінейнага), які склаўся ў перыяд росквіту патрылінейнай родавай супольнасці.

Да першай формы адносяцца дзяды — памінальныя дні ў народным календары беларусаў (часткова ўкраінцаў), якія адзначаюцца некалькі (ад трох да шасці, у залежнасці ад рэгіёна) разоў у год. Дзядзям называлі таксама памерлых продкаў. Святкаванне дзядоў часта пачыналася з пятніцы: спачатку падавалі посну ю вячэру, рыхтаваліся да суботняй багатай трапезы. Асаблівасцю дадзенай формы ўшанавання продкаў з’яўляецца тое, што гэты абрад звязаны з прасторай дома. На святкаванне дзядоў збіралася ўся сям’я, нават тыя, хто быў далёка ад дому, імкнуліся далучыцца да родзічаў. І кожны дзяды прысвячаліся ўсім памерлым членам сям’і. Пэўнымі рытуальнымі дзеяннямі забяспечваецца магчымасць прысутнасці душ продкаў на вячэры. Гаспадар чытаў малітву па памерлых, а потым запрашалі душы на вячэру. Кармленне душ з мноствам формаў — важнейшы рытуальны элемент. Заключны этап — выправоджванне дзядоў. У праваслаўных народнае і канфесійнае памінаанне памерлых на Тройцу супадае ў часе.

Дзяды — сінтэз індывідуальнага і калектыўнага. Элемент індывідуальнага заключаецца ў тым, што ўшаноўваюць продкаў толькі сваёй сям’і. Але гэта калектыўнае ўшанаванне ў тым сэнсе, што ўсё адбываецца ў пэўны час і характэрна для ўсіх сем’яў вясковай супольнасці. Па сваёй прыродзе гэта не магічнае, а рэлігійнае ўшанаванне.

У старажытнарускіх летапісах ёсць упамінанні пра абрад, які звязаны з ушанаваннем продкаў: «Приходящія цари и князи и вельможъ, солнцю и лунь и земли, дьяволу, и умершимъ в адъ отцамъ ихъ и дъдомъ и матеремъ, водяше около куста поклонитися имъ» — Іпацьёўскі летапіс, (1150). «Ни поклонися кусту, ни идоламъ ихъ» Сафійскі першы летапіс, (1145)<sup>9</sup>. У летапісах ідзе гаворка пра абрад усходніх славян, у якім лексема куст мела пэўнае значэнне ў сувязі з ушанаваннем продкаў. Тут выразна гаворыцца пра куст як аб’ект ушанавання, які стаіць у адным радзе, але не тоесны іншым аб’ектам ушанавання (ідалам). Як адзначае А. Сабалеўскі, «Летописное куст как будто означает какое-то сооружение (вроде жертвенника?), связанное с почитанием предков»<sup>10</sup>.

Да нашага часу на Заходнім Палессі захаваўся архаічны абходны абрад Куст. Куст — назва абраду, галоўнага персанажа, песенны вобраз. Асноўныя абрадавыя дзеянні адбываюцца ў межах вясковага соцыума. Абрадавая група («войско дэвоцкэ») на чале з Куством абходзіць падвор’і. Выканаўцы

<sup>9</sup> Полное собрание русских летописей. М., 1962. Т.2. С. 806; Т.1. С. 602.

<sup>10</sup> Соболевский А. И. Из истории русского словарного материала // Русский филологический вестник (Варшава). 1913. Т. 70. С. 91.

абраду, якія суправаджаюць Куст, уступаюць ў рытуальны дыялог з гаспадарамі хаты, выконваюць куставыя песні. Абаязковы элемент гэтай часткі абраду — зварот да гаспадароў з просьбай надарыць Куст («Вынэсь Кусту хоч по золотому», «Да просымо пана хоч на чэрэвыкы» і інш) \*. Дары, прызначаны Кусту, прымае жанчына з абрадавай групы. Такім чынам, абрад ахоплівае ўсю вёску. Як паведамляюць інфарманты, «взлічав кожную хату Куст, [...] він нэ мынав нэяку хату».

Абрадавы дыялог паміж акружэннем Куста і гаспадарамі заўсёды адбываецца на двары — у хату не заходзяць, а толькі «пуд двэра. Пospэваюць, да і йдуць» (Дабраслаўка Пінскага р-на). Кусту характэрна такая форма рытуальных паводзін, як пасіўнасць, маўклівасць, якая сімвалізуе прыналежнасць да «таго» свету. Як адзначаюць інфарманты, галоўны персанаж «нэ спывав. Толькі він оно ходыць мовчком» (Пучыны Пінскага р-на). Куст поўнасцю пакрыты зялёнымі галінкамі: («Куст закрыты, нэчого нэ выдно», «увэсь у зялёному, коб нэ выдно было» (Буса, Красіеўка Іванаўскага р-на). Кляновае ўбранне з'яўляецца ўстойлівым знакам абраду Куст.

Куст выступае ў абрадзе як сімвалічны вобраз: «Кусту трэба пыты-йісты даты». Усё гэта значэнні сацыяльнага плана. Для семантыкі абраду характэрным з'яўляецца матыў «гасцявання Куста ў бацькі», зафіксаваны намі на поўдні, паўночным усходзе і поўначы арэала абраду («Нашый Куст пойдэ до батэнька ў госты, // Трэба ёму, трэба, чэрэвычкы на помосты»). Дадзеныя характарыстыкі сведчаць аб прыналежнасці Куста да свету продкаў. Куст, у адрозненне ад дзядоў, ахоплівае ўсю прастору вёскі. У арэале распаўсюджання абраду для жанчыны, прыбранай у зеляніну, устойліва захоўваецца назва мужчынскага роду — Куст. Сваімі вытокамі абрад звязаны з патрыярхальна-родавай супольнасцю <sup>11</sup>.

Трэба адзначыць, што для носьбітаў дадзенага абраду куст — гэта не расліна. Для абазначэння куст у значэнні «расліна» існуе іншая лексема — корч, корчы: «У нас нэкто нэ кажэ куст, а всі кажуть корчы. Куст — гэто ужэ по-культурному, а по-старому — корч. У нас корчы да і усё» (Дабраслаўка Пінскага р-на). Ва ўсходніх славян, акрамя куст у значэнні «расліна», лексема куст выкарыстоўвалася для абазначэння сацыяльных сувязяў (роду, сям'і) <sup>12</sup>.

Дадзенае слова як дыялектнае выкарыстоўваецца ў рускіх гаворках для абазначэння пэўных сацыяльных фактаў — у значэнні «вялікае патомства» («куст робят», валаг., перм.), таксама яно прыдаатна для абазначэння групы

\* Тут выкарыстоўваюцца матэрыялы, сабраныя аўтарам у час экспедыцый.

<sup>11</sup> Шарая О. Почитание предков в архаической обрядности славян (на примере Пинского Полесья) // Этнічна історія народів Европі: Традиційна етнічна культура слов'ян: Збірник наукових праць. Київ, 1999. С. 137–140.

<sup>12</sup> Шарая О. Н. Лексема куст в контексте повседневности // Национально-культурный компонент в тексте и языке: Материалы 2 Междунар. конф. 7–9 апр. 1999 г., Минск: В 3 ч. Минск., 1999. С. 84–86.

людзей, якія звязаны роднаснымі, эканамічнымі адносінамі («Он из куста Петра Ивановича», пскоўскае) і г. д. Сустрадаецца, напрыклад, выраз куст пасяленняў. Для ўсходнеславянскага менталітэту гэта не з'яўляецца навацыяй, а мае глыбокія гістарычныя карані. Слова куст і ў сучаснай мове выкарыстоўваецца ў значэнні «пучок, мноства, род, сям'я».

Лексема куст характэрна і для такой з'явы штодзённасці як прымаўкі: «Дзе стары куст, там двор не пуст», «Добрага куста — добрыя адрасткі», дзе слова куст выкарыстоўваецца ў значэнні гаспадар, род. У прымаўках з на-яўнасцю лініі куст — род («З харошага куста — з добрага роду», «З харошага куста харошая птушка вылітаіць — з добрага роду добры чалавек») выражаецца тоеснасць семантычных палёў гэтых слоў.

Такім чынам, ва ўсходніх славян дадзена лексема адлюстроўвае два функцыянальных узроўні, адзін з якіх адносіцца да свету прыроды, а другі — да свету культуры. Вобраз галінак, якія зыходзяць ад супольнага караня — адзін з найбольш яркіх хрысціянскіх вобразаў, якія абазначаюць хрысціян як адзіную супольнасць: «Я ёсць сапраўдная вінаградная лаза, а Айцец Мой — вінаградар; [...] Я Лаза, а вы галіны [...]» (Новы Запавет, паводле Іаана), «калі рошчына святая, дык і цеста; і калі карань свят, дык і галлѣ»<sup>13</sup> (Новы Запавет, пасланне да Рымлянаў).

Абрад Куст — абрадава-сімвалічная форма, у якой знайшла адлюстраванне рэлігійна-сімвалічная сістэма, што складалася ў архаічны перыяд жыцця насельніцтва Пінскага Палесся. Функцыянальная прырода абраду Куст не магічная, а рэлігійна-сімвалічная<sup>14</sup>. Куст — рэлігійна-сімвалічны вобраз роду. Праз выкананне абраду ў старажытнасці адбывалася злучэнне дзвюх частак роду — пакаленняў, якія жывуць, і тых, што памерлі ўжо (продкаў).

Зварот да продкаў, сімвалічныя дары павінны былі забяспечыць увесь комплекс умоў, неабходных для жыццядзейнасці роду. Патрыярхальная сям'я перыяду рода-племянных адносін мела і спецыфічны рэлігійны культ, а менавіта, агульны культ продкаў. Як адзначаў М. Кавалеўскі, «Кульг продкаў звязаны непарыўна з самім існаваннем патрыярхальнай сям'і і з'яўляецца разам з ёю і, у сваю чаргу, становіцца адной з прычын яе ўстойлівасці на працягу шэрагу вякоў»<sup>15</sup>.

Такім чынам, элементы ўшанавання продкаў у праваслаўнай традыцыі непарыўна звязаны з архаічнымі формамі, якія захаваліся ў народнай традыцыі да нашага часу.

<sup>13</sup> Біблія, Ад Іаана.

<sup>14</sup> Шарая В. М. Функцыянальная прырода абраду Куст // Вестні НАН Беларусі. Сер. гуманіт. навук. 1999. № 3. С. 84–88.

<sup>15</sup> Ковалевский М. Очерк происхождения и развития семьи, собственности. М., 1939. С. 77.



## **ПЯЧАТКІ, ШТЭМПЕЛІ І ШТАМПЫ ЯК КРЫНІЦА ДЛЯ ГІСТОРЫІ ПРАВАСЛАЎЯ БЕЛАРУСІ (XIX – ПАЧ. XX ст.)**

Гісторыя праваслаўнай царквы ў Беларусі на сённяшні дзень з'яўляецца недастаткова распрацаванай. Але асноўныя, вузлавыя моманты, звязаныя з гістарычным развіццём гэтай канфесіі ў нашай краіне, у цэлым закраналіся даследчыкамі, і ў цэлым вядомыя ў навуцы. Тым больш, што вывучэнне розных аспектаў гісторыі праваслаўнай царквы ў Беларусі вядзецца цяпер досыць хуткімі тэмпамі. Спрыяе гэтаму значная колькасць архіўных матэрыялаў. Працуючы з гэтымі матэрыяламі, нельга не заўважыць, што на шматлікіх дакументах ёсць пячаткі і вуглавыя штампы розных устаноў праваслаўнай царквы, якія несумненна маюць вялікую навуковую цікавасць, асабліва ўлічваючы той факт, што на сёння ў Беларусі сфрагістыка як навука знаходзіцца яшчэ ў эмбрыянальным стане і толькі робіць першыя крокі да сваёй навуковай самастойнасці, паступова выходзячы з ценю гістарычнай навукі.

Нават самае агульнае знаёмства з асноўнымі сфрагістычнымі праблемамі паказвае ўсю складанасць і шматвектарнасць, што вымагае пры распрацоўцы і даследаванні гэтых праблем выдзяляць асобныя групы сфрагістычнага матэрыялу і разглядаць яго з самых розных пазіцый (выява, легенда, метады прысціскання, матэрыял адбітка, колер адбітка, памеры адбітка, матэрыял матрыцы, гады карыстання пячаткай; пры вывучэнні вуглавога штампа замест выявы і легенды разглядаецца тэкставы змест штампа). Такой групай, улічваючы нераспрацаванасць рэлігійнай сфрагістыкі ўвогуле і праваслаўнай у прыватнасці, і з'яўляюцца пячаткі і вуглавыя штампы некаторых праваслаўных устаноў Беларусі.

Пытанні сфрагістыкі праваслаўных устаноў ставіліся даследчыкамі ў кантэксце агульных сфрагістычных праблем, але, па-першае, у гэтых працах закраналіся праблемы пераважна рэлігійнай сфрагістыкі Расіі, па-другое, разглядаліся старажытныя і сярэдневяковыя металічныя адбіткі, якія былі знойдзены ў час археалагічных раскопак<sup>1</sup>. Праваслаўная сфрагістыка больш позняга часу не разглядалася.

У Беларусі пытанні, звязаныя з сфрагістыкай праваслаўных устаноў, таксама ў агульнасфрагістычным кантэксце закраналіся А. Цітовым у кнігах «Пячаткі старажытнай Беларусі»<sup>2</sup>, «Сфрагістыка і геральдыка Беларусі (ілюстраваны курс лекцый)»<sup>3</sup>. Фактычная адсутнасць публікацый, прысвечаных

<sup>1</sup> Янин В. Л. Актовые печати древней Руси X–XV вв., М., 1970. Т. 2. С. 134–145.

<sup>2</sup> Цітоў А. К. Пячаткі старажытнай Беларусі. Мн., 1993.

<sup>3</sup> Цітоў А. К. Сфрагістыка і геральдыка Беларусі (ілюстраваны курс лекцый). Мн., 1999.

проблемам беларускай праваслаўнай сфрагістыкі, вымагае пры іх распрацоўцы звярнуцца да архіўных матэрыялаў.

Асноўныя матэрыялы па сфрагістыцы праваслаўных устаноў Беларусі з пачатку XIX ст. да 1917 г. захоўваюцца ў фондах Нацыянальнага гістарычнага архіва Беларусі (Мінск). Асноўнымі архіўнымі фондамі, якія неабходны для работы па выяўленню праваслаўнага сфрагістычнага комплексу, з'яўляюцца: «Мінская духоўная кансісторыя», «Магілёўская духоўная кансісторыя», «Полацкая духоўная кансісторыя», фонды благачыніі, манастыроў, духоўных праўленняў, асобных цэркваў, брацтваў і інш.

Па знешніх і справаводчых характарыстыках сфрагістыку праваслаўных устаноў можна падзяліць на пячаткі і вуглавыя штампы. Пытанні, звязаныя з вуглавымі штампамі, ніколі не закраналіся ў сфрагістыцы, хаця яны таксама адносяцца да сфрагістычнага матэрыялу, таму што і па тэхніцы прыцскання і па функцыянальнасці з'яўляюцца ідэнтычнымі з пячаткамі.

Сфрагістыка праваслаўных духоўных кансісторый прадстаўлена толькі пячаткамі. Пячаткі кансісторый былі аднатыпнымі і ў цэлым уніфікаванымі. Па форме гэтыя пячаткі былі выключна круглымі, але розных памераў, у полі мелася выява двухгаловага арла з імператарскімі рэгаліямі, легенда на рускай мове размяшчалася па кругу ў поўным варыянце. З пачатку і прыкладна да 60–70-х гг. XIX ст. для прыцскання пячатак кансісторый выкарыстоўваліся металічныя матрыцы, найбольш прыдатныя для тэхнікі куродыму, пры якім на паперы заставаўся сажавы адбітак, і тэхнікі прыцскання расплаўленага сургучу чырвонага ці рудога колераў. Выявы на металічных матрыцах выгравіроўваліся ў двух варыянтах, якія былі адразу бачны на адбітку пры выкарыстанні тэхнікі куродыму: у першым варыянце белая выява арла размяшчалася на чорным фоне, у другім — чорная выява на белым фоне. З 70-х гг. духоўныя кансісторый пачынаюць выкарыстоўваць гумападобныя матрыцы, пры якіх тэхніка нанясення пячаткі цалкам мяняецца і набывае сучасны метад. Матэрыялам для гэтых матрыцаў з'яўлялася мастыка чорнага, сіняга і фіялетавага колераў<sup>4</sup>.

Сфрагістыка праваслаўных духоўных праўленняў на сённяшні дзень налічвае невялікі фактычны матэрыял — пячаткі першай паловы XIX ст., таму рабіць нейкія сур'ёзныя высновы наконт сфрагістыкі гэтых устаноў нам падаецца рана. На сёння можна сказаць, што ў першай палове XIX ст. духоўныя праўленні карысталіся авальнымі па форме пячаткамі з металічнымі матрыцамі, якія выкарыстоўвалі ў асноўным для прыцскання расплаўленага сургучу да паперы. У полі пячатак духоўных праўленняў размяшчалася выява двухгаловага арла з імператарскімі рэгаліямі, легенда па кругу на рускай мове, у поўным варыянце<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> НГАБ, ф. 1390, воп. 1, спр. 2, арк. 210 адв.; ф. 1330, воп. 1, спр. 4, арк. 17а.

<sup>5</sup> НГАБ, ф. 3098, воп. 1, спр. 1, арк. 136 адв.; ф. 1390, воп. 1, спр. 2, арк. 5 адв., 92 адв., 94 адв., 115 адв.

Даволі багаты і разнастайны матэрыял уяўляе сабой сфрагістыка праваслаўных благачынных. Яна прадстаўлена пячаткамі і вуглавымі штампамі. Апошнія з'яўляюцца ў справаходстве прыкладна з 80-х гг. XIX ст. Архіўная работа па выяўленню і апрацоўцы пячатак благачынных дазваляе нам зрабіць выснову аб тым, што на працягу ўсяго XIX і нават на пачатку XX ст. благачынныя для прыціскання сваіх пячатак карысталіся выключна металічнымі матрыцамі. Другой асаблівасцю сфрагістыкі благачынных было выкарыстанне для гэтых мэтаў выключна тэхнікі прыціскання да паперы расплаўленага сургучу, якую можна назіраць нават у канцы XIX ст.<sup>6</sup>, хаця ў гэты час паралельна існуе тэхніка прыціскання металічнай матрыцай з выкарыстаннем для адбітка мастыкі<sup>7</sup>. Пячаткі благачынных былі як круглай, так і авальнай формы. У полі гэтых пячатак размяшчалася выява двухгаловага арла з імператарскімі рэгаліямі. Легенды размяшчаліся па кругу, былі выкананы на рускай мове, (поўныя і скарачаныя). Вуглавая штампы благачынных маюць прынцыпова іншы сфрагістычны элемент: квадратную ці прамавугольную форму, дзе надпісы размяшчаюцца ў радкі, да таго ж у справаходстве вуглавая штампы нясуць на сабе значна большую юрыдычна-прававую нагрузку. Метад прыціскання вуглавых штампаў сучасны, у якасці матэрыялу выкарыстоўвалася мастыка. Вуглавая штампы благачынных мелі 7–8 радкоў тэксту: першы радок займала абрэвіатура «В. П. И» — «Ведомство православного исповедания», другі — найменне епархіі, трэці — павету (не абавязкова), чацвёрты — слова «Благочинный», пяты — найменне акругі (магло мяняцца месцамі з чацвёртым радком), шосты — дата, сёмы — зыходны нумар, восьмы — месца размяшчэння рэзідэнцыі благачыннага. Асобныя радкі ў вуглавых штампах благачынных выконваліся курсівам і стылізаванай славянскай вяззю.<sup>8</sup>

Пячаткі праваслаўных цэркваў значна адрозніваюцца ад пячатак вышэй разгледжаных праваслаўных устаноў. Яны былі юрыдычна цалкам уніфікаваны Указам Сената 1836 г. Згодна з Указам, Сіноду прадпісвалася, каб усе цэрквы мелі пячаткі, выразаныя па аднолькавай форме, з выявай царквы «в древнем русском виде» з надпісам царкоўнаславянскімі літарамі вакол. Манастыры ўжывалі пячаткі з дзяржаўным гербам, але легенды на іх былі выкананы славянскім шрыфтам<sup>9</sup>. Што датычыць уніфікацыі царкоўных пячатак, то на самай справе выява царквы «в древнем русском виде» на паях пячатак не была эталоннай і падавалася ў розных варыянтах. Гэтыя выявы былі толькі падобныя адна на адну. Усе пячаткі цэркваў з'яўляліся круглымі па форме, з прыкладна сходнымі памерамі — ад 29,5 да 31 мм.<sup>10</sup>,

<sup>6</sup> НГАБ, ф. 2307, воп. 1, спр. 1, арк. 136 адв.; ф. 2782, воп. 1, спр. 1, арк. 94 адв.; ф. 1330, воп. 1, спр. 2, арк. 4; ф. 1491, воп. 1, спр. 2, арк. 97 адв.; ф. 967, воп. 1, спр. 4, арк. 69 адв.

<sup>7</sup> НГАБ, ф. 836, воп. 1, спр. 1, арк. 281.

<sup>8</sup> НГАБ, ф. 836, воп. 1, спр. 1, арк. 22; ф. 1330, воп. 1, спр. 4, арк. 3.

<sup>9</sup> Цітоў А. К. Пячаткі... С. 53.

<sup>10</sup> НГАБ, ф. 1330, воп. 1, спр. 4, арк. 13, 15, 23; ф. 1345, воп. 1, спр. 1, арк. 10 адв.

хаця сустракаюцца пячаткі з дыяметрам 28, 29 і нават 35 мм.<sup>11</sup> Характар выгравіраваных легенд на царкоўных пячатках таксама мяняецца — дакладнага тэксту легенды не існавала. Легенды на ўсіх пячатках выкананы ў скарачаным варыянце, стылізаванымі славянскімі літарамі, на большасці іх пазначана назва царквы. Па ўсяму відаць, што матрыцы большасці царкоўных пячаткаў былі металічнымі. Тэхніка прыціскання гэтых пячаткаў з 1836 г. па 60-я гг. XIX ст. ажыццяўлялася метадам куродыму і прыціскання расплаўленага сургучу, рудога і чорнага колераў. Апошні метадаў прыціскання сустракаецца ў 90-х гг. XIX ст.: пячатка Тураўскай Ільінскай царквы была двойчы прыціснута ў 1895 г. пры дапамозе рудога і чорнага сургучу<sup>12</sup>. Прыкладна з 60-х гг. у якасці матэрыялу для прыціскання сталі выкарыстоўваць сінюю і фіялетаваю мастыку. Але мастыка была не самым лепшым матэрыялам для прыціскання металічнымі матрыцамі і як вынік — большасці адбіткаў гэтай групы пячаткаў вельмі бракуе якасці.

Пры праваслаўных цэрквах існавала пасада царкоўных старостаў, якія мелі ўласныя пячаткі. Пячаткі гэтыя былі рознымі па форме, у асноўным круглыя<sup>13</sup>, хаця сустракаюцца і іншыя формы. Напрыклад, староста Пышнікоўскай царквы Ш Віцебскага благачыння (1869) меў васьмівугольную пячатку (зрэзаныя вуглы)<sup>14</sup>. Матрыцы пячаткаў царкоўных старостаў былі металічнымі і прыкладна да 70-х гг. XIX ст. прыціскаліся метадам куродыму, які потым быў заменены сучасным метадам з выкарыстаннем мастыкі, што (як у выпадку з царкоўнымі пячаткамі) не лепшым чынам паўплывала на якасць адбіткаў. Пячаткі царкоўных старостаў не мелі аніякіх выяваў, але на іх былі выгравіраваны надпісы, якія ў розных варыянтах паведамлялі, старастамі якіх цэркваў з'яўляліся іх уладальнікі. На круглых пячатках легенды размяшчаліся ў цэнтры і па кругу, на пячатках прамавугольных формаў — у радкі.

Такім чынам, мы разгледзелі сфрагістыку толькі некаторых асноўных праваслаўных устаноў Беларусі. Па-за ўвагай засталася яшчэ шмат іншых інстытутаў праваслаўнай царквы: вучэбныя, дабрачынныя ўстановы, біблейскія таварыствы, брацтвы і іншыя. Вывучэнне сфрагістыкі астатніх праваслаўных устаноў — справа недалёкай будучыні.

<sup>11</sup> НГАБ, ф. 295, воп. 1, спр. 8189, арк. 60; ф. 836, воп. 1, спр. 1, арк. 145, 174 адв., 324.

<sup>12</sup> НГАБ, ф. 836, воп. 1, спр. 1, арк. 466 адв., 538.

<sup>13</sup> НГАБ, ф. 1345, воп. 1, спр. 1, арк. 39; ф. 2841, воп. 1, спр. 1, арк. 63, 101 адв.

<sup>14</sup> НГАБ, ф. 2863, воп. 1, спр. 1, арк. 10.

**Мікола Багадзяж (Мінск)**

## **З ДАБРЫНЁЮ ДА ЁСІХ**

**(ЖЫЦЦЁ І МІСІЯНЕРСКАЯ ДЗЕЙНАСЦЬ ГАННЫ ПОТА)**

**В**ядома, што славуць салунскія браты, асветнікі Кірыла і Мяфодзій шмат намаганняў прыклалі, прапаведуючы слова Божае паўднёвым славянам, стварэнню сярод іх хрысціянскай царквы. Прычым пры ажыццяўленні гэтай справы яны дзейнічалі толькі мірнымі шляхамі, а не з дапамогай «агна і мяча», як не аднойчы ў далейшым адбывалася ў розных краінах і ў розных народаў. І іх метады аказаліся больш дзейснымі і жыццяздольнымі, чым у прыхільнікаў прымусовай хрысціянізацыі іншаверцаў.

Гэтым жа шляхам пайшла і наша зямлячка Ганна Пота. Праўда, дзейнасць яе адбывалася не ў часы сёвай даўніны, не ў IX ст., як у Кірыла і Мяфодзія, і не ў чужой краіне, а у канцы XIX пачатку XX ст., ды яшчэ амаль што на сваёй радзіме.

Але крыху гісторыі. Праз некаторы час пасля таго, як Рэч Паспалітая канчаткова знікла з карты свету, «разадраная» на кавалкі ваяўнічымі суседзямі, кіруючы дзяржаўныя і царкоўныя дзеячы Расіі са здзіўленнем дачакаліся, што на той тэрыторыі, якая была далучана ў выніку падзелаў, ёсць вялікая колькасць жыхароў, якія пакланяюцца язычніцкім багам. Прычым яны нават не былі ахрышчаны! Хрысціянскае насельніцтва гэтых мясцін называла іх «калакутамі». Жылі яны ў мясцінах, якія цяпер уваходзяць у так званае Беларускае і Польскае Палессе. Дзеля выпраўлення парадаксальнага становішча вырашана было стварыць на гэтых «здзіцэлых» землях шэраг праваслаўных манастыроў.

Першы з іх узнік у вёсцы Лесна Седлецкай губерні (цяпер тэрыторыя Беласточчыны). Менавіта тут пасялілася ў 1883 г. у маленькай хатцы ігумення Кацярына (былая графіня Яўгенія Барысаўна Ефімаўская) з пяццю манахінямі і дзвюма дзяўчынкамі-сіротамі. Яна пачала ажыццяўляць сваю ідэю аб рэлігійным выхаванні дзяцей пры манастырах. Дапамагалі ёй у гэтай дзейнасці настойліваць, гаспадарчыя здольнасці, сувязі пры царскім двары. Спрыяла ім тое, што манахіні атрымалі мясцовую святыню — цудатворную ікону Лесніцкай Божай Маці.

Хутка манастыр разросся. Ігумення Кацярына стварыла пры ім царкоўна-настаўніцкую, рамесную і сельскагаспадарчую школы. Для маленькіх дзяцей былі абсталяваны яслі. Для больш дарослых хлопчыкаў-сірот — прытулак з рамесным ухілам.

Заўважым, што пры ёсім гэтым Лесніцкі манастыр з'яўляўся не толькі і не столькі асветніцкім цэнтрам краю, колькі духоўным. Асноўная яго дзейнасць усё ж звязана была з місіянерствам — далучэннем мясцовага насельніцтва да праваслаўя. І ў гэтым манахіні дабіліся значных поспехаў. З году

Ў год расла колькасць паломнікаў, якія наведвалі манастыр. Асабліва ўражваючая карціна назіралася двойчы ў год — на Сёмуху і Узвіжанне Крыжа Гасподня. У гэтыя дні тут збіралася да 30 000 багамольцаў.

Для вядзення службы прыязджалі 30 святароў. Зразумела, што размясціць вялікую колькасць багамольцаў манастыр не мог. Дзеля гэтага ігумення арганізала будаўніцтва унікальнага, адзінага ў Расіі храма. Пасярод велізарнага дугу на высокім падмурку з бяргвенняў была пастаўлена невялікая драўляная царква. Яна не мела ні купалоў, ні нават даху. Затое ў сценах былі зроблены вялікія вокны, якія дазвалялі багамольцам, што размяшчаліся на лузе, бачыць і чуць усё, што адбываецца ў храме. Унутраная аддзелка была такой жа спартанскай. Меліся толькі алтар і клірасы.

Багамольцы праводзілі звычайна ўсю ноч перад святочным богаслужэннем ля сцен гэтага незвычайнага храма. Усю ноч спявалі яны духоўныя песні.

Слава аб храме, Лесніцкім манастыры і яго ігуменні разнеслася па Расіі. У яго сцякалася мноства манахінь і паслушніц. Паходзілі яны і з сялянскага, і з разначыннага, і з дваранскага асяроддзя.

У 1889 г. у Лесне з'явілася яшчэ адна паслушніца — Ганна Аляксандраўна Пота. Яна нічым не вылучалася. Ды і мінулае жыццё яе не было адначана якімі-небудзь неардынарнымі ўынкамі і падзеямі. Нарадзілася яна 9 снежня 1865 г. у горадзе Брэст-Літоўску (так тады называўся сучасны Брэст). Была дачкой начальніка артылерыйскіх складаў у мясцовай крэпасці. На другім годзе жыцця страціла маці. Гэтая трагедыя зрабіла дзяўчынку ціхім, задуменым дзіцем.

Пазней дзяўчынка жыла ў Варшаве. Там у 1881 г. закончыла з залатым медалём гімназію. Пасля гэтага некалькі гадоў працавала спачатку ў Холмскім Марыінскім вучылішчы, а затым у Калішскай гімназіі. Але дзяўчына імкнулася да іншай, больш высокай дзейнасці. Спакваля ў яе выспела рашэнне прысвяціць сваё жыццё служэнню Богу. Яно і прывяло Ганну ў Лесніцкі Багародзіцкі манастыр. Праз год яна была пастрыжана ў манахіні.

Ігумення Кацярына яшчэ да гэтай падзеі звярнула на Ганну ўвагу. Яна рэгулярна выбіралася сярод сваіх манахінь найбольш дзейных і здольных, накіроўвала іх у яшчэ больш глухія куткі навакольнага краю, чым той, у якім знаходзіўся яе манастыр.

І пачалі ўзнікаць на спрадвечна беларускай зямлі жаночыя праваслаўныя манастыры. Усе яны былі падобныя на Лесніцкі. Але кожны з іх меў і своеасаблівае рысы, бо нёс у сабе адбітак асаблівых якасцяў заснавальніц. А найбольш адметным з'яўляўся манастыр, у якім першай настояцельніцай была Ганна.

У 1894 г. яе з дзевяццю паслушніцамі накіравалі засноўваць новы манастыр. Яго месцазнаходжанне было вызначана на высокім беразе Заходняга Буга. Мясцовасць лічылася даволі небяспечнай, бо ў наваколлі час ад часу з'яўляліся разбойнікі. Але затое было месца, дзе на першым часе можна



было спыніцца, — касцёл, які закрылі пасля таго, як у ім скончыў жыццё самагубствам ксёндз.

Невялікая частка навакольнага насельніцтва прытрымлівалася каталіцкага веравызнання. Большасць жа з'яўлялася тымі самымі «калакутамі», дзеля «правасвятлення» якіх ствараліся ў гэтым кутку Палесся праваслаўныя манастыры. Жылі яны, як калакуты, так і католікі, у жахлівых умовах. У незвычайнай, нават для Расіі, беднасці. Размаўлялі на мяшанай, беларуска-ўкраінскай мове. Да прышлых адносіліся з недаверам.

Ганна ж са сваімі памочнікамі не мела практычна нічога. У дарогу ім далі ўсяго... адзін рубель. Не выдзелілі нават зімовага адзення. Здавалася, што задума аб стварэнні манастыра з самага пачатку з трэскам праваліцца. Магчыма, каб на месцы нашай зямлячкі апынулася якая-небудзь прадстаўніца знакамітага роду з Расіі, то на гэтым бы справа і скончылася. Але Ганну вызначала цяжкасць да поглядаў іншых людзей, павага да любога чалавека, давер і любоў. Яна паставіла перад сабой і паслушніцамі задачу пераадолець недавер навакольнага насельніцтва, зблізіцца з ім. Яны пачалі з таго, што пайшлі па суседніх вёсках, дапамагалі, чым маглі. Збіралі ўраджай, рамантавалі адзенне і абутак. У гэты ж час вучылі дзяцей грамаце і Закону Божаму. Самі ж жылі горш, чым тыя, каму дапамагалі. Хадзілі ў старым залатаным адзенні. Летам — босыя. Не кожны дзень мелі што есці. Часта не бачылі нават бульбы ці хлеба. Ганна надзяляла ўсе цяжкасці з паслушніцамі. Больш таго, добраахвотна ўскладала на сябе яшчэ большы цяжар.

Паволі манахіні абжываліся. Заводзілі сувязі сярод мясцовых дваран і дзяржаўнай адміністрацыі. Наладзілі адносіны з калакутамі. Да матушкі-ігуменні яны пачалі звяртацца як да заступніцы. Яна ж жыла па прынцыпу «нічога для сябе, усё для іншых». Таму дапамагала беднымі грашыма, адзеннем, вырашала праз царскіх чыноўнікаў тыя ці іншыя праблемы, вымольвала ў доўг у багацеяў і тут жа траціла гэтыя грошы на гаротных і сірот. Утварыла пры манастыры прытулак для дзяцей, якія страцілі бацькоў. Сяляне імкнуліся аддзякаваць Ганне за яе чалавечнасць, за клопаты пра іх, але тыя крошкі, што яны маглі адарваць ад сваёй гаспадаркі для манахінь, не маглі вырашыць пытанне. Манахіні і іх падапечныя працягвалі жыць у нястачы. Часта галадалі. Не дапамог нават збор ахвяраванняў на Віроўскі манастыр, які арганізаваў протаіерэй Лазецкі. Праз шэсць гадоў няспыннай працы і нястач з'явілася думка аб неабходнасці закрыцця манастыра.

Але на дапамогу гаротніцам прыйшоў шырока вядомы царкоўны дзеяч тых часоў Іаан Кранштацкі, які даслаў настаяцельніцы Ганне вельмі цёплы, падбадзёрваючы ліст і даволі вялікую суму грошай. Яшчэ больш карысці дало тое, што ён пазнаёміў з падзвіжніцкай дзейнасцю манахінь і цяжкім становішчам іх манастыра грамадскасць Расіі. З яго лёгкай рукі аб гэтым даведаліся ў Пецярбургу, Маскве, Варшаве, Вільні... Становішча адразу палепшылася. Рэгулярна пачалі паступаць вялікія сумы, якія былі ахвяраваны вернікамі. Расла колькасць манахінь. З нястомнай Ганнай пажадаў

сустрэцца нават цар Мікалай II. У 1898 г. наша зямлячка двойчы была прадстаўлена імператару і яго сям’і. Яна расказвала аб цяжкасцях сваёй абшчыны. Зрабіла пісьмовы даклад. Узрушаны цар заўважыў: «Дабрачынная дзейнасць Віраўскай абшчыны мае важнае значэнне для ўсяго насельніцтва краю». Ён ахвяраваў велізарныя па тым часе грошы — 6 000 рублёў, падараваў уласны маёнтак, што размяшчаўся ў Гродзенскай губерні. Пасля гэтага, нарэшце, былі ўзведзены сапраўдныя манастырскія пабудовы. Ганна стала ігуменнай.

Вядома, што слава і багацце многім кружаць галаву. Аднак наша зямлячка была не з такіх. Яна выкарыстала нечакана атрыманыя сродкі для паляпшэння становішча «сірых і ўбогіх». Былі пабудаваны тры царквы, школы, прытулак для 448 дзяцей, аптэка, багадзельня, малочная ферма, гаспадарчыя пабудовы. А колькасць манахінь перасягнула лічбу 200.

Здавалася б, жыць у манастыры стала лягчэй, а ігуменні можна «спачываць на лаўрах». Аднак адбывалася адваротнае. Чым больш узвышаўся манастыр, чым больш забяспечаным ён станавіўся, тым больш самаахвярна паводзіла сябе Ганна. Вядомы такі прыклад: прывезлі ў манастыр 14-гадовую хворую на вопсу дзяўчынку-каталічку. А змясціць яе не было дзе: усё перапоўнена. Тады ігумення бярэ яе да сябе ў келлю. Сама даглядае яе. Тут жа знайшла выратаванне і хворая на дыфтэрыю дзяўчынка.

Аднак не толькі ў выпадку хваробы кагосьці з блізкіх звярталіся да ігуменні мясцовыя жыхары. Усе яны незалежна ад веравызнання ведалі, што матушка Ганна акажа любоў дапамогу. Так, вельмі здольнага сялянскага хлопчыка з каталіцкай сям’і не прынялі ў Седлецкую гімназію «з-за адсутнасці вакансій». І яго маці пешшу ідзе 50 вёрст, каб папрасіць аб дапамозе віраўскую ігуменню. Намаганнямі Ганны хлопчык быў уладкаваны.

Гасціннасць, цеплыня, павага да бліжняга, якія панавалі ў Віраўскім манастыры, уражвалі і надоўга западалі ў памяць выпадковых і невыпадковых наведвальнікаў. Адзін з іх, І. Касцючык, згадваў: «Вось вы прыязджаеце ў манастыр першы раз. Ніхто вас не ведае, і вы — нікога. Толькі сышлі з экіпажа, як ужо падыходзіць да вас паслушніца і запрашае абедаць або снедаць, або вячэраць — глядзячы па часе дня. З такой жа просьбай звяртаецца яна і да вашага фурмана, хто б ён ні быў: рускі, паляк, праваслаўны, католік, габрэй, калакут. Такі выпадак з’яўляецца для многіх, можа быць, першым, а можа быць, адзіным у жыцці, калі два чалавекі паглядзяць адзін на другога не так, як заўсёды, а пазнаюць адзін у адным брата, — і ідуць разам абедаць». Ён пісаў, што не аднойчы даводзілася яму абедаць на верандзе манастырскай гасцініцы, дзе «...сядзелі княгіня з дзецмі, сялянка-калакутка з суседняй вёскай, памешчык католік, фурман габрэй, праваслаўны святар, два жабракі, духоўны каланізатар, рабочы цукровага завода ды чыноўнік асобых даручэнняў пры генерал-губернатары... Былая варожасць мясцовага насельніцтва пачала памалу раставаць. Убачылі гэтыя людзі ў віраўскіх жыхарах сапраўдную хрысціянскую любоў і іх адносіны змяніліся».

Яскравым пацвярджэннем апошнім словам Касцючыка можа з'яўляцца расказ ксяндза з вёскі Яблонай: «Запрошаны я быў настаяцельніцай абіцелі праводзіць паміраючага ў манастыры католіка. Пад'язджаю да манастыра і што ж бачу? Гэтая бледная маці Ганна спераду, а за ёй манахіні з запаленымі свечкамі ў руках чакаюць ксяндза са святымі дарамі і вітаюць мяне, служыцеля Божага пакорлівым паклонам. Я бачыў усякае ў жыцці, але сапраўдныя хрысціянскія паводзіны віраўскіх манахінь збілі мяне з панталыку, і я не адразу знайшоў, як даць зразумець гэтым людзям, наколькі кранулі мяне іх паводзіны. У маёй душы з'явілася неўразуменне: як гэта так? Яшчэ ўчора да мяне даносіліся чуткі аб тым, што віраўскія манахіні прыйшлі сюды змагацца і перамагаць, а сёння я бачу іх пакорлівымі, аказваючымі належны гонар маёй рэлігіі, маёй святыні? Ад таго прайшло ўжо нямала часу, я бліжэй пазнаёміўся са справамі і жыццём віраўскіх манахінь. Не можа быць ніякага сумнення, што яны дажывуць да агульнай павагі да сябе ўсяго навакольнага насельніцтва. Як ксёндз, прадстаўнік супрацьлеглай партыі, я магу мець свае погляды на місію манахінь, але як чалавек хрысціянін я магу толькі радавацца, што прывабнасць праваслаўнай веры і рускіх людзей уступае да нас з усходняй мяжы пры пасрэдніцтве сапраўдных падзвіжніц».

Цяжкасці, якія перанесла ігумення, адбіліся на яе здароў'і. У 1902 г. у Ганны выявіліся моцныя сухоты. Па распараджэнню імператара яе накіравалі для лячэння ў Італію, у невялічкі гарадок Нерві. Прабыла яна там тры месяцы. Адчула сябе лепш і вярнулася з надзеяй на поўнае выздараўленне. Але тут зноў «з галавой» акунулася ў работу, і хвароба абвастрылася. Ганну зноў накіравалі ў Нерві, але лячэнне ўжо не дапамагала. У маі 1903 г. яна прыехала ў свой манастыр амаль нерухомая і зусім без голасу. Пражыла, пакутуючы, яшчэ тры месяцы і 29 жніўня а першай гадзіне ночы адышла ў іншы свет. Апошнія яе словы былі: «Госпадзі, слава Табе! Госпадзі, дзякуй Табе!»

Ігуменні Ганны не стала. Але справа, якой яна аддала ўсе свае сілы і палкае сэрца, працягвалася. Яна пакінула пасля сябе добрую памяць у мясцовага насельніцтва, цудоўны манастыр і мноства верных паслядоўніц, якія ні ў чым не здрадзілі ёй.

## КАТАЛІЦКІ КАСЦЁЛ І СРОДКІ МАС-МЕДЫА Ў БЕЛАРУСІ

### І. ТЭАЛАГІЧНЫ ЎСТУП

**1** Сродкі масавай інфармацыі з’яўляюцца сталым элементам культуры. Амаль усе праблемы сучаснага чалавека маюць адносіны з мас-медыа (выхаванне, сям’я, рэлігійнае жыццё, палітыка, гандаль і г. д.).

2. Паводле вучэння Касцёла, сродкі масавай інфармацыі— гэта «Божы дар», бо па сваёй сутнасці яны здольныя «яднаць людзей сувязямі братэрства» (Душпастырская інструкцыя Паяднанне і развіццё, 2, далей CP). Гэтае ўздзеянне чэрпае сваю моц з «таямніцы незвычайнай еднасці жыцця Найсвяцейшай Тройцы — Айца, Сына і Духа Святога» (CP, 8).

3. Папа Пій XII 8 верасня 1957 г. устанавіў апекуном сродкаў масавай інфармацыі св. Габрыэля, арханёла, «які звеставаў чалавецтву доўгачаканую вестку аб збаўленні». Гэтым папа хацеў «зварнуць увагу на ўзнёсласць паклікання тых, у чых руках знаходзяцца гэтыя дабратворныя прылады (выданні, радыё, тэлебачанне), якія дазваляюць распаўсюджаць у свеце вялікія Божыя скарбы, як добрае насенне, якое выдае сторазовы плён праўды і добра» (Miranda progrus, 28).

4. Мас-медыа могуць весці людзей да еднасці, калі будуць выкананы наступныя ўмовы:

- а. Добрая воля тых, хто працуе ў наасобных СМІ;
- б. Прафесійная кампетэнцыя;
- в. Адпаведная маральная і інтэлектуальная падрыхтоўка (CP, 9 і 15);
- г. Чуйнасць сумлення;
- д. Пачуццё адказнасці за ўплыў медыа, а таксама за яго наступствы;
- е. Добрае веданне адрасатаў (іх спадзяванняў, патрэбаў, небяспекі, рэакцыі і г. д.).

5. Тэалогія сродкаў масавай інфармацыі паказвае Хрыста як самага дасканалата Пераказчыка, які пераказваў сваё пасланне праз слова і сведчанне жыцця, праз смерць і змёртвыхпаўстанне. Гэта было штосьці нашмат большае, чым звычайная камунікацыя пры дапамозе слоў і іншых знакаў. Хрыстос пераказваў сябе іншым асаблівым і непаўторным чынам, збіраючы людзей добрай волі ў адно. Самай дасканалай і самай поўнай формай гэтай камунікацыі з боку Хрыста стала Эўхарыстыя.

6. Сродкі масавай інфармацыі ў планах Богага Провіду былі прызначаны як прылады, што «спрыяюць паяднанню людзей, якія пілігрымуюць па гэтай зямлі». Яны ствараюць новыя сувязі і карыстаюцца новай моваю, «якая дазваляе людзям лепш разумець адзін аднаго і наблізіцца да іншых» (CP, 12).

Таму сёння ўмацавалася правільная назва: «сродкі масавай камунікацыі».

7. Паводле вышэй пералічаных прычынаў, мас-медыя «лічацца найкаштоўнейшымі справамі і магчымасцямі, якімі можа карыстацца чалавецтва, каб умацоўваць любоў, што выражае і адначасова нараджае сапраўдную супольнасць» (СР, 12). Такім чынам мас-медыя займаюць адпаведнае месца ў гісторыі Стварэння, а таксама Уцелаўлення, якія прынеслі свету Адкаўпенне.

8. Звычайным вынікам папярэдніх прадпасылак (умоў) з'яўляецца сцвярджэнне, што мас-медыя павінны ўключыцца ў рэалізацыю даручэння Хрыста: каб навучаць «усе народы» (Мц. 10: 27; Лк. 12: 3), і каб абвясчаць Евангелле ў кожны час і ў кожным месцы, «у святле» і «на дахах» (Мц. 10: 27; Лк. 12: 3).

9. II Вагьканскі Сабор падкрэсліў таксама, што сродкі масавай інфармацыі павінны выкарыстоўвацца ў розных формах апостальства (DSP, 13).

Усе сродкі масавай інфармацыі, а не толькі «каталіцкія» ці «касцёльныя», пакліканы да актыўнага і эфектыўнага ўдзелу ў евангелізацыі свету. Ад тых, хто працуе ў мас-медыя, Сабор чакае сведчання аб Хрысце, а значыць падтрымкі дзейнасці Касцёла (DSP, 13).

10. У разважаннях над функцыяніраваннем СМІ падкрэсліваецца іх падвойнае аблічча: служаць добрым і вельмі ўзнёслым мэтам, але могуць выкарыстоўвацца таксама і для маральна шкодных спраў. У сувязі з гэтым душпастырская Інструкцыя «На парозе новай эры» папярэджвае, што сродкі масавай інфармацыі могуць як умацоўваць, так і знішчаць традыцыйныя каштоўнасці ў сферы рэлігіі, культуры і сям'і. Таму надалей застаюцца актуальнымі словы Сабора: «Для адпаведнага карыстання гэтымі сродкамі неабходна, каб кожны, хто імі карыстаецца, ведаў прынцыпы маральнага жыцця і іх у гэтай сферы дакладна рэалізоўваў» (DSP, 4; AN, 4).

11. «Хрысціянскаму вучэнню і ўзнёсламу прызначэнню гэтых вынаходніцтваў (друк, радыё, тэлебачанне) супрацьстаяць тэорыя і намеры тых, хто хоча выкарыстоўваць іх толькі ў палітычных мэтах і для прапаганды, або лічыць іх крыніцай даходаў» (MP, 36).

12. Мас-медыя, якія ствараюць сёння масавую культуру, становяцца вельмі важным элементам культуры народа. II Вагьканскі Сабор нагадаў, што культурай з'яўляецца ўсё тое, «праз што чалавек удасканальвае і развівае шматлікія здольнасці свайго духу і цела» (KDK, 53). Да гэтай думкі звяртаецца папа Ян Павел II, сцвярджаючы, што «культура з'яўляецца тым, праз што чалавек як чалавек становіцца ў большай ступені чалавекам: больш «ёсць».

Уздзеянне культуры на чалавека з'яўляецца эфектыўным таму, што носіць характар уплываў асяроддзя. Можна так сцвярджаць на падставе масавай культуры, якая стварае спецыфічныя для сябе асяроддзі, як, напрыклад, інфасферу (асяроддзе інфармацыі), санасферу (асяроддзе гукаў), іканасферу (асяроддзе выяваў) альбо лагасферу (асяроддзе слова).

Толькі чалавек стварае культуру. Паміж чалавекам і культурай, у якой ён удзельнічае, узнікае цесная залежнасць: чалавек, які стварае культуру, сам ствараецца ёю.

13. Касцёл ахоплівае культуру найперш праз евангелізацыйную дзейнасць. Тым больш, што рознага роду атэізм нараджаецца і развіваецца таксама ў сферы культуры. Таму зразумелы той факт, што евангелізацыя культуры заўсёды будзе адным з галоўных заданняў Касцёла. Пры гэтым само ўздзеянне на культуру з боку Касцёла адбываецца знутры. Таму гаворыцца, што культура павінна быць прасякнута евангелізацый (AN, 20).

14. З дакументаў Касцёла вынікае, што сёння недастаткова толькі «авяшчаць» Евангелле ў розных кутках свету. Касцёл ідзе яшчэ далей, каб «моцаю Евангелля дасягаць і разбураць тыя крытэрыі ацэнкі, іерархію каштоўнасцяў, пазіцыі і разумовыя навыкі, рэфлексы паводзінаў і жыццёвыя мадэлі чалавецтва, якія супярэчаць Божаю слову і плану Збаўлення» (ChL, 44). Такім чынам евангелізацыя культуры як надзённы наказ ажыццяўляецца заўсёды з адпаведнай дозаю радыкалізму, які быў характэрны для старажытнага Касцёла.

15. Найбольш эфектыўная евангелізацыя культуры адбываецца ў выніку апостальскай дзейнасці свецкіх, у тым ліку і ў сферы масавай культуры.

Дзякуючы таму, што Евангелле мае моц аднаўлення чалавека і яго культуры, Касцёл можа жыватворна ўздзейнічаць на культуру (гл. KDK, 58). Гэта ў сваю чаргу чыніць усё хрысціянства культуратворчым. Самы вялікі ўдзел прымаюць у гэтым католікі, якія з'яўляюцца творцамі культуры, і хрысціяне, якія працуюць журналістамі ў прэсе, на радыё і тэлебачанні і створаць сучасную масавую культуру (Ян Павел II, Прамова да прадстаўнікоў міжнароднай прэсы, Ватыкан 22.05.1982).

## II. КАРТКАЯ САЦЫЯЛАГІЧНАЯ ІНФАРМАЦЫЯ І СПРОБА АЦЭНКІ СИТУАЦЫІ

**1** Агульнае сцвярджэнне.

Пасля 1989 г. у Беларусі адбыліся пэўныя змены ў сферы сродкаў масавай інфармацыі. Перасталі існаваць партыйныя манаполіі ў публічных сродках інфармацыі, існуючая цензура нястрогая, паперу на патрэбы каталіцкага Касцёла набыць можна.

2. Выданні.

Выходзяць наступныя выданні:

«Ave Maria» (10 000), «Дыялог» (12 500), «Каталіцкія навіны» (3 500), «Misericordia» (3 000), «Наша вера» (2 000), «Слова жыцця» (у дзвюх версіях — 11 300), «Вера і жыццё» (у трох версіях — 10 000).

Выходзяць афіцыйныя выданні на беларускай і польскай мовах: «Мінска-Магілёўскі архідыяцэзіяльны агляд» і «Пінскі дыяцэзіяльны агляд».

Выдаюцца таксама парафіяльныя газеты, напр., у Бабруйску: «Веснік надзеі» (500), «Голас душы» ў Мёрах (500), «Мазырскі касцёл» (200–300).

У сувязі з працай Сіноду выдаюцца «Сінадальныя матэрыялы» на беларускай і польскай мовах.

Таксама уніяцкі Касцёл выдае «Унію» (10 000) і «Царкву» (2 000).

4. Адносіны прэсы да хрысціянскіх каштоўнасцяў і да каталіцкага Касцёла.



Адносіны свецкай прэсы да хрысціянскіх каштоўнасцяў часцей за ўсё пазітыўныя. Час ад часу ў розных часопісах з'яўляюцца артыкулы, якія выклікаюць абурэнне. Аднак «варожага пераследу» не назіраецца.

Такія ж адносіны і да каталіцкага Касцёла.

Трэба адзначыць факты прыняцця ці нават замаўлення напісання артыкулаў на касцёльныя тэмы рэдакцыямі мясцовых выданняў.

Таксама можна сустрэць артыкулы на душпастырскія тэмы ці пра евангелізацыйную місію каталіцкага Касцёла.

Ніжэй пададзены табліцы, якія ілюструюць развіццё рэлігійных выданняў на Беларусі (1985–1998).

5. Радыё і тэлебачанне.

Гэта праграмы хрысціянскага характару.

Радыё «Голас Душы».

Раз у месяц па Гродзенскім тэлебачанні ідзе мясцовая каталіцкая праграма «Сімвал веры».

Можна пазнаёміцца з пералікам эфірнага часу на радыё і тэлебачанні ў рэспубліканскай праграме.

З вышэйпададзеных параўнанняў можна зрабіць вывад, што існуе неабходнасць стварэння рэдакцыйнай групы як для радыё, так і для тэлебачання.

6. Інтэрв'ю.

Па радыё часам адбываюцца інтэрв'ю з католікамі духоўнымі ці свецкімі на рэлігійныя тэмы, асабліва перад святамі.

Таксама і на тэлебачанні. Гэта хутчэй ініцыятыва працаўнікоў афіцыйнага дзяржаўнага ці мясцовага радыё і тэлебачання, а не духоўных асобаў.

У асноўным рэдакцыі радыё і тэлебачання не кансультуюцца з душпастырамі каталіцкага Касцёла, калі робяць нейкае «акенца» ў размовах аб каталіцкім вучэнні, што часам вядзе да павярхоўнай падачы тэмы.

8. Рок-музыка.

Гавораць аб ёй, што яна стала сёння асноўным элементам светапогляду пэўнай часткі грамадства. Небяспечным з'яўляецца тое, што чалавек, які часта слухае рок і без крытыкі ім захапляецца, перастае быць адкрытым на ўздзеянне культуры, у тым ліку і культуры рэлігійнай.

9. Прадукцыя відэа- і аўдыякасет, а таксама кампакт-дыскаў.

Ёсць спроба стварэння каталіцкай студыі запісу, а таксама рэгістрацыі запісу фільмаў.

10. Некалькі думак на заканчэнне размовы.

З пункту гледжання выхавання і адукацыі маладога чалавека непакоіць перавага вобразу, які вядзе да таго, што слова ставіцца на другі план. Гэта ў значнай ступені абмяжоўвае інтэлектуальнае развіццё асобнага чалавека і вядзе да спрашчэння яго найважнейшых хрысціянскіх пазіцый.

На Беларусі няма апрацаванай педагогікі сродкаў масавай інфармацыі, якая б фарміравала правільныя адносіны да прэсы, радыё і тэлебачання і ста-

ла навуковай дысцыплінай у вышэйшых установах, у тым ліку і ў духоўнай семінарыі, а таксама ў сярэдніх школах.

### III. ДУШПАСТЫРСКІЯ ВЫВАДЫ І ПРАПАНОВЫ

**1** У сувязі з несумненнай вартасцю сродкаў масавай інфармацыі яны павінны шырэй выкарыстоўвацца ў рэлігіяна-маральным выхаванні, душпастырстве і катэхізацыі.

2. «Касцёл як захавальнік дэпазіту навукі збаўлення і сродкаў асвячэння мае непарушнае права ўдзяляць людзям багацці, якія з Богага загаду былі яму даручаныя. Гэтаму праву адпавядае з боку дзяржаўных уладаў абавязак даць Касцёлу доступ да сродкаў распаўсюджвання думкі» (MP, 32).

3. Увесь Касцёл адказны за развіццё сродкаў масавай інфармацыі, якія ён выкарыстоўвае (друкаванае слова, радыё, кіно і тэлебачанне).

4. Аўдыявізуальныя сродкі тэхнічнай інфармацыі, а менавіта: кіно, радыё і тэлебачанне не павінны служыць толькі для забавы і адпачынку (хоць шмат слухачоў і глядачоў толькі гэта чакае), але служыць перадачы думак і пачуццяў. Таму яны павінны ўтвараць новую і дзейсную форму развіцця культуры ва ўмовах сучаснага грамадства» (MP, 48).

Пастаральная інструкцыя *Communio et progressio* (1971) дадае: «Камунікацыя — гэта штосьці большае, чым толькі пераказ ідэі ці выражэнне пачуццяў, гэта найперш ахвяраванне сябе з любові» (11).

5. Як мага хутчэй трэба распачаць дзейснае выхаванне сродкаў масавай інфармацыі, якое б фарміравала адпаведныя пазіцыі ў адносінах да прэсы, радыё і тэлебачання. Такім чынам, у значнай меры можна было б захаваць асабліва маладых людзей ад шкодных ўздзеянняў, якія прычынна звязаны з функцыянаваннем сродкаў масавай інфармацыі. Тут неабходна супрацоўніцтва душпастыраў, катэхетаў, школы і саміх СМІ. Канкрэтнай дапамогай для гэтага з'яўляюцца публікацыі ў дадзенай галіне.

6. Стварыць установу, абавязкам якой была б падтрымка вартасных фільмаў, ацэньванне і пераказванне сваіх ацэнак да ведама святароў і вернікаў (MP, 80: 87–94).

7. Касцёл з'яўляецца такой установай, якая магла б паспяхова рыхтаваць душпастыраў, катэхетаў, настаўнікаў і бацькоў да крытычнага і творчага адбору інфармацыі. Гэты абавязак ляжыць найперш на вышэйшых духоўных семінарыях і вышэйшых навучальных установах, а таксама на каталіцкіх публіцыстах і журналістах.

8. Асабліва вялікую ўвагу трэба адвесці заахвочванню да чытання каталіцкай прэсы і кніг. Надалей актуальнымі з'яўляюцца словы кс. кардынала Казіміра Свэнтка: «У кожнай каталіцкай сям'і павінна быць Святое Пісанне».

9. Пастаяннае распаўсюджванне каталіцкай прэсы і кніг павінна лічыцца адным з найважнейшых абавязкаў душпастыраў і катэхетаў.

10. Душпастыры павінны сістэматычна выкарыстоўваць у сваёй працы сродкі масавай інфармацыі. Гэта будзе нагодай для заахвочвання дзяцей,

моладзі і дарослых да практычнай зацікаўленасці гэтымі сродкамі. Сёння, напрыклад, трэба праводзіць катэхезу «з часопісам у руках».

11. Таму што мова становіцца цяпер прыладай дзейснага ўздзеяння на чалавека (мова словаў і вобразаў), а нават часта ўжываецца ў тэхніцы маніпуляцыі, неабходна вучыць моладзь і дарослых разумець мову сродкаў масавай інфармацыі.

12. Душпастыры, катэхеты, а таксама настаўнікі ў школах павінны фарміраваць актыўныя пазіцыі ў адносінах да такіх адмоўных бакоў сродкаў масавай інфармацыі як насілле, парнаграфія (паркафонія, парнавізія), элементы атэізацыі, распаўсюджванне маральнага пермісівізму і рэлятывізму, адабрэнне злачыннасці.

13. Трэба сістэматычна ўводзіць у парафіяльнае жыццё элементы хрысціянскай культуры. На працягу душпастырскага года павінны быць арганізаваны (адпаведна з магчымасцямі) выставы рэлігійных кніг, паштовых марак на рэлігійную тэму, рэпрадукцый абразоў, рэлігійных плакатаў і г. д.

Аднак незалежна ад згаданых ініцыятываў у галіне культуры на працягу года неабходна арганізаваць у парафіі спецыяльныя тыдні хрысціянскай культуры (альбо дні). Гэта будзе добрай нагодай, каб падняць і паглыбіць якую-небудзь канкрэтную праблему ў галіне культуры (напрыклад, лаіцызацыя культуры альбо культура як элемент і крытэрыі нацыянальнай тоеснасці), а таксама, каб пазнаёміць парафіянаў з вядомымі дзеячамі нацыянальнай культуры.

14. У парафіях павінны быць арганізаваны спецыяльныя дні, прысвечаныя асаблівай прапагандзе каталіцкай прэсы, кніг, іншых сродкаў масавай інфармацыі. Для гэтага неабходна праводзіць Дзень сродкаў масавай інфармацыі, які святкуецца ў трэцюю нядзелю верасня.

15. Адным з галоўных абавязкаў сродкаў масавай інфармацыі павінна быць знаёмства вернікаў з помнікамі нацыянальнай культуры, прасякнутых хрысціянскімі элементамі. Гэта хрысціянская культурная спадчына, якая мае вялікую выхаваўчую і катэхетычную вартасць.

16. У душпастырстве і катэхізацыі трэба фарміраваць у вернікаў (дзяцей, моладзі і дарослых) перакананне аб важнай ролі культуры ў рэлігійным, грамадскім і палітычным жыцці асобных людзей і народа. Культура з'яўляецца элементам, які гарантуе Касцёлу і народу тоеснасць. Дасягнуць гэтую мэту ў парафіях дапаможа добрая падрыхтоўка тыдняў хрысціянскай культуры і сустрэч з творцамі гэтай культуры. Таксама трэба падтрымліваць уласную творчасць парафіяльнай супольнасці (прагляды паэзіі і рэлігійнай песні, арганіяны канцэрты і г. д.).

17. Пробашчы павінны паклапаціцца аб помніках культуры, якія знаходзяцца ў парафіі (касцёл, капліца, могілкі, плябанія), аб іх прафесійнай кансервацыі і ахове ад пагрозы крадзяжу і знішчэння.

18. Шэдэўры мастацтва і рэчы, якія маюць гістарычную каштоўнасць, павінны мець у парафіі адпаведную дакументацыю (інвентарызацыю). Трэба ім гарантаваць ахову і пастаянную кансервацыю.

## СВОЕАСАБЛІВАСЦЬ КРЫТЫКІ КАЛЬВІНІЗМУ Ў ТВОРЫ СІЛЬВЕСТРА КОСАВА «EXEGESIS»

Пасля выдання ў 1629 г. у Жэневе кнігі Кірыла Лукарыса «Усходняя споведзь праслаўнай веры»<sup>1</sup>, дзе, як прызнаюць сучасныя багасловы<sup>2</sup>, чатыры палажэнні былі выкладзены з кальвінскіх пазіцый, праслаўная царква Рэчы Паспалітай, якая доўгі час не прызнавала факт напісання Лукарысам гэтага твора, была абвінавачана ў «ерэтычнасці» і схільнасці да кальвінізму. У эпоху контррэфармацыі гэта азначала, што перад праслаўнымі стала дылема або закрыць толькі што адкрытыя новым мітрапалітам Пятром Магілай школы новага тыпу па ўзору езуіцкіх калегій, або даць абвінавачанню навукова абгрунтаваны адказ з доказаў недачыннення праслаўя да пратэстантызму. Такой водпаведдзю якраз стала выдадзеная ў 1635 г. у Кіеве на польскай мове кніга нашага земляка Сільвестра Косава «Exegesis».

На старонках указанага твора пісьменнік вылучыў галоўныя пункты веравучэння трох асноўных, як у той час выражаліся, «ерэтычных сект». Гэта арыяне (антытрынітары і сацыяне), кальвіністы і лютэране. Дагматычным і вераспаведным поглядам пратэстантаў аўтар супрацьпаставіў вучэнне праслаўнай царквы па азначаных пунктах. Тут якраз і спатрэбілася эрудыцыя і веды, набытыя Косавым ва ўніверсітэтах і акадэміях, як ён сам выразіўся, «Польшчы, Літвы і Імперскіх краін».

Як бачна са зместу, да арыян і лютэран пісьменнік ставіўся значна больш непрымальна і негатыўна, чым да кальвіністаў. Менавіта да першых адносяцца самыя зняважлівыя эпітэты, якімі традыцыйна ганілі ўсіх «ерэтыкоў» на старонках палемічных кніг. Адаючы даніну звычаю, Косаў, каб абстрагаваць вучэнне праслаўнай царквы ад пратэстанцкіх вучэнняў, для «парадку» называе агульна ўсіх рэфарматараў «прамярзотнымі» (*przemierzły*) і традыцыйна — ерэтыкамі (*heretycy*; *kacerze*). Але, у адрозненне ад іншых палемістаў, пісьменнік амаль не злоўжывае гэтым стылістычным сродкам. Усе астатнія абразлівыя словы кшталту «бязбожнікі», «Божыя ворагі», «дурныя галовы» («*czolbatki*») адносяцца да арыян і лютэран. Пра вучэнне кальвіністаў Косаў нідзе канкрэтна не гаворыць, што яно няправільнае ці хлуслівае, расказвае толькі пра рознае разуменне кальвіністамі і праслаўнымі той ці іншай хрысціянскай догмы.

Такое неадназначнае стаўленне праслаўнага аўтара да розных пратэстанцкіх вучэнняў тлумачыцца тым, што ў той час асноўныя сілы лютэран

<sup>1</sup> Kirillos (Lukaris), *patr. Confessio christianaе fidei*. Genevae, 1633.

<sup>2</sup> Runciman S. *The Great Church in Captivity*. Cambridge, 1968. P. 276–282; Hering G. *Ökumenisches patriarchat und europäische Politik: 1639–1638*. Wiesbaden, 1968. S. 176–206.

і арыян у Рэчы Паспалітай ужо былі разгромлены, іх можна было, не асабліва азіраючыся на аўтарытэты, праклінаць, зневажаць і крыўдзіць. Таму ў «Exegetisise» ім удзелена даволі мала ўвагі.

Завуалявана-паблаглівыя адносіны С. Косава да кальвіністаў бачацца ў тым, што тагачасны праслаўны мітрапаліт Пётр Магіла быў у сяброўскіх адносінах з даволі значнай палітычнай асобай ВКЛ магнатам-кальвіністам Крыштафам Радзівілам. Менавіта з ім у 1632 г. дамаўляліся праслаўныя дэпутаты, каб выступіць на сеймах разам, адным лагерам<sup>3</sup>. У 20–30-х гг. XVII ст. праслаўныя не бачылі ў кальвіністах сур’ёзных праціўнікаў для сваёй духоўнай улады. Палітычны канфлікт паміж імі на тэрыторыі ВКЛ не меў той ідэалагічнай вастрэні, якая была характэрна для каталіцкага свету. Магіла, а разам з ім і Косаў меркавалі: калі з кальвіністамі можна дамовіцца ў палітыцы, то і ў пытаннях веры ім варта проста і дасціпна растлумачыць правільнасць хрысціянскіх дагматычных пытанняў, што было прадэманстравана на старонках кнігі «Exegetisise», — і «літоўскія» кальвіністы, зразумейшы свае памылкі, вернуцца да праслаўнай веры.

Каб не быць у сваёй завуаліраванай крытыцы кальвінізму галаслоўным, Косаў звяртаецца непасрэдна да твораў апалагета гэтага хрысціянскага вучэння Жана Кальвіна: перш-наперш асноўнага яго трактата «Настаўленні ў хрысціянскай веры», найбольш поўнай чатырохтомнай рэдакцыі,<sup>4</sup> а таксама двух менш значных сачыненняў. Для паказу адрознення веры жэнеўскага евангеліста і яго паслядоўнікаў ад праслаўя пісьменнік коратка выкладае кальвінскі погляд на тую ці іншую догму, нібы намякаючы, што Кальвін, можа, і памыляецца ў сваім разуменні гэтай догмы, а пасля без ніякіх вывадаў з дапамогай цытац са Святога Пісання і пастулатаў айцоў царквы дае сваё «правільнае» меркаванне. З прац патрыстаў самымі часта цытуемымі з’яўляюцца «Словы-гаміліі» Іаана Златавуста, прыпісваемыя яму «Літургіі», а таксама творы Васілія Вялікага «Саракавое слова», «Ліст да Юліяна», «Літургія», «Аб Святым Духу» і інш. Сачыненні гэтых айцоў царквы разам з працамі Іаана Дамаскіна, таксама неаднойчы цытуемага Косавым у іншых месцах кнігі, з’яўляліся галоўнымі аўтарытэтамі ў тлумачэнні ўсходнехрысціянскай дагматыкі. Некалькі разоў пісьменнік спасылаецца на творы Аўгустына, «Адказы» Юстына, «Таемствы», «Таемства Вялікадня» і «Аб пакаянні» Амвросія.

У такім духу пісьменнік дзейнічае і далей — вельмі коратка выкладае вырваны з кантэксту погляд пратэстантаў на хрысціянскую догму або які-небудзь пастулат веравучэння пратэстанцкай царквы, а пасля, выкарыстоўваючы аўтарытэт біблейскіх прарокаў, тэксты Святога Пісання, патрыстаў і багасловаў, пастановы першых Усяленскіх сабораў, даводзіць чытачу, як тое ж самае палажэнне ці дагмат тлумачыцца праслаўнай

<sup>3</sup> Макарий, митр. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 6. С. 480–481.

<sup>4</sup> Calvin J. Institutio Christianae Religionis. Genevae, 1559.

царквой. Зварот да прызнаных крыніц, як гэта вынікала з прыёмаў вядзення схаластычнай спрэчкі, павінен быў падкрэсліць большую грунтоўнасць праваслаўнага погляду.

Характэрным для твораў Косава і многіх праваслаўных пісьменнікаў новага пакалення — так званай Кіеўскай школы сярэдзіны XVII ст. было тое, што для іх, як адзначыў даследчык рускага багаслоўя Георгій Флароўскі, «менавіта Захад, а не Усход быў сваім»<sup>5</sup>. Аналіз спадчыны Косава паказвае, што асноўнымі для пісьменніка служылі лацінскія і польскія крыніцы, як пратэстанцкія, так і каталіцкія. Для праваслаўных жа багасловаў самымі ўплывовымі крыніцамі, акрамя тэкстаў Святога Пісання, з’яўляліся працы ўсходніх патрыстаў. Асноўныя з іх хадзілі ў рукапісных спісах у царкоўна-славянскім перакладзе. З адкрыццём друкарскага станка працы найбольш шануемых на Усходзе святых айцоў Іаана Златавуста, Іаана Дамаскіна і Васілія Вялікага многа разоў выдаваліся і перавыдаваліся ў друкарнях Беларусі і Украіны. У ВКЛ завозіліся трактаты патрыстаў у славянскіх перакладах з Балгарыі, Сербіі, Масковіі. Але Косаў у сваім творы выкарыстоўвае выключна лацінскія пераклады, што характэрна для яго творчасці.

Часам пісьменнік знарок звяртаецца да твораў тых аўтараў, чый аўтарытэт быў больш моцным не столькі ў праваслаўным, колькі ў каталіцкім свеце. Гэта трактат «Аб нябеснай іерархіі» т. зв. Дыянісія Арэапагіта, уяўнасць існавання якога нават не пахісталі і скептычныя довады Марціна Лютэра<sup>6</sup>, і сачыненні Аўгустына, каталіцкіх апалагетаў Аквінскага і Белярміна. Косаў гэта робіць знарок, каб падкрэсліць каталіцкаму чытачу, што цяперашнія праваслаўныя аўтары таго часу паважаюць дагматыку заходніх багасловаў у адрозненне ад напярэдніх, у прыватнасці Мялеція Смарыцькага, які называў новакаталіцкіх апалагетаў «наваяўленымі бессаромнымі казначнікамі»<sup>7</sup>.

Цытаты з псалмоў, казанняў евангелістаў, айцоў царквы Грыгорыя Ніскага, Юстына, Кіпрыяна, Іаана Златавуснага ў творы Косава прыводзяцца на лацінскай мове з паралельным перакладам на польскую. Зразумела, Аквінскага, Белярміна, Кальвіна і Меланхтона па прычыне адсутнасці славянскіх эквівалентаў ён таксама цытуе па-лацінску. Некаторыя пастулаты таго ж Кальвіна, арыян, Дамаскіна, Васілія, Амброзія і інш. ён не падае даслоўна, а толькі пераказвае.

Такім чынам, на старонках кнігі разгортваецца своеасаблівая контр-рэфармацыйная крытыка з адначасовым выкладам апалагетыкі праваслаўнага веравучэння. Перад намі паўстае не проста палемічны твор, а насычаны багатым інфармацыйным зместам падручнік для праваслаўнага святара, як, паводле канонаў, трэба праводзіць набажэнствы, у якім на-

<sup>5</sup> Фларовский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. Фотографированное 2-е изд. Вильнюс, 1991. С. 45.

<sup>6</sup> Фларовский Г. В. Восточные отцы V–VIII в. Париж, 1933. 2-е изд. Париж. 1990. С. 99.



кірунку звяртацца да паствы з казаннямі і ўвогуле павысіць свой «прафесійны» ўзровень.

Для таго, каб развянчаць «няправільнасць» галоўнага пастулату Кальвіна аб Боскім наканаванні і, разам з тым, усяго яго веравучэння, Косаў абірае метад, распрацаваны схаластыкамі: спачатку трэба разбіць прыватныя, дробныя моманты, а пасля ўзяцца за галоўнае.

Аснову хрысціянскай абраднасці як праваслаўных, так і католікаў складаюць сем таінстваў: хрышчэнне, аляяпамазанне, прычасце, пакаянне (споведзь), сабораванне (алеясвяшчэнства), святарства і вячанне. Прагэстанцкія апалагеты падверглі сумневу неабходнасць для веруючага чалавека некаторых таінстваў. Кальвін у сваёй вядомай кнізе «Настаўленні ў хрысціянскай веры» да інстытута таінстваў звярнуўся толькі ў апошняй, чацвёртай частцы. Аднак Косаў пачынае сваю дагматычна-экзегетычную водпаведзь супраць вучэння кальвіністаў менавіта з гэтых, далёка не галоўных для пратэстанта догмаў. Даўшы вызначэнне таінстваў па Меланхтону і паводле праваслаўных вызначэнняў, Косаў у палемічным запале здзекуецца: маўляў, сам Кальвін не ведае, колькі яму прызнаваць таінстваў — тры, ці два (с. 427)<sup>8</sup>. Косаў гэта робіць знарок, каб паказаць хаатычнасць і бессістэмнасць прагэстанцкіх веравучэнняў і супрацьпаставіць гэтаму стройную сістэму сямі таінстваў праваслаўнай царквы, якія пісьменнік педантычна, па пунктах раскладвае на старонках кнігі. Асабліваю ўвагу ён удзяляе месцу, які трэба вяртаць заблуднага ерэтыка ва ўлонне Усходняй царквы (с. 428)<sup>9</sup>.

Адзначым, што для паказу рознасці паміж пратэстантамі і праваслаўнымі такое падрабязнае раслумачванне кожнага таінства было зусім неабавязковым. Падкрэсленая падрабязнасць распісу кожнага таінства па пунктах мела зусім іншыя мэты. Па-першае, аўтар імкнуўся ўказаць католікам, што ў Заходняй і Усходняй цэрквах дагматыка аб сямі таінствах аднолькавая. Па-другое, пісьменнік паказваў самім праваслаўным святарам, як правільна разумець таінствы.

Варта падкрэсліць, што не ўсе тлумачэнні таінстваў Косаў прыводзіць у строгім каноне праваслаўя. Да Косава ні ў ВКЛ, ні ў Маскоўскім царстве — дзвюх «рускіх» дзяржавах — не існавала кнігі праваслаўнага тлумачэння таінстваў, якую можна было б узяць за аснову. Найбольш верагодным арыенцірам для пісьменніка служылі каталіцкія выданні, папулярныя ў асяродзі духоўнікаў Рэчы Паспалітай.

<sup>7</sup> [Smotrycki M.] *Өрһоґ То jest Lament*. Wilno, Л. 48 адв.

<sup>8</sup> Кальвін прызнаваў тры таінствы: хрышчэнне, прычасце і святарства. Два таінствы прызнаюць лютаране.

<sup>9</sup> Kossow S. *Exegesis, to jest danie sprawy o szkołach Kijowskich i Winnickich, w których uczą zakonniczy Religiey Graeckiey*. Kijow, 1635 // Архив Южной и Западной России (АЮЗР). Киев, 1913. Ч. 1. Т. 8. С. 428. Далей спасылкі на ўказаны твор падаюцца ў тэксце.

У сваёй працы Косаў, пэўна, арыентаваўся на вялікі фаліант лацінскай кнігі Пятра Аркудыя «Сем глаў, што звязваюць Заходнюю і Усходнюю цэрквы ў сямі таемствах»<sup>10</sup>, прысвечанай каралю Жыгімонту III, і трактат Пятра Скаргі «Казанне аб сямі таемствах»<sup>11</sup>. Сам Косаў нідзе ў сваёй кнізе не ўпамінае гэтых аўтараў. Але заходнецаркоўныя ўплывы ў сачыненні Косава відавочныя. Праваслаўныя багасловы самым галоўным таінствам лічылі прычасце або святую еўхарыстыю, называлі яго «таемствам таемстваў», «сэрцам царкоўнага жыцця, крыніцай і мэтай усіх царкоўных вучэнняў і ўстаноў»<sup>12</sup>. Дагмат прычасця як часу сыходжання на веруючага чалавека святых дароў — хлеба як цела Хрыста і віна як крыві Збавіцеля — Косаў тлумачыць згодна з каталіцкімі канонамі. На гэта яшчэ ўказаў С. Голубеў пры публікацыі «Exegesisa» ў «Киевских епархиальных ведомостях», адзначыўшы агульнасць гэтай заканамернасці ў іншых дагматычных кнігах «магілянскай эпохі». Голубеў дадаў, што падобнае ў беларуска-ўкраінскай праваслаўнай царкве было вынікам «блізкага знаёмства яе прадстаўнікоў з заходняй багаслоўскай навукай пры адсутнасці такой навукі ў сябе на радзіме»<sup>13</sup>. Г. Флароўскі ў сваім даследаванні «Шляхі рускага багаслоўя», пры даволі павярхоўным аглядзе дагматычных кніг «заходнерускай» царквы, выдадзеных у даны перыяд у Беларусі і Украіне, згадаў «Exegesis» і «Дыдаккалію» Косава. Як і Голубеў, даследчык адзначыў агульнасць «лацінскага ўплыву» на «літургічную дагматыку і практыку» праваслаўя ў часы Магілы і ў пазнейшыя часы існавання Рэчы Паспалітай. Флароўскі ўказаў, што ў «Exegesisie», у «адзеле аб таемствах», «асабліва адчувальны і бачны лацінізм: рознасць «матэрыі» і «формы» таемстваў: «трансубстанцыяцыя»; «устанавіцельныя словы» як «форма» еўхарыстыі; «сакрушэнне» як матэрыя таемства пакаяння...»<sup>14</sup>

У раздзеле сваёй кнігі «Таемствы» («Sacramenta») Косаў пачынае абвяргаць стрыжневы пункт веравучэння Кальвіна: «апраўданне верай» і Боскае наканаванне, што працягне ў наступнай частцы «Аб наканаванні». Тут жа пісьменнік супрацьпастаўляе трынаццаці, як ён налічыў, асноваўтварным палажэнням дагматыкі кальвінізму праваслаўны пункт гледжання на гэтыя догмы. Для падкрэслення правільнасці свайго пункту гледжання з працы Кальвіна аўтар без кантэксту вырывае пастулат, а пасля тлумачыць, да якіх жаклівых наступстваў можна дайсці, калі даць магчымасць гэтаму пастулату ператварыцца ў рэлігійную дактрыну. Напрыклад, Косаў гаворыць,

<sup>10</sup> Arkudius P. Libri VII de concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione. Paris, 1619; 1626.

<sup>11</sup> Skarga P. Kazanie o siedmiu Sakramentach. Warszawa, 1600.

<sup>12</sup> Хопко Фома прот. Основы православия. Вильнюс, 1991. С. 91.

<sup>13</sup> Г-ев [Голубев С.] Exegesis Сильвестра Косова // Киевские епархиальные ведомости. Киев, 1874. Приложения. С. 21.

<sup>14</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 51.

што нельга верыць у Бога «без добрых спраў», як гэта «сцвярджае Кальвін». Той, хто верыць па Кальвіну, робіць вывад пісьменнік, можна стаць «сапраўдным разбойнікам» («wierutnym łotrem») (с. 431), таму што яго дзеянні будуць апраўданы прастай верай.

У раздзеле «Аб наканаванні» («De praedestinatione») Косаў найперш імкнуўся паказаць, што розніца паміж кальвінізмам і праваслаўем бачна не толькі ў дагматыцы, але і ў веравызначальных палажэннях гэтых цэркваў. Косаў іх налічвае адзінаццаць. Але перад тым, як па пунктах паказаць рознае стаўленне да аднаго і таго ж палажэння, пісьменнік, нарэшце, даказвае «няправільнасць» сістэмнага палажэння кальвіністаў аб Боскім наканаванні: маўляў, чалавек без Боскай дапамогі не можа быць выратаваным, і яго выратаванне залежыць выключна ад волі Бога. Косаў тактоўна гаворыць, што гэты пастулат кальвіністы маглі прыняць выключна па недасведчанасці: «Zład one głosu Symplaków: ieśli mię Bóg przezyrzał na zbawienie, choćbym był wierutnym łotrem, y bez pokuty zbawion będę, a iesli mię przezyrzał do piekła, bych wszystkie cnoty wypełniał, ne uydę go, y dla tego o żadne cnoty nie dbam» (с. 437. «Толькі неразумнік мог сказаць: калі Бог мяне наканаванні да выратавання, то я, калі б нават быў сапраўдным разбойнікам, і без пакаяння буду выратаваны, а калі наканаванні мяне на пекла, то я, хаця б і захаваў усе яго цноты, не ўратуюся ад яго, і таму не буду дбаць ні аб воднай цноце»).

На працягу ўсяго твора пісьменнік некалькі разоў падкрэслівае, што выкананне гэтага кальвінскага пастулата па сутнасці вядзе да апраўдання злачынства. Прыводзячы праваслаўны пункт гледжання на гэтую ж праблему, Косаў, як сам прызнаецца, выкарыстоўвае схаластычны прыём, падзяляючы аб'ект доказу, у даным выпадку волю Бога, на некалькі складовых частак, даказвае неабвержнасць праваты аднаго складніка, а пасля пераконаўча даводзіць, што ўсё астатняе даказваецца адпаведна. Косаў гаворыць, што чалавек свабодны ў сваім выбары рабіць добрыя ці злыя ўчынкі. Аднак апошняе адбываецца не па волі Бога, які нам усім жадае выратавання, а ў выніку даравання Богам чалавеку свабоды выбару. Воля Бога можа быць дваякай. Першая і папярэдняя (*primaria et antecedens*) паходзіць ад самога Бога, папярэджваючы нашы справы, а другая і наступная (*secundaria et consequens*), якая бярэ пачатак ад нас, ідзе ўслед за нашымі ўчынкамі. Бог праз першую волю жадае нам выратавання, а праз другую — судзіць і карае тых, хто грашыць (с. 437–438).

Сільвестр Косаў у сваім творы прадстае, як выразіўся сучасны беларускі медыевіст Іван Саверчанка, найбольш паслядоўным тэарэтыкам Усходняй Царквы ў Вялікім Княстве Літоўскім<sup>15</sup>. І гэтыя тэарэтычныя ўяўленні хрысціянскай дагматыкі беларуска-ўкраінскіх багасловаў позняга сярэдневякоўя яскрава выяўляюцца ў супастаўленні кальвінісцкіх і праваслаўных дагматычных і вераспавядальных пытанняў у кнізе «Exegetis».

<sup>15</sup> Саверчанка І. *Aurea mediocritas*. Мн., 1998. С. 191.

Юрый Насевіч (Наваполацк, Беларусь)

## РОЛЯ ПРАТЭСТАНТЫЗМУ Ў ФАРМІРАВАННІ ЭТНІЧНАЙ САМАСВЯДОМАСЦІ БЕЛАРУСАЎ У ДРУГОЙ ПАЛОВЕ XVI – ПАЧАТКУ XVII ст.

**Е**ўрапейская Рэфармацыя аказала значны ўплыў на жыццё тагачаснага грамадства. Але, безумоўна, асноўным вынікам гэтага руху стала з’яўленне пратэстантызму — трэцяй плыні ў хрысціянстве. Гэтая акалічнасць шмат у чым вызначыла накірунак і спецыфіку развіцця як усёй Еўропы, так і асобных еўрапейскіх краін.

У сярэднявековай Еўропе каталіцызм, з уласцівым яму універсалізмам і касмапалітызмам, быў той сілай, якая аб’яднала шматлікія этнічныя супольнасці ў штосыці больш-менш адзінае, у першую чаргу ў культурным плане. Але ў наднацыянальным характары рымскага касцёла ўтрымлівалася і яго слабасць. Асабліва яскрава гэта выявілася ў час барацьбы, якую, пачынаючы з 20-х гг. XVI ст. вялі паміж сабой каталіцызм і пратэстантызм. Менавіта пратэстанцкія дзеячы даволі эфектыўна выкарыстоўвалі ў прапагандзе сваіх ідэй такія этнічны фактары, як народныя масы.

Святое Пісанне, якое ў сярэднія вякі існавала на лацінскай мове, разумела толькі невялікая адукаваная частка насельніцтва Еўропы. Нават для ніжэйшага духавенства, не кажучы ўжо пра звычайных гараджан, а тым больш — сялян, яно было часта недасягальным. Такая моўная палітыка каталіцкай царквы абумоўлівалася імкненнем не дапусціць, па прычыне супярэчнасці і шматзначнасці тэксту Бібліі, з’яўлення розных ерасей і сект.

Зусім іншая была роля і значэнне Святога Пісання ў пратэстантызме. Яго ідэолагі сцвярджалі, што паміж чалавекам і Богам няма ніякіх пасрэднікаў. Адзінай крыніцай веры абвяшчалася Біблія. Ужо ў 1519 г. М. Лютэр адмовіўся ад сярэднявековага ўяўлення аб тэкстах Святога Пісання як аб таямнічым шыфры, які немагчыма зразумець без царкоўнага тлумачэння. Біблія, на яго думку, адкрыта для ўсіх, і ні адна яе інтэрпрэтацыя не можа быць прызнана ерэтычнай, калі яна не абвергнута відавочнымі разумнымі доказамі<sup>1</sup>. А зрабіць яе даступнай для вернікаў можна было толькі праз пераклад на народныя мовы. Па такому шляху і пайшлі пратэстанцкія дзеячы. Напрыклад, М. Лютэр разам са сваімі папачнікамі зрабіў поўны пераклад Бібліі на нямецкую мову, які быў у 1534 г. надрукаваны. Гэтая падзея мела не толькі рэлігійнае значэнне. Перакладзенае нямецкімі рэфарматарамі Святое Пісанне садзейнічала фарміраванню нямецкай пісьмовай мовы<sup>2</sup>. Такая сітуацыя была ўласціва не толькі для Германіі. У еўрапейскіх краінах,

<sup>1</sup> Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры. М., 1991. С. 82.

<sup>2</sup> Тамсама. С. 113.

дзе пратэстантызм атрымаў распаўсюджанне, ён спрыяў станаўленню і развіццю нацыянальных (этнічных) літаратурных моваў. Калі разглядаць этнас як сістэму, то мова і самасвядомасць з'яўляюцца яго неад'емнымі, калі не самымі галоўнымі, элементамі. А ўжо адно гэта дае падставу казаць аб на-яўнасці паміж імі пэўнай узаемасувязі і ўзаемаўплыву. Таму можна сцвярджаць, што пратэстантызм апасродкавана, праз пераклад Бібліі на народныя мовы, аказаў уплыў на фарміраванне этнічнай самасвядомасці еўрапейскіх народаў.

У Беларусі, як гэта ні парадаксальна, усё адбылося па-іншаму. Распаўсюджанне пратэстантызму не аказала значнага ўздзеяння на актывізацыю этнічнай самасвядомасці беларусаў. Нават наадварот, пратэстантызм шмат у чым паспрыяў паланізацыі асобных груп насельніцтва беларускіх земляў. І ў гэтым працэсе галоўную ролю адыграла польская мова, якая была не толькі мовай прапаганды новых рэлігійных ідэй. Менавіта пратэстантызм надаў ёй вялікае грамадскае значэнне, зрабіў яе сродкам далучэння да польскіх культурных каштоўнасцей. Асабліва садзейнічала гэтаму выдавецкая дзейнасць прадстаўнікоў новай рэлігійнай плыні. З пратэстанцкіх друкарняў выходзіла як рэлігійная, так і свецкая (арыгінальная і перакладная) літаратура. Але пры гэтым большасць выданняў была надрукавана на польскай мове. І толькі асобныя пратэстанцкія друкары, у прыватнасці С. Будны і В. Цяпінскі, у сваёй прафесійнай дзейнасці звярталіся да беларускай мовы. Удзельная вага беларускамоўных выданняў была толькі кропляй у акіёне польскамоўнай літаратуры.

Заснаваныя пратэстантамі шматлікія навучальныя ўстановы таксама спрыялі распаўсюджанню польскай мовы. Напрыклад, у Слуцкім кальвінскім вучылішчы разам з грэчаскай і лацінскай выкладалася і польская мова. А вось наконт беларускай мовы дакладных звестак няма. Як адзначыў яшчэ дарэвалюцыйны рускі даследчык К. Харламповіч, у кальвінскіх школах, якія дзейнічалі на тэрыторыі Беларусі<sup>3</sup>, вывучалася польская мова і толькі часткова — беларуская. Аналагічнае становішча, хутчэй за ўсё, было і ў тых навучальных установах, якія належалі антытрынітарыям (сацыніянам).

Паланізатарская роля пратэстантызму праяўлялася таксама ў тым, што ў час контррэфармацыі былая праваслаўная шляхта (і магнаты) не вярнулася ў праваслаўе, а прыняла каталіцкую веру. І гэта тым больш істотна, што ў Беларусі каталіцкая царква традыцыйна з'яўлялася носьбітам польскай мовы і польскай свядомасці. Таму так сталася, што пратэстантызм у Беларусі не адыграў той ролі, якую мусіў быў адыграць, а менавіта — не садзейнічаў фарміраванню беларускага этнасу праз развіццё этнічнай самасвядомасці і мовы.

---

<sup>3</sup> Харлампович К. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века. Казань, 1898. С. 174.

Распаўсюджанне пратэстантызму ў Вялікім Княстве Літоўскім, у тым ліку і на беларускіх землях, якое шырока распачалося ў сярэдзіне XVI ст., паграбавала адпаведна падрыхтаваных кадраў. А такіх людзей у Княстве было недастаткова, таму што ў папярэднія гады знаёмству мясцовай эліты з новай рэлігійнай плыню перашкаджалі антыпратэстанцкія погляды Жыгімонта I — караля польскага і вялікага князя літоўскага. У 20–40 гг. XVI ст. гэты правіцель выдаў шэраг эдыктаў, якія былі накіраваны на тое, каб не дапусціць пранікнення на падуладныя яму тэрыторыі ідэй пратэстантызму. У прыватнасці, забаранялася наведванне пратэстанцкіх гарадоў і вучоба ў пратэстанцкіх універсітэтах пад пагрозай выгнання з радзімы і канфіскацыі маёмасці. Не дазвалялася таксама прывозіць і распаўсюджаць пратэстанцкія кнігі<sup>4</sup>. Але не толькі адпаведныя загады Жыгімонта Аўгуста I рабілі складаным пранікненне пратэстантызму ў Вялікае Княства Літоўскае. Не апошняю ролю ў гэтым працэсе адыграў і фінансавы фактар. Бо калі магнаты, напрыклад, маглі ездзіць вучыцца за мяжу, то звычайнай шляхце і нават панам сярэдняй рукі зрабіць гэта было вельмі складана праз іх эканамічнае становішча<sup>5</sup>.

У сувязі з недахопам мясцовых рэфарматараў, тыя магнаты, якія прынялі пратэстантызм у розных яго варыянтах, вымушаны былі запрашаць пастараў і прапаведнікаў з іншых краін і, безумоўна, у першую чаргу з Польшчы. Так, Мікалай Радзівіл Чорны — ініцыятар распаўсюджання пратэстантызму ў Вялікім Княстве Літоўскім — запрасіў з Польскага каралеўства ў Вільню Вендрыхоўскага і М. Чаховіча, а ў Брэст — С. Зака, у Нясвіж — Л. Крышкоўскага і іншых<sup>6</sup>. А ў сваёй дзейнасці (прапаведніцкай, адукацыйнай, выдавецкай) яны карысталіся польскай мовай. Тым больш, што ў асяроддзі магнатаў і шляхты, а таксама часткі мяшчанства — сацыяльнай базы пратэстантызму, польскую мову, прынамсі, на той час ужо разумелі. У сувязі з гэтым пераход на беларускую мову для польскіх пратэстантаў не быў актуальным.

Пратэстантызм не аказаў станоўчага ўплыву на фарміраванне этнічнай самасвядомасці беларусаў. І галоўным чынам таму, што распаўсюджанне на беларускіх землях новай плыні ў хрысціянстве адбывалася на польскай мове. Менавіта пратэстантызм паклаў пачатак працэсу татальнай паланізацыі мясцовай эліты.

<sup>4</sup> Жукович П. Кардинал Тозий и польская церковь его времени. М., 1883. С. 75–76.

<sup>5</sup> Лаппо И. И. Великое княжество Литовское за время от заключения Люблинской унии до смерти Стефана Батория (1569–1586). СПб., 1909. Т. 1. С. 508.

<sup>6</sup> Вольдемар А. И. Национальная борьба в Великом княжестве Литовском в XV и XVI веках // Известия отделения русского языка и словесности Императорской академии наук. СПб., 1909. Т. XIV. Кн. 3. С. 216.

## РОЛЯ ХРЫСЦІЯН У ЗБЛІЖЭННІ УСХОДУ І ЗАХАДУ

Уступваючы ў XXI стагоддзе, Рэспубліка Беларусь імкнецца да пераадолення ізаляцыі і пашырэння кантактаў як у палітыка-эканамічнай і культурнай, так і ў міжцаркоўнай сферах. У хрысціянскіх Цэркваў, у адрозненне ад палітыкаў, захаваны ліміт даверу, што пацвярджаецца і сацыялагічнымі даследаваннямі. Самы высокі рэйтынг даверу сярод палітычных і сацыяльных інстытуцый беларускае грамадства аддае Царкве — да 72% (для параўнання: мясцовым уладам — 38%)<sup>1</sup>.

У апошнія дзесяцігоддзі ў Еўропе склаліся прадпасылкі для паразумення і збліжэння ў палітычных адносінах. Цэрквы таксама ўключаны ў сучасныя еўрапейскія праблемы. Важнасць наладжвання міжцаркоўных адносін вынікае з таго, што яны не толькі дапаўняюць супрацоўніцтва ў палітычнай галіне, але могуць паспрыць вырашэнню спрэчных праблем ці канфліктных сітуацый тады, калі юрыдычны закон не дзейнічае.

### 1. ПЕРАШКОДЫ І ЦЯЖКАСЦІ НА ШЛЯХУ МІЖЦАРКОЎНАГА ДЫЯЛОГУ

Пасля распаду ў Цэнтральнай і Усходняй Еўропе атэістычнай грамадска-палітычнай і эканамічнай сістэмы, якая мела за мэту ліквідацыю хрысціянства і веры як элемента светапогляду ўвогуле, становішча Цэркваў у гэтых дзяржавах істотна палепшылася. Іх гістарычны вопыт паказаў абсалютную неабходнасць існавання Царквы ў дзяржаве. Еўропа, як вядома, не толькі геаграфічнае паняцце, але і макрасупольнасць, што грунтуецца на маральна-культурных каштоўнасцях, створаных на хрысціянскай аснове. Аб'яднаная Еўропа разам з эканамічнымі інтарэсамі не можа ігнараваць духоўна-культурныя і духоўна-рэлігійныя фактары. Сцвяржэнне хрысціянскіх ідэалаў у Еўропе ў многім залежыць ад сумеснай дзейнасці і імкнення Цэркваў розных канфесій да збліжэння і паразумення. У гэтым аспекце задача Цэркваў супадае з інтэграцыйным працэсамі ў Еўропе.

Адначасова ў апошнія дзесяцігоддзі актывізаваліся праявы нацыянальных, культурных і рэлігійна-канфесійных асаблівасцей і інтарэсаў розных дзяржаў і народаў. Гэтая тэндэнцыя развіваецца ў напрамку, супрацьлеглым еўрапейскаму працэсу аб'яднання. Цэрквы падзяляюць заклапочанасць тых грамадзян і суполак, якія ў еўрапейскай інтэграцыі бачаць пагрозу духоўным, рэлігійным і культурным сферам, разважаюць над шляхамі дасягнення аднасці Еўропы без шкоды багаццю шматстайнасці. Еўрапейскія Цэрквы непакоіць своеасаблівае недацькальнасць прынцыпаў і мэтаў Еўрапейскага

<sup>1</sup> 7 дней. 1998. 21 нояб.



саюза, некаторых міжнародных структур — Міжнароднага Валютнага Фонда або Сусветнага Банка.

У такой сітуацыі важнейшай задачай Цэркваў і сучаснага тэалагічнага мыслення ў Еўропе з'яўляецца правільнае вызначэнне свайго месца ў грамадскім жыцці. Але на гэтым шляху ўзнікаюць многія цяжкасці, сярод якіх галоўная — гэта адсутнасць адзінства паміж хрысціянамі Еўропы. Глыбінныя прычыны такога стану ляжаць у сферы свядомасці, ці нават падсвядомасці. Праблема палягае ў супярэчнасці паміж перакананасцю ў правільнасці сваёй веры і фактам існавання іншых веравызнанняў. Паколькі вера ахоплівае найглыбейшыя слаі свядомасці чалавека, то гэтая супярэчнасць лёгка можа правакаваць праявы фанатызму і агрэсіі<sup>2</sup>.

Як лічыць сучасны праваслаўны багаслоў архіепіскап Вроцлаўскі і Шчэцінскі Іерамія, інакш выглядае духоўнасць чалавека і яго дзеянні, калі разгледзець пытанне вернасці сваёй дактрыне праз прызму іншых формул веры, накіроўваючы свае думкі і ўчынкі да Асобы Збавіцеля. Скіраванне ўвагі на Асобу Хрыста прыводзіць да бачання ў іншым чалавеку таксама асобу, за якую Хрыстос паклаў ахвяру на Крыжы. У той час канцэнтрацыя на правільнасці дактрыны прыводзіць да ідэнтыфікацыі інакш веруючага чалавека з памылковай дагматыкай. Гэтаму працівіўся яшчэ св. Іаан Залатавусны, калі заклікаў, каб у запале палемікі перамагчы ерась, а не ерэтыка. У тым жа духу выступаў і св. Ніл Сорскі ў XVI ст. у Расіі, калі ў сваёй манаскай келлі хаваў ерэтыкоў<sup>3</sup>.

Сумесныя пошукі праўды патрабуюць ад хрысціян смеласці ў прызнанні гістарычных памылак, абмеркаванні асноўнай розніцы ў разуменні Святой Тройцы, прымаства ў касцёле, высячэння жанчын. У праваслаўна-каталіцкім дыялогу важным і нявырашаным пытаннем застаецца пытанне уніі, яе «эклезіалагічнага і кананічнага статусу»<sup>4</sup>. І хоць пытанне застаецца спрэчным, гэта не сведчыць пра немагчымасць далейшага тэалагічнага дыялогу.

Адносіны паміж Цэрквамі Рыма-каталіцкай, Грэка-каталіцкай і Праваслаўнай застаюцца няпростымі. Да найбольш складаных адносяцца становішча праваслаўнай меншасці ў Польшчы, раскол праваслаўнай царквы на Украіне. У Беларусі працягвае існаваць пэўны недавер паміж Праваслаўнай царквой і Каталіцкім касцёлам, які па вядомых гістарычных прычынах асацыіруецца з апалячваннем і паланізацыяй. Прычым, сітуацыя на Украіне паказвае, што прычынай міжканфесійных канфліктаў у большай ступені з'яўляюцца нацыянальныя і палітычныя рознагалоссі, чым тэалагічныя.

<sup>2</sup> Іерамія, архіеп. Да пытання аб становішчы Цэркваў у сучаснай Еўропе // Праваслаўе. 1999. № 8.

<sup>3</sup> Тамсама.

<sup>4</sup> Przegląd Prawosławny. 2000. Nr 8.

## 2. ШЛЯХІ ДА ПАРАЗУМЕННЯ І ЗБЛІЖЭННЯ СУЧАСНЫХ ХРЫСЦІЯНСКІХ ЦЭРКВАЎ

Сучасны этап міжхрысціянскага дыялогу пачаўся пасля заканчэння Другой сусветнай вайны найперш паміж Польшчай і Германіяй, паміж евангелісцкімі цэрквамі абодвух дзяржаў, а пазней і з удзелам Рыма-каталіцкага касцёла. У тых складаных умовах «халоднай вайны» Евангелісцкая Царква Германіі (ЕЦГ) абнародавала дакумент «Штутгартскае прызнанне віны», які быў першым крокам на шляху прымірэння двух народаў. У 1960-я гг., часу недаверу паміж людзьмі, ЕЦГ у сваім «усходнім» мемарандуме сфармулявала важны пастулат пра тое, што «Тэалогія так, як і міжнароднае права, павінна ўнесці свой уклад у рашэнне важнейшых палітычных пытанняў сучаснасці, у тым ліку і тады, калі юрыдычны закон не дзейнічае»<sup>5</sup>. Дыялог паміж Польшчай і Германіяй паспяхова працягваецца, і ў выніку польскія і нямецкія епіскапы 13.12.1995 г. зрабілі сумесную заяву пра неабходнасць узаемнага прызнання віны і ўзаемнага прабачэння. І ў Польшчы, і ў Германіі гэты рух да ўзаемапаразumenня быў актыўна падтрыманы хрысціянскімі абшчынамі, міранамі, моладдзю. Цэрквы ў названых краінах упэўнены, што ў выпадку канфлікту яны змогуць знайсці вырашэнне праблем, калі «іх адказнасць за будучыню Еўропы стане рэальным, і пачнецца работа ў сферы палітычнай дыяканіі (служэнне)»<sup>6</sup>.

З пачатку 1990-х г. асабліва ўвага надаецца Усходне-Еўрапейскаму рэгіёну ў сувязі з «новымі палітычнымі адносінамі ў Цэнтральнай і Усходняй Еўропе і ў выніку таго, што цэрквам на тэрыторыі СНД і Балтыі ўдалося пераадолець разбуральныя наступствы іх гістарычнага мінулага, і яны могуць унесці свой уклад у справу ажыццяўлення хрысціянскага сведчання ў Еўропе»<sup>7</sup>.

Пачынаючы з 1996 г. праходзяць Еўрапейскія Экуменічныя сходы з удзелам Рыма-каталіцкага касцёла Польшчы, Уніяцкай царквы Украіны, Беларускай праваслаўнай царквы. З 1959 г. ЕЦГ вядзе афіцыйны тэалагічны дыялог з Рускай праваслаўнай царквой (РПЦ), а таксама мае сталыя кантакты з Сербскай, Балгарскай і Румынскімі праваслаўнымі цэрквамі.

## 3. АСАБЛІВАСЦІ ЎДЗЕЛУ БЕЛАРУСІ Ў МІЖХРЫСЦІЯНСКІМ ДЫЯЛОГУ

- Беларуская праваслаўная царква ўвайшла ў еўрапейскія міжхрысціянскія структуры пераважна ў выніку пашырэння сферы дзейнасці апошніх на ўсходзе;

<sup>5</sup> Примирение. Задачи Церквей на Украине, в Беларуси, Польше и Германии. Белосток. 1997. С. 7–8.

<sup>6</sup> Тамсама.

<sup>7</sup> Versonung. Примирение. Германия и Польша; Польша и ее восточные соседи. Минск, 1997. С. 15.

- Сярод удзельнікаў міжхрысціянскага супрацоўніцтва назіраецца выразная перавага міранаў, найбольшую актыўнасць праяўляюць брацтвы, сястрынствы, праваслаўна арыентаваныя прадстаўнікі грамадскасці;
- Праяўляецца пэўная насяржанаць з боку часткі беларускага епіскапату і духавенства да ўдзелу ў міжцаркоўных зносінах.

Гэтыя асаблівасці выразна праявіліся на прыкладзе супрацоўніцтва з Сусветнай Радай Цэркваў (СРЦ). Як вядома, гэтая экуменічная арганізацыя была заснавана ў 1948 г. На сённяшні дзень яна ўключае каля 330 членаў — прадстаўнікоў усіх асноўных рэлігійных плыняў — пратэстантаў, праваслаўных, англікан і інш., за выключэннем Рыма-каталіцкага касцёлу. У апошнія гады ў шэрагах веруючых расце незадаволенасць тым, што СРЦ зашмат увагі ўдзяляе пратэстанцкай плыні, захапляецца «заходнім лібералізмам», ліберальныя стандарты часта ставіць вышэй за хрысціянскія каштоўнасці. У апошнія гады пра свой намер выйсці са складу СРЦ заявілі Балгарская праваслаўная царква (1998) і Праваслаўная царква Грузіі (1997). Дэбаты пра мэтазгоднасць захоўваць членства ў СРЦ вядуцца ў Польскай і Рускай праваслаўных цэрквах. З дугога боку, вядома, што СРЦ акрамя экуменічнага дыялогу праводзіць шырокамашабную дзейнасць па сацыяльнай дапамозе, так неабходнай народам Цэнтральнай і Усходняй Еўропы ва ўмовах зацяжнага эканамічнага крызісу. Засцярога часткі духавенства вынікае з таго, што гуманітарная дзейнасць можа звязвацца з канфесійнымі інтарэсамі або місіянерскай дзейнасцю.

Асноўнымі формамі міжканфесійнай дыпламатыі з удзелам БПЦ на сённяшні дзень з'яўляюцца Еўрапейскія экуменічныя сходы з удзелам Рыма-каталіцкага касцёла Польшчы, Уніяцкай царквы Украіны, Беларускай праваслаўнай царквы (праходзяць пачынаючы з 1996 г.). У пач. 1990-х гг. па ініцыятыве РПЦ былі пачаты перамовы з прадстаўнікамі Рыма-каталіцкай і Уніяцкай цэркваў з мэтай вырашэння канфліктаў на Украіне. Першыя крокі нельга назваць удалымі, бо уніаты фактычна адмовіліся ад дыялогу.

Больш выніковай выглядае дзейнасць у рамках руху «Прымірэнне», заснаванага Польскай экуменічнай радай і Евангелісцкай царквой Германіі. Першая міжканфесійная канферэнцыя ў межах «Прымірэння» адбылася ў кастрычніку 1996 г. у Мінску з удзелам праваслаўных і католікаў з тэрыторыі былога «ўсходняга блоку». Па словах дырэктара Польскай экуменічнай рады Анджэя Вайтовіча, гэта была спроба «разведаць гатоўнасць суседзяў да работы па прымірэнню»<sup>8</sup>. На ёй па ініцыятыве РПЦ быў створаны Міжканфесійны хрысціянскі камітэт для краін СНД і Балтыі, выпрацаваны ўмовы далейшага супрацоўніцтва. Падкрэслівалася неабходнасць улічваць «асаблівыя рысы» Цэнтральнай і Усходняй Еўропы, а таксама інтарэсы народаў, якія там жывуць.

<sup>8</sup> Вайтовіч А. Прывітальнае слова // Беларуская рэгіянальная сустрэча. Мн., 1996.

У сувязі са зменай сітуацыі на ўсходніх ад Польшчы тэрыторыях, з узнікненнем зон палітычнага і эканамічнага напружання, камісія з двух названых царкоўных структур стварыла Міжнародную рабочую групу, якая правяла шэраг кансультацый і рэгіянальных сустрэч на тэму «Задачы прымірэння палякаў і іх усходніх суседзяў на Украіне і ў Беларусі». У кансультацыях і сустрэчах прынялі ўдзел прадстаўнікі праваслаўных цэркваў Украіны і Беларусі, а таксама грэка-католікі і рыма-католікі. Дыялог закранае найбольш важныя і балючыя праблемы міжцаркоўных і міжканфесійных адносін. Па некаторых з іх дасягнуты паразуменні, што адлюстраваны ў сумесных заявах і выніковых дакументах. Галоўныя высновы дзейнасці групы «Прымірэнне» ў міжканфесійным дыялогу:

- Карані канфесійных канфліктаў маюць не столькі царкоўна-багаслоўскі, колькі палітычны характар, прыўнесены знешнімі, нецаркоўнымі сіламі;
- Насуперак тэндэнцыям універсальнасці ў сучаснай Еўропе існуе імкненне да нацыянальнага, культурнага і канфесійнага самавызначэння. Цэрквы прызнаюць важнасць захавання культурных традыцый кожнага народа. Яны больш, чым палітычныя структуры здольныя папярэдзіць канфлікты на гэтым шляху, выхоўваць любоў і павагу як да сваіх гістарычных, культурных традыцый, так і да традыцый іншых народаў. Хрысціянам даверана місія «прымірэння разнастайнасці» — гэта новая мадэль мыслення, якая дапамагае ўсвядоміць евангельскае прызначэнне хрысціянскай царквы да адзінства. Цэрквы ў іх «прымірэнчай разнастайнасці» могуць стаць прыкладам для аб'яднанай Еўропы.
- Важнай задачай і ўкладам хрысціянства ў справу аб'яднання Еўропы ёсць сведчанне пра тое, якім павінен быць чалавек у святле Евангелля і адпаведна выхаванне і фарміраванне свядомасці чалавека.
- Ва ўмовах секулярызацыі Царква напамінае чалавеку і грамадству пра неабходнасць пастаяннага напружання, пошуку гармоніі з Богам, сабой і грамадствам, пошуку праўды разам з іншымі хрысціянамі.

Такім чынам, у апошнія дзесяцігоддзе склаліся аб'ектыўныя і суб'ектыўныя перадумовы не толькі для паляпшэння міжцаркоўных адносін, але і для павелічэння ролі Цэркваў у прымірэнні краін Цэнтральнай і Усходняй Еўропы. Ідзе працэс фарміравання міжцаркоўных структур, ствараецца адпаведнае інфармацыйнае поле, ставіцца пытанне аб працягу дыялогу на навукова-багаслоўскім узроўні.

## АБ ВЫТОКАХ НЕАЯЗЫЧНІЦТВА Ё БЕЛАРУСІ

**К**анец ХХ ст. для нашай краіны азначаўся пэўнымі падзеямі, звязанымі з абуджэннем духоўнай культуры грамадства. Была скасавана таталітарная камуністычная сістэма, якая праследавала веруючых, абмяжоўвала канфесійную дзейнасць, насаджала вульгарна-атэістычныя погляды сярод некалькіх пакаленняў беларусаў. Абудзілася дзейнасць традыцыйна распаўсюджаных у Беларусі канфесій — праваслаўя, каталіцтва, пратэстантызму, іудаізму, ісламу, якія імкнуцца да ўзнаўлення талерантнасці ў адносінах, характэрнай для нашага народа. З’явіліся новыя рэлігіі, якія ўзніклі на пост-савецкай прасторы не толькі пад уплывам першапачатковага вакууму пасля развалу сістэмы камуністычнай ідэалогіі, ці пад уплывам апакаліптычных настрояў, якія назіраліся і раней, пад канец стагоддзяў ці тысячагоддзяў, але і пад уздзеяннем ідэалагічных фактараў. Адным з накірункаў новай рэлігійнасці можна лічыць неаязычніцтва, шэраг заканамернасцей узнікнення якога на беларускай глебе будзе разглядацца ў гэтым артыкуле.

Сэнс і змест тэрміну «неаязычніцтва» можна вызначыць, зыходзячы з азначэння тэрмінаў «язычніцтва» ў сэнсе політэістычных рознародных рэлігій, культураў, вераванняў і «новыя рэлігійныя рухі» — у сэнсе з’яў у рэлігійным жыцці, якія маюць такія характэрныя рысы як сінкрэтызм, актыўнае выкарыстоўванне сродкаў масавай інфармацыі, камунікацыі, апакаліптызм, місіянерства<sup>1</sup>.

Па мэтапалагаючых устаноўках узнікнення і формах існавання можна вылучыць тры накірункі ў неаязычніцкіх арганізацыях Беларусі:

Па-першае, гэта неаязычніцкія нацыяналістычныя арганізацыі, заснаваныя на ідэі славянскага адзінства. Фантастычныя тэорыі розных аўтараў выкарыстоўваюцца імі пры падтрымцы патэнцыялу сучасных псіхатэхнік і метадаў уплыву на асобу іерархічнай структуры. У ліку кіраўнікоў гэтых рухаў нярэдка выступаюць палітычныя авантурысты.

Па-другое, гэта арганізацыі нацыяналістычна настроеных неаязычнікаў. Іх узнікненне абумоўлена агульнай цікавасцю да адраджэння нацыянальнай культуры. Яны аб’яднанія ў культурна-гістарычныя клубы і групы і працуюць над стварэннем светапогляднай тэорыі, якая павінна аб’яднаць вынікі даследаванняў у археалогіі, этнаграфіі, фальклоры, для абгрунтавання самабытнасці беларускай культуры, значнасці культурнай спадчыны беларускага народа для сусветнай культуры.

Па-трэцяе, гэта строга неаформленыя акультныя накірункі, што прыйшлі з-за мяжы — «Новы век», культы, звязаныя з экстрэмальнай

<sup>1</sup> Верашчагіна А., Гурко А. Гісторыя канфесій на Беларусі ў другой палове ХХ стагоддзя. Мн., 1999. С. 94–104.

музычнай культуры моладзі і т. п., а таксама самадзёючыя групы, аб'яднанія на падставе вывучэння астралогіі, аздараўленчых практык. Яны ў большай ступені звязаны з прыватнымі інтарэсамі практыкуючых. Таксама гэта — больш-менш цэласныя сістэмы, якія сфарміраваліся, галоўным чынам, ва ўсходніх рэгіёнах і атрымалі пэўнае праламленне на мясцовай беларускай глебе. Гэта бон-по, аамота, розныя тантрычныя культуры, спецыфічныя з-за магічных, медытатыўных і псіхафізічных практык, якія яны выкарыстоўваюць.

Пэўнае вывучэнне пытанняў аб гісторыі ўзнікнення неазычніцкіх накірункаў у Беларусі і іх сутнасці дало падставы для таго, каб адзначыць, што навізна гэтай з'явы вельмі адносна, а сама з'ява напрамую суадносіцца з дзейнасцю бальшавіцкага ўрада, накіраванай на вынішчэнне традыцыйных канфесій, перш за ўсё хрысціянскіх, яшчэ ў першыя гады савецкай улады.

Марксісцкая тэорыя, прагматычна накіраваная на палітычную перабудову свету, усё ж такі не магла ніякім чынам задавальняць духоўныя патрэбы чалавека і замяніць тое, што тысячагоддзямі атрымлівалі людзі ў рэлігійным вопыце, растлумачыць шматлікія бакі духоўнага жыцця чалавека і грамадства, прыродныя з'явы. Таму, як і французскія рэвалюцыянеры, разбураючы старыя грамадскія інстытуты і ствараючы новае грамадства, яны пачалі ствараць і новую ідэалогію — вульгарна-атэістычную звонку і культуваю па сутнасці.

У 20-я гг. савецкая ўлада спрабуе замяніць назву эры «ад Раства Хрыстова» эрай «Вялікай кастрычніцкай рэвалюцыі»; назвы месяцаў; усталяваць замест сямідзённага тыдня (у які, па біблейскім паданні, Бог стварыў свет) пяцідзённым (з адным нядзельным днём па «рухомым графіку»). Вынікам апошняга эксперыменту стала тое, што нядзельныя дні прыходзіліся на самыя розныя дні тыдня і, канешне, значна ўскладнялі святкаванне самой нядзелі і тых рэлігійных святаў, якія прыпадалі на нядзельныя дні. Аднак праз два гады (у 1931 г.) была прынята пастанова аб адмове ад рухомага графіка адпачынку, які павінен быў адбывацца адзін раз не ў сем, а ў шэсць дзён і які праіснаваў да 1940 г. У сувязі ж з пачаткам Другой сусветнай вайны быў узноўлены сямідзённы тыдзень з адным днём адпачынку, які праіснаваў да 1967 г. і быў заменены звычайным сямідзённым тыднем з двума днямі адпачынку<sup>2</sup>.

Амаль што з самага пачатку свайго ўсталявання савецкая ўлада пачала барацьбу і з рэлігійнымі святамі, спачатку спрабуючы іх забараніць і замяніць новымі па зместу відовішчамі, аб чым сведчаць архіўныя дакументы 1920–1930-х гг. Ініцыятарам новых рэвалюцыйных святкаванняў і распрацоўкі сцэнарыяў быў ЦК КСМ ва ўсіх гарадах СССР. Першыя сцэнарыі былі вырацаваны ў Маскве, і інфармацыя аб іх праходзіла ва ўсіх

<sup>2</sup> Поспеловский Д. Русская православная церковь в XX веке. М., 1995. С. 115–116.

цэнтральных газетах. Аб такім узорным святкаванні «камсамольскага Раства» ў 1923 г. у Маскве распавядала «Звезда»: «7 студзеня пайшлі два шэсцікарнавалы, якія аб'ядналіся на Трыумфальнай плошчы. У дэманстрацыі прымалі ўдзел пераапранутыя: грузавік з папам, рабінам, ксяндзом і далай-ламай; грузавік з вывай Хрыста, Буды і Майсея. Шэсце заканчвалася спальваннем выяў багоў»<sup>3</sup>.

У тых ж дні праводзіліся «камсамольскія святкі» ў Мінску, дзе па ініцыятыве ЦК КСМ камсамольцы святкавалі Раство паказам агітацыйнай п'есы і вулічным антырэлігійным карнавалам. Парадак «святкавання» быў наступным: у клубе «Чырвоны шлях» драмгуртком Аляксандраўскага райкома КСМ у 6 гадзін вечара была прадстаўлена агітацыйная п'еса-сатыра; у 8 гадзін адтуль пайшло карнавальнае шэсце па Савецкай вуліцы, плошчы Свабоды, дзе да галоўнага карнавальнага атрада камсамольцаў далучыліся 81-я пяхотныя курсы і часці 4-й дывізіі (у вольным страі). Карнавал быў асвечаны сотнямі факелаў, ракет, бенгальскіх агнёў. На пляцоўках прадстаўляліся жывыя карціны: «ад — рай, Бог, вынішчэнне немаўлят», «нараджэнне рэвалюцыі» і г. д. Увесь натоўп быў пераапрануты. Пад гукі аркестраў, выкананне камсамольскіх песень і калядных прыпевак, свісткаў, ражкоў і г. д., карнавал накіраваўся да плошчы Парыжскай Камуны (былая Траецкая), дзе павінны былі дэманстравацца жывыя карціны, пад акампанемент палітычнага раёшніка. Пасля гэтага карнавал быў падзелены на дзве групы, кожная з якіх з падсвечанымі сцягамі накіравалася да клубаў, дзе адбываліся лекцыі-канцэрты. У дадатак на плошчы была спалена статуя Бога»<sup>4</sup>.

Захаваліся апісанні і іншых дзеянняў савецкіх ідэолагаў па перамене першапачатковага сэнсу святаў з хрысціянскіх на «рэвалюцыйныя», язычніцкія па сваёй сутнасці. Гэта — чырвонае вяселле, акцябрыны, калі замест хрышчэння немаўлят «звяздзілі», выконваючы своеасаблівы рытуал з чырвонай зоркай, і г. д. Пры гэтым выкарыстоўваліся і рэшткі менавіта язычніцкай абраднасці, што захаваліся на вёсцы. Так замест Вялікадня і Юрыя камсамол і палітасветніцкія ўстановы ў 1929 г. арганізавалі «свята першай баразны», якое павінна было спрыяць «барацьбе за ўраджай» сялянства<sup>5</sup>.

Ствараючы свой светапогляд, бальшавікі наўрад ці маглі прыдумаць нешта прынцыпова новае. Тым часам задачы выхавання людзей новага грамадства, пошук новых магчымасцей рабілі падставы для незвычайных крокаў. Вядома, што ў канцы XIX – пачатку XX ст. вялізнымі тыражамі выходзілі кнігі, прысвечаныя фарміраванню новага чалавека на падставе ёгі, тыбецкай медыцыны; даваліся апісанні магчымасцяў людзей, якія займаліся гэтымі

<sup>3</sup> Звезда. 1923. 10 студз.

<sup>4</sup> Звезда. 1923. 6 студз.

<sup>5</sup> НА РБ, ф. 261.



тэхнікамі. Нават існавала выдавецтва «Новы чалавек», якое займалася друкаваннем адпаведнай літаратуры. Айчынная аўтарка А. Блавацкая стварыла глабальную акультурную дактрыну, тэасофію, што аб'ядноўвала Захад і Усход і адначасова выступала супраць «рэлігійнага прыгнёту»; свае вядомыя на ўсю Еўропу сістэмы стварылі Г. Гюрджыеў, яго вучань П. Успенскі, іншыя. Вядома, усе яны былі ў пэўнай апазіцыі да праваслаўя, цэнтра ідэалогіі Расійскай імперыі.

Ці маглі бальшавікі не ўлічваць новыя, надзвычайныя магчымасці? Вядома, не. Амаль што адразу пасля рэвалюцыі з удзелам ЧК, праходзілі адпаведныя даследаванні і экспедыцыі (гэтай тэме ў 90-х гг. быў прысвечаны шэраг публікацый у часопісе «Наука и религия»), у тым ліку тыбецка-гі말аяйскія падарожжы М. Рэрыха, якога спансірвалі бальшавікі <sup>6</sup>.

Цікава было б тут адзначыць, што ў той жа самы час у другой краіне — Германіі нацыянал-сацыялісты з марай аб новых прынцыпах палітыкі і светабудовы стваралі акультурныя гурткі, дзе выкарыстоўвалі тыя ж тэорыі, працы А. Блавацкай і стваральніка антрапасафіі Р. Штэйнера. «У 1926 г. у Берліне і Мюнхене з'яўляюцца яшчэ пакуль нешматлікія калоніі тыбетцаў і індусаў. Калі нацысты атрымалі доступ да фінансаў Рэйха, яны пачалі накіроўваць у Тыбет шмат экскурсій, і жывая сувязь не перарывалася да 1943 года! У дзень, калі рускія скончылі бітву за Берлін, сярод трупаў апошніх абаронцаў нацызму было знойдзена каля тысячы цел добраахвотнікаў смерці, людзей тыбецкай крыві. Яны былі апрануты ў германскую форму, без распазнавальных знакаў, у іх кішэнях не было дакументаў...» <sup>7</sup>.

Экспедыцыя М. Рэрыха дала плён. Пасля вяртання ў Маскву ў 1926 г. ён прывёз ліст да савецкага ўрада, дзе У. Леніну надавалася імя Махатмы — духоўнага лідэра Усходу; на яго магілу перадалі зямлю Гімалаяў. Такім чынам апошняга паставілі ў адзін шэраг з махатмамі міфічнай Гімалайскай краіны бессмяротных уладароў свету — Шамбалы. Імя савецкага правядыра сакралізавалася ў акультурных колах.

Вельмі цікавыя некаторыя паралелі савецкай сімволікі і сімволікі, прынятай у пэўных акультурных колах. Так, зорка з пяццю канцамі — гэта і ў акультурызме Захаду, і на Усходзе — сімвал кантролю за пяццю першастыхіямі матэрыяльнай прыроды, сімвал падпарадкавання гэтай матэрыяльнай прыродзе. Праз чырвоны колер піянерскіх гальштукаў і савецкіх сцягоў у масавую свядомасць укараняўся вобраз крыві, што пралілася ў рэвалюцыйнай барацьбе. Знакаміты даследчык магіі і рэлігіі Дж. Дж. Фрэзер зазначаў, што менавіта кроў патрабавалася раней у розных народаў для прывядзення чалавека ў стан апантанасці <sup>8</sup>. Апыркванне пунсвай крывёй рабілася для адраджэння да вечнага жыцця ў старажытным Егіпце, а ў старажытным Рыме праліццём

<sup>6</sup> Дякон Андрей Кураев. Сатанизм для интеллигенции (О Рерихах и Православии). М., 1997.

<sup>7</sup> Бержье Ж., Повель Л. Утро магов. М., 1991. С. 65.

<sup>8</sup> Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 112.

крыві адпускаліся грахі<sup>9</sup>. Шырока быў распаўсюджаны звычай ужываць кроў, каб набыць храбрасць таго, каму гэта кроў належала<sup>10</sup>.

Калмык па паходжанні, тантрыст Джа-Лама, які ўзначальваў у 10–20 гг. XX ст. сапраўдную банду, якая пасля Кастрычніцкай рэвалюцыі ў Расіі змагалася супраць белых і не далучалася да чырвоных, практыкаваў тантрысцкі абрад, калі ў тых, каго каралі смерцю, вырывалі сэрца і гэтым сэрцам на палотнішчах сягоў пісалі формулы замоў, якія гарантавалі дапамогу звышнатуральных сіл. Сябра Джа-Ламы Хатан-Батар, які перайшоў на бок рэвалюцыі, стаў членам першага рэвалюцыйнага ўрада, быў узнагароджаны ордэнам Баявога Чырвонага Сцяга, які ў 1924 г. ад імя III з’езда МНРП уручаў памятны Чырвоны сцяг Міхаілу Фрунзе за ўдзел Чырвонай Арміі ў разгроме унгернаўцаў, які ў Джа-Лама, у час пакарання белагвардзейскага камандзіра Вандалава зрабіў ахвярапрынашэнне — вырваў сэрца ворага народа і з’еў яго, каб памножыць моц і храбрасць.

Галаву Джа-Ламы пасля яго гібелі муміфіцыравалі і адвезлі ў Ленінград, дзе яна захоўваецца ў Этнаграфічным музеі АН СССР як экспанат № 3394<sup>11</sup>. Нядаўна стала вядома, што ў Расіі захаваліся і рэшткі чэрапа Гітлера. Якія-небудзь паралелі яшчэ праводзіць рана, але пэўныя асацыяцыі, звязаныя з кульгавым захаваннем чарапоў ворагаў, прынятым у шэрагу тыбецка-бірманскіх народаў, узнікаюць<sup>12</sup>.

Кіруючыся сваімі ідэаламі, у перадваенны перыяд бальшавікі вынішчылі амаль што ўсю канфесійную структуру на тэрыторыі Беларусі, якая ўвайшла ў склад СССР. І невядома, ці ўзнавілася б дзейнасць традыцыйна склаўшыся на тэрыторыі нашай краіны канфесій, каб не ўключэнне ў яе склад заходняй часткі рэспублікі, дзе гэтыя канфесіі захаваліся, і не «сталінскі прызыў» да праваслаўнай царквы ў час Вялікай Айчынай вайны для мабілізацыі шырокіх мас насельніцтва, патрыятычнага ўздыму.

У 50–60-я гг. амаль што адначасова з перыядам новых ганенняў праваслаўя, каталіцтва, іншых традыцыйна распаўсюджаных канфесій масавымі тыражамі пачынаюць выдавацца кнігі Івана Яфрэмава. У шырока вядомай сваёй кнізе «Лязо брытвы» ён распаўсюдзіў для масавай свядомасці класіфікацыю відаў ёгі і асноўную ўвагу надаў тантрызму, шукаючы паралелі і ў айчыннай традыцыі. Вядома, што без вышэйшага партыйнага дазволу яго творчасць не змагла б стаць так шырока вядомай.

У 70–80-я гг. вучань Івана Яфрэмава Ерамей Парноў выдаў шэраг кніг, прысвечаных крытыцы ўсходняга і заходняга містыцызму і акультызму. Адмоўны паказ гэтай з’явы не перашкодзіў дасканальнаму разгляду

<sup>9</sup> Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь. С. 391.

<sup>10</sup> Тамсама. С. 552.

<sup>11</sup> Ломакіна Н. Голова Джа-Ламы // Наука и религия. 1991. № 11; 1992. № 1–2.

<sup>12</sup> Шинкарев В. Человек в традиционных представлениях тибето-бирманских народов. М., 1997.

накірункаў акултных традыцый і школ, метадаў псіхатрэнінгу і магіі. Папулярны фармат гэтых кніг зрабіў іх, па сутнасці, прапагандысцкімі.

У той час, калі Біблію для індывідуальнага чытання і вывучэння можна было знайсці толькі ў спецыялізаваных фондах бібліятэк, ці стаўшы прыхаджанінам царквы (што аўтаматычна фіксіравалася назіральнымі органамі і адбівалася на кар’еры чалавека), масавымі тыражамі і ў выдатным выкананні выдаваліся «шэдэўры» Е. Парнова «Богі лотаса» аб інда-тыбецкім акултызме, «Трон Люцыфера» аб акултызме заходнім.

У 1982 г., калі вяліся праследаванні традыцыйных будыстаў, у часопісе «Масква» выйшла праца В. Сідарава «Сем дзён у Гімалаях», праца, прысвечаная містычнай спадчыне Рэыхаў і створанай Рэыхамі «Агні-ёге» з дадаткам — зборнікам медытатыўных тэкстаў для раскрыцця псіхічных цэнтраў — чакраў.

У самвыдаце ў гэтыя часы бытаваў дапаможнік для містыкаў «Філасофскі камень», дзе апісваліся метады «набору энергіі» з мінералаў, жывёлных і раслінных царстваў, сузор’яў і г. д. Эпіграфам да гэтай кнігі былі словы У. Леніна наконт таго, што «камуністам можна стаць толькі тады, калі ўзбагаціш сваю памяць ведамі ўсяго таго багацця, што выпрацавала чалавецтва».

У 1988 г., годзе тысячагоддзя хрышчэння Русі, у штомесячным бюлетэні інфармацыі для моладзі ТАСС, што выдаваўся аб’яднанай рэдакцыяй камуністычнага выхавання моладзі (№ 1. С. 16–19) быў надрукаваны артыкул Я. Балагушкіна і А. Бандарэнка «Паклоннікі Крышны — хто яны?», дзе камсамольскім лідэрам давалася нарада «...адным са шляхоў (улічваючы цягу пэўнай часткі моладзі да індыйскай філасофіі) магла б стаць больш шырокая папулярызацыя духоўнай спадчыны Мікалая Рэыха — нашага вялікага суайчынніка, мастака і мысліцеля, які пачарпнуў з індыйскай філасофіі ідэі ўдасканальвання свету і чалавека праз мастацтва».

Агні-ёга і тэасофія атрымалі распаўсюджанне ў Беларусі праз дзейнасць Беларускага фонду Рэыхаў, які быў створаны ў 1990 г. пастановай Саўміна БССР «з мэтай садзеяння развіццю культуры народа Беларусі на аснове гуманістычных ідэй сям’і Рэыхаў». Апрача Мінска, цэнтры фонду былі створаны ў Гомелі, Брэсце і Баранавічах. Выстаўкі фонду пабывалі ў экскурсійным суправаджэнні ў 25 гарадах, дзе нярэдка пры гэтым распаўсюджвалася літаратура па агні-ёге і тэасофіі.

Тыбецкая язычніцкая школа Бон-по пачала распаўсюджвацца ў Мінску ў 1997 г. пасля лекцый тыбецкага прапаведніка, якія арганізавала грамадская арганізацыя «Сябры Тыбета». Лекцыі скончыліся практычнымі заняткамі і ініцыяцыямі. У занятках удзельнічала да 200 чалавек.

Адзін з накірункаў неаязычніцкай думкі, які атрымаў распаўсюджанне на абшарах Беларусі, звязаны з ідэяй сінтэзу агульнай для ўсіх славян касмалагічнай сістэмы. Гэтыя тэорыі аб адзінай праверы для ўсіх славян таксама маюць у сваёй аснове пэўны ідэалагічны заказ. Так, прадстаўнік

ідэі т. зв. «ведычнага сацыялізму» Уладзімір Данілаў, аўтар кнігі «Русь ведическая в прошлом и будущем. Основы мистической политологии (Евангелие от ариев)», прадстаўляючы сябе ўпаўнаважаным «аддзела тэарэтычных праблем РАН», у 1997 г. зрабіў турнэ па Беларусі з мэтай прапаганды ідэй «славяна-шю르크скага нацыянал-сацыялізму». Свае «навуковыя» пошукі, якія складаюцца з сумесі нацысцкіх ідэй, тэрмінаў крышнаізму і «адкрыццяў» А. Асава, У. Данілаў намагаўся прапанаваць як афіцыйным структурам рэспублікі<sup>13</sup>, так і рамантычна настроеным асобам з ліку былых крышнаітаў, ёгаў і г. д., абвешчаючы іх як тэорыю, здольную аб'яднаць славянскія народы на падставе фарміравання веры ў «славянскага Бога — Крышань-Сварога (Крышны)».

Таварыства адраджэння культуры старажытных славян «Славянін» і Маладзёжны цэнтр славянскай культуры «РУС», якія былі ў той час зарэгістраваны ў Мінусце рэспублікі як грамадскія арганізацыі, будавалі сваю дзейнасць на падставе неаязычніцкай ідэалогіі, выкладзенай У. Разумавым у кнізе «Аулихастр. Неофитальная и звёздная лоция или Путь разума» (Мн., 1995). Уздзельнікі культывавалі дзействаў, «касмічныя браты» лічаць, што здолеюць пражыць да 500 год і пазбегнуць знішчэння ў перыяд катаклізмаў, што чакаюць планету. Паколькі тэарэтычнай базай гэтай арганізацыі з'яўляецца расавая акультна-містычная тэорыя стварэння «богачалавека шостага карнявой расы», аналогіяй якой кіраваліся нямецкія нацысты, а метады ўплыву на членаў секты выкарыстоўваюць змененыя формы свядомасці, эксперты Дзяржкамтэта па справах рэлігій і нацыянальнасцей прызналі абедзве арганізацыі дэструктыўнымі.

Сістэма светапогляду, якая павінна сфарміравацца на падставе прац А. Асава, У. Данілава, У. Разумава, прадугледжвае іерархічную структуру арганізацыі, заснаваную на ступенях пасвячэння. Найлепшай мадэллю для гэтага з'явіліся клубы т. зв. «славянскіх баявых мастацтваў». На аснове такога роду ваенна-спартыўных клубаў ідэя вывучэння духоўнай спадчыны славян часам трансфармавалася ў ідэі нацыянальнай перавагі. Так, па звестках у друку, пад выглядам славянскага культурна-спартыўнага таварыства «Калаўрот», зарэгістраванага ў афіцыйных структурах, дзейнічала аддзяленне РНЕ.

Пад выглядам антыкультываў прапаганды праводзілася супрацьлеглае. Напрыклад, у газеце «Товарищ» (1998. 24 снеж.) пад рубрыкай «Надо знать молодым» надрукаваны артыкул «Сатанізм» Д. Кудранка, навуковага супрацоўніка музея Беларускага Палесся, які прапагандуе язычніцтва, характарызуючы яго як «сатанізм». Аналагічная прапаганда «ад адмоўнага» была праведзена ўлетку таго ж 1998 г. беларускай вайскавай газетай «Во славу Родины», якая надрукавала шэраг «антыкультывавых» артыкулаў, дзе дала

<sup>13</sup> Рузова Г. «Харе-хайль...» // Личность. 1997. №15; Смершев Н. «Арийские трезвенники» рвутся к власти // Личность. 1997. №18–19.

для недасведчаных, напрыклад, іерархію сатанісцкіх накірункаў, зазначыла, што для перамогі над ворагам трэба займацца чорнай магіяй, а для поспехаў у бізнесе — белай і г. д.

Такім чынам, узнікненне неаязычніцкай ідэалогіі і арганізацый у нашай краіне мае даўнія карані. Але наўрад ці можна суаднесці з азначанай вышэй традыцыйнай нацыянальнай накірунак неаязычніцкіх пошукаў.

Трэба зазначыць, што на пачатку 90-х гг. праблема этнічнай самаідэнтыфікацыі, што паўстала перад маладой беларускай дзяржавай, вырашалася за кошт звароту да гістарычнай спадчыны нашай краіны, але гэта было нешта іншае. Адмаўляючы бездухоўнасць ва ўмовах развалу асколкаў камуністычнай ідэалагічнай сістэмы, пракладваліся «мосцікі» ад язычніцкіх перажыткаў у народнай традыцыі, што адыгралі сваю ролю ў самаідэнтыфікацыі, да ліберальнай шведскай мадэлі дзяржавы, якая здольна спалучаць народныя традыцыі і хрысціянскія, агульначалавечыя каштоўнасці. У гэтай плыні сфарміраваўся шэраг людзей, галоўным чынам, творчых асобаў, якія дэкларуюць сваё дачыненне да язычніцтва нацыянальнага накірунку. Яны падкрэслена дэманструюць свае адмоўныя адносіны як да крывавых ахвярапрынашэнняў, так і да ўсялякага роду гвалту над чалавекам і прыродай. Язычніцкае пасвячэнне, як яны лічаць, можна атрымаць толькі ў асабістым кантакце са спрадвечным носьбітам традыцыі, якая абавязкова павінна быць заснавана на перадачы прафесійных навываў і майстэрства — ці то народная медыцына, пчалярства, кавальства, ці што-небудзь яшчэ. Пры гэтым лічыцца зразумелым, што самыя прымітыўныя магічныя тэхнікі і ўяўленні бытуюць нават у гарадскіх беларускіх сем'ях і перадаюцца без асаблівых ініцыяцый. Паслядоўнікі гэтага накірунку звязаны так ці інакш з інтэрпрэтацыйнай археалагічных даследаванняў і сіхільныя ў пэўнай ступені да міфатворчасці на іх падставе.

Што датычыцца трэцяга з азначаных вышэй накірункаў, то можна канстатаваць, што яго, у асноўным, выкарыстоўваюць у якасці будаўнічага матэрыялу для сваіх сістэм прадстаўнікі першай і другой з акрэсленых груп.

У канцы, каб зразумелым стаў маштаб неаязычніцтва, можна адзначыць, што ў сучаснай Беларусі налічваецца не больш 1–2 тысяч носьбітаў новай рэлігійнасці ў цэлым, а прадстаўнікоў уласна неаязычніцтва значна меней. Дзейнасць неаязычнікаў, іх уплыў распаўсюджваецца галоўным чынам праз сродкі масавай інфармацыі і кнігі.

Асэнсаванне гісторыі неаязычніцтва, яго месца і ролі ў канфесійнай структуры Беларусі, безумоўна, будзе спрыяць духоўнаму прагрэсу, зробіць магчымым пабудову гарманічнага грамадства без этнічных, рэлігійных канфліктаў і газетных істэрый.

Даследаванні ў галіне неаязычніцтва ў Беларусі і постсавецкай прасторы ў цэлым яшчэ адкрыюць шмат «белых плям» у айчынным гісторыі, этналогіі.