

# СВЕТОСТ И ДУХ ВРЕМЕНА

ПРИРЕДИО  
Зоран Милошевић



НАУЧНИ СКУП



**СВЕТОСТ  
И  
ДУХ ВРЕМЕНА**

*Светост и дух времена*, зборник радова са међународне научне конференције одржане у Глушцима од 6 – 8. августа 2021. године.  
Приредио Зоран Милошевић (1959)

### **ИЗДАВАЧИ**

Институт за политичке студије  
Београд  
<https://www.ips.ac.rs/>  
Удружење Милош Милојевић  
Црна Бара  
<https://www.milosmilojevic.com/>

### **ЗА ИЗДАВАЧА**

Живојин Ђурић  
Новица Кресић

### **УРЕЂИВАЧКИ ОДБОР**

Антони Васиљевич Миронович (Пољска), Емил Миланов (Бугарска), Кирил Шевченко (Белорусија), Зоран Милошевић, Александар Романчук (Белорусија), Игор Шорников (Молдавија), Виктор Мишћенко (Русија), Лазо Ристић (Босна и Херцеговина) Протојереј Јован Пламенац (Црна Гора), Алексиос Алекси Панагопулос (Грчка), Свештеник Дионисиј Руснак (Пољска),

### **РЕЦЕНЗЕНТИ**

Проф. др Лазо Ристић  
Проф. др Кирил Шевченко  
Др Момчило Суботић, научни саветник

### **ПОСЛОВНИ СЕКРЕТАР**

Смиљана Пауновић

### **ЛЕКТОР**

Татјана Вучинић – Маљевић

### **ШТАМПА**

Бирограф, Земун

### **ТИРАЖ**

100.

ISBN 978-86-7419-342-6

DOI: <https://doi.org/10.22182/sidv21>

# **СВЕТОСТ И ДУХ ВРЕМЕНА**

Зборник радова са међународне научне конференције  
одржане 6 – 8. августа 2021. године

ПРИРЕДИО  
Зоран Милошевић

**ИНСТИТУТ ЗА ПОЛИТИЧКЕ СТУДИЈЕ  
БЕОГРАД  
УДРУЖЕЊЕ МИЛОШ МИЛОЈЕВИЋ  
ЦРНА БАРА  
2021.**



## **ПРЕДГОВОР**

Када се 2020. године појавио зборник „Светост и идентитет православних народа: улога светаца и светости у формирању идентитета православних народа“, део читалаца и аутора оценили су веома високом оценом његов садржај, те предложили да се тема настави проблематизовати. То нас је подстакло да, у нешто другачијем контексту, организујемо нову међународну конференцију на тему „Светост и дух времена“. Плод конференције је зборник научних радова под истим именом. Његово критичко читање тек предстоји, али са сигурношћу можемо рећи да, како тематски, тако и садржајно многи ће наћи за себе теме које их интересују.

Морамо, такође, нагласити да је интерес за учешће на конференцији веома добар, о чему сведоче и приспели радови аутора из Пољске, Белорусије, Русије, Црне Горе, Грчке, Бугарске и Србије.

Наравно, и овај пут није све текло глатко. Европска унија је забранила летове преко Белорусије, захтеви за тестовима на корона-вирус не старијим од два дана су онемогућили неке ауторе да дођу, с обзиром да морају да лете преко других земаља, као и други (домаћи) проблеми „висили су над главом“ о којима ћемо некада и негде проговорити. У таквим условима је било тешко радити и организовати међународну научну конференцију.

Велики помоћ у организовању конференције, али и у техничком смислу пружио је проф. др Кирил Шевченко из Белорусије, коме се овом приликом искрено захваљујемо за све што је учинио.

**ПРИРЕЂИВАЧ**



**I**

**СВЕТОСТ И ДУХ ВРЕМЕНА**





Претходни зборник „Светост и дух времена: улога светаца и светитеља у формирању идентитета православних народа“

**Петар М. Анђелковић**

**Радица М. Недељковић**

Универзитет у Приштини са привременим  
седиштем у Косовској Митровици, Филозофски факултет

## **БЕГ ОД СВЕТОГ САВРЕМЕНОГ ЧОВЕЧАНСТВА**

### **Сажетак**

Друштвени живот у највећој мери одређен је друштвеним правилима и односима који утичу на стварање одређене идеологије. У хришћанској филозофији историје, а Откровење по Јовану на најбољи начин исказује ту историју, један од најважнијих односа у друштву јесте и однос према Светом. У традицијским друштвима идеологије су увек биле интегрални део доминантне или званичне религије, те стога прилично стабилне и трајне. У Западној цивилизацији, са појавом илуминизма (просветитељства), а нарочито после Француске револуције (1789), идеологије су се, међутим, ослободиле религиозне „стеге“. Њихов темељ је постао атеизам, чија је суштина „бег од Светог“ (Драгољуб Б. Ђорђевић). Основна запитаност у овом раду иде ка трагању за одговором на питање - *куда то стреми човечанство у свом сталном бегу од Светог?* Да ли иде ка, како је то предвиђао старозаветни пророк, „тамо где лав и јагње братски почивају једно крај другог“ или ће процес (пројекат) који је започео са хуманизмом и ренесансом, преко Ничеове филозофије оличене у „смрти бога“ довести и до смрти самог човека.

**Кључне речи:** Свето, историја, хуманизам, трансхуманизам, савремено друштво.

### **УВОД**

Ако желимо да разумемо и схватимо одређену друштвену појаву, а овде је реч о односу према Светом, морамо пратити појаву „дугог трајања“ (Бродел) и у контексту дугог трајања разумевати сваку појединачну појаву или догађај. Питање истине спада међу најстарија и најспорнија филозофска питања. Између многобројних спорења на ову тему посебно је значајно питање, да ли о не-

чему постоји само једна истина, или има више истина, односно да ли је истина једна јединствена, или је она релативна, како су давно софисти рекли да је „човек мера свих ствари“ и „како се мени чини тако и како се теби чини и то је тако“.<sup>1</sup> Однос према истини увек се осећа са неисцрпном дубином и актуелно је и данас као и у свим временима. Јер, питање истине спада у ред оних питања која морамо да везујемо за сву ону проблематику кроз коју се развијамо тражећи смисао овог живота, и рада. Зашто смо, а поготово данас, збуњени пред питањем истине?

Зато што, најпре, погрешно постављамо ово питање. Јер најчешће се питамо, као и Пилат: *шта је истина?* Самим тим одговор тражимо у свету материјалног. А сама мисао је најпре духовна и ако човек постане ствар, ако робује стварима, ако робује материјалним, како је данас случај, он до праве истине не може доћи. Такође, данас у временима глобализма, у временима једноумља, када долази до свеопште псевдоморфозе свести, долази до оног што је давно предвидео Џорџ Орвел, до замене значења појмова, па тако истина постаје лаж, а лаж истина, добро се приказује као зло, а зло се промовише као добро<sup>2</sup>. У таквој општој смутњи и пометњи, у општем поремећају система вредности, тешко је одговорити, а још теже живети истину. Зато и Исус није одговорио Пилату на питање: *шта је истина?*, јер питање треба да гласи: *Ко је Истина?* Човек само „материјално оријентисан“, држи за истину само оно што одговара материјалним чињеницама и потребама<sup>3</sup>. Међутим, човек није само материја, већ и дух са духовним потребама, те онда истина не може бити само оно што одговара нашим материјалним потребама. Истина није гносеолошка категорија, она собом не представља било какву формалну или теоретску вредност. Истина је онтолошка стварност, најдубља бит бића, она је само биће. Тиме долазимо, у духу православног светоназора, до схватања *истине као живота*, „вечног живота за све“. Онако како нам Исус показује „Ја сам Пут, Истина и Живот“. Дакле, Истина јесте

<sup>1</sup> Када је реч о овој дилеми, да ли је истина једна јединствена или је она релативна и има више истина, стојимо на становишту да је истина једна јединствена, само је проблем како до ње доћи, и још значајније да ли смо спремни да је такву и прихватимо. Јер како нас Шопенхауер учи, истина зна да буде непријатељска.

<sup>2</sup> Опет, то смо ми Срби најбоље искусили на својој „кожи“, нелегална НАТО агресија на Србију и бомбардовање, бомбама са осиромашеним уранијом, на Западу се приказује као оправдана и хумана („Милосрдни анђеол“), наравно, ми Срби, имамо другачију истину. Међутим, и на Западу постоје људи који ту агресију другачије виде, као што и у Србији постоје „људи“ који је оправдавају.

<sup>3</sup> Сетимо се само шта весник новог доба Макијавели поручује: „циљ оправдава средство“ и „кад си у лошем друштву не исплати се бити добар“. То је управо постао принцип живота данашњег, посебно западног човека, и питање је да ли човек који живи таквим животом може открити истину.

вечно-живо, саборно, апсолутно стециште Светла и Правде.

## СВЕТО И СВЕТОВНО

Без намере да дубље овом приликом елаборирамо питање Светог, овде првенствено имамо у виду да је Свето оно што припада божанству/Богу и што је посвећено његовој служби (предмети, места, писма), у ширем смислу, све оно што религиозни човек поштује. Дакле, Свето је суштина сваке религије и одвојено је од профаног (световног) и то су два опозитна света. По М. Елиадеу, искуством светого људски је дух спознао разлику између онога што се открива као збиљско, моћно, значајно и сувисло те његове супротности: хаотичнога и опасног тока ствари, њихова случајна и несувисла настајања, постојања и нестајања<sup>4</sup>. По Рудолфу Оту, искуство светого априорна је категорија. Ото најпре образлаже темељни појам нуминознога који се налази у свим религијама, посебно оним библијским, откривајући два аспекта нуминозне тајне („*mysterium numinosum*“), онај застрашујући („*tremendum*“), и онај задивљујући („*fascinans*“). Оно што је мистериозно није само несхватљиво зато што наш ум у односу на мистериозно има одређена несавладива ограничења, него смо у томе случају суочени с нечим потпуно другим и друкчијим, што је у већини случајева несумерљиво нашој интелектуалној способности. Свето је нуминозно и врховна је вредност религиознога човека. У том искуству човек доживљава дубоку зависност, свест да је створење суочено с недокучивом и неизрецивом моћи, коју он доживљава као тајну.<sup>5</sup> Свето се не очитује изравно, већ преко нечега другог, различитог, односно преко симбола. Видљиви знак упућује на невидљиво али присутно свето. То се посредовање збива преко три главна облика: симбола, мита и обреда. Религијски симболи имају објавитељску и посредничку функцију, преко њих се објављује стварност која није чита и није део света. Мит је свето причање и света повијест која има егземпларну вредност. Он даје човеку упуте и узоре понашања у свету и у друштву пред божанством. Обред (ритуал), везан уз култ, даје светост људима, бићима, предметима, времену и простору у исказивању поштовања светому. У различитим религијама свето се промишља на различите начине. Дилема, како докучити Свето, умом или срцем, остаје отворена за научнике али не и за вернике. М. Елијаде сматра да је опажај Бога у његовој нествореној Светлости повезан са савршенством прапочела и краја, у преисто-

<sup>4</sup> Види: М. Илијаде, *Свето и профано*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Нови Сад, 2015.

<sup>5</sup> Рудолф Ото, *Свето, Свјетлост*, Сарајево, 1983.

ријском рају и у *eschaton* који ће окончати историју. Али они који постају достојни Божјег Краљевства већ сада имају визију нестворене Светлости, као што су је имали апостоли на Таворској гори<sup>6</sup>. Имајући у виду Хајдегерово разматрање односа светог и несветог<sup>7</sup> коју покушава да докучи у историјском удесу разоткривања истини бивствовања, при чему првенствено има у виду Хелдерлиново промишљање повесне истине бивствовања у структурама светог и који пева о „одбеглим боговима и долазећем богу“ и који уметничко дело одређује као место у коме се „бог дозива у отворено његове присутности“, јасно држимо да је Свето могуће докучити једино срцем. Свето се јасно открива у душама оних који љубављу верују. У том смислу јасна је Исусова порука: „Ако се не повратите и не будете као деца, нећете ући у царство небеско“.<sup>8</sup> Порука је јасна будимо чиста срца као што деца имају чиста срца.

### СВЕТО У РОПОТАРНИЦИ ИСТОРИЈЕ

Када пратимо повест религиозности можемо уочити да се човеков однос према светом мењао током времена. Током историје непрестано се тежило да се човек промени и одвоји од трансцендентног, чак му се супротстави. Владета Јеротић пратећи еволуцију односа према божанском сматра да је она прошла кроз три стадијума: пагански, старозаветни и новозаветни<sup>9</sup>. Прву и другу фазу карактерише ропски и најамни однос према Богу, а трећа фаза заснована је на пријатељском односу. То одговара Христовој објави љубави и његовом учењу о жртви. Одатле и хришћанство поставља темељ једне нове културе коју бисмо, између осталог, могли назвати и културом одговорности и културом жртве, одговорности за вредности изнад индивидуалних и жртвом за њих. Дакле, она подразумева свест о универзално етичким вредностима, које подразумевају жртву за њихово досезање. Са хуманизмом и реформацијама које следе постепено се мења однос према Светом. Креће процес *секуларизације* света која се временом убрзава. Прича о људским правима, слободама, једнакости, иако је у својој основи темељно хришћанска, одбацила је метафизичку основу тих вредности, односно њихову трансценденталну основу вредности. Што је више човек путем научног прогреса растао материјално, све више је падао духовно.

<sup>6</sup> Уп. М. Елијаде, „Искусства мистичне светлости“ (*Мефистофелес и Андрогин*), стр. 74 и сл. Извор: *Мирча Елијаде, Историја веровања и религијских идеја, III, Просвета, Београд, 1991.*

<sup>7</sup> Мартин Хајдигер, Извор уметничког дела, у: Шумски путеви, Плато, Београд 2000.

<sup>8</sup> Јеванђеље по Матеју глава 18:1-10

<sup>9</sup> Јеротић, 2005.

Какав је данас однос човека али и његове заједнице према Светом? Да бисмо одговорили на ово питање послужимо се првенствено Диркемовом генетичком методом који нам даје препоруку за истраживање упозорењем да природа неке појаве није једнака њеној тренутној социолошкој функцији, већ се она може разумети тек кроз њену историју. „Иоле сложенија друштвена чињеница може да се објасни само под условом да се прати њен целокупни развој”<sup>10</sup>

Однос човека према Светом можемо посматрати у три фазе:

*Епоха предмодерне* – У овој етапи религија има преовлађујућу улогу у друштву и она одлучујуће утиче на формирања погледа на свет. Религија и традиција представљали су регулаторе друштвеног живота. Бог је давао смисао свему што постоји (и налазио се у хијерархијској структури вредности изнад човека – субјекта и природе – објекта. Једну од најбољих анализа односа према Светом даје нам Чарлс Тејлор у књизи *Доба секуларизације*. Он на упечатљив и аргументован начин говори о односу религије и друштва и показује како се одвијао процес (данас видимо да је реч о пројекту) секуларизације. На почетку је Бог био присутан у колективном и спонтаном искуству читаве човекове заједнице. То присуство је било на онај начин на који је заједница функционисала, начин на који су људи били повезани у друштво. Религија није само регулисала друштво, она је заправо *конституисала* друштвено биће. Појединац је управо *кроз заједницу* много јасније и јаче доживљавао Бога не само кроз богослужење, већ и кроз живот целог друштва и путем његовог односа спрам Творца. На то се онда наслањало и уверење да су Бог и његови свети војници и спасиоци спремни да услише наше молитве првенствено ако долазе од заједнице чистих и праведних људи. Људи су се *као заједница* молили – за заштиту свог града или села, заната или државе, и као заједница ишли ка казнама или наградама за стање друштвености и моралности коју су произвели<sup>11</sup>. У предмодерној фази развоја цивилизације колективне вредности биле изнад индивидуалних: индивидуалне вредности су се угледале на колективне. Солидарност и поверење су кључне вредности за стабилно функционисање друштвене заједнице, а њих нема у ризичном друштву где доминира индивидуализам. Њих нема уколико нема вере у заједничке, колективне вредности на којима се та заједница покољењима темељила.

*Епоха модерне* – кључна идеологија либерализам. Модерна одбацује Бога и религиозни поглед на свет настојећи да у име слобде раскине са религијом и традицијом. Залаже се за јачање ауто-

<sup>10</sup> Диркем, 1963, стр. 123.

<sup>11</sup> Тејлор, 2001.

ритета државе и слабљење цркве и инсистира на секуларизацији политике – одвајањем цркве од државе, раздвајањем религиозног и политичког живота. Доба модерне почиње са настанком капитализма и успоном буржоазије, развојем индустрије и тржишне привреде, конституисањем грађанског друштва и унапређењем демократије. Одсудна парадигма на којој се заснива модерна је вера у науку и у човека. Утемељује се принцип да је историја један линеарни развој, даје се приоритет садашњости над прошлошћу, те будућности над садашњошћу. Модерна сматра да стално напредовање човечанства, као продукт науке, води ка све већој слободи, демократији, друштвеној једнакости. Овај период карактерише јасна намера слабљења ауторитета цркве и залагање за јачање државе и одвајање религиозног и политичког живота. Урлих Бек је то сјајно описао у делу *Ризично друштво*, у којем наводи да „из победе модерне произашло је паклено оружје, које је судбину човечанства ставило у руке оних који су у рукама имали полуге политичке власти или су је дочепали“<sup>12</sup>. За њега наука постаје нова религија, односно научна религија је секуларизована. Наука је направљена да даје алиби за све, али у исто време њене ефекте тешко можемо проценити, њене штетне последице и опасности које научно-технолошки „прогрес“ са собом носи не можемо измерити и проценити без саме науке. Фридрих Ниче је заговарао тезу да је, са једне стране, Бог мртав, али, с друге, и да је човек нешто што треба надмашити; и он у натчовеку види нову биолошку врсту. Међутим, код њега је та ствар још недоречена и управо се његова идеја најизричитије остварује у пројекту трансхуманизма. Натчовек треба да се оствари трансхуманизмом. „И зато се данас пред нашим очима под видом ‘еволуције’ хуманизма одвија његово уништење. Хуманизам се замењује трансхуманизмом, који не прокламује за свој циљ развој скривених човекових могућности, већ превладавање његове људске природе, превладавање несавршеног тела и слабог разума и излазак у ванљудско“<sup>13</sup>.

*Епоха постмодерне* – постмодерно доба везује се за прелазак од индустријског ка новом, постиндустријском или информационом друштву. Оно што је започела модерна – слабљење ауторитета цркве – још је одлучније и ефикасније наставила постмодерна. Када је утицај цркве маргинализован, прешло се на урушавање националних држава, путем наднационалних структура, посебно ММФ и Светске банке, као и невладиних организација. Дакле, оно што је започела модерна хуманизмом, процесом ослобађања човека од Бога и спољних ауторитета, постмодерна жели да дове-

<sup>12</sup> Бек, 2011, стр. 299.

<sup>13</sup> Дугин, 2016.

де до краја залажући се за потпуно одбацивање традиционалних вредности како би човек могао слободно да чини оно што он сматра потребним. Основни циљ је ослобађање појединца од сваког традиционалног поретка ствари, било да је то верски, национални, државни, историјски, а сада већ и биолошки, тј. Богом дате природе (трансхуманизам). Постмодерна настоји, и у великој мери успева, да овековечи принцип да универзалне (опште) вредности не постоје јер се њима ограничава слобода субјекта. Управо тај принцип је од суштинског значаја за разумевање постмодернизма, а директно из тога проистичу и његове карактеристике (као што су: релативност, недостатак посвећености, фрагментарност...) које, са своје стране, одређују специфичност постмодерног погледа на свет. У таквом дехристијанизованом друштву све већи број људи сматра да Бог не постоји, за очување природе не мари, о прецима мало шта зна, ближње заборавља. Према томе, можемо закључити да постмодерна одбацује традицију и институције, а морал третира као социјалну условљеност – као такав он је релативан. Релативност постаје апсолутна, док је интерес једина истина. Све оно што представља темељне вредности (религија, породица, морал, истина, правда), на основу којих могу да се оцењују ствари и појаве у друштву, релативизује се како се не би угрозио нечији интерес.

Немачки филозоф Карл Јасперс, хришћански егзистенцијалиста, сасвим исправно је тврдио да моје ја истински постоји само са другим, а сам сам ништа. Порука је јасна, личност човека не може бити изграђена без огледања у другом и без односа са другим. Још изричито је то можемо видети у хришћанском ставу: *сваки је човек твој брат – сабрат*. Ако се човек затвори у своје егоистично сопство, на шта нас упућује глобализам, у њему се гуши свест да је живот сапостојање, а да је заједница саборност. Весник Новог Доба, Николо Макијавели, у којем је човечанство глобализмом дубоко закорачило, заговарао је девизу „циљ оправдава средство“ и „како се не исплати бити добар у лошем друштву“. Постмодерна је то гесло устоличила као врховни принцип по којем човечанство треба да живи. Модерни неолиберални – неоколонијални капитализам заснива се на новом светом тројству: *материјализам – хедонизам – егоизам*. Као препрека на путу ка успостављењу новог светог тројства стоје колективне вредности у виду традиционалног морала, националне државе, породице – пре свега религије. У колективним вредностима наталожено је вековно народно искуство о правим вредностима и врлинама. У најновијој књизи *Глебализација. Класна борба у време популизма*, италијански филозоф Дије-го Фузаро употребљава термин *глебализација*; реч је о оригиналној кованици којом разобличава флоскуле зване „глобализација“ и



„мондијализација“ и показује да је њихова права намера укидање људских права. Глебализација открива да је глобализација у ствари серијска производња савременог робља, прекаријата слабо плаћеног у привременом радном односу и у стању несигурности. Глебализација управо подразумева процес ширења сиромаштва у свету као директне последице економске глобализације.<sup>14</sup>

## БЕГ ОД СВЕТОГ И ЦИВИЛИЗАЦИЈСКА КРИЗА

У покушају објашњења цивилизацијске кризе у којој се налази човечанство (наравно, и то треба имати на уму, о чему ће такође бити речи, да у свету постоје различите цивилизације и без обзира колико је свет „глобално село“ цивилизације се разликују), као и настојање да се разумеју корени те кризе, а имајући на уму став Фернанда Бродела о „појави дугог трајања“, пратећи пут удаљавања од Светог (*Бег од Светог*) јасно можемо видети да је тај пут кренуо са хуманизмом, да је прошао различите фазе, да би данас дошао до трансхуманизма и културе која је по свом одређењу самоуништавајућа, неодржива, супротна егзистенцији сваке људске заједнице и сваког живота у добробити и врлини. Разлог је једноставан. До сада, у светској историји, никада ниједна заједница, нација или држава није била могућа ако њени чланови нису признавали преимућство заједничке добробити над коришћу појединца. Уосталом тако је Аристотел схватао политику – *опште добро а не појединачно*. Данас, по први пут, међутим, доминира култура која учи да је појединац важнији од заједнице; да је држава само „сервис грађанина“; да су права обавезна и неупитна, а дужности ствар избора и подложне нагодби; да никаква жртва појединца за заједницу није оправдана и да свако ко то захтева угрожава његово право и слободу; да се општа пријатност живота и састоји у живљењу без ограничења, без дужности, без одговорности, у вечитој садашњости. Ова култура је „култура“ егоизма, идолатрија атомизованог индивидуализма и хедонизма. Друм од хуманизма до трансхуманизма није нуспојава технолошког развоја, то је циљ и Новог доба. Процес (пројекат)<sup>15</sup> постепеног, онда и све убрзанијег потискивања Светог из јавног живота који је кренуо са хуманизмом, од атеизма, секуларизације преко „смрти Бога“, неупитно иде ка оним што се дешава данас у свету, а то је дехристијанизација.

Када је реч о дехристијанизацији, уколико се ослоњемо на

<sup>14</sup> Печат, бр. 599., 20. 12. 2019.

<sup>15</sup> За разумевање појава дугог трајања од кључне важности је учити да ли је та појава процес или пројекат. Јер процес подразумева спонтаност и континуираност, израз је друштвених потреба, док пројекат има циљ постављен од неког и стреми ка нечему. Због тога је важно разумети ко су носиоци пројекта и који је крајњи његов циљ.

*Wikipedia*, термин *дехристијанизација* се користи искључиво за пројекат уништавања хришћанства током Француске револуције<sup>16</sup>. У нашој социолошкој литератури овај појам уводи Слободан Антонић. Он у раду *Дехристијанизација и српско друштво* с разлогом супротставља појам дехристијанизације појму секуларизација. „Секуларизација се по правилу дефинише као ‚процес ослобађања друштва и културе од религијских институција и симбола‘, ‚повлачења религије из јавне у приватну сферу‘, ‚промене система вредности и норми‘, односно као ‚стварање друштва нерелигиозних вредности и секуларних институција‘ као ‚део друштвене модернизације и рационализације‘. Не могу, а да не приметим да су и дескриптивни и нормативни елемент овог појма погрешни. Дескриптивни, зато што говори о секуларизацији искључиво као ‚процесу‘ – дакле, као о нечем спонтаном, природном, што се подразумева и против чега се, онда, једноставно не може. Реч је и о пројекту, замисли и вредносној матрици једног дела системске елите (естаблишмента), пројекту који се спроводи, на коме се активно ради и преко којег се обезбеђује идеолошка доминација у друштву, уклањањем слободе животног избора и вредносне конкуренције“<sup>17</sup>.

Дехристијанизација се битно разликује од свих досадашњих појмова који су се користили за процес удаљавања од Бога: атеизам, секуларизација, па чак и антитеизам (за који опет сматрамо да је прикладнији појам за оно што се дешавало током социјалистичких револуција – активно богоборство).<sup>18</sup> Појмови атеизам и секуларизација упућују на спонтаност, док дехристијанизација подразумева да је реч о *пројекту*. Када је реч о паралели између антитеизма и дехристијанизације одмах да кажемо да иако имају сличности (борба против праве вере – богоборство) битно се и разликују. Одлучна разлика је у томе што је антитеизам отворено богоборство док је дехристијанизација сакривено, и стога много опасније богоборство. Такође, желимо да трагамо за одговором на питање *ко су носиоци овог пројекта и са којим циљем се он остварује и шта је крајњи исход пројекта?* Стога морамо да се запитамо, што јесте срж нашег рада, *куда иде овај свет? У чему иде напред, у чему назад?* Одговор који нудимо гласи: *човечанство са епохом хуманизма и ренесансе све више расте материјално, а све више пада духовно*. Одатле и кључно питање, гледано на дужи рок, гласи: *да ли једна оваква култура може понудити неку бољу пер-*

<sup>16</sup> Wikipedia, [www.en.wikipedia.org/wiki/Dechristianisation\\_of\\_France\\_during\\_the\\_French\\_Revolution](http://www.en.wikipedia.org/wiki/Dechristianisation_of_France_during_the_French_Revolution)

<sup>17</sup> Антонић, 2014.

<sup>18</sup> О томе детаљно, много боље од многих социолога, иако по струци правник, пише Раде Јанковић, посебно у студији *Како упокојити вампира*, Духовни луг, Крагујевац, 2020.

*спективу људском роду ако се из њега избаци улога Светог?*

И површни поглед на ситуацију у савременом друштву јасно нам указује да су сви знаци који доводе до дезинтеграције заједница присутни. Посебно је занимљиво, а упозоравајуће, оно што је давно учио Карл Цимерман и написао у књизи *Породица и цивилизација*. Он говори о „једанаест симптома коначне пропасти“, до којих долази посматрајући пад Грчке и Римске цивилизације: споразумни разводи; пад фертилитета, непоштовање родитељства и родитеља; бесмислени брачни обреди и церемоније; изругивање и клеветање народних хероја прошлости: прихватање алтернативних форми брака; широко распрострањен нарцизам, феминизам и хедонизам; промовисање антипородичног осећања; прихватање неверства; бунтовна деца; повећање малолетничке деликвенције и уобичајено прихватање свих врста сексуалних перверзија.<sup>19</sup> Јасно да ове симптоме пропасти препознајемо у савременој цивилизацији. Револуција морала, која одбацује социјалне улоге које су хиљадама година одређивале живот било ког људског друштва путем традиционалних и природних узајамних односа између покољења и између два пола, са наклоношћу према моралној попустљивости и масовном хедонизму као средству отуђења и насилног одвајања појединца од његове заједнице, почињући од породице и завршавајући отацбином. „Креатори новог светског поретка одавно су уочили ту кобну црту у карактеру човека: неограничену жељу за задовољствима. Овладати тим поривом по принципу условљавања, давања и узимања, могуће је тотално поробити човека њим самим”<sup>20</sup> Тиме се може објаснити пропаганда порнографије, сексуално васпитање у школама, одрицање очевог ауторитета и митологизација женске сексуалности слободе, уз понижавањање и исмевањање таквих традиционалних вредности какве су верност, праведност, поштењање, чистота... Јасно је да морамо бити забринути за опстанак човечанства и да морамо трагати за новим (старим) алтернативама.

## ЗАКЉУЧАК

Дехристијанизација, као завршна фаза вековног богоборачког пројекта, који је започео сакривеним богоборством под заставом хуманизма, рационализма и просветитељства, дошла је до отвореног богоборства – трансхуманизма. Један од циљева дехристијанизације јесте и разарањање свих колективних вредности, посебно породице и стварања друштва појединаца. Глобализам, као нови

---

<sup>19</sup> Цимерман, 1947.

<sup>20</sup> Раде Јанковић, Хедонизам као корупција православног живота, у *Доба разума*, Центар академске речи Шабац, 2018

вид тоталитаризма, има за циљ дехристијанизацију хришћанског света у циљу стварања новог човека за ново доба. Глобализам, као идеологија „турбо“ глобализације, има за циљ рађање и владавину тоталитарног ума, појаву затворених начина веровања, мишљења и понашања са циљем елиминације врлина из друштва. Јер, врлина је спремност на жртву због неког другог или нечег изван себе. Материјализам, хедонизам и егоизам – не траже жртву такве врсте.

Кренуло је са хуманизмом и нападом на трансцендентност. Веру у Бога мењала је вера у човека. Потом је веру у човека постепено замењивала вера у науку и прогрес која је довела и до „смрти бога“. Трансхуманисти верују у науку и прогрес, а не верују у човека, због мржње према Богу. Проглашава се смрт човека и тежи се нечему што је више од човека. То је основа трансхуманизма и антихуманизма. Фуко се питао шта је „хуманизам након смрти човека“, или, „шта је антихуманистички (или пост-хумани) хуманизам“. „Финална дела Мишела Фукоа о историји сексуалности, још једном оживљавају исти револуционарни импулс који је анимирао ренесанси хуманизам... Овај антихуманизам у стопу следи пројекат секуларизације ренесансног хуманизма, његово откриће равни иманентности. Оба пројекта се заснивају на нападу на трансцендентност. То је хуманизам после смрти Човека: оно што Фуко назива *le travail de soi sur soi* континуирани конституентни пројекат креације и рекреације себе и нашега света”<sup>21</sup>

Модерни неолиберални – неоколонијални капитализам заснива се на новом светом тројству: *материјализам - хедонизам - егоизам*. На путу ка успостављењу овог новог светог тројства, стоје пре свега колективна вредности у виду традиционалног морала, националне државе, породице а пре свега религије. У колективним вредностима наталожено је вековно народно искуство о правим вредностима и врлинама. А врлина је пре свега *спремност на жртву* због неког другог или нечег изван себе. Жртва је нераскидиво повезана са љубављу (што је већа љубав већа је и спремност на жртву, говорио је владика Николај). Стога, треба срушити све колективне вредности и људе претворити у егоистичне индивидуе у маси, гомили. Циљ Новог светског поретка, о чему је посебно писао истакнути српски мислилац Марко С. Марковић, стварање усамљеног, условљеног, потрошача, номада, без порекла и без будућности, грађанина светског мравињака. Монадизоване јединке, затворене у своје илузорне светове, лак су плен манипулације „рибара људских душа“ (Шушњић). У својој најновијој књизи *Глебализација. Класна борба у време популизма*, италијански филозоф Дијео Фузаро употребљава термин ГЛЕБАЛИЗАЦИЈА

<sup>21</sup> Хард и Негри, Империја, 2005.

(Glebalizzazione). Реч је о оригиналној кованици којом аутор разобличава флоскуле зване “глобализација” и „мондијализација“ и показује да је њихова права намера укидање људских права. Глебализација открива да је глобализација у ствари серијска производња савременог робља, слабо плаћеног, у привременом радном односу, у стању несигурности. Глебализација управо подразумева процес ширења сиромаштва у свету као директне последице феномена економске глобализације.<sup>22</sup>

Стварање „новог човека“ за ново време одвија се методом заборава, брисањем из његове свести свих колективних вредности из прошлости, једном речју променом свести. Да би се до заборава дошло, најпре се грађани (становници) неке земље морају претварати у *гомилу*. А то је, онда, и други стални, стратешки циљ масовне културе. Гомилу одликује смањење рационалности, инфантно мишљење, „умањени осећај за одговорност, нижи ниво умне енергије и већа осетљивост на нелогичне утицаје“, као и „распаљена анимална страна људске природе“<sup>23</sup>. Тај мањак разума у гомили, даје вишак примитивних емоција и најнижих страсти. Главни произвођачи гомиле данас су, наравно, масовни медији, првенствено телевизија, али и штампа (таблоиди), радио („лаки“ програми), интернет (често пројектован да подстиче анонимност и све врсте *порнографије* – тј. прљавог писања). У гомили је сада лакше извршити следећи корак „забавизације“ масовне културе – *ликвидацију греха и стида* (а тиме и традиционалног морала). Јер, да би „забава“ била „луда“, треба образовати што пространије поље *аморалности*, а то се првенствено производи путем вероватно главне модерне форме културне социјализације „прола“ – преко реклама. Као што је већ давно уочено Mumford, оно што су гладијаторске игре биле за римску светину, то су за данашње „проле“ све оне бројне смрти, злочинства и мучења што их свакодневно гледају на ТВ екранима (од „форензичких“ серија, до емисија вести). Нормализација патолошког, кроз све подробније приказе крви, бола и свирепости (јер су, временом, потребни све јачи надражаји да би се постигао исти степен садомазохистичког уживања, доводи до претварања читавог модерног света у глобални *патополис* – град болести место моралне и људске изопачености, Содом и Гомор. Зато је последњи корак тог „светскоисторијског рада“ масовне културе – *култура смрти*. Нормализација патолошког, у свом историјском току, мора се завршити претварањем *патополиса* у *некрополис* – претварањем града болести, у град смрти<sup>24</sup>. Такође, реч је о култури која је хегемони-

<sup>22</sup> Печат, бр. 599., 20. 12. 2019.

<sup>23</sup> Шумпетер, 1960, стр. 365.

<sup>24</sup> Mumford, 1988, стр. 236.

стичка (*културна хегемонија* - Грамши) јер тежи да систем вредности, начин живота и укусе, наметне као обавезни образац свим друштвеним групацијама а све у циљу новог колонијализма. Још средином прошлог века Грамши је схватио да: „Ко влада културом, влада и заједницом“.<sup>25</sup> Управо то господарење над вредностима, над самом *дефиницијом* вредности, јесте феномен културне, али и свеопште колонизације. Принцип, којим се објашњава нови (стари) колонијализам. „Основни циљ светске капиталистичке империје је, како у изванредном тексту „Пинк транзиција“ у Србији (шест теза за разумевање наших културних прилика) сведено речено, да се људски односи *меркантилизују*, то јест претворе у тржишне, а да се људи и ствари *комодификују*, то јест претворе у робу. Не само да све треба да буде на продају, већ и људи у својим поступцима треба да се руководе првенствено новцем, као вредносним мерилом свега. Тако су стицање новца, али и, истовремено, његово брзо трошење, постављени за средишњу друштвену и личну вредност“.<sup>26</sup>

Закључак који нам се намеће након овог увида гласи. У историјском развоју друштва било је и раније времена раста безверја, али никада се није десило да друштва која су вековима била хришћанска, захвати толико раширено безверје, незаинтересованост и малодушност, да она готово потпуно изгубе свој карактер хришћанске заједнице. Догађања на ширем светском плану потврђују да је реч о једном од важнијих и судбоносних питања у глобалној духовној, идеолошкој и политичкој сфери. Апсолутни показатељи сведоче о постојању великих проблема. Разара се наука, индустрија, пољопривреда, војска, образовање. Наталитет и морал се смањују. Смртност, проституција и наркоманија расту. Где је почетак ових процеса? Ко их покреће? Да би се уочио корен проблема, треба одбацити шаблонски начин мишљења и поставити једно једино питање: шта је узрок? И одговоривши на њега одлучити: чиме и како се борити. Постаће јасно на шта се треба усредсредити. Немогуће је започети дугорочан посао без одређивања камена темељца, тј. циља у складу с којим треба деловати. Неопходно је целовито разумевања ситуације, које омогућава деловање и неизбежно доводи до крупних резултата.

Ако се запитамо шта је основни смисао данашње глобализације, долазимо до закључка да је реч о тоталном слабљењу, рушењу свих вредности и стварању хаоса што се може изједначити са нихилизмом. „Појам нихилизам потиче из латинског језика (*nihil* – ништа), а среће се у метафизици, епистемологији, етици, политици и теологији. Сковао га је Тургењев у роману *Очеви и деца*

<sup>25</sup> Грамши, 1959, стр. 28-30.

<sup>26</sup> Антонић, 2008.

(1862) назвавши њиме покрет који се јавио у Русији у другој половини XIX столећа. Епистемолошки нихилизам најизраженији је у екстремном облику скептицизма; етички нихилизам означава одсуство свих вредносних судова а политички позива на уништавање наслеђеног друштвеног и политичког поретка<sup>27</sup>. Нихилистичко учење почива на одсуству вере, на порицању постојања било ког човековог циља, морала или вредности друштвених структура или друштвених норми. То је најбоље објаснио Достојевски у роману *Браћа Карамасови* ставом да „ако нема бесмртности онда је све дозвољено“.<sup>28</sup> Велики пропагатор нихилизма Ниче, уочио је да је песимизам његово припремно стање и наравно закључком да је „Бог мртав“.<sup>29</sup> При томе, ослабљивању и рушењу подлеже све: економија, финансије, државни суверенитет, систем управљања, систем образовања, наука, култура. У средиште нове *нехришћанске религије глобализма* смешта се *идеја среће*, среће смртне у смртном свету, додаћемо. Стремљење смртника да се учини срећним у земаљским условима је утопија, која се на делу обрће у страшне несреће, крв и ратове, страдања милиона што не желе живети по „цивилизованим стандардима“ тоталитарног тржишта, а у недри-ма своје родне традиције. Јединство људи може бити *реално само у Христу*, све остало је утопија; сједињења људи не може бити ни у какво *идеји*, па макар најхуманијој и најузвишенијој. Сједињење у *хуманистичкој идеји и одвајање од Светог* довело је до супротног – ужасне дехуманизације. А уколико се деси сједињење у глобалистичкој идеји – човек ће сасвим нестати.

## ЛИТЕРАТУРА

- Ападурај, А. (2011). *Култура и глобализација*, Београд: Библиотека XX век
- Антонић, С. (2008). *Културни рат у Србији*. Београд: Завод за уџбенике.
- Антонић, С. (2014). Дехристијанизација и српско друштво, *Кораци*, XLVIII, свеска 7-9, Крагујевац: Народна библиотека „Вук Караџић“, стр. 99-115.
- Анђелковић, П. (2013). *Српско друштво: без онога јуче шта смо ми данас?*. Косовска Митровица: Филозофски факултет Косовска Митровица.
- Анђелковић, П. (2014). *Пасионирани патриотизам или ЕУропство*.

---

<sup>27</sup> Риз, 2004.

<sup>28</sup> Достојевски, 1880.

<sup>29</sup> Ниче, 1991, стр. 57.

- Косовска Митровица: Филозофски факултет Косовска Митровица.
- Аврамов, С. (1998). *Trilateralna komisija: svetska vlada ili svetska tiranija?*. Beograd: Edicija Raskršća.
- Анастасије, (2002). *Глобализам и православље*, Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету и Хришћански културни центар.
- Век, У. (2006). *Моћ против моћи у доба глобализације*. Zagreb: Školska knjiga.
- Век, У. (2001). *Rizično društvo: u susret novoj moderni*. Beograd: Filip Višnjić.
- Век, У. (2011). *Rizično društvo: U potrazi za izgubljenom sigurnošću*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Бергер, П. Ј. (2010). Православље и глобални плурализам. У: *Могућности и донети социјалног учења православља и Православне цркве*, (347–358). Београд и Ниш: Фонација Конрад Аденауер и ЈУНИР.
- Gidens, E. (1998). *Posledice modernosti*, Beograd: Filip Višnjić.
- Димитријевић, В. (2005). *Нови школски поредак*, Чачак: Легенда.
- Ђорђевић, Д. (1990). *O religiji i ateizmu*. Niš: Gradina, Beograd: Stručna knjiga
- Ђорђевић, Б. (1984). *Бег од цркве*, Књажевац: Нота
- Ђорђевић, Д. (1994). *Повратак светог*. Ниш: Градина
- Ђорђевић, Д. (1995). Секуларизација, религија и развој Југословенског друштва, У: Богдан Ђуровић, *Религија и развој*, Ниш: ЈУНИР.
- Ђорђевић Д. (1998). *Секте и култови: Пророци „нове истине“*, Ниш: ЈУНИР.
- Tejlor, Č. (2011). *Doba sekularizacije*. Beograd: Albatros Plus, Službeni glasnik
- Фузаро, Д. (2013). *Европа не постоји*. Београд: Досије
- Фузаро, Д. (2015). Интелектуалци, пси чувари власти, *Печат 356*, 13. фебруар 2015.
- Tofler, A. (1983). *Treći talas*. Beograd: Jugoslavija – Prosveta.
- Hantigton S. (2000). *Sukob civilizacija i preoblikovanje svetskog poretka*, Podgorica: CID.
- Хелер, А. (1984). *Теорија историје*, Београд: Рад.



**Petar M. Anđelković**  
**Radica M. Nedeljković**

University of Priština with temporary  
settlement in Kosovska Mitrovica, Faculty of Philosophy

## **ESCAPE FROM THE HOLY OF MODERN HUMANITY**

### **Summary**

Social life is largely determined by social rules and relations that influence the creation of a particular ideology. In the Christian philosophy of history, where the Revelation to John best expresses that history, one of the most important relations in society is the relation to the Holy. In traditional societies, ideologies have always been an integral part of the dominant or official religion, and therefore quite stable and enduring. In Western civilization, with the advent of the Illuminati (Enlightenment), and especially after the French Revolution (1789), ideologies, however, liberated themselves from religious „discipline“. Their foundation became atheism, the essence of which is „escape from the Holy“ (Dragoljub B. Đorđević). The basic direction that we follow in this paper is focused on the search for the answer to the question - *where is humanity heading in its constant escape from the Holy?* Is it heading, as the Old Testament prophet predicts, „where the lion will lie down with the lamb“ or will the process (project) that began with humanism and the Renaissance, through Nietzsche's philosophy embodied in the „death of God“, lead to the death of human itself.

**Key words:** the Holy, history, humanism, transhumanism, modern society.

**Антонина И. Антоненко**  
професор МГМК г. Могилџов  
Белорусија

## **САВРЕМЕНЕ ТЕНДЕНЦИЈЕ У ДРУШТВУ И ОЧУВАЊЕ СВЕТОСТИ**

### **Сажетак**

Начини уништавања традиционалне породице, као и начини покретања обојених револуција, више пута су разрађивани у другим земљама. Међународне организације лобирају за либералне вредности, искушењу љубави према новцу тешко је одолети, а власти, корак по корак, убеђују грађане да су традиционалне породичне вредности и даље приоритет државе, док, заправо, цветају потпуно друге вредности: ЛГБТ +, вантелесна оплодња, промена пола, насиље у породици, родна равноправност. У данашње време, ако особа остане разумна усред овог лудила, то се већ може изједначити са светошћу.

**Кључне речи:** породица, светост, ЛГБТ +, вантелесна оплодња, промена пола, породично насиље, родна равноправност.

### **УВОД**

У данашње време, ако особа остане разумна усред лудила, то се већ може изједначити са светошћу. А одупрети се лудилу друштва је мученички подвиг. У нашем друштву долази до масовног информативног напада, превртања свести, а треба указати и на чињеницу да су додељена огромна средства за подршку идеји уништавања породице. Све ово може се сликовито представити причом да друштво пролази кроз „ватру, воду и бакарне цеви“, али као што знамо из бајке, не успеју сви да прођу.

Породица је мала црква, уништавајући је, и „велика православна црква“ ће се срушити, на Западу се то догодило. На несрећу, многи потцењују феминистичке покрете који цветају у готово свим земљама, а ово симпатично цвеће, срца и стиснуте шаке нису толико невини као што се чине на први поглед, пошто се ради о агресивној политици наметања нове идеологије. Начини

уништавања традиционалне породице, као и начини покретања обојених револуција, више пута су тестирани у другим земљама. Међународне организације лобирају за либералне антивредности, а искушењу љубави према новцу тешко је одолети, стога власти, корак по корак, убеђују грађане да су традиционалне породичне вредности и даље приоритет државе, али у ствари ситуација се развија на следећи начин. **Већ 2000. године законодавци у савезу са Белоруским државним универзитетом дали су правно зелено светло за изопачено злостављање адолесцената, снижавајући старост сексуалног пристанка на содомију у Кривичном закону са 18 на 16 година**, као да у пролазу поистовећују природне полне односе са изопачености (члан 168 Кривичног законика). Дакле, 20 година у Белорусији законом је дозвољена содомија адолесцената који су законски онеспособљени. **Треба напоменути да према опсежним студијама које су спроведене у Сједињеним Државама, старост укључености у хомосексуалну зависност пада тачно на 16-18 година.**

## УДАР НА НОРМАЛНОСТ

Медицински туризам с циљем промене пола узима замах у Бјелорусији. Чини се да Градски сексолошки центар у Минску пружа помоћ, а у ствари гура особу која је уплетена у личне комплексе да промени пол. Комисије за промену пола су заправо формална потврда почетне жеље збуњеног пацијента, подржана од „сексолога“. Помоћ за грађане Белорусије пружа се бесплатно, и то упркос чињеници да многе операције морају бити плаћене.

На чији рачун је све ово? Питали би смо Министарство здравља.

Одговор је ту: невладине фондације које финансира Запад, посвећене промоцији политика родне равноправности (укључујући УНИЦЕФ и Фонд Уједињених нација - UNFPA). Упркос бројним упозорењима „наших власти“ о активностима страних фондација, 30. децембра 2020. године, потписан је Указ под бројем 793, од стране премијера Републике Белорусије „О Националном акционом плану за обезбеђивање родне равноправности у Републици Белорусији за 2020-2025“. Ако појемо од општеприхваћене светске интерпретације појма „пол“ - онда ова реч значи „социјални род“, или родни идентитет. **У међународној класификацији род је дефинисан као психолошко стање и већ постоји више од 72 пола.** У белоруском „традиционалном схватању“ постоје само два пола – мушки и женски – као физиолошко стање при рођењу и социјално истовремено без икаквог „раздвајања“. Белорусија заузима 29. позицију на пољу родне равноправности, према званичним изворима и узимајући у обзир

тумачење према нашим идејама: више од 55% женске популације заузима руководеће положаје и има високо образовање. Питам се чија права Савет министара жели побољшати овим документом?

Стога постаје потпуно јасно која се родна равноправност планира обезбедити у примени горе наведеним Указом. План је развијен на основу „Циљева одрживог развоја“, при чему напомињемо да циљева одрживог развоја има 17, затим 169 задатака (!) и низ индикатора, заједно са позитивним идејама о заштити животне средине, искорењивању сиромаштва и информационим технологијама. Апсолутно неприхватљиви концепти скривени су у „Циљевима одрживог развоја“, а ови скривени у поједностављеним фразима. Суштина ових концепата детаљно је описана у другим документима УН-а и његових подружница: Светске здравствене организације (СЗО), Популационог фонда Уједињених нација (UNFPA) и Дечјег фонда Уједињених нација (УНИЦЕФ). Конкретно, говоримо о терминима „род“, „родна равноправност“, „родно насиље“, „родни идентитет“, „родно осетљива култура понашања“, „родни стереотипи“, „родне норме“, „родни паритет“, „родни приступ“, „родна експертиза“ и „инклузивност“. Под овим појмовима свуда у свету мисли се на права „ЛГБТ+“ заједнице чије су идеје супротне основним породичним вредностима и апсолутно су туђе. Према томе, прво што треба учинити је сређивање ствари у терминологији и у Националној стратегији одрживог развоја.

Ево цитата из последњег, новог водича објављеног 29.12. 2020. године УН-а: **„Родна идеологија и абортус за децу од 10 година“**. Деца од десет година имају право на абортус без знања и пристанка родитеља. Такође морају слободно дефинисати своју сексуалност, укључујући „сексуалну оријентацију и родни идентитет“. Овако мисли посебна радна група Уједињених нација.

### **НЕНОРМАЛНУ ПОРОДИЧНУ ПОЛИТИКУ ФИНАНСИРАЈУ ГЛОБЛАНИ ФОНДОВИ, УНИЦЕФ, УЈЕДИЊЕНЕ НАЦИЈЕ И СТРАНЕ АМБАСАДЕ**

Патриотске организације цивилног друштва активно покушавају да зауставе противпородичну агресију која потиче од невладиних организација финансираних из глобалних фондова који промовишу родну идеологију. Међу њиховим спонзорима су УНИЦЕФ, УНФПА, као и стране амбасаде.

Упечатљив пример такве агресије је покушај доношења 2018. године закона о спречавању насиља у породици, чији је концепт развијен у Министарству унутрашњих послова, а под надзором УНФПА-е и невладиних организација које контролише. **Идеја овог**

закона била је да се родна идеологија уведе под видом заштите од слободно тумаченог насиља, како би се родитељима одузело право да подижу децу. После бројних протеста обичних грађана у разним регионима земље, 5. октобра 2018. године обустављен је развој Закона о насиљу у породици, али он није нестао са дневног реда, пошто је за њега издвојено пуно новца. Схватајући претњу будућности наше земље, браниоци живота и традиционалних породичних вредности 22. октобра 2020. поднели су председничкој администрацији **52.600 потписа против промоције сексуалне перверзије међу малолетницима**, као и за усвајање засебног програма традиционалних породичних вредности. На несрећу, Савет министара одговорило је на све ово да нема потребе за усвајањем посебног програма за заштиту породичних вредности, а уопште није било одговора о забрани пропаганде ЛГБТ.

Данас се, вољно или невољно, придружујемо „европским вредностима“. Тамо су трпељиви (толерантни) грађани снисходљиви према разним безвезњацима и нетрадиционалним религијама, зависностима и другим гресима. **Трпељивост се често прихвата (и манифестује) као морални нихилизам, равнодушност према било којим, чак и деструктивним појавама у нашем животу.** Савремена Европа је управо у ситуацији у којој је трпељивост доведена до апсурда, али и ми се полако тамо селимо. У ствари, под притиском толеранције, нуди нам се трпељивост према пороцима, а они се, пак, понашају крајње агресивно.

### **ЗАМЕНА ПОЈМОВА**

Милитантно безбоштво, аматеризам у питањима вере, намерно дискредитовање моралних норми, то је оно што се данас назива толеранцијом. Дакле, **сам концепт „толеранције“ је искривљен и представљен је на погрешан начин.** Речник појмова након сваког нацрта закона је посебно креативан, са сваком новом верзијом стратегије, сваких пет година, постаје све више и више политички коректан. **Од 2011. године непристојно је зависнике називати наркоманима**, у почетку су их звали ПИН – потрошачи ињекционих наркотика, а сада су ЉУН - људи који употребљавају наркотике. **И уместо речи „проститутка“, наређено је да се каже ЖСБ – жена која се бави секс бизнисом**, упркос чињеници да за такав „посао“ постоји кривична одговорност. Штавише, особу склону истополним везама ни у ком случају не можемо назвати хомосексуалцем. Овој склоности ИС даје с поносним насловом: геј МСМ!

После неколико неуспелих покушаја лобирања за **Закон о бесплатној вантелесној оплодњи**, званичници су успели да овај

поступак учине бесплатним, а коначну Уредбу није припремило Министарство здравља, већ Министарство социјалних послова, наводно због бриге о сиромашнима, а све је урађено под маском привидне инфодемије. Клинике за вантелесну оплодњу добила је посебну технологију како би била доступна самохраним женама у Белорусији. Већ данас ове клинике у нашој земљи с великом помпом оглашавају услуге сурогат мајчинства (<https://binaclinic.by/services/vspomogatelnye-reproduktivnye-tehnologii/surrogatnoe-materinstvo/mne-nuzhna-surrogatnaya-mat>). Само 13.000 долара и ви сте родитељ! Украјина је кренула истим путем нешто раније, где је овог пролећа због карантина стотине деце рођених од сурогат мајки задржано пре него што су стигли до купаца (<https://www.pro-life.by/v-mire/okolo-sotni-detej-rozhdjonnyh-surrogatnymi-materjami-zastrjali-v-ukraine/>). Тамо је овај посао одавно омогућен. Као што знате, у западним земљама ЛГБТ функционери непрестано воде кампање за широку доступност ове технологије, које такође на сваки могући начин промовишу сурогат материнство. **У ствари, читав законодавни оквир у нашој земљи већ је спреман да Белорусију претвори у велики инкубатор за богате купце, укључујући истополне „парове“ који траже белу сурогат мајку.**

## ЗАКЉУЧАК

У закључку би смо желели да питамо зашто не постоји план (за петогодишњи период) мера за побољшање демографске ситуације и јачање институције породице? Зашто постоји телефон за насиље у породици, али не и телефон за породично саветовање (имамо пуно људи који не могу да заснују породицу, који имају услов за развод итд)? Сада говоримо о смањењу породилског одсуства за ионако малу групу породила, а залажемо се за бесплатну вантелесну оплодњу и операцију промене пола на штету буџета? Нема пропаганде породице у медијима, породичних канала и програма, образовања породичног човека у школама и на универзитетима?

Предлажемо да се све речи „род“ замене речју „породица“ у постојећем плану како би се добио добар план заштите породице. Али не, не треба нам ово! Ово нису платили светски фондови.

**Наша је борба, борба за живот земље и поколења, борба без новца, а да будемо искренији и против новца. Ако не победимо у овој борби, онда нормално друштво неће преживети. А онда ће питање светости нестати из речника „нове генерације без породице“.**

*С руског превео Зоран Милошевић*

**Антонина И. Антоненко**  
преподаватель МГМК г. Могилёв

## **СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В ОБЩЕСТВЕ И СОХРАНЕНИЕ СВЯТОСТИ**

### **Резюме**

Пути уничтожения традиционной семьи, как и методики запуска оранжевых революций неоднократно были отработаны в других странах. Международные организации лоббируют либеральные ценности, Соблазну сребролюбия сложно противостоять и власти шаг за шагом убеждают граждан, что традиционные семейные ценности продолжают быть приоритетом для государства, а на самом же деле процветают совсем иные ценности: ЛГБТ+, ЭКО, смены пола, домашнего насилия, гендерного равенства. В настоящее время, если человек остается разумным среди этого безумия, то это уже можно приравнять к святости.

**Ключевые слова:** семья, святость, ЛГБТ+, ЭКО, смена пола, домашнее насилие, гендерное равенство.

Эмиль Миланов  
София, Болгария

## СВЯТОСТЬ И ДУХ ВРЕМЕНИ

### Резюме

Согласно Библейскому учению, святость человека - это подобие Бога -отражение, исполнение и осуществление в человеке божественных совершенств. Для христиан Святость - естественное состояние и включает в себя положительное содержание нравственности в чистом виде и во всей его полноте. Упадок человечности-гуманности, нравственности, аморальная политическая, экономическая, духовная и культурная жизнь, без страха перед Богом и религиозное отступничество привели к тому что человечество отступило от Святости.

**Ключевые слова:** святость, духовная жизнь,отступничество, пороки.

Святости принадлежат абсолютная истина, совершенная красота и чистота. Святость исходит из сверхъестественной реальности – Бога, и всегда имеет отношение к установленной вековой религиозной традиции. Вне нашего отношения к Богу Святости нет. „Никто не благ, как только один Бог“ (1 Цар. 2:2).

Согласно Библейскому учению, святость человека - это подобие Бога -отражение, исполнение и осуществление в человеке божественных совершенств. Мы, люди, можем быть только желать и стремиться быть участниками и причастниками Его Святости. Это слово имеет поистине древнее библейское происхождение, евреи называли его „кадош“ - „святой“. В буквальном переводе означает избрание, обособленность, уединенность, полное совершенство Бога, стремление к нему, но недостижимого в его полноте для человека. Во времена Апостолов все христиане назывались святыми из-за их духовного равноизбрания. Проблема понимания святости и ее объяснения очень четко выражена в посланиях апостола Павла. Он объясняет, что она является единством и одновременно началом христианской жизни и ее целью. В послании к эфесским христианам как важнейшую задачу пастыря церкви апостол Павел указывает на „совершенствование



святых“ (Еф. 4:12). Следует отметить, что в греческом оригинале слово „совершенствование“ - „катарсимос“ означает доведение чего-либо до естественного состояния. Можно сказать, что для христиан Святость - естественное состояние. Также следует сказать, что Святость - это следствие решения человека быть со Христом. С другой стороны, каждый христианин обязан стать по-настоящему святым на протяжении всей своей жизни.

В нашем православном мире понимание „Святой“ следует принимать как наполнение благодати Святого Духа. Как живое растение впитывает воду, так и человек, высшее творение Бога, должен впитывать в себя Духа Святого, и только тогда он будет полноценным, святым человеком. Апостол Павел говорит, что все христиане должны быть святыми. Но они святы не потому, что все они совершенны, а потому, что все они причастны благодати Святого Духа. Святость не означает безгрешность, но принадлежность к Богу, и стремление к безгрешности и совершенству.

Святой избран и утверждён Богом. Бог выбирает Своего пророка, Апостола, Святого, Патриарха, Преподобного или чудотворца вдруг; внезапно, силой и облакает Духом Божиим. Потому что, „силой вступают в Царство Божье“ (Луки 4: 1). Человек не может самовольно предпочесть это состояние, он должен быть вызван. Но после Своего выбора, Бог так же ждет согласия человека. Человек должен победить в личной битве с демонами, чтобы Господь явился ему в победе, чтобы освятить его и стать его вечным помощником. Таким образом Бог подтверждает Своего избранника. Полнота благодати Божией, преображая святого подвижника, преодолевает законы тварного бытия, смещая границы времени и пространства.

Святость включает в себя положительное содержание нравственности в чистом виде и во всей его полноте. Следовательно, тот, кто достиг Святости, прошел весь путь добродетели. Нигде нравственные ценности не сияют такой неземной красотой, как в личности Святого. Поэтому самыми мощными двигателями нравственного прогресса человечества были Святые. Они являются „лучами света, поражающими тьму“, „предвестниками новой жизни“. Человек может быть добродетельным и достичь морального совершенства, не будучи верующим. Но человек может достичь Святости только тогда, когда он любит Бога всей своей душой, когда он полностью доверяет свою судьбу в руки Бога, когда он исполняет только волю Бога. Святой ничего не делает для себя и для своей славы, но все делает во имя Бога - во славу Божию. Его цель - одухотворение мира, в котором возможно воскресение человека, его души и тела. Святые Божии подвижники образуют

невидимую связь между нашим миром и Небесным Царством Божьим. Все больше проникаясь божественным духовным светом благодати, они, как раскаленное железо под воздействием огня, просветляются, достигая высших состояний обожествления в познании духовных тайн, в созерцании и общении с Богом.

Руководствуясь Божьим провидением, наши предки основали духовные и культурные школы просвещения во имя Святости и вели войны во имя ее утверждения и сохранения. Это была их борьба, борьба добра со злом, следствие этой борьбы - шрамы на лицах св. Великомучеников, мучеников, преподобных, блаженных и др.

В средние века от 1700 года до Русско-турецкой войны и Освобождения Болгарии от турецкого рабства наблюдается неизменная устойчивость сопричастности к Святости. Это то, что сохранило болгар как этнос - народ со своим языком, письменностью, историей, культурой, обычаями, традициями. Стремление к Святости - ведущий мотив, определивший в то время образ жизни человека. Традиция сильнее закона, потому что, не подлежит изменению, и как массовое явление, выражается: в соблюдении христианских таинств, заповедей Божьих, уважении и соблюдении православных праздников, в массовых посещениях храмов. На мой взгляд, эта устойчивость сохранялась примерно до 1930-х годов, после чего она снизилась и к сожалению продолжает снижаться.

Почему человечество начало отступать от добра и ставить себя на службу демонам зла? Никто из нас – раб Божьих, не может сказать, но все мы знаем, что это существовало веками.

#### ПРИЧИНЫ В ИСТОРИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

1. Распад империй
2. Начало долгих изнурительных войн.
3. Передел мира по сферам влияния.
4. Перекраивание государственных территорий и границ.
5. Возникновение новых государств.
6. Провоцирование волн эмиграции и разлуки с Родиной, храмами, традициями и общиной.
7. Обустройство новых мест проживания, связанные с тем или иным отличием образа жизни.
8. Научно-технические революции - технический прогресс.
9. Изменения в социально-экономической и политической жизни.
10. Новые производственные отношения
11. Распад старой патриархально-традиционной семьи.
12. Превращение человека в машину во всех отношениях.

13. Фетишизация .

Что делает человечество сегодня? Сохраняет ли оно святость или отступает от нее. Как это оценить?

Большинство людей не соблюдают Божьи заповеди, все меньше и меньше особенно молодых, посещают Божьи храмы, нет Созерцания и Общения с Богом, которые приближают человека к святости. Напротив, есть богохульство и святотатство. С другой стороны, надо признать, что после 1990-х годов началось массовое строительство и обновление христианских церквей, в которых также принимал участие небольшой процент молодежи. Мы можем проводить исследования, анализировать, сравнивать с предыдущими годами, обнаруживать и заключать, что Дух сегодняшнего дня совершенно иной, проявляясь в ужасном отступлении от Святости. Упадок человечности-гуманности, нравственности, аморальная политическая, экономическая, духовная и культурная жизнь, без страха перед Богом и религиозное отступничество.

Вспыхивают локальные и братоубийственные войны. Конфликты возникают и разжигаются в форме умиротворяющих сил. И что приводит сегодня к отступлению от Святости?

Все неугодное Богу:

- Арабские революции
- Противостояние религий и исповедующих их народов.
- Перерисовка границ и территорий
- Глобализация
- Убийство миллионов ни в чем не повинных людей - детей, стариков, женщин и мужчин.
- Разрушение экономики и инфраструктуры ряда стран.
- Доведение до экономических кризисов, которые являются причиной миграции
- Белые рабы из славянских стран в Европе и Америке.
- Наша самая большая инвестиция - наши дети будут рабами в мире.
- Из-за религиозных различий, культуры, традиций, возникновения конфликтов между эмигрантами и гражданами принимающих стран, выражающихся в террористических актах, убийствах, изнасилованиях, грабежах с множеством жертв.
- Многократный рост трансграничной преступности.
- Торговля людьми.
- Раскол в Православной церкви реакционными мировыми силами. В последнее время ярким примером этого является Украина.
- Убийство людей и незаконное использование их органов для донорства.

- Продажа детей.
- Поддержка мелкой и дорогой проституции.
- Безответственная организация и неприятие со стороны властей необходимого отношения к массовым формированиям, движениям и проявлениям гомосексуализма в общественных местах.

В марте 2021 года, Стамбул вышел из Стамбульской конвенции! Но стамбульская конвенция продолжает свою разрушительную роль не только по всему миру, но и душах людей:

Навязывание гендерной проблематики приводит к разрешению:  
-Заклучения однополых гражданских браков и разрешения им усыновлять детей. Отметим, что любовь предназначена не только для удовольствия, но и для воспроизводства человеческого индивида.

- Хирургической смены пола человека.
- Показухе гомосексуальных сцен на общественных местах.
- Отмены данных Богом имен Отец и Мать и введения родителя-№1 и родителя-№2.

-Отмены установленного в семье названия – „супруг” и „супруга” навязывание названия „спутники в жизни”.

-Введения порочной практики среди маленьких детей, чтобы они сами выбирали кем хочет быть - мальчиком или девочкой.

-Чтобы родители в физическом контакте обучали своих детей сексуальной культуре.

-Издания книг и проектов для обучения детей младшего возраста, которые, исходя из содержания, должны определяться как гомосексуальные.

-Издания и распространения гомосексуальной и порнографической литературы.

-Чтобы многочисленные телевизионные программы показывали извращенные гомосексуальные и порнографические фильмы, которые доступны для молодых людей.

-Массового производства, распространения и употребления наркотиков в мире.

Приводит к истреблению национальных культур и языков:

-Надписей на латыни компаний и фирм в славянских православных странах, которые пишут на кириллице.

-Ежедневного загрязнения нашего чистого славянского языка иностранными терминами, написанными на латыни.

-Плохих отношений между братскими славянскими государствами.

-Чтобы наши дети писали на компьютере не кириллицей, а на латыни.

Все вышеперечисленные порочные практики распространены во всем мире и служат экономическим и политическим интересам определенных кругов. Практикуя их, мы массово лишаемся Святости. Молодежь отдаляется от святости и принимает как нормальный, установленный порядок и образ жизни. Большая часть из них, под влиянием устоявшихся и постоянно увеличивающихся порочных практик, определяет себя преемником и последователем и исполнителем беззаконий.

**Особое значение имеет вопрос о Святости и духе времени, рассматриваемый с точки зрения отношения между верой и наукой.**

По мнению православных священников, нарушаются три основные величины: Бог, природа и человек. Не отрицая науки и ее достижений, а к сожалению в настоящее время некоторые из ее достижений имеют пагубный эффект: агрессивно насаждаемый искусственный интеллект, нереальная природа (например, надев специальные очки, лежа на диване, вы можете гулять по указанным и искаженным маршрутам в Тибете, Кордильерах, на Апеннинах, в России и др.) и, наконец, роботика. В соответствии с Богословием, где остаются основные величины „Бог”, „Природа” и „человек”? Проблема состоит в отсутствии морального сознания нашей эпохи. Другими словами, изменения понимают не „в себе“, а приспособливают „для себя“. Этот новый образец-пример может быть выражен фактом, что потребительский материализм Запада стремится свести человека только к его телесному измерению. Он пренебрегает эманацией тайны, чувством священного, склонностью к отношению тому, что находится за пределами познания опыта, что принадлежит культурному наследию и генетическому коду человечества. Духовное измерение актуально для всех народов. Оно должно стать основой постиндустриального общества. В противном случае нас ждет не только полная духовная, но и материальная катастрофа. Если наука не будет строиться на таких христианских ценностях, как благотворительность, ответственность и воздержание, это неизбежно приведет нас к ряду проблем и гуманитарной катастрофе. Великий русский ученый Михаил Ломоносов предупреждал о „распространении вражды между верой и наукой“, что уже является фактом. Почему? Потому что научная истина всегда относительна, а христианская истина всегда абсолютна. Это очевидно из того факта, что повсюду мы находим вокруг нас встроенную мудрость, информацию, порядок, логику и причинно-следственную связь. Подменяют ли, не уважают ли, отрицают ли, игнорируют ли и заменяют ли основные величины „Бог“, „Природа“, „человек“, „Святость“ другими ложными ценностями?

Очевидно, что в наше время речь идет о большом отступлении от Святости в глобальном масштабе.

Какова причина? Дух времени? Каждый из нас должен подумать и дать ответ. Единственное упование на то, что Бог выбирает Своих детей. Все мы сейчас, на глазах у всего мира, должны быстро и твердо объединиться и противостоять вышеуказанным порокам. Ведь они ведут к отступлению от Святости и к смерти.

Надо недвусмысленно заявить нашу общеславянскую культуру, наши традиции, мораль, этику, обычаи, ценности, образ семейной жизни, основанные на нашей Христианской православной вере. Нужно сохранить Святость, потому что это гарант нашего светлого и святого будущего.

Да благословит Бог Своих детей.

**Emil Milanov,**  
Sophia, Bulgaria

## **HOLINESS AND SPIRIT OF TIME**

### **Resume**

According to the Biblical teaching, the holiness of man is the likeness of God - the reflection, fulfillment and fulfillment of divine perfections in man. For Christians, Holiness is a natural state and includes the positive content of morality in its pure form and in its entirety. The decline of humanity, morality, immoral political, economic, spiritual and cultural life, without fear of God and religious apostasy have led to the fact that humanity has departed from Holiness.

**Key words:** holiness, spiritual life, apostasy, sins

Раде Јанковић

## ДУХ ВРЕМЕНА И СВЕТОСТ

### Резиме

Шта остаје светости у оваквом окружењу? Какву улогу може да има **светост** у свету у којем *геометријска прогресија* све више добија облик *експоненцијалне кривуље*? Када је Бог одлучио да уништи градове Содому и Гомору појави се Аврам и рече: „Хоћеш ли погубити и праведнога с неправедним? Може бити да има педесет праведника у граду; хоћеш ли и њих погубити, и нећеш опростити мјесту за онијех педесет праведника што су у њему?“ (1.Књ.Мојс. 18;23,24) И наста цењкање између Аврама и Бога. На крају, Бог пристаде да поштеди Содому и Гомору ако се у њима нађе само десет праведника.

Све што се рађа из духа светости, рађа се за **вечност**. А вечност није категорија времена, вечност је **безвремена**. Са преласком на категорију вечности, нестаје и брзина из духа овога времена, чиме се уклања највећа опасност по судбину човечанства. Брзина нестаје већ у самом напредовању, у духовном уздицању, у *подвизавању*. То је прво што осетим кад уђем у неки древни манастир. Тај нагли раскид са ујурбаношћу овога времена, толико је јасан, готово сасвим чулан, а ипак некако нестваран, тако да у мени увек изазива пријатну екстазу смирености, усредсређеност и потребу да утонем у ту нестварност која је, заправо, једина истинска и вечна стварност.

**Кључне речи:** Светост, дух времена, хришћанство, вечност, вредности

### Дух времена

Најкраће речено дух нашег времена је дух пропадања. Тек што смо открили у нама дух *самопорицања*, он је већ метастазирао у дух **самоуништења**, а да се као друштво нисмо честито ни упознали са духом самопорицања - озбиљно, зрело, отвореног срца и ума. И овога пута дух нашег времена претекао нас је.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Овде наравно мислим на Мила Ломпара и његову књигу *Дух самопорицања*, која штрчи као усамљени стуб на гувну, за којег нико није стигао да привеже својег подивљалог „Буридановог магарца“.

То је потпуно сагласно пророчанству Господа Исуса Христа: „И ако се не би скратили дани они, нико не би остао; али изабраних ради скратиће се дани они.“ (Матеј: 24;22) Време је почело да се скраћује када је у наш живот ушла **брзина**. Ту негде око 1900. год. моји су преци ишли девет дана пешице од својег села у Лужници до Младеновца. Пред Други светски рат путовали су возом од Лесковца до Београда цео божји дан и пола ноћи. Данас се стиже аутомобилом за три и по сата, можда и мање. Шта је следећи корак у „напредовању“? Да се достигне и претигне то „мање“?

Обратимо пажњу на израз „дани они“. То нам Исус Христос указује на неки простор и неко време који су изван видокруга и тренутка у којем нам се Он обраћа. Брзина, која је темељна одредница наше цивилизације, говори ми да се пророчанство Господа Исуса Христа односи на нашу епоху. Шта је циљ наше захуктале епохе? Да постигнемо **тренутност**?<sup>2</sup> Да се све наше радње и њихове последице дешавају **истовремено**? У реду, али да ли смо уопште свесни какве су последице истовремености? Да ли је ова наша помахнитала епоха свесна, да је много лакше достићи истовременост него је преживети?

Перманентно повећање брзине до нивоа истовремености приближава нас тренутку када ће **виртуелност** постати потпуна, апсолутна и трајна. То ће бити потпуно, апсолутно и трајно ишчезавање тродимензионалне просторне и временске слике стварности какву данас познајемо. Кад се ова епоха приближи апсолутној брзини, брзини светлости, наша слика стварности ће се **заледити**; неће више бити никаквог кретања јер ће све бити доступно свима у истом моменту, као што се већ дешава у тзв. „сајбер простору“. Интернет је већ постао огромна „звер“ која у своје „мреже“ хвата и свакодневно гута део по део оне стварности која нам је од Бога дата.<sup>3</sup> Ту је већ нестала просторна и временска **дистанца**, као темељни принцип наше садашње стварности. Ту више неће бити ни рађања, ни стварања, ни умирања. Смрт ће „бити побеђена“ на један апсурдан и парадоксалан начин, тако што ће победити **апсолутна беживотност**.

Бог је, немојте сумњати у то, могао **све** да створи истовремено, и земљу и небо и човека. Али Он је ипак све створио постепено.

<sup>2</sup> У тренутку када је овај оглед већ био завршен и припремљен за штампање, у јавности се појавила вест: 16 европских банака, међу њима Socoete Generale, Comerzbank, BBVA, KBC, UniCredit и др, довршавају пројекат под називом ЕПИ (European Payments Initiative) који ће до 2022. год. омогућити **тренутно плаћање** и пренос новца са једне на другу платну картицу. **Тренутност** више није сан, за две године постаће наша стварност! ([www.fakti.org](http://www.fakti.org): *Највеће банке ЕУ – њих 16 – ради на систему 'тренутног плаћања'*)

<sup>3</sup> Није случајно што главни оперативни сервер за Европу носи име „Звер“, а ознака „www“ буквално значи *огромна светска мрежа*.



Најпре је раставио светлост од таме, затим земљу од воде и на крају, шестог дана, створио је и човека. Бог је, дакле, уградио **принцип раздвајања** у стварност коју је створио. Зато можемо да разумемо шта је горе а шта доле, и да разликујемо прошлост, садашњост и будућност. Тамо где има будућности има и **наде**, а тамо где се све дешава истовремено нема више наде, јер више нема ни прошлости ни будућности, него само једна развучена садашњост без дубине, хладна и укочена. Са чисто физичке стране то је нулто стање, тачка у којој сви прорачуни пуцају - **сингуларитет**. Са духовне тачке гледишта то је „крај времена и по времена“, крај света и стварности какву познајемо – **апокалипса**.

### Дух моде

Последњих сто година брзина се трансформисала у моду. У основи свет се не мења толико, како нам то представљају колпортери напретка. Ствари су мање-више исте, само се мења њихов спољашњи изглед и брзина са којом обављају своју функцију. Авион је и даље справа за летење, само више нема дупла крила него дупле моторе, и не лети брзином од 150 км на час него брзином од 1.500 км на час. Аутомобил и даље служи за превоз путника, само су се променили његов дизајн и брзина. Сада јури брзином од 250 км на час, а не 50 км на час као некада.

Чак и кад су у питању статичне ствари, као што је кућа, књига, намештај или слика на зиду, могуће је одредити их помоћу брзине. Тако се заправо и одређују: **помоћу брзине са којом излазе из моде**. На овај начин и мртве ствари, као што је одећа коју носимо, на један виртуелан начин добијају покретљивост: имају свој **век трајања**. Наизглед сасвим бенигна примедба, па ипак! Ако ствари имају свој век, као што и човек има свој век, након чега се дематеријализују, као што се и људско тело распада након смрти, то онда значи да нас мода **постварује**, доводећи нас у исту семантичку раван са стварима које су предмет наше идолатрије. Али и више од тога!

Потреба да се живо људско биће доведе у исту семантичку раван са предметима који су у моди, значи да је савремени човек кроз **процес модернизације** изгубио свест о својој божанској природи и уникалној космичкој вредности. „Купљени сте скупо – каже апостол Павле – не будите робови људима.“ (1. Кор. 7:23) Још мање стварима! Али управо се дешава обрнуто: мода **изручује** човека стварима. Тело служи моди, уместо да ствари служе човеку. Тело се **позајмљује** моди: пирсингу, тетоважи, накиту, одевном предмету. Погледајте та измучена тела манекенки. Ти костури који

ходају и излажу се погледима блазиране публике, то је врхунац **добровољног ропства**: тело се излаже изгладњивању само да би **послужило** моделу неког настраног креатора.

Брзина са којом се ови модели смењују на светским модним пистама сведочи да је у самој идеји модерности, од самог почетка било уграђено **застаревање** ствари као њена иманентност. С друге стране, спрега између моде и човековог тела коју смо напред уочили, повратно делује као сведочанство да је савремени човек истргнут из вечности и бачен на ледину пуке **пролазности**. Не тако давно, пре једног века или мање, мера квалитета свих ствари била је њихова **трајност**. Данас је **брзина пропадања** уграђена већ у процесу производње свих ствари, и сразмерна је дужини отплате кредита. Ова инверзија није могла да се догоди без човековог пристанка.

Промена **вредносног стандарда** десила се вољом модерног човека. Воља је разорила свест модерног човека. Овде би пример Фридриха Ничеа могао да буде поучан за модерног човека, само када би он хтео да из прошлости извлачи поуке. Ничеова „воља за моћ“ разорила је његов бриљантан ум, и он је, као што се зна, свој живот окончао у **лудници**. Воља модерног човека да пристане на пропадљивост као вредносни стандард, не може да буде ништа друго него наговештај **пропадања**. Цивилизација која све решава повећањем брзине не може да се окончана неком трајном вредношћу. Она не може ни да се оконча на један природан начин, на начин како су се окончавале све претходне цивилизације: исцрпљивањем свих стваралачких снага, постепеном стагнацијом, опадањем, клонулошћу. Ова ће се цивилизација окончати одједном, у једном једином тренутку, када се буде чинило да је достигнута савршена брзина напретка.

Брзина је данас постала основна мера за време. Али, није било увек тако. Постојало је неко доба када су људи умели да цене време, а не да га троше и претварају у новац. Вазари пише да је Леонардо да Винчи умео по цео дан да шета по пољима око Милана а увече, кад се врати кући, да повуче само један потез кичицом. Модерни сликари, као Џексон Поллок или Енди Ворхол, на пример, могли су техником умножавања отисака (Енди Ворхол) или просипањем боје на платно (Џексон Поллок), да у једном дану ураде пет па и више слика. Није никакво чудо данас да неки млади писац већ има „сабрана дела“. Један модерни публицист хвали се ономад да има 44 објављене књиге до сада. А тек му је 55 година! И вредност научног рада мери се бројем библиографских јединица. Брзина је ушла у простор квалитета, у уметности, у науци, у култури уопште, и нагриза квалитет као што мољац нагриза кожне рукавице.

Тамо где је брзина постала мера времена, нема више потребе да постоје прошлост и садашњост као реалитети, већ само као фикције. Све је хитнотно у неку, макар и блиску, али свакако неизвесну будућност. И сви говоре о **пројекцијама**, зато што су стварне околности постале неухватљиве. Економисти говоре „о пројекцији БДП“; правници „очекују правично суђење“; лекари прогнозирају „неизвестан исход болести“; метеоролози „побољшање времена у наредном периоду“. Зато што се околности мењају буквално из часа у час, стварност више није могуће фиксирати; једино, какво-такво упориште, може бити само нека нејасна тачка у неком неизвесном тренутку будућности. Да прошлост ишчезне као чињеница, заслуга је модерне филмске индустрије. Будући да се дешава у тзв. „реалном времену“, филм, чак и кад говори о прошлости, *ствара илузију* да се све дешава **управо сада**.

Тако душа модерног човека лебди у празном простору, ослоњена на ништа. Фикције које душа модерног човека измишља само симулирају реалност. У томе предњачи филмска индустрија. Филм тежи да се етаблира као **секуларизована есхатологија** Новог Доба. Тиме је филм прибавио себи псеудопрофетски карактер. Уместо пророчанства, модерни човек је добио „филмску фантастику“. Стварност више није **оно што јесте** него нешто што је из фантазије антиципирано као **оно што ће бити**. Ритмично низање кадрова и епизода у тачно одређеним временским интервалима, ствара илузију у свести модерног човека да је садашњост сасвим извесна, унапред одређена и да је срећан исход загарантован. Само треба сачекати своју порцију садашњости. Тако, оно „наставиће се“ има исту функцију као и звонце у „Павловљевом експерименту“.

### Дух прогреса

Свет је опседнут прогресом. Толико је зачаран да више није у стању да види: идеја прогреса не може да буде синоним за напредак. Ту већ може да се наслути водећа идеја: изједначавање значења показује жалосно стање наше епохе: **одсуство осећаја** за нијансе. Прогрес није просто напредак. Напредак упућује свест на *усмерено кретање* корак по корак, једнолично и константно; и на извесно умножавање, или усавршавање које је резултат стабилне и стрпљиве акције. Аритметички израз напретка био би *низ*: 1-1-1-1-1...

Модерна епохаразорила је суптилну везу између *сензибилитета* и *разума*. Модеран човек, укључујући и интелектуалца, што је за жаљење, више није у стању да **осети смисао** речи. Уместо тога ми смо се наоружали речницима, који нам дају **рационално објашњење** речи. Сензибилитет модерног човека огрубео је, и он

више није у стању да осети fine прелазе у значењу; он више не осећа богатство нијанси у изразима, и све види у једном тону - **монохроматски**. Није стварност постала сива, како се често чује, него је наша чулна перцепција избледела. Очи су нам „побелеле“, како народ каже, зато су се умножили синоними.

Кад у погледу превлада само један тон – *сивило* – онда је јасно да ће у разуму све бити **исто** или **слично**. Тада нам остаје само једно поуздано средство да раздвојимо оно што је неприродно слепљено, под условом да и то средство није искварено: **осећај за нијансе**. Кад чујем реч *прогрес* имам сасвим другачији осећај: *напредак* је нешто што равномерно клизи у једном правцу, као голема мирна река; прогрес, пак, осећам као вртоглавицу која ме притиска, као нешто што се шири у свим правцима, гомила се и расте скоковито, као пожар или као цунами, на пример. Аритметички израз за прогрес је *геометријска прогресија*:  $1+3+5+7+9\dots$

Графички приказ прогреса је *вектор*. Напредак, будући да је *низ*, може да почне у било којој тачки и да се настави у било којем тренутку; прогрес, пак, мора да има своју почетну тачку, тренутак у којем се прекида ранији ток, или стање мировања, и започиње **убрзање**, кретање које се са сваким новим кораком увећава. Почетна тачка модерне епохе била је: **нема Бога!** То је почело када је Декарт обрнуо формулу. Уместо да мишљење изводи из постојања, он је постојање извео из мишљења. Тиме је Бог одгурнут на маргину људске егзистенције и историје. Од тог доба све се одвија по плану човека а не по Божјем плану. Декарт додуше није никада изричито порицао постојање Бога, било је то исувише опасно у оно доба, али свеједно, сумња је посејана: чему Бог, ако је мишљење довољно да се утемељи постојање?

Ево где је изједначавање умесно: дух прогреса и дух порицања су истински синоними. Дух прогреса рођен је из **духа порицања**. Ако је мишљење темељ постојања, онда је Бог само терет. Зато, одбацимо Бога да бисмо олакшали људско постојање! Све што је прогрес донео модерном човеку јесте **лакоћа живљења**, која постаје неподношљива када схватимо да у тој идеји има нечег **неозбиљног**. Неозбиљно је веровати да постојимо само да бисмо себи приуштили лагодан живот, и да изван лакоће која је производ мишљења не постоји ништа што утемељује наше постојање. Осврните се око себе, шта видите? Све ствари су обликоване: ветар обликује стабљику, лончар обликује глину, вода обликује камен, тектонске силе обликују земљину кору. Све има својег **ствараоца**, зашто би само човек био своја самокреација?

Прогрес све то пориче. Али данас је и дух порицања упао у кризу. Криза прогреса која управо наступа родила се из **одсуства**

**оностраности.** Изван граница чулности дух порицања није понудио савременом човеку ништа трансцендентно што би могло да заузме место Бога. Показало се да је Бог неуништив и незамењив! У ранијим вековима, кад би прогрес упао у кризу, излаз је налажен у **револуцији**. Све нововековне револуције, научне, социјалне, технолошке, потекле су из једног истог веровања: да свет може да се усавршава само вољом човека, насупрот Божјој вољи. Да је игнорисање Божјег **домостроја** било неозбиљно показала је управо модерна наука, која је од Декарта наовамо била највише окренута против Бога.

До Хајзенберга веровало се да су све ствари и њихови односи независни, те да свака промена управо зато може да буде предмет одвојеног и прецизног проучавања. „Међутим, Хајзенбергово начело неодређености – каже Гастон Башлар – утврђује објективну повезаност грешака. Да би се пронашло место неког електрона, потребно је осветлити га фотоном. Сусрет фотона и електрона мења место електрона; мења и учесталост фотона. У микрофизици не постоји метод посматрања чији поступци не утичу на посматрани објект.“<sup>4</sup> Из овог експеримента модерна наука извела је закључак: стварност је **неодређена!**<sup>5</sup> Поштен истраживач, међутим, запитао би се: **ко** то скрива од мене суштину постојања? Модерна наука, то је јасно, сасвим се приближила Богу, али још није спремна да то призна, да не би поништила своју премису: нема Бога!

### Дух светости

Декарт је посејао семе **антропоцентризма** на Западу. Он је у средиште стварности ставио „ја“: **ја** (мислим) дакле, **ја** (постојим). Антропоцентризам је болест која разједа Запад, нарочито интензивно у последња два века. Православље пак у средиште

<sup>4</sup> Гастон Башлар: *Нови научни дух* – Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Нови Сад, 1991, стр.99

<sup>5</sup> Ево шта каже сâм Хајзенберг: „Према Њутновој механици, на пример, можемо почети мерењем положаја и брзине планете чије ћемо кретање изучавати... У квантној теорији поступак је нешто другачији. Може нас, на пример, занимати кретање неког електрона кроз маглену комору и ми неком врстом посматрања можемо одредити почетни положај и брзину електрона. Али, ово одређење неће бити тачно, оно ће садржати бар оне нетачности које произилазе из релација **неодређености** и вероватно ће грешке бити све веће и веће у зависности од тежине експеримента.“ (Да би смањила грешке савремена квантна физика уводи у поље експерименталног истраживања и човека, научника, оног који експериментише – „ја“ – али све то није довољно, јер између „мене“ и предмета истраживања још увек остају изван научног интересовања Бог и Бестелесне силе (анђели и демони). Зато је већина савремених научника громогласно оћутала када се на интернету појавио снимак **сатанистичког обреда** који је одржан у дворишту истраживачког центра CERN у Женеви. Сатана је увек тамо где нема Бога. Јер, духовне силе су као и вода: увек теже да испуне празан простор!)

стварности ставља Бога, а стварност види као пројављивање Божије промисли. Никада православни човек неће рећи да постоји зато што мисли, него ће рећи: „Бог мисли о мени, дакле, Бог **јесте**.“ Овде се постојање не изводи из мишљења него из **осећаја** благодати („мисли о мени“) коју Бог излива на нас; овде „ја“ није субјект мишљења као у формули *cogito, ergo sum* него објект мишљења, оно што је мишљено (*cogitur, ergo est*). Тада све постаје другачије.

Модерна наука је убила **наду**. Уместо наде модерна наука нуди пројекције. Пројекција садржи у себи извештај потенцијал трансцендентности, али, будући да се реализује као постварање замисли, она престаје да буде „нешто друго“ чим се манифестује као производ људске руке намењен профаним циљевима. Нада, међутим, иако долази из будућности никада не губи свој трансцендентни карактер; она никада не престаје да буде „нешто друго“. Други Христов долазак, или силазак Новог Јерусалима са неба, неће бити само још једна новотарија у низу модерних новотарија, као што чини наука, него заиста „нешто друго“: укидање **историје** (*низа*) и стварање сасвим другачије стварности од ове у којој сада живимо. Ево, творим све ново, каже Господ Св. Јовану Богослову. (Откр. 21;5)<sup>6</sup>

Православна нада није пуко ишчекивање.<sup>7</sup> Ми не чекамо Годоа, као што то представља Бекет у својем комаду *Чекајући Годоа*. Постоји извештај активизам у *Јеванђељима* који превиђају, не само Бекет, него и многи православни мислиоци. Радосна вест је позив свим хришћанима: не седите скрштених руку! Крените у сурет Богу! Православна нада је, дакле, **сусретање**: Бог иде у сурет човеку, али и човек иде у сусрет Богу. Тај сусрет се дешава у тренутку када се попнемо на највиши степен духовног уздицања. Али, и ту постоји једна заблуда. Сусрет између Бога и човека не мора - не нужно! - да се деси у тренутку смрти или непосредно после смрти. Сусрет може да се деси и у овом животу. Доказ за то је *исихастичко* виђење нетварне божанске светлости.<sup>8</sup> Човеку се Бог открива, али само кроз духовно уздицање.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> „И рече онај што сјеђаше на пријестолу: ево све ново творим.“

<sup>7</sup> За разлику од оптимизма који шири модерна наука, који је пуко ишчекивање: чекамо нову вакцину, чекамо новим модел аутомобила, чекамо лек против рака, чекамо нову хиперсоничну ракету која ће бити бржа од свих досадашњих ракета итд.

<sup>8</sup> „Не само анђеоски, него и људски ум – каже Св. Григорије Палама – превазилази себе, те победом над страстима постаје ангелоподобан. Он ће, исто тако, досегнути ту светлост и удостојити се натприродног боговиђења, не сагледавајући божанску суштину, него Бога, пројавом која приличи Богу и која је доступна самоме уму.“ (Св. Григорије Палама: *Тријаде* – Епархија далматинска, Шибеник, 2008, стр.60)

<sup>9</sup> Зато Св. Јован Лествичник овако завршава своје духовне поуке: „Пењите се, пењите, браћо! Храбро постављајте лестве у срце своје, слушајући онога који је говорио: *Ходите, попните се на гору Господњу и у дом бога нашега* (Ис.2,3), који *уавршава* ноге

Духовно уздизање, то јесте напредак у смислу који му је напред дат, као постепено усавршавање или, сликовито изражено, као успињање лествицом ка небу, где је свака лества подједнако удаљена од претходне, што треба да нас наведе на помисао да је потребан равномеран напор, како на првој тако и на последњој лестви - јер пада се и са последње лестве!<sup>10</sup> Напор је умна, духовна и телесна снага која се троши у савладавању препрека (*искушења*). Онај који се излаже овом напору - молитвом, постом, послушањем, бдењем, уздржавањем - постаје подвижник (*аскета*). Сразмерно утрошеној енергији подвижник достиже, по Божјој вољи одређен циљ: **обожење човека**. Највиши степен обожења човека јесте, како каже Господ Исус Христос: „Да сви једно буду, као ти, Оче, што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду да свијет вјерује да си ме ти послао.“ (Јован: 17;21)

Подвижник се, дакле, не усавршава да би прославио себе него да би **творио** вољу Божју и **сведочио** да Бог постоји.<sup>11</sup> То, што сам човека ставио у трпно стање у односу на Бога, на Божју промисао о човеку, не укида његов *субјективитет* – јер православни верник поступа по **призиву** а не по **принуди** Бога! То је стари спор о вери **по закону** (*по телу*) и вери **по благодати Божјој** (*по Духу Светоме*), који је апостол Павле разрешио пре 2.000 година. „Ако ли живи у вама – каже Павле – Дух Онога који је васкрсао Исуса из мртвих, Онај који је подигао Христа из мртвих оживеће и ваша смртна тјелеса Духом својим који живи у вама. Тако, дакле, браћо, нисмо дужни тијелу да по тијелу живимо; јер ако живите по тијелу, помрећете; ако ли Духом дјела тјелесна умртвљујете, живјећете.“ (Рим. 8; 11-13)

Свет се данас налази у предворју **апокалипсе**. Највећа опасност по мир у свету долази од оних који верују **по телу** (*по закону*) - јудаизам, ислам, католичанство и протестантски фундаменталисти у Америци – а не **по Духу Светоме** (*по благодати Божјој*). Више од пет векова православље своју пажњу усмерава

---

*наше да буду као у јелена, и који стоји на висинама* (Пс.17,34), да постанемо победници на стази Његовој!“ (Св. Јован Лествичник: *Лествица* – Епархија рашкопризренска, стр.288)

<sup>10</sup> Ово је смисао Исусове приче о посленицима у винограду, у којој власник винограда даје подједнаку надницу онима који су дошли први и онима који су дошли последњи. А кад се они који су дошли први побунеше, власник винограда им рече: „Пријатељу, не чиним ти неправду. Ниси ли погодни са мном по динар? Узми своје па иди; а ја хоћу и овоме посљедњему да дам као и теби. Или зар ја нисам властан у своме чинити шта хоћу? Зар је око твоје зло што сам ја добар? Тако ће бити посљедњи први и први посљедњи; јер је много званих а мало изабраних.“ (Матеј: 20;13-16)

<sup>11</sup> “Ја у њима и ти у мени, да буду усавршени у једно, и да позна свијет да си ме ти послао и да љубиш њих као што мене љубиш. Оче, хоћу да и они које си ми дао буду са мном гдје сам ја, да гледају славу моју коју си ми дао, јер си ме љубио прије постања свијета.“ (Јован: 17;23,24)

на прве три опасности, а потпуно занемарује **протестантски фундаментализам**. Протестантски фундаменталисти, познати још и под називом **хришћански ционисти**, дословно верују у сваку реч *Библије*: други Христов долазак неће се десити док се пророчанства не испуне до последњег слова.

Они су ти који данас **убрзавају прогрес**, који гурају свет у **Армагедон**. Они на све начине помажу *јеврејским фундаменталистима* да изграде „Трећи храм“, јер без тога нема великог рата између муслиманских држава и Израела (*Армагедон*), а без Армагедона нема ни Антихриста (јеврејски **Месија**) који треба да се зацари у „Трећем храму“. Тек тада ће доћи Исус по други пут, верују хришћански ционисти, да успостави *хиљадугодишње царство* мира и благостања на Земљи. И пошто је то срећан тренутак за све изабране, а хришћански ционисти верују да су управо они и 144.000 Јевреја *изабрани народ*, њихова је дужност да „убрзају време“ до другог Христовог доласка. Све што данас Америка чини на Блиском истоку, чини да се „убрза време“. Ратови који се тамо воде нису ни економски, ни геополитички, ни територијални него **духовни**. Они се воде из **верских убеђења**.<sup>12</sup>

Бог је многе тајне сакрио од човека. Једна од њих је и други Христов долазак. То ни анђели не знају!<sup>13</sup> Свака манипулација са временом другог Христовог доласка значи опасно поигравање са трансцендентним силама које може скупо да нас кошта. То је као кад залутате у минско поље: без прецизног плана нећете живи да изађете из њега. Зато православни не испитују време другог Христовог доласка, као што чине хришћански ционисти, него пажљиво прате знакове времена, јер нас на то упућује сам Исус Христос: „како је било у дане Ноја, тако ће бити и долазак Сина Човјечијега.“ (Матеј: 24;37) А у дане Ноја, као и у нашем времену, свакојака **нечистоћа, безакоње, блуд и содомија** превршише сваку меру – „јер свако тијело поквари пут свој на земљи.“ (1.Књ. Мојс. 6;12) Ми живимо у **предапокалиптичном** времену, ако ћемо судити по прогресивном ширењу и умножавању покварености. Ту опет предњачи Америка, што није случајно. Иза ових пошаста модерног доба стоје исте оне силе које „убрзавају време“ до другог Христовог доласка.

Шта остаје светости у оваквом окружењу? Какву улогу може да има **светост** у свету у којем *геометријска прогресија* све више добија облик *експоненцијалне кривуље*? Када је Бог одлучио да

<sup>12</sup> Друго је питање, које је овде од другоразредног значења, да ли су ова убеђења права или лажна? Овде је битно да се разуме, да су ова убеђења активна и делотворна на један начин који може да буде катастрофалан за судбину света и човечанства.

<sup>13</sup> „А о дану томе и о часу нико не зна, ни анђели небески, до Отац мој сам.“ (Матеј: 24; 36)



уништи градове Содому и Гомору појави се Аврам и рече: „Хоћеш ли погубити и праведнога с неправедним? Може бити да има педесет праведника у граду; хоћеш ли и њих погубити, и нећеш опростити мјесту за онијех педесет праведника што су у њему?“ (1.Књ.Мојс. 18;23,24) И наста цењкање између Аврама и Бога. На крају, Бог пристаде да поштеди Содому и Гомору ако се у њима нађе само десет праведника.

Шта то ради Аврам, цењкајући се са Богом? **Одлаже** извршење пресуде, не би ли се још који праведник спасио! **Задржава** руку Божју! Светост би данас могла да одигра улогу Аврама; да буде, како каже апостол Павле: „онај који сад задржава.“ **Непропадљивост** је темељна ознака светости: светац се препознаје, пре свега, по нетрулежним моштима. Зато је дух светости једина опозиција духу пропадљивости, који је уграђен у стварност овога времена. Само дух светости може да успори, да задржи пропадање овога света. Јер је дух светости **атемпоралан**.

Све што се рађа из духа светости, рађа се за **вечност**. А вечност није категорија времена, вечност је **безвремена**. Са преласком на категорију вечности, нестаје и брзина из духа овога времена, чиме се уклања највећа опасност по судбину човечанства. Брзина нестаје већ у самом напредовању, у духовном уздизању, у *подвизавању*. То је прво што осетим кад уђем у неки древни манастир. Тај нагли раскид са ужурбаношћу овога времена, толико је јасан, готово сасвим чулан, а ипак некако нестваран, тако да у мени увек изазива пријатну екстазу смирености, усредсређеност и потребу да утонем у ту нестварност која је, заправо, једина истинска и вечна стварност.

Аврам, као што се зна, није успео да заустави руку Божју. У Содоми и Гомори није се нашло чак ни десет праведника, осим Лота и његове породице. Хоћемо ли поновити судбину Содоме и Гоморе? Бог је дуготрпељив, али колико дуго? Не касни Господ, како многи верују, него нас дуго трпи ради нашег спасења.<sup>14</sup> Дух светости **још задржава** руку Божју. Али, да ли се свеци узалуд боре за нас? Свет се ваља у блату и нечистоћи. Дух порицања упућује последњи изазов Богу: убрзава време другог Христовог доласка. Не чините то! „Јер тајна безакоња већ дејствује, само док се уклони онај који сад задржава.“ (2.Сол. 2;7)

---

<sup>14</sup> 2.Петр. 3;9: „Не доцни Господ с обећањем, као што неки мисле да доцни; него нас дуго трпи, јер неће да ико пропадне но да се сви покају.“

Rade Janković

**THE SPIRIT OF THE TIMES AND HOLINESS**

What remains to holiness in such a modern society? What role can **holiness** play in a world in which *geometric progression* is increasingly taking the form of an *exponential curve*? When God decided to destroy the cities of Sodom and Gomorrah, Abraham (Abram) appeared and said: „Will you indeed sweep away the righteous with the wicked? Suppose there are fifty righteous within the city. Will you then sweep away the place and not spare it for the fifty righteous who are in it?“ (Genesis 1, 18: 23,24) And there was a bargain between Abraham and God. In the end, God agreed to spare Sodom and Gomorrah if there were only ten righteous people in them.

Everything that is born of the spirit of holiness is born for **eternity**. And eternity is not a category of time, eternity is **timeless**. With the transition to the category of eternity, the rush of the spirit of the times also disappears, which eliminates the greatest danger to the destiny of humanity. The rush disappears in the very progress, in the spiritual ascension, in the *asceticism*. That is the first thing we feel when we enter into an ancient monastery. This sudden break with the urgency of this time is so clear, almost completely sensual, and yet somehow unreal, so that it always brings us a pleasant ecstasy of calmness, the focus and the need to sink into that unreality which is, in fact, the only true and eternal reality.

**Key words:** Holiness, the spirit of the times, Christianity, eternity, values

Љупка Катана

Факултет Политичких наука, Београд

## СВЕТОСТ И ДУХ ВРЕМЕНА: АНАЛИЗА ДУХА ЕПОХЕ КРОЗ ОГЛЕД ИЗ УГЛА ТРИ СРПСКА СВЕТИТЕЉА

### Сажетак

У раду се анализирају искази о духу времена из угла три српска свеца. Прецизније, одлике светости у њиховој епохи су у блиској корелацији са временом данас. Међутим, овде нећемо користити њихове примере нити их истицати засебно, описујући њихов живот и духовни надзор. У овој анализи разматраће се односи на заједнички, а засебан пут ових појединаца (сваког за себе, а опет у истом времену), утабаном лествицом истоветне путање – ка подвигу духовности. Кроз примере њихових мисли о бити светости у претходној (њиховој) епохи, могу се извући закључци неопходни у нашем времену и у будућности. Свеци су добро утабали поменути пут стремљења и за наредне генерације, а по сопственом избору.

**Кључне речи:** Светост, Дух времена, Прошла и савремена епоха, Свети Николај Охридски и Жички, Свети Мардарије Љешанско-Либертивилски, Свети Јустин Ћелијски.



## УВОД

У анализи духа данашњице, истиче се све више значај који су имали појединци Православне цркве. У том смислу, осврт на оне који су у (не тако давној) прошлости изнедрили један карактер, својеврсну природу епохе, упркос тадашњој тежини живота, потребан је у анализи стања које нам доноси ново доба. Сходно томе, тешко да се може тврдити да је наше време горе и теже него време од пре стотину година, примера ради. Ми смо данас таоци пандемија и уплива страних утицаја у креирање људског живота који је заправо створен за радост. Тиме се у виду трећег светског (глобалног) ратовања нашао, не само један народ већ целокупно човечанство. С друге стране, народи су у нешто ранијем времену били сведоци ратова, локалних и светских, а услед ратова, погибија и умирања од глади, заразних болести, изнемоглости.<sup>1</sup>

Одиста не можемо тврдити да се у преласку из 21. у 22. век налазимо у тегобнијем времену у односу на раније. Можемо, штавише, тврдити да смо у бољем времену него што је цивилизација икада била! Као верујући хришћани и као они који на живот гледају као путању на путу сопственог развоја ка врлини и ка Богу, можемо једино захвалити за тренутне цивилизацијске збиље које нас јачају на таквом путу. Јер пандемије нису ништа друго него поразна стања засебних примерака људског рода, која су добила на снази на широј основи, могуће или не – тенденциозно. Међутим, то није фокус нити ће бити. Оно што је допуштено, допуштено је са разлогом. Оно што је до нас, дато нам је са разлогом. Наше је једино да истрајемо на путу врлине.

Будући да хришћанин у сваком тренутку живота треба да тежи савршенству (Берђајев 2016, 26), онда је срећа по нас - савременике да имамо – утабану стазу<sup>2</sup> светаца који су пролазили путем живота, крчећи ‘грмље’ на истом и претварајући га у проходност.

Примерима бивствовања човека у врлини и у складу са моралним (Божјим) законима којим су живели појединци и каснији свеци, имамо приказ пута за праћење, узак али јасан. Тиме можемо закључити једино о срећи којом су обасјани православни народи (засигурно и други), да ове појединце имају у својој стварности, као

<sup>1</sup> Време светских ратова јасно говоре о томе. Током Првог светског рата (1914-1918), страдало је око ¼ популације Србије, што од погибије оружјем, што од глади и изнемоглости те заразних болести попут дизентерије и тифуса... Само један период током овог рата, као што је тзв. *Албанска голгота* (крајем 1915.године) однела је несразмеран број живота у односу на величину једне мале државе. Глад, смрзавање, умирање на путу повлачења, само су сведочанства у низу дугогодишњих страдања Срба (и других народа) кроз историју.

<sup>2</sup> Владика Николај Велимировић, пут апостола и светих људи назвао је – “утабаним” и сигурним, “средњим” путем ка Богу и ка вечном животу.

примере врлине. Ликови наших светитеља блистају, обасјавајући народ (како у прошлости, тако и данас) светим мислима које су оставили иза себе и исказаном хришћанском љубављу према свим људима и народима.

### ПОЧЕЦИ

Православље као источно крило хришћанске религије, духовно и вредносно одредиште је и циљ па као такво, стављено је на пиједестал духовног разматрања живота и дела православних светаца. Утицај светих људи био је - велики, њихов допринос свету - ненадмашан. Такав утицај односи се, пре свега на допринос који су дали православном хришћанском свету из којег су потекли, али и допринос формирању идентитета православних хришћанских народа. Штавише, свеци су неизоставни у огледу о православљу, о чему пише и француски аутор Оливије Клеман. Штавише, он истиче да се светост,<sup>3</sup> огледа у:

- Реду лекара, такозваних: *anargyres*
- Реду “светих иконописаца”
- Реду “светих кнежева”...

Уз које истиче и појмове:

- “Апостолског човека
- Прослављеног страдалника и
- Јуродивих Христа ради.” (Више: Клеман, година, 114-115).

### ИЗАЗОВИ ВРЕМЕНА

Православна црква (али и друге цркве) трпи много удараца у савременом времену. Не само у виду разнородних лажних учења него и од стране некад необјашњивих природних (и натприродних) појава и тенденција. Савремени примери најбоље говоре о томе.

У новије време као да се види јасна напрелина на историји дуговековног црквено-државног стабла појединих држава, која уноси нове тековине у систем Српске православне цркве. Уводећи слободу вере, поједине државе, тачније њихов доскорашњи владајући режим одбацивао је чак и јединствени идентитет аутономне цркве. Исход верских слобода у оквиру

<sup>3</sup> Категорија светости посебна је колико и разноликост људских особина, с обзиром да ниједан светитељ није исти. Сваки је јединствен и сведочи својим земаљским животом о вери и чудима након смрти.

постојеће Цркве виде се на примеру својеврсног разводњавања и самопрокламованог одвајања, чиме се показује, не само пример непоштовања аутокефалности цркве него и пример непоштовања постулата (православног) хришћанства.<sup>4</sup>

Нова декада, у том смислу, није почела оптимистично. Напротив, почела је прилично трновито и магловито. Не само по питању климатских промена и питања вере. Очевици смо и разорних сила данашњице. Променљива ћуд климе у виду велике загађености ваздуха, топлотног таласа, подизања нивоа мора услед отопљавања и других примера, не говоре оптимистично у сусрет новом времену.<sup>5</sup> И поред страховитих (готово апокалиптичних) сценарија јавиле су се пандемије. Миграције и верски расколи, не само између различитих религија; не само ни у оквиру исте (хришћанске) религије, него и расколи унутар истог - огранка исте религије. Заједно, говорили су (и говоре) о неизвесности опстанка у времену. Разна тумачења па и теорије завере, увелико су на снази, а човеку се више 'не мили' да се бави њиховим узроцима. Човек сада тежи разјашњењу, а кроз разјашњење и коначном крају свим врстама изазова.

Питање је и како научна стварност заиста реагује на ову тематику, али и како ненаучна садржина човечанства и верници различитих религија посматрају савремена збивања. Јасно је да су многи остали зачуђени, претендујући тумачењима на своју руку, док се кроз људску историју, исказују исходи и тумаче знакови (симболи и сигнали) вековних људских слабости. Ипак, за корене сваке савремене изопачености људског ума (разума који је створен да види/уочи добро), може се извући нит постојана у традицији те записана кроз речи књиге Светог писма.<sup>6</sup> Свети Оци тумачили су речи ове књиге и преносили их народу. Примера ради, Свети Николај Велимировић говорио је и писао о томе, посебно у беседи о *Глади*, беседи о *Знамењу времена*, о *Рајској пирамиди*, (помињући утицај човека који има на природу) и другим.

<sup>4</sup> Неслућено незнање, пример је и нехришћанске (небратске) љубави и својеврсно *бациање у воду* свега што хришћанство проповеда (љубав, заједништво и мир), посебно међу истим народом.

<sup>5</sup> У том смислу, сведочили смо неслућеним (пандемијским) заразама од почетка 2020. године.

<sup>6</sup> Како се кроз тумачење библијских текстова, системом херменеутике (научно гледано) и посебно духовним сазнањем (срцем гледано), од стране светих Отаца, могу пронаћи одговори на готова свако питање (ако не и на свако), тако се могу пронаћи и њихова тумачења и о климатским променама у савременом времену.

## ОЧИМА САВРЕМЕНИКА

Корисници смо, увелико и поштоваоци бројних информација које стижу до нас са свих страна, свакодневно. Питање је, међутим, којим информацијама треба бити информисан. Уколико знање не еволуира у мудро сазнање, остаћемо на истом. Другим речима, од празних информација нема напретка. Стога је једино право знање – оно сазнање које прелази у мудрост и које користи човечанству. Поред тога, мудар је онај који поседује и безазленост и доброту.

Питање је стога, где је нестала вера? Да ли верујући човек, пред навалом разноразних пандемија (не само вируса него и других појава) постаје ‘реални’ песимиста? Питање које се надовезује јесте и - шта је онда ту реалност?<sup>7</sup> Да ли су чак и херменеутичари постали позитивисти и тумачи искључиво егзактних и опипљивих чињеница?<sup>8</sup> Чувати себе и чувати друге; волети себе и волети друге. Није ли то главна ставка једне од Божијих заповести – “Љуби ближњег свог као самога себе,” која важи одувек, тако и данас!? Чувати себе и друге али са вером и сазнањем да Неко Већи нас чува јер смо вољени... Са таквом вером и сазнањем које “удишу као ваздух”, живели су у миру свети људи о којима је реч.

## ИЗ УГЛА СВЕТАЦА

Свети оци настојали су да кроз сопствене примере прикажу другачију слику живота, засновану на мудростима Светог писма. Међутим, они су своју теорију и праксу вере заснивали на теорији и пракси својих претходника, Светих Отаца Цркве, чијим су животима и сами били задивљени. Они су своја учења заснивали на науци али и на деловању које се ослања на веру путем живе спознаје и поверења у Божју науку.

Током Другог Васељенског Сабора, 381. године у Цариграду, изложени су и прихваћени постулати православне вероисповести – “у Духа Светога.” За овакво излагање вере и за њено утврђивање, заслужни су били истакнути Оци Кападокије: свети Василије Велики, Григорије Богослов, Григорије Ниски и Амфилохије Иконијски. Ови су Свети оци припремили Други васељенски сабор. Поменути оци су сазнања и одређење вере Цркве православне изложили и утврдили надахнутим речима (А. Јевтић 1973, 22-36).

Бројни су свети људи који су штитили, заступали и упозоравали

---

<sup>7</sup> Ако знамо да је реалност - оно што сам човек интерпретира као своју реалност, да ли је онда реалност, као таква, веродостојна?

<sup>8</sup> И када ситуација није наивна, потребно је одолети јој снагом вере и молитве, али и бригом о себи и о заједници.

човека као - појединца и човека као - народе на врлинска деловања. Духовни изрази лица са икона, уједно су 'знакови на путу' и путокази 'на ветрометини' свакодневице. Међутим, православни свеци нису утицали само на православне народе. Свакако, небројено је случајева да су имали свог доприноса и на народе других религија. Уколико се сагледају биографије ових светих људи, види се колико су они заједно али и на засебном нивоу утицали и на друге (несловенске) нације.<sup>9</sup> Оно што их одликује јесте њихова чврста струна повезаности са традицијом вере и сведочанство непрестаној борби (труду) у кориговању самих себе. Јер једина права борба човека - настаје у човеку и умире у човеку, остављајући победу. А пут ка савршенству је захтев за сваког појединца, нације, народе.

### Метод просветљења и исцељења народа и нација

Хришћанство и богословље, првенствено су науке и то науке о исцељењу народа. У складу са тим, исцељивање душе, према њима би представљало, пре свега, исцељење и ослобађање ума: "Самопознање је један од првих корака ка исцељењу" (Влахос 2010, 28, 33). Након што човек оболи, борба коју спроводи над самим собом, а која увек као исход треба да има – побољшање себе,<sup>10</sup> потребно је да остане свестан себе: "Човек који је познао немоћ људске природе, стекао опит Божије силе и помоћу ње је нешто постигао, а нешто се тек труди да постигне" (Св. Максим 2010, 68).

Међутим, мало је оних који су истински осетили сопствену мисију послушности, те слушајући/ослушкујући световно, напајали се мудрошћу и постигли некакав бољитак у обликовању правог идентитета сопственог народа кроз себе. На резултат таквог залагања у приказивању веродостојне слике сопственог поднебља, на идентитете православних народа, између осталог су утицали појединци и потоњи светитељи, владика Николај Велимировић, Мардарије Ускоковић, Ава Јустин Поповић (Телијски).

<sup>9</sup> У контексту написаног, неоспорна је чињеница све већег освешћења неправославних народа у смислу нових спознаја вере. Примера ради, ауторка сведочи речима бројних припадника протестантске хришћанске религије на тлу Запада који, под утицајем прочитаних превода књига српских светаца, мењају свест о томе. Преводи књига светог владике Николаја Велимировића са српског на енглески језик, не само на тлу САД-а већ и у Великој Британији, Немачкој и Холандији, као и преводи књига Аве Јустина Поповића, у све већој су потражњи, што говори у прилог реченом.

<sup>10</sup> ...Односно - исцељење и просветљење и обожење.



## Концепт опроштаја

Кроз појам опраштања, Свети Оци приказали су један од главних контингената Православља и залог љубави и опроста. На тај начин, а у контексту опроста греха и трагања за љубављу и миром, они су показали неопходност очишћења срца и ума, што је од највећег значаја, истакао је митрополит Влахос. Међутим, таоци смо историје у којој је мало таквих назнака било, не само у историји хришћанства, него и међу другим народима и религијама.<sup>11</sup> Указало се да је мало ко у концепту прекопотребног опроста могао да сагледа оно што је најбитније, односно извориште семена греха. Мало ко је умео да објасни и на тако адекватан и применљив начин прикаже однос греха и љубави и однос греха и опроста, како су то учинили Свети оци источне хришћанске цркве.

## ПЕРИОДИ ИСТОРИЈЕ (Владика Николај)

Колективна свест је сила која, према природном закону, изазива сличност, па тако и однос природе према самом човеку. Са природом се није играти јер природа је старија од човека. Ни земља ни природа не припадају човеку него Богу и као такве подлежу одговору, својеврсној одмазди, као бумерангу на стање људског (колективног) греха. У том смислу, (по свему судећи, никад актуелнији) владика Николај Велимировић (1881-1956.) писао је о периодима у историји. Навео их је пет:

- војнички,
- верски,
- демократски и/или трговачки,
- микробски и
- период Јовановог Откровења.<sup>12</sup>

У предратним беседама, Николај Велимировић говори, чини се, истинитије о нашем времену него многе савремене књиге:

*“Природа се ничим не узнемирава до грешним немиром људским. Не долази мир људима од природе него напротив, мир природи долази од људи. Чим мир завлада људима онда се и природа наслађава миром”* (Велимировић 2016б, 337).<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Хришћанство је религија мира и љубави, међутим ни такво одредиште није спречило ратовање за веру. Пример за такву констатацију јесу крсташки ратови. Такође, део Библије Старог Завета препун је борби и убијања за превласт али и за веру.

<sup>12</sup> Лако би се могло протумачити да се налазимо у предзадњем од наведених периода.

<sup>13</sup> “Мир је здравље.”(Исто, 377).

Стога, постоји дилема, да ли ће свест човека остати иста као у време непостојања технике и разноврсних система информисања као што је случај данас или ће бити сразмерна (ако не и знатно већа) технолошком и другим напрецима људске врсте? Технологија свакако није лоша уколико служи напретку људске врсте. Међутим, уколико нарушава њену природу, и те како може да шкоди.

Поред сведочења о свом времену и развоју технологије која треба да буде једино у позитивне сврхе, код Николаја постоји стална тенденција ка уклањању омладинског става песимизма односно нихилизма према свему и свима око себе. Овакав став младих не доноси никакву добит, осим непрестаног пада у све дубље очајање, односно у стварност без смисла, говорио је Велимировић. Насупрот томе, треба тежити радости, стремити ка рајским *спратовима пирамиде*, односно најзвишенијег стања бића у виду духовне радости. Треба, дакле, тежити оптимизму (Велимировић 2016в, 397). Радост и очараност животом (упркос претходним разочарањима), може се постићи уколико следимо реченице тумача, о којима је реч.

Важно је истаћи чињеницу да је “верско искуство свих светитеља кроз две хиљаде година исто”. Тачније, спознаје само једног од ових светаца не противуречи спознајама другог, осим што један од њих може имати шире искуство од другог. Али је наука иста, вера иста, сазнања су иста (Велимировић 2016г, 748). Другим речима, искуство духовности не подлеже категоријама. Посебно не људским.<sup>14</sup>

### Покајање и опраштање

Једно од најлепше записаних сведочанстава исповести јесте дело: *Мисионарска писма* владике Н. Велимировића. Актуелна и данас, ова књига, уверљиво показује снагу покајања код људи. Они су тадашњем владици уместо исповести слали своја питања писаним путем. Он је пажљиво читао и одговарао. Оваква живоносна путања писане комуникације, служила је намученим људима као *светонадзор* у тешким временима, будући да су владине речи лечиле, што управо чине и данас.

Поред тога, он сам потенцирао је потребу за покајањем али и опроштајем. Најпре себи, потом и другима. Помињући да се многи самооправдавају речима да нема разлога за кајање, Велимировић је истакао три узрока некајању: најпре, незнање о томе шта је грех,

<sup>14</sup> “Ево, дакле, бедема истине! Ево правих и несумњивих познавалаца царства духовнога. Њих ми можемо увек консултирати кад год искрсну ...какве распре о предметима вере” (Исто).

гордост и потом стид да се грех призна (Велимировић 2005, 27-29). Истицао је да покајање лечи јер чисти човека од празнине.

Зашто је то тако? Грех (непокајана грешка) јесте праузрок сваке болести човека. Деловање које се коси са људском природом, тачније оно које се наставља у виду не покајане грешке (греха), доводи до људских катастрофа сваке врсте. Најпре личне, а ако прерасте у колективни грех (заједнице или народа), онда прераста и у колективне катастрофе. Тиме долази и до природних катастрофа у оквиру цивилизације јер се природа буни и тражи свој мир.

Како је поменуто, у беседи о *Глади*, владика Николај детаљно описује повезаност људске грешке и исход који јој следи, посебно на нивоу колектива или народа. Тако, претерана гордост нације изазива земљотресе; целокупан морални пад на нивоу нације проузрокује ратове, док ситни људски (невидљиви) греси изазивају микробе и заразне болести...

Потребан је и опроштај, како себи тако и другима. Само на тај начин, откривајући дубока склоништа душе пред лицем покајања и огољевањем себе, без стида од свог греха, човек може очистити себе, тачније допустити да буде очишћен снагом сопствене воље. Сузе перу гној са душе, срце тада расте радошћу, те раскида сваки оков боли и озиданих ограда око себе самог. Нова свест, спознајна мудрост од тог тренутка може засјати чистином очишћених спознаја, спремних за нове и радосне дане. Тек у таквој новоствореној благости тишине, могу засјати нове мисли. Због тога је покајање потребно, каже владика Николај, јер је покајање, "почетак свих почетака у духовном животу" (Исто, 28-31).

## **О СТАРЦИМА, СВЕТИМА И СНАЗИ МОЛИТВЕ (Свети Мардарије Ускоковић)**

Свети оци, како је то описао први српски епископ на тлу Северне Америке, владика Мардарије Ускоковић (1889-1935), раздвајали су два света: материјално окружење чулности и таштине, од духовног света у којем влада тишина *самозаборав*а и свесног одступања од света, тиме и од осуде или очајања којој је склона људска природа. Они су трагали за чистотом мисли и свежином срца, не тражећи од људи много.

Ускоковић је пре доласка у Русију био потпуно непознат па и у својој домовини, док је кроз значајне и победоносне беседе постао препознат од стране многих у престоници тадашње Руске империје.<sup>15</sup> Мардарије је писао о светима којима се дивио,

---

<sup>15</sup> Као јеромонах Мардарије је волео Русију и руски народ, чак и пре него што је стигао у велику руску земљу, а посебно током живота у истој о чему сведоче његови мемоари.

описујући да и сама помисао на њих и њихове животе, који су посвећени служби Богу, а за добробит људског рода, чинила је да терет живота некако постане лакши, а постојање буде радосније (Исто, 113).

Након што је постао владика, Мардарије Ускоковић описао је случаје који су израђали из духа епохе. Постали су нормална појава у Русији у којој је живео пре доласка у Северну Америку и коју је познавао као – *недокучиву*. Природа и дух руског скромног народа, тражили су оне сиромашне и убоге, *изабране* појединце који ће се прославити на основу прозорљивости и пророчтва. Услед тежине времена у којем се живело, посебно у престоници царске Русије почетка 20. века, поклањала се пажња пророцима-старцима, нарочито “у салонима у којима се расправљало о питањима вере.” Сећајући се касније случаја празноверја у Русији он је појаснио философију и смисао богословља: “Истинска философија и богословље захтевају доследну мисао, вежбање самог себе, способност разложног мишљења...” (Исто, 196).

У једном од својих описа, потоњи светац Мардарије Ускоковић, са поштовањем и готово песничким надахнућем, описује духовну својственост и лакоћу мислене делатности (у виду непрестане молитве) Оптинских стараца<sup>16</sup>. Таква молитва, мири се са тешким физичким радом у лаку, а нераздвојну целовитост радости. Посебно је истакао снагу очишћења пред лицем молитве, дајући значај речима Оптинских стараца који су на њега оставили велики духовни траг: “Сада када си спреман да одбациш таштину, примамо те у наше боравиште (односно у манастир)...” Тражили су, пише свети Мардарије - очишћене душе, како би човек превазишао све препреке до духовног мира и прешао на свето молитвено тло (Исто). Описом молитвеног уздизања снагом ума и срца ка Богу, Свети Мардарије (заједно са другим светим оцима) може се исказати као претеча знања о моћи молитве, коју су потом доказали и сами руски научници.<sup>17</sup>

Манастирски старци су за њега били блистав пример чистоте мисли и топлине срца. Они су свима пружали хришћанску љубав без осуде. Они су чували ризнице духовности и тек би понеко од духовно просветљених појединаца могао захватити нешто

---

За време 12 година живота у Русији, за њега као заступника саборности и љубави међу народима, сазнали су многи (Ускоковић 2017, 102). Касније, у време живота у Северној Америци и након хиротонисања у првог српског епископа америчко-канадског, Мардарије је посебно препознат као пример врлине и светости у православном свету.

<sup>16</sup> Реч је о руском манастиру Оптина Пустиња и монасима овог манастира.

<sup>17</sup> Познато је да су бројни научници истраживали фреквенцију мисли и снагу визуелизације. Између осталог и научник Никола Тесла и бројни други. Руски научници су у 21. веку доказали изванредну снагу фреквенције једне молитве.

мудрости и искуства од њих. Били су надахнути мислима ка лепшем животу. Они су одбацивали своје греховне жеље, остављали такве тежње у прошлости своје пређашње световне личности и били прави борци, првенствено са својим страстима.

### **О СНАЗИ ВЕРЕ И ОЧИШЋЕЊУ ДУШЕ (Ава Јустин Поповић)**

Филозоф и светац српски, Јустин (Ћелијски) Поповић (1894-1979.) говорио је да се рођењем Исуса Христа – “Логоса у телу”, родио изнова сав Божији свет, љубав, правда, истина и свако друго добро (Поповић 1999, 381). На тај начин и све што је православно добило је природу Богочовека: мишљење и осећање, воља и етика, филозофија и догматика, па и сами живот. Сва суштина православља јесте: “Богочовек Христос” (Исто, 325).

У времену у којем су живели ови српски свеци, хуманизам Европе је оградио планету, чиме је у исто време претворио земљу у човека и зауставио, “мобилицао” свет. Проблематика у свему томе крије се у негледању шире слике. Наиме, иако је хуманизам себе представио за човека као једно *еванђеље*, ново и судбоносно у виду спаса, ипак није наслутио да се “свако еванђеље, завршава апокалипсом.” Хуманизам се, сам у себи распојасао. Као исход истог, “из сваке поре рикнуло је по чудовиште.” Хуманизам је, следећи сопствену и самостално засновану логику, по речима Аве Јустина, човека прогласио за Бога: “Човек воли да богује, то показује хуманизам” (Исто, 284, 289). Овим Ава Јустин даје објашњење разјарености концепта хуманизма које је владало као дух времена у његовој савремености. Мало се шта променило и данас, а могуће је да је постало по том питању и горе.

Међутим, озбиљан тумач света, на ма којој страни света био и са које год да је стране света приступио, морао би осетити “присуство бескрајне тајанствености у свима појавама.” Таква тајанственост заправо потиче једино од – “природе духа.” Речју, човек ће након пробуђености духовног расположења убрзо осетити велику истинитост речи Христове науке која је дата човеку као највећа стварност, тиме и као највећа вредност у стварност: То је вредност стварнија “од васцелог видљивог света, и вредности – вредноснијој од свих сунчаних система” (Исто, 315).

Будући да “душа човекова не постаје зла него прима у себе” енергије зла (Исто, 36), тако човек није способан самостално да досегне савршенство<sup>18</sup> јер, како пише Ава Јустин – треба извући

---

<sup>18</sup> О немоћи самосталности човека у свету у тежњи ка постизању савршенства писао је и руски аутор Николај Берђајев. Човек дакле не може сам постићи идеал савршенства.

нежно, богообразно зрно личности”, што би значило “вратити човека у допадни интегритет.” Сама суштина лежи у томе да је у Христу и путем Христа, човеку дата психо-физичка реалност једне савршене личности..., односно безгрешни и оригинални приказ/слика човекове душе којем, као идеалу сваки човек треба да тежи. Тиме је кроз лик Христа разоткривен Божји план, односно поредак сваке личности – индивидуе. По томе се плану сав живот креће јасном путањом: од Бога ка човеку; “нимало обратно” (Исто, 64- 65).

С друге стране, говорећи о подвигу вере, Ава говори да са њом почиње лечење и оздрављење душе. Док душа не буде опијена вером у Бога, док не стекне живо осећање њене моћи, не може се исцелити од страсти..., савладати материју. “Зло се потискује добром, мржња – љубављу, гордост – смерношћу, гнев – кротошћу, блуд – постом, сладострашће – молитвом.” (Исто, 159, 385).

Тиме је најкраћи и најсигурнији пут ка истинском богопознању онај пут који води кроз истинско самопознање, те је појава “Богочовека Христа” у појавном свету представљала једну логику, природност и неопходност. Сходно томе, “најбитнији онтолошки захтеви и потребе бића задовољени су једном засагда у личности Богочовека Исуса” (Ј. Поповић 1999, 24, 318). Ове речи Аве Јустина актуелне су и данас као путоказ у недокучивости тренутне цивилизацијске ћуди.

### Великани нашег времена

Кроз неко време, разумеће се да није поента казна (у ширем контексту речи), већ је поента љубав; Није поента страх, поента је вера; Није поента лоша реч и освета, клевета и осуђивање; Поента је блага реч, благослов, молитва и разумевање. Истоветно колико није поента жаљење, очајање (униније), те истицање онога што немамо; Поента је свеприсутна захвалност (благодарност), као тајна радосних људи.

Стога, није битно ни време које се троши по људским правилима (данима, месецима, годинама). Битна је вечност, оличена у стремљењу ка Богу кроз врлине. Поента је у садашњости и поента је у вечности, која је оличена у Богу и кроз Бога.

Примери врлине у данашњици који одолевају духу времена, што својом вокацијом и својим личним избором (одређењем) јесу појединци: великани и хероји нашег времена. Они и у нашем духу времена враћају радост, како речима, тако и знањем, недостатком сујете и истинском величином својих личности. Они, снагом своје речи и неупитне вере, разгоне сваки страх и сумњу у боље сутра. Такви људи, које има и ово време, истинска су “со

земље” и “мисионари” савременог доба, односно они које је Свети владика Велимировић назвао, не генијима него *Евгенијима* у свету. Нису то само професори, свештеници, теолози, филозофи.<sup>19</sup> То су и ‘обични’ људи свакодневице, пожртвовани очеви, молитвени родитељи и свакодневни мисионари. Није дакле истинита тврдња да данас немамо хероје нашег времена. Напротив. Имамо их али су ретки и теже се проналазе у духу епохе. Ко их упозна, чуваће их као ‘поларне звезде’ на савременом небу и сматрати духовним менторима. Стога, “не дајмо се преварити”..., “већ тражимо оно што је чврсто у течном, што је трајно у пропадљивом...”, оно што је “вечно у пролазном.” (Јеротић 2017, 83).

### **Није криво Хришћанство**

Зло у свету није створило Хришћанство, као религија праведника, већ појединци. Недостаци хришћанске религије у свету јесу - недостаци једино оних појединаца који себе називају хришћанима. Тиме, није криво Хришћанство за страдање у свету. Највише су заправо Хришћанству нашкодрили они који су само именом хришћани и ничим другим. Сходно томе, неуспех историје хришћанства јесте људски, не и Божји.

О хришћанству дакле треба судити по светлим примерима, не и по залуталима који себе називају хришћанима. Не, дакле по “маси полухришћана-полупагана”, него по свецима и подвижницима. Тиме је у људском расуђивању о пореклу истините науке, потребно узимати оне – најбоље људске примере (Берђајев 2016, 19-21, 29).

Посматрајући ретроспективно живот некадашњих појединаца и потоњих светаца, православни хришћанин на свет, живот и смрт тежи да гледа другачије. За њега је вера, односно поверење без

<sup>19</sup> Примера ради проф. др (прот. ставрофор) Димитрије Калезић, оптимиста без премца, на питање о значењу (у времену ослабљене вере) шта данас значи реченица: “Вера твоја спасла те је,” јасно истиче – “то је бит, то је суштина” (Разговор, 21/11/2020, Београд). Проф. др (прот. ставрофор) Милош Весин, као велики савремени беседник, истакао је, желећи изнова људе да упозна “са широким спектром Православне духовне терапије”, да се све – дешава “Божијом вољом и Божијим допуштењем”, те да треба чувати веру “у овим временима - без одмора.” (Интервју, Serbian Radio Chicago, април, 2020.). Прот. ставрофор Јован Милановић, у времену великих изазова у вери, у сред пандемије у београдском градском језгру, тврдио је да вера спасава и да позитиван дух шпти од болести..., оног ко је не изгуби: “Треба чувати чистину вере, а чистина је у Цркви.” (Разговор, мај 2020, Београд). Стојан Стојановић упозорава: “Јуди нису благодарни, стога нису ни радосни; јер кад је човек благодаран (захвалан) Богу за све, онда је и радостан и онда му ниједно светско зло не може ништа учинити.” (Разговор, 19/01/2020, Београд); док је Архимандрит Јован Радосављевић, са својих 93 године, без имало песимизма посведочио: “Биће све у реду, не треба сумњати у то... Човек треба увек да је окренут *целом* ка Богу.” (Разговор, 20/06/2020, манастир Рача). Проф. др Милан Миловановић на крају резимира да је свака сумња заправо – “хула на Бога”: “Треба очистити себе од сваке сумње и веровати у позитиван исход: Само љубав, вера, нада и радост живота је све што нам треба.” (Разговор, 13/04/2021, Београд).

премца и несаломиви штит у времену турбуленција. Вера остаје основни постулат и суштина религијског од које човек-појединац не треба да одступа ни у тешким временима цивилизацијског развитка (или заостатка). Јер за религиозне људе смрт није ништавило, већ повратак извору из којег смо сви потекли. Самим тим, на сваком од нас јесте, бар за оне “који знају зашто су хришћани (и православни хришћани), и то религиозни, а не само побожни православни хришћани – да својим целокупним животом, колико је то могуће, сведочимо своју хришћанску, православно-српску вредносну традицију” (Јеротић 2017, 85, 139).

Срећом и у тегобним временима, хришћани су имали (и имају) веродостојне представнике који охрабрују и надахњују као духовне вође и очевици вере. Примере врлинских живота неоспорно имамо – живе и присутне у ликовима српских светаца. Имамо их као примере и у ликовима добрих ‘обичних’ људи који су пригрлили љубав међу собом, пригрлили чистоту вере, те пркосе епохи дистанце снагом настојања ка врлини. Међутим, кроз описе личности православних светаца указује се на бит неопходности у духу времена, духовно језгро које је потребно у свету и данас.

## ЗАКЉУЧАК

Вера православна је пут којим се иде *утабаном* стазом. Овом стазом прошли су најпре као обични људи, потом као благословом освешени – свец и примери истинитих Богољубаца и човекољубаца. Као заступници врлинског живота, исказали су Божију милост упућену људима и потврдили да у сваком временском периоду постоје *светонадзори* у виду одабраних људских примера. На тај начин они су описали православље, не само као религију, већ као снагу милости, врлину опроста и драгуљ љубави.<sup>20</sup> Православним народима из којих су поникли, оставили су надахнуће и исказали чистоту вере, чиме су прописали могући лек за изазовна времена као аманет будућим генерацијама. Онима које такав лек виде. Појединци попут потоњих светаца, Николаја, Мардарија и Јустина, који су својим животима завреднили приступ вечности као духовне вође српског (и других православних и неправославних) народа, дали су знатан допринос свету. Од њиховог времена (пре једног века) па до данас, такав утицај односи се, пре свега на допринос који су дали православном хришћанском свету из којег су потекли.

<sup>20</sup> Чак и данас, у времену високе свести и информација, религија се и даље описује као – *опијум за народ*, док се спиритуалност описује као истинска духовност. Једно не искључује друго! Суштина источне хришћанске религије нису поларитети или молитва без акције, већ жива вера као спознаја, знање и акција сваког појединца у складу са вером у целисходној врлини.



У еху савремених тенденција чији смо сведоци, постављају се бројни закључци, иако без објашњења. Остаје питање какав ће салдо, према људским мерилима, бити срачунат и прослеђен у глобални етар на послетку духа епохе у којој се налазимо, те како ће исти утицати на савремену цивилизацију. Да ли ће се људи уразумити, да ли ће разумети одакле потиче све што се десило и дешава човечанству или ће се наставити путем слепила у послушности и у праћењу онога што није својствено људском бићу<sup>21</sup>... Човеку је својствена радост и мир, те љубав као највиша инстанца духовног развоја, насупрот наметнутим изопачењима које поприма људске облике. Питање је да ли ће се срце и ум таквог (новог) људског бића раздвојити у свест и несвест, у хладну каузалност, а тиме одбијање свега што није оком видљиво (попут вере) те се самим тим – потире.

У том смислу, чини се да готово ништа од савременог заправо није ново. Још пре стотинак година, Свети Николај је описао: *“Човечанство је једна горда реч..., но посматрано с планине, човечанство се не види...”* Штавише, посматрано са висине изгледа само као *мравињак* (Велимировић 1912, 2016а, 7).

Потребно је искрено покајање данашњег човечанства. Међутим, потребно је и на појединачном нивоу ослободити себе од осећаја кривице и ослободити друге људе од осуде и кривљења. Осуда није ништа друго него конгломерат иглица боли које човек шаље другој особи или групи (заједници, колективу, народу), а које се онда (неизоставно) враћају оном који осуђује, као бумеранг.

Тиме су категорије мира, радости, захвалности, покајања, несаломиве вере, и као круна свега – љубави, све што нам је потребно. Ови постулати православне хришћанске религије, неопходни су људима у сваком времену, у свакој епохи, посебно у данашњој - епохи дистанце.

С тим у вези говорећи, Православље само по себи осликава љубав и поштовање према свим црквама. Тиме и представници цркве Православне чине то исто. Зато су Свети Оци личили на људске сигнале упозорења на животним путевима, а све са жељом (и очинским залагањем) да освесте човека, излече га и подуче. Тиме, да поврате образ православног народу и на тај начин обнове целокупно човечанство у настојању ка стварању целокупног мира. Потребна је, дакле – љубав и исто тако, једна - религија љубави којом ће се нове генерације учити врлини а старије утврдити у

---

<sup>21</sup> У времену данас појединци контролишу свет ширећи страх. Будући да је психосоматика покретач (али и инхибитор) људског организма, јасно је да страх паралише и последично нагони на слепу послушност на глобалном нивоу. Како по питању политике, тако и економије, па и религије и целокупног друштвеног уређења.

њеном настојању. Поред тога, остају нам као аманет оптимистичне мисли пророка прошле (и садашње) епохе, владике Николаја Велимировића:

*“Не дајмо се браћо никад заварати тренутним успехом зла. Наша вера често мора бити јача од стварности...” Благо човеку који верујућу у Бога, верује у крајњу победу добра у свету. Још дуго свет неће пропасти..., он ће се завршити победом и тријумфом добра”* (Велимировић 1914, 2016в, 397).

## ЛИТЕРАТУРА

- Берђајев, Николај. 2016. *О савршенству Хришћанства и несавршености нехришћана*, Београд: Библиотека Реч.
- Велимировић, Николај. 1912, 2016а. *Беседе под гором*, (Беседа о Јовану и Иродијади), Сабрана Дела, Књига IV.
- Велимировић, Николај. 2016б. *Беседа о рајској пирамиди*. Сабрана Дела, Књига VIII.
- Велимировић, Николај. 1914. 2016в. *Изнад греха и смрти*, (Беседа о крајњој победи добра), Сабрана Дела. Књига IV.
- Велимировић 2016г, *Наоружање против страха*, Сабрана Дела, Књига VIII.
- Велимировић, Николај. 2005. *О врлинама*. Ваљево: Манастир Лелић.
- Влахос, Јеротеј. 2010. *Православна психотерапија, Наука Светих Отаца*. Београд: Образ светачки.
- Јевтић, Атанасије. 1973. *Увод у теологију Кападокијских Отаца о Светоме Духу*. “Теолошки погледи” (Версконаучни часопис), 1-4, Година VI, ISSN - 0497-2597. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве.
- Јеротић, Владета. 2017. *Изазови Хришћанству у 21. веку*. Београд: Задужбина Владете Јеротића.
- Клеман, Оливије. 2001. *Православна црква*. Београд: Плато.
- Архимандрит (Карелин), Рафаил. 2011. *Хришћанство и модернизам*. Будва: Манастир Подмаине.
- Поповић, Јустин (Ћелијски). 1999. *Сабрана дела Светог Јустина Новог: Пут Богопознања; Филозофске урвине*. Ваљево: Манастир Ћелије.
- Свети Јован Златоусти. 2009. *Беседе*. Младеновац: Мирдин.
- Свети Максим Исповедник. 1992. *400 глава о љубави*. Сланци: Манастир Светог архијакона Стефана.
- Ускоковић, Мардарије (епископ америчко-канадски). 2017. *Недокучива Русија, мемоари*. Епархија новограчаничко-средњезападноамеричка. Либертивил: Манастир Светог Саве.

**Ljupka Katana**

**THE HOLINESS AND SPIRIT OF A TIME:  
ANALYSIS OF THE SPIRIT OF THE EPOCH THROUGH THE  
VIEW OF THE THREE SERBIAN SAINTS**

**Abstract**

In this paper, I analyzed the statements about the spirit of the times from the point of view of three Serbian saints. More precisely, the qualities of holiness in their epoch are correlated with time today. However, I will not use their examples in this paper or point them out separately, describing their life and spiritual supervision. In this analysis, I consider their common and yet separate path (each for themselves and again at the same time), on the beaten ladder of the same path - to eternity. Through examples of their thoughts on the essence of holiness at the core of the previous (their) epoch, conclusions can be drawn that are necessary both in our time and in the future. These Saints have well trodden the mentioned path of aspiration for the next generations, by their own choice.

**Keywords:** Holiness, Spirit of the time, Past and modern epoch, St. Nicholai of Ohrid and Žiča, St. Mardarije of Libertyville, St. Justin (Popovich) of Celie.

Предраг Јакшић

## ДУХ ВРЕМЕНА КАО АПОСТАСИЈА

**Апстракт:** У раду се бавимо питањем духа времена као плода апостасије, те разматрамо могуће начине и православне одговоре на такав дух времена. Указујемо на истоврсност духа времена у свим епохама историје човековог постојања. Наглашавамо и особеност савременог богоотпадничког духа времена, преко систематског уништавања деце и њиховог што ранијег одвајања од Бога, те сталне тежње антихришћанских сила да оно природно у људском животу замени неприродним. Пре свега се ослањамо на ставове архимандрита Рафаила Карелина и владике Јована Пурића.

**Кључене речи:** дух времена, апостасија, деца, природно, неприродно

Може ли се рећи да је дух времена као плод апостасије у ствари искушење за човека које га води светости? Светост је увек плод искушења и благодати Светог Духа. Како наводи архимандрит Рафаил (Карелин), духовник који се подробно бави духом времена, сама реч светост има веома дубоко значење, због чега не постоји синоним за њу, „будући да светост заиста није особина. Светост је оно што човека чини новом твари, стваралачка Божија сила. Светитељ је човек у којем пребива благодат. То је онај који је у свом срцу дао места Духу Светом, зрак који је просијао таворском светлошћу.“ Ову релацију духа времена и светости, тиме, разуме се, и хришћанства, посебно у контексту сталног сукоба и агресије које дух времена у свом богоотпадништву заподева према хришћанима и њиховом хришћанском животу, можемо најбоље исказати стиховима Светог владике Николаја (Велимировића). Он је подсетио на највећу Истину људског живота која говори о ономе шта смо, коме припадамо и шта чекамо. Написао је тако: „Ми чекамо Христа а не боље време / Време ће и сутра ка и данас бити / (...)На земљи је борба за рај и за Христа / И данас и сутра, и до краја иста...“. Блаженопочивши архиепископ Аверкије Светотроицки и Сиракуски истиче стога да ми немамо „нити снаге нити ауторитета да зауставимо Апостасију, као што је Епископ Игњатије нагласио: „Не покушавај да је зауставиш својом слабом руком...“ Али, шта

онда треба да радимо? „Избегавај је, заштити себе од ње, и то је за тебе доста. Упознај дух времена, проучи га да би могао избећи утицаје његове кадгод је могуће“ . И то је сталан однос. Владика Јован (Пурић) подсећа да „Црква никада кроз историју није избегавла да се суочи са кризом сваке историјске епохе света која је била позвана да мења, јер је искуствено знала да је криза (крисис) онтолошко стање света до Другог доласка Христовог. Нема другог света у историји осим света у кризи, али свет у кризи јесте управо онај свет који Црква воли божанском љубављу; онај свет који она гласно раскринкава у његовој огреховљености и лажности, позивајући га на покајање (...)“ . Јер свет „јесте тамница људског духа и (...) само Христова светлост човеку даје истинску слободу“ .

Отац Серафим (Роуз) истиче да је апостасија, тј. богоотпадништво, „главни кључ за разумевање догађаја нашега времена (...) . Једном покренут, покрет апостасије је, корак по корак и неумољиво логично, временом „произвео“ наш данашњи свет.“ Отац Серафим учачава процесе апостасије кроз читавих две хиљаде година хришћанства, а главним током апостасије назива раскол који је „почињен од стране Рима“ . Истиче да је „све оно што је икада бивало у моди, будући да су времена увек била зла, увек је због злог разлога долазило у моду“ . Ава Јустин (Поповић) наглашава тако да се хуманизам „није могао не развити у нихилизам“ . Он истиче да човек не може „не постати нихилист, када не признаје никакву апсолутну вредност“ , те да ће идући коритом логике до краја, човек „морати доћи до закључка, да је релативизам – отац анархизма“ . Тако човек који је без Бога у почетку постаје „получовек, а на крају – нечовек“ , јер „грех не може постојати за човека, за кога не постоји Бог, јер је грех – грех пред Богом. Ако Бога нема, онда – ни греха нема, ни зла нема, ни злочина нема“ . Свети владика Николај (Велимировић) западану културу је означио као инструмент који је током XX века довео до новог страшног човековог пада, па и пада нашег народа, називајући културу новим незнабоштвом и новим идолопоклонством . Владика културу сматра ничим другим до хвалисањем „људи својим делима. А сва та дела време ће искидати као паучину и земља ће сакрити“ заједно са хвалисавцима. Међу овакве „хвалисавце“ отац Рафаил, пре свих, сврстава интелектуалце који сопствену гордост идентификују са достојанством, а што је главни узрок апостасије интелигенције .

Да ли је, пак, дух времена увек апостасија или је постојало време када је дух времена био мање богоотаднички или уопште није био такав? У Псалтиру читамо да је тако било одувек, па у Псалму 2 стоји стих: „Зашто су народи побеснели и зашто су се племена одала залудним стварима?“. У Псалму 13, пак, стоји и

врло детаљно образложење: „Безуменик рече у свом срцу: нема Бога; покварише се и опоганише се у (својим) поступцима, нема тога који честито ради, нема ни једнога. (...) Сви застранише, скупа неваљају; (...) Грло им је отворени гроб, језицима својим вараху; змијски отров им је под уснама, уста су им пуна клетве и горчине; ноге су им брзе да пролију крв; на путевима њиховим – сатирање и беда, и не познаше пут мира; пред њиховом очима нема страха од Бога.“ Но, дешавали су се периоди у времену када је ситуација била донекле другачија. У српској историји постоји период у XIV веку када је много синаита дошло у Србију кнеза Лазара, тада се за Србију говорило да је земља монаха. Можда је то период када је „дух времена“ у Србији није био богоотпаднички, искушење које је затим уследило, с једне стране, довело је до успостављања завета с Богом и светости великог броја људи, с друге је најавио изузетно тежак период за наш народ. И уколико бисмо посматрали шта је то „тежак период“, схватили бисмо да је наш народ, и Божији народ уопште, увек био у тешком периоду. Отац Давид Јовандолски (Мишељић) када говори о међуљудским односима сматрао је да ће истински критеријум у Рају бити то што ће свако желети „да другога види испред себе (већим од себе), а то мора бити критеријум сваког истинског хришћанина на земљи” . Ако тако посматрамо и живот данас и дух времена данас, те дух времена свих времена, овај критеријум је високо, но, рекли бисмо, једино правилно постављен. У том смислу долазимо до хришћанског максимализма, како га назива архимандрит Рафаил. Он подсећа да је у првобитној Цркви, чија су свакодневица били непрекидни прогони, то био „јак фактор моралног очишћења хришћанских заједница“ . Тада, како он наводи, и није било номиналних Хришћана, већ искључиво оних „за које је истина Христова била изнад живота“ . У то је време Црква била Црква Мученика . Касније, када је Хришћанству дата слобода и одређене олакшице и када је држава почела да га штити, „црквена врата су се широм отворила за праву реку најразличитијих људи (...). Зато је у њу почео да продире онај полухришћански, палупагански дух који називамо духом света“ . Последица тога је било много различитих људи, „лажних учења и рђавих навика“ и овај процес „посветовњачења“, како га архимандрит Рафаил назива, који се тичао искључиво људске, спољашње стране Цркве, довео је до тога да „сам ниво људског елемента, уколико се први Хришћани упореде са Хришћанима каснијих векова, ни из далека није исти“ . Архимандрит наводи да су те првобитне хришћанске заједнице представљале верски максимализам, да би након овог процеса тај „максимализам пронашао себе у другом облику – у монаштву“ .

Црква је зато Црква у борби (војујућа Црква) јер „она је водила и води духовну борбу са светом“, светом под којим архимандрит Рафаил не подразумева људски род „већ одређену палост – огреховљеност, страсну, непрепорођену, изнутра туђу Христу“. То је, свакако, дух овог света, дух времена. Хришћани, стога, морају „избегавати и штитити себе од Отпадништва које тако брзо расте по свету. Морамо бранити себе од кварљивог духа времена да би избегли његов утицај. А за то, пре свега, морамо разумети и никад не заборављати: да није све што носи најсветије и најдраже име Православља заиста Православље – сада постоји и псеудо-Православље, кога се треба бојати и од кога треба бежати као од ватре; (...) истинско Православље не благосиља нити се предаје новим модама – моралу и обичајима модерног, исквареног света, који, чак и више него у Апостолским времена, лежи у злу, јер је то свет који је напустио Бога“. И то су велика искушења савременог православца. Владика Јован (Пурић) истиче да бити православан значи бити одговоран за овај свет, „за појаву незнабоштва, идолопоклонства, клањања разним идолима, свему ономе што је анти-икона“. Владика упозорава да морамо препознати „идоле око себе који су сада у перфидном облику“, те да „данас имамо нехуманост новог непријатељства и идолопоклонства, где се човек клања цивилизацији и култури и делима руку својих. (...) И све ће више бити проблема нама православнима и хришћанима не споља, него изнутра“.

Ако бисмо покушали да препознамо шта је то што данашњи дух времена чини специфичним, можда бисмо могли рећи да постоји једна тачка те особености савременог, данашњег духа времена. Она раздваја данашњи дух времена и дух времена пређашњег. Та тачка су деца. Никада се раније, чини се, у људској цивилизацији није на овакав систематски начин ишло на уништавање деце. Уништења и деце и младих увек је било и оно се изражавало на различите начине, тако се у атмосфери секуларизма, безбожништва, егоизма, гордости, тиме и неминовне усамљености, феномен самоубиства као куга раширио планетом и последњих деценија постао нешто „нормално“. Ава Јустин (Поповић) нагласио је да су људи без Бога само гроб до гроба, те да је европски човек који је прогласио „смрт Бога“ доспео у трагичну тачку јер се „богоубиство увек завршава самоубиством“, подсећајући на Јуду, који је прво убио Бога „па затим себе уништио. То је неумитни закон који влада историјом ове планете“. У часопису духовне деце оца Серафима Роуза, Смрт свету, који је излазио у Америци током деведесетих година прошлог века овај, у то доба растући, тренд самоубиства међу младима назван је „последњим геноцидом“, и чини се да

тај геноцид још увек траје. И није изненађење да се све јасније увиђају самоубилачки темељи савремене цивилизације и њеног духа времена. У том смислу, напад на децу, или још тачније на живот, као одувек присутан у богоотпадништву и у духу времена, у последњих се неколико деценија најснажније изражавао путем афирмисања праксе абортуса, тачније чедоморства, у ком периоду је убијено на стотине милиона нерођене деце широм планете (у нашој се држави помиње број од чак 180.000 абортуса годишње). На разне је начине ова страшна работа правдана, објашњавана и потпиривана. Данас смо сведоци да се и црквени великодостојници прећутно укључују у овај страшни посао лукавог, те готово да не постоје гласови који би осудили различите вакцине и друга медицинска средства која се праве уз помоћ или као свој саставни део имају ћелије абортираних беба.

У последње се време систематски прешло на уништење и оне преживеле, рођене деце. Примера за то има широм планете. Преко различитих законских решења, данашњи обезбожени, секуларни свет жели да што раније и што грубље одсече децу од њихове праве природе, од Бога. Чини се да се суштина овога може сажети у томе да се, тиме што ће их као децу одвојити од Бога, не дозволи људима да икада у свом животу дођу у близак, природан контакт са Богом, са мишљу о Творцу. Зато се и из године у годину законски ограничава утицај родитеља на децу, деци се дају тзв. дечја права која, уз помоћ индустрије забаве и спорта, подстичу егоизам, размаженост, гордост и која се заснивају на што снажнијем искључењу родитеља из дечјег живота и васпитања, па деца сама доносе одлуке за које нису ни ментално ни биолошки спремна и способна. Заstraшујући звуче вести да деца у различитим државама света добијају тзв. право на промену пола, чак и упркос противљењу својих родитеља. Затим, вести о тзв. неутралном образовању (а што је оксиморон јер нити једно васпитање није неутрално), а које укључује и то да се забрањује верско образовање детета, да се забрањује родитељима да деци говоре о вери, о Богу и да их одводе у храмове, а све да би се „спречио утицај на децу“. То је у вези и са скидањем крстова са цркава да се не би, како се наводи, остали, нехришћани, осетили угрожени или како се не би утицало на младе. Снажни су гласови (чак и код нас) који се залажу за забрањивање крштавања деце док не дођу у године да могу, како кажу, „сама да одлуче“ да ли ће се крстити или не. Јасно је, Свето крштење штити дете, штити крштеног и то је оно што данашња цивилизације жели да спречи. Из свега се овог јасно види да циљ јесте децу што пре, ако је могуће већ од самог рођења, одсећи од Творца – од било каквог вида веза са Њим. На тај би се начин дете препустило лутању,



духовном скитничарењу које, као и свако лутање, тешко доводи до циља уколико не постоји никакав траг који би дете, младић, човек могао да прати или тражи, а што рекосмо често води у отуђеност, усамљеност и самоубиство као привид јединог смисла и привид моћи.

**Зашто су деца толико на удару?** Зато што је њихово Царство Небеско. Зато што нам Господ говори да будемо као деца (доброћудни, невини, радосни), зато што Господ себи зове такве. Зато је удар данашњег духа времена првенствено на деци. Још један аспект овог истог можемо пронаћи у усвајању деце од стране тзв. истополних брачних парова. Данашњи дух времена је, у овом контексту, појам природног заменио појмом неприродног. Човек је природно везан за Бога, јер је Божија творевина која живи у творевини Бога. Но, и сама секуларна формулација природног у духу времена садашњег преобратила се у неприродно. Наиме, људска природа је таква да од мушке и женске јединке може једино настати нова људска јединка, и то јесте природно. Када би се десило да људска јединка настане од две мушке, или од две женске јединке, то би такође било природно, но то се у природи не дешава зато што је то немогуће, и зато то и јесте неприродно, није из и од природе. Дете, као људско биће које настаје од мушкарца и жене, природно се и развија уз мушкарца и жену који чине породицу (како год да је она правно регулисана или нерегулисана). Дешава се из различитих разлога, који опет немају везе са самом природом настанка већ са животом после, да дете остане без једног или без оба своја родитеља или без родитељског старања. Да би се детету омогућило одрастање и развијање које је најближе природном развоју, у историји људске цивилизације осмишљени су различити, мање или више строго правом одређеног друштва прописани, облици адопције, односно усвајања. Суштина усвајања се своди на интерес детета. Сврха усвајања, као што је жеља да парови који не могу да имају децу задовоље потребу за родитељством и пуноћом живота, за наследницима, или да им се пружи нека врста утехе када, на пример, изгубе сопствено дете, као и неке друге потребе, апсолутно су секундарне и пратеће, тј. прате интерес детета. Примарна, најважнија сврха института усвојења је интерес детата. Природан интерес детета је да уместо своје природне, биолошке породице (мајке и оца) уз коју не може да одраста, буде усвојено од породице која је супститут такве његове природне породице, јер ће на тај начин најбоље моћи да се анулирају трауме и проблеми које дете у одређеном степену неминовно има услед тога што не може да одраста у својој природној породици, и да се у тој новој породици налик својој природној породици развије и одрасте као

да је имао своју природну. Ако би, пак, неком детету од стране органа који спроводе поступак усвајања било одређено да га усвоји тзв. „породица“ од два мушкарца, или од две жене, то би било супротно ономе што је природна породица тог детета била и тиме би интерес детета неоспорно био оштећен јер тај интерес захтева да му породица супститут буде најприближнија његовој природној, биолошкој породици. Када би закон (а такви закони најжалост већ постоје широм света) омогућио организацијама које спроводе поступке усвојења да децу додељују и тзв. „породицама“ од два мушкарца, или од две жене, тиме би ове организације добиле овлашћење да чине и нешто неприродно, јер би могле по сопственој оцени да одређеном детету као супститут његове природне породице доделе породицу која му је неприродна у односу на његову природну. Другим речима, уместо интереса детета, орган који спроводи поступак усвојења тада би се првенствено водио другим интересима (какви год они били, и како год они били објашњени). Како је уопште могуће да неко добије право да неком детету одреди судбину на такав начин да га пошаље у „породицу“ у којој није ни могло да буде рођено, тачније у нешто што није могуће по природи, и тиме је неприродно? На овај се начин неком државном органу даје улогу „бога“ да мења оно што је природно и тиме онога ко је у људском друштву најрањивији (а то су деца) по сопственом ћефу и из различитих разлога ставља у ситуацију у којој то дете не би никако могло бити по својој људској и по природи уопште – то дете не би ни могло бити рођено, не би могло „постати“ у таквој „породици“. Можемо на овом јасном примеру рећи да, условно говорећи дух времена, а у ствари силе злог, теже да оваквим савременим, антиприродним и антихришћанским тумачењем једног правног, цивилног института, разруши икону Свете обитељи и тиме од малена децу „одсеку“ од доживљаја породице и Божијег Домостроја. Ова горда и зла тежња да се „побегне од природе“ (било да је доживљавамо аутентично као природу коју нам је дао Бог, било да је доживљавамо само као обичну природу) увек је осуђена на пропаст. Колико год да човек тежи да од „своје“ природе побегне, он се својој природи враћа у самртном часу, у смрти. Тада обично буде касно за покајање, и то је сигурно један од разлога због чега се у духу богоотпадничтва и инсистира на оваковом бежању од природе .

**Како се онда борити против духа времена?** Архимандрит Рафаил подсећа на Јеванђељске заповести Исуса Христа, а пре свега на ону о љубави према непријатељима, и каже да су ове заповести „истовремено и веома тешке и веома лаке. Лаке су због тога што је наша душа по природи Хришћанка, лаке су зато што је у нас

уграђена не само способност, већ и потреба да волимо једни друге, а тешке су због тога што је нашој гордости својствено да мрзи“. И ту је кључ – природно, Божије, јесте да волимо, у наметнутом нам духу времена, у богоотпадништву, у неприроди, јесте да мрзимо. Ми бирамо природно или неприродно . Наш ум, који оци Цркве, зову правим блудним сином, јесте тај на који мора бити усмерен наша снага да бисмо овог блудног сина - ум , тиме и себе, вратили Оцу и на тај начин утицали и на друге, на наше ближње, а ради њиховог спасења. Јер, како отац Рафаил каже, „волети непријатеља уопште не значи волети њихова зла дела, грехове и преступе. Ми можемо да се боримо са злом, али да истовремено волимо човека који чини зло, и да у њему, као и у сваком човеку, видимо блистави образ Божји, да видимо драгоцени дијамант, иако је он бачен у бласто и прашину“. Како владика Јован (Пурић) истиче „основа хришћанског сведочења у сваком свету, па отуда и у савременом „постхришћанском свету“, мора да буде божанска, литургијска љубав према свету“. Тек ако приступимо оваквој борби, тада можемо у смирењу и покајању рећи: „Ми чекамо Христа а не боље време“.

### Литература

1. Аверкије Светотроицки и Сиракуски, Отпадништву. Доступно на: [https://svetosavlje.org/o-otpadnistvu/?fbclid=IwAR3\\_dNhGcMzsQD0q5N4uTSL0M6J4YS1zqPhmkt84cfHuXZRzscD\\_VK1C6Kc](https://svetosavlje.org/o-otpadnistvu/?fbclid=IwAR3_dNhGcMzsQD0q5N4uTSL0M6J4YS1zqPhmkt84cfHuXZRzscD_VK1C6Kc)
2. Велимировић, Николај, Кроз тамнички прозор, Евро, Невен, Београд, Земун 2002.
3. Death to the World, St. Herman of Alaska Brotherhood, бр. 4, 1994. Доступно на: <http://www.desertwisdom.org/dttw/links/dttw-zine04.pdf>
4. Карелин, Рафаил, Црква и интелигенција, Романов, Бања Лука, 2014.
5. Карелин, Рафаил, С Христом ка висотама обожења / О подвижничком животу у Цркви, Светигора, Цетиње, 2001.
6. Карелин, Рафаил, Умеће умирање или уметност живљења, Подмаине, 2014.
7. Мишељић, Давид, Рађен Христовом љубављу - Поруке и поуке о. Давида Јованолског (Мишељића), Манастир Ђелија Пиперска, Подгорица 2012.
8. Поповић, Јустин, Светосавље као филозофија живота. Доступно на: <https://svetosavlje.org/svetosavlje-ka0-filosofija-zivota/5/>

9. Пурић, Јован, О човечности и нечовечности, Јасен, Београд, 2018.
10. Светлост са Запада / Живот и учење оца Серафима Роуза, пр. Владимир Димитријевић, Православна Мисионарска школа при Храму светог Александра Невског, Београд, 2004.

**Predrag Jakšić**

## **THE SPIRIT OF THE TIMES AS APOSTASY**

### **Summary**

In this paper, we deal with the question of the spirit of the times as the product of apostasy, and consider possible ways and Orthodox answers to the spirit of the times. We point out the similarity of the spirit of the times in all epochs of the history of human existence. We also emphasize the peculiarity of the modern apostate spirit of the times, through the systematic spiritual destruction of children and their early separation from God, and the constant aspiration of anti-Christian forces to replace the natural in human life with the unnatural. In doing so, we rely primarily on the attitudes of Archimandrite Raphael Karelin and Bishop Jovan Purić.

**Key words:** the spirit of the times, apostasy, children, natural, unnatural

**Зоран Милошевић**  
Институт за политичке студије  
Београд

## **СВЕТИТЕЉИ – НЕБЕСКИ ЗАШТИТНИЦИ РУСКЕ ВОЈСКЕ СА ПОСЕБНИМ ОСВРТОМ НА ПРЕПОДОБНОГ СЕРАФИМА САРОВСКОГ**

### **Сажетак**

Поштовање светих је исповедање наше усрдне и живахне вере у Васкрслог Христа, који је подвижницима давао снагу у њиховим подвизима и прославио их. Поштовање светих је знак који испуњава наша срца божанском жељом да их опонашамо, али и да стекнемо њихову заштиту. У том смислу у православним земљама, а посебно у Руској Федерацији, држава и државне институције настоје да за свог небеског заштитника изаберу свеца који се доказао и у занимању којим се они баве, па тако и војном. Сваки род војске има свог небеског заштитника. Интересантно је да су нуклеарне снаге руске војске изабрала за свог небеског заштитника преподобног Серафима Саровског.

Тако је преподобни постао заштитник 12. Главне управе Министарства одбране Руске Федерације, али и научника нуклеарне физике. Године 2005. на чело корпорације „Росатом“ долази Сергеј Кириенко, који је додатно ојачао однос нуклеарног сектора и цркве. Саровски манастир је обновљен и тада су се појавили чланци који су указивали да је преподобни Серафим прорекао појаву „нуклеарног штита“ Русије и да је чак допринео његовом стварању. Другим речима, руско нуклеарно оружје се појавило као саставни део божје промисли да би се сачувао мир на Земљи, али и руски народ, затим уравнотежила америчка војна моћ и створио „баланс снага“.

У септембру 2007. године, на служби посвећеној 60-годишњици оснивања нуклеарног комплекса Русије, патријарх руски и целе Русије Кирил прогласио је Серафима Саровског „светим заштитником нуклеарних научника“. Нагласио је да је Провиђењем предвиђено да је „наша земља у манастиру монаха Серафима добила оно што називамо оружјем задржавања. У условима хладног рата управо је појава нуклеарног оружја спречила Трећи светски рат са његовим најстрашнијим и најразорнијим последицама“.

**Кључне речи:** Преподобни Серафим Саровски, нуклеарно оружје, небески заштитници, светитељи, православље, светост, дух времена

**Светитељ** (црквенословенски сватитељ; др.-грч. ἀρχιερεύς) — архијереј.<sup>1</sup> Светитељи су бројни свеци из епископског ранга, које црква поштује као настојатеље појединих црквених заједница, који су својим светим животом и праведним пастирством извршили Божје провиђење за Цркву у њеном кретању ка Царству небеском.

Владика открива слику Божју својој Цркви, симболизујући Христа током евхаристијске службе и водећи заједницу у целом њеном духовном животу. Свети Игњатије Антиохијски (107. године) упоређује епископе са Христом, а старешине које му помажу у управљању црквом са апостолима. Истовремено, епископ сједињује у себи црквену заједницу, залаже се за њу пред Богом. Као што је писао свети Кипријан Картагински († 258), „епископ је у Цркви, а Црква у епископу“.<sup>2</sup>

Светост светаца као настојатеља цркве (подвргнута беспрекорном животу и праведној смрти) је, пре свега, израз светости саме Цркве као Тела Христовог. Као заступници пред Богом за своје стадо током свог живота, епископи остају такви и након смрти. Епископи добијају дар учитељства (види Тит. 1: 9) и настављају своју апостолску службу. Апостолско прејемство је израз њихове непрекидне повезаности са апостолима – хиротонија се одвија од апостолских времена, када су апостоли именовали прве епископе. Сходно томе, поштовање светаца је у континуитету са поштовањем апостола.

Реч „светитељ“ у значењу „архијереј“ употребљава се у богослужбеним текстовима, а поред тога, у православној цркви је усвојен назив „свечи“ за светитеље из епископског чина, које црква поштује као настојатеље појединих црквених заједница, који су својим светим животом и праведним пастирством извршавали Божји промисао за Цркву у свом кретању ка Царству небеском. Сећање на најважније светитеље прославља се на дан Света три јерарха (12. фебруара по новом календару).

У почетку је поштовање епископа било усредсређено у локалним црквама, свака месна заједница поштовала је и славила успомену на све своје настојатеље (епископе) од времена свог оснивања (осим, наравно, оних који су пали у јерес или се на други

<sup>1</sup> Полный церковнославянский словарь (Протоиерей Г.Дьяченко), <https://commons.wikimedia.org/wiki/>

<sup>2</sup> В.М.Живов, СВЯТОСТЬ КРАТКИЙ СЛОВАРЬ АГИОГРАФИЧЕСКИЙ ТЕРМИНОВ, Москва, “Гнозис”, 1994, (Святость)

начин показали недостојнима). Имена епископа уносила су се у диптих и редовно су се спомињала током богослужења.

Созомен у својој црквеној историји (5. век) такође говори о годишњем обележавању сећања на свеце као устаљеној пракси, баш као и на мученике. Њихово сећање се славило у данима њиховог упокојења. Како се развијао општи црквени култ појединих светаца, поштовање светаца прерасло је оквире њихових епархија и практиковало се широм цркве. Ово је било олакшано формирањем јерархијске структуре, црквене јурисдикције (патријаршија, епископија, митрополија), те је настојатеље старијих цркава поштовало цело црквено подручје. Међу светима су, дакле, све римске папе првих векова хришћанства, готово сви цариградски патријарси, почев од Митрофана (315-325 година владавине) па све до Јевстатија (1019-1025 година владавине), изузев они који су пали у јерес, напустили проповедаоницу или водили недостојан живот ...

Накнадно се појављује значајна селективност у канонизацији епископа, а то указује на извесну промену концепције јерархијске светости: акценат је померен са праведног пастирства на личну аскезу и његову улогу у уређењу црквеног живота. Ова промена у концепцији је, очигледно, била последица ширења општег поштовања светаца, када су се локално поштовани епископи нашли међу светима које поштује цела црква (што подразумева селективност).

Особеност светитеља је што они иду путем „подвига служења људима“,<sup>3</sup> те се и тиме разликују од световних, нерелигиозних људи, посебно оних који су усвојили егоистичке и хедонистичке вредности или оних који иду за својом сујетом.<sup>4</sup>

### **Небески заштитници**

Хришћанска црква поштује свеце не као богове, већ као верне слуге, као свете и пријатеље Божје. Она хвали подвиге и дела извршена светим делима Божје благодати у славу Божију. И тако се сва част коју Црква даје светима односи на Свевишњег Великог Бога, који гледа на живот светаца на земљи. Црква памти светитеље годишњим празницима у њихов помен и друге празнике и славе, а такође гради храмове у њихову част. Тако треба схватити поштовање светитеља.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Митрополит Вениамин (Федченков), *Всемирный светильник – преподобный Серафим Сараовски*, Белорусская православная Церковь, Минск, 2018, стр. 90.

<sup>4</sup> За Серафима Саровског већ у његово време приметило се да се време мења и да живи у „духовно ослабљеном веку“. А свако време је ослабљено, ако људи не траже благодати Божије. Види: Митрополит Вениамин (Федченков), *Всемирный светильник – преподобный Серафим Сараовски*, стр. 146 и 162.

<sup>5</sup> Исповедание Православной веры, отв. 52 и Послание Восточных Патриархов, отв. 3.

Светитеље Божје, које је Бог прославио на земљи – јер „свечи који су на земљи Његовој, удивљи Господа сва Своја хтења у њима“ - света Црква Божја је поштовала од самог момента свог оснивања од Христа Спаситеља. Свака од заједница, основана на било ком делу универзума, сматрала је својом дужношћу, чашћу и славом да слави празнике у част светаца који су пострадали за Христа и били почаствовани мученичким венцима, како би њихова дела сачувао бесмртним за сва времена. Даном канонизације они су укључени у списак светих, оних који су угодили Богу и позвани у вечни живот.

Мошти светих (мученика) биле су поштоване у хришћанским заједницама, те су чуване у светињама.

Поштовање светих последица је високих религиозних осећања, ревности за веру и искрене љубави према Богу. То је, такође, манифестација жеље за слављењем Бога који прославља Његову војнствујућу Цркву. Поштовање светих је израз љубави верних према њима према њиховој високој врлини и великим делима која су светитељи остварили да би стекли венац славе.

Поштовање светих знак је нашег поштовања према њима због њихове вољне жртве ради вере у Христа. Они су исповедали ову веру и потврдили је својим савршеним самоодрицањем и проливањем крви.

Поштовање светих је израз наше вечне захвалности борцима Христовим који су се борили против непријатељских обмана. Они су сачували своју чисту веру и предали су нам је у непорочности свето наслеђе – сву истину која им је откривена.

Поштовање светих је пројава идентичности наших осећања и мисли са осећањима и мислима светих подвижника наше вере.

Поштовање светих је исповедање наше усрдне и живахне вере у Васкрслог Христа, који је подвижницима давао снагу у њиховим подвизима и прославио их. **Поштовање светих је знак који испуњава наша срца божанском жељом да их опонашамо.**<sup>6</sup>

Поштовање и празновање небеских заштитника установио је Лаодикијски сабор (Шести помесни сабор)<sup>7</sup> 21. новембра (8. новембра по старом календару).

<sup>6</sup> Святитель Нектарий Эгинский (Кефалас), О Святых Божиих Заступниках наших на небесах, [https://azbyka.ru/otechnik/Nektarij\\_Eginskij/o-svjatykh-bozhiikh-zastupnikakh-nashikh-na-nebesakh/](https://azbyka.ru/otechnik/Nektarij_Eginskij/o-svjatykh-bozhiikh-zastupnikakh-nashikh-na-nebesakh/)

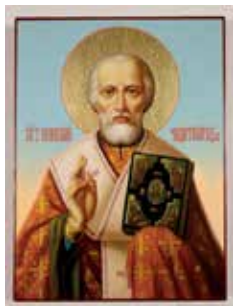
<sup>7</sup> То је био помесни скуп епископа и водећих свештеника из Мале Азије. Одржан је током 363. и 364. године, недуго након смрти римског цара Јулијана Одступника, којом је окончан последњи покушај да се у Римском царству обнови паганизам, али је и део царских територија пао под власт, према хришћанству непријатељски расположене сасанидске Персије. Сабор у Лаодикеји је донео низ канонских правила за Цркву и вернике, који се тичу литургијске праксе, понашања свештеника и верника, ограничења приликом Евхаристије и одређивања библијског Канона. Један од најважнијих канона је била забрана хришћанима да празнују јеврејски Сабат, односно да се одмарају искључиво на Дан Господњи, односно недељу. Сабор ограничава јавно читање у цркви само



Зашто је изабран овај новембарски дан? Учесници сабора полазили су од чињенице да је, према древном календару, новембар био девети месец, а овај број симболизује структуру анђеоске јерархије – **девет анђеоских чинов**. Избор осмог дана новембра такође није случајан, јер симболизује Јеванђељски „дан осми“, који означава крај старог света, Старог завета и други долазак Исуса Христа. Јеванђеље по Матеју каже да ће на овај дан „А кад дође Син човечији у слави својој и сви свети анђели с Њиме, онда ће сести на престоу славе своје“ (Мт 25, 31).

Колики значај имају руски светитељи сведочи и једна „епизода“ из живота преподобног Серафима Саровског, који је на молбе бројних Руса и Рускиња да им да благослов да иду ради спасења душе на Свету Гору Атонску, на шта их је саветовао да се спасавају у Православној Русији.<sup>8</sup>

Оно што још одликује светитеље јесте „одлучна борба са злом“.<sup>9</sup> Као носиоци добра и Божје Промисли за вернике су идеални саветници и помоћници на путу ка спасењу душе. У том смислу може се говорити да светитељи нису једнако (за живота) доприносили свим сферама људског живота, већ да су се одликовали одређеним посебностима, конкретном стручношћу. Због тога се за заштитнике узимају светитељи који су се већ доказали у заштити одређених вредности, идеја, институција, људи, царева, војски, манастира и цркава...<sup>10</sup>



### Свети Никола – ревнитељ и заштитник православља

Свети Никола, архиепископ Ликийски, је велики светитељ Божји и прослављени чудотворац, има искључиву наклоност целог хришћанског света, не само због велике светости и чистоте живота, већ и због његове посебне ватрене ревности у заштити и очувању чистоте Светог Православља.

на канонске књиге Старог и Новог Завета. Наводи се списак књига Новог завета, који садржи 26 књига, све осим Књиге Откривења, и Стари завет, који садржи 22 књиге, плус књигу Баруха и Писмо Јеремије. Није познато колико је тачно епископа присуствовало овом сабору. Сабор је донео укупно шездесет канона.

<sup>8</sup> Митрополит Вениамин (Федченков), *Всемирный светильник – преподобный Серафим Саравский*, стр. 227.

<sup>9</sup> Исто, стр. 285.

<sup>10</sup> Опширније: Зоран Милошевић, Мржња, идентитет и православље, у зборнику: *Светост и идентитет, Улога светаца и светости у формирању идентитета православних народа*, приредио Зоран Милошевић, Институт за политичке студије, Београд, 2020, стр 350.

Велики ревнитељ и бранилац православља, Николај је изузетан пример неуморног борца за општехришћански свет и јединство на основу богопреданог учења. Његова борба против смутивода овог света – јеретика – носила је узвишени хришћански карактер и водила се средствима, у складу са духом јеванђелског учења, то јест мачем вере и духовним оружјем речи.

У складу са општом древном црквеном традицијом, св. Николај је био активни учесник Првог васељенског сабора у Никеји 325. године. На сабору се борио, „ватреним устима против Арија“, ступио у личну борбу са свејеретиком и својом храбром речи нанео самрни ударац аријанској доктрини. Света Црква се сећа ове његове велике заслуге, а у песмама и похвалама назива „правилом вере“ (тропар), „великим стубом блаженства“ (акатист, икос 2), „славном лепотом отаца“, „тврђавом, оком и благозвучјем цркве“ (Откровење Светог Андреја Критског).<sup>11</sup>

Како су векови одмицали, тако се умножавао број светитеља на небу, те се почело говорити и „о светим заступницима нашим пред Богом“.<sup>12</sup>

### Богородица – заштитница Русије

Хришћански народи имају своје небеске заштитнике. Русија има своје, Григорија Победоносца, Николаја Угодника и апостола Андреја. Међутим, највише су се уздали у Богородицу и сматрали су је заштитницом земље Руске.



Поред тога, историчари издвајају један догађај, захваљујући којем је Богородица од самог почетка заузимала посебно место у религиозној слици света Руса. Ромејске (византијске) хронике наводе следећу причу. Године 860. Руси су напали Константинопољ и скоро га заузели. Међутим, Ромеји су се молили Богородици, а затим су њен покров, који се чувао у Вчахернском храму, уронили у воде Босфора. На мору се потом подигла стравична олуја, а Руси нису успели да нападну град. То их је толико задивило да су многи од њих одлучили да не буду у непријатељству са Ромејцима и да се преобрате у хришћанство. Тада је Асколд крштен – године његовог живота и историјска улога у словенским и грчким изворима веома

<sup>11</sup> Воронов Л., священник (Ленинград). Святитель Николай – ревнитель и защитник Православия // Журнал Московской Патриархии. М., 1961. №6. 65-75, №7. 66-74.

<sup>12</sup> Види: О святых Божиих заступниках наших на небесах / Святитель Нектарий Эгинский. – М.: Православ. Свято-Тихон. Богослов. ин-т: Рус. зеркало, 1999. – 62 с. – (Слово святителя).

се разликују. Прво упознавање хришћана са Богородицом показало ју је као праведну заступницу оних који је поштују.

До 12. века култ Богородице коначно се формирао. С једне стране, била је поштована у народном хришћанству као Велику Мајку, с друге, кнежеви су јој се молили за војне победе. У Русији су јој биле посвећиване цркве, иконе. Прва популарна икона Богородице у Русији била је Богородица Оранта - икона стојеће Марије раширених руку у молитвеном заштитном гесту. Ова слика названа је „неуништиви зид“ и у њој је Богородица представљена као заштитница у православоконстантинопољском Влахернском храму, у којој је Богородица 860. године услишала молитве Ромејаца.

Године 1164, према Лаврентијевској хроници, принц Андрија је предузео поход против волошких Бугара, на обалама Каме, при чему је понео икону Богородице. Поход је завршена тријумфалном победом. Да би овековечио овај догађај, Андреј Богољубски уводи нови празник – Покров Пресвете Богородице, који се празнује 1. октобра, и гради прелеп храм – Покров на Нерлу. Званично, Андреј је овај празник повезао са чудесним спасењем Ромејаца од стране Богородице 860. године. У стварности је све ово учињено у част његових победа над Булагарима. Ово је био последњи корак у обезбеђивању Богородице као заштитнице руских принчева, руских војника, као и руске државности.<sup>13</sup>

### Небески покровитељи руске војске



У православљу постоје светитељи који су заштитници војске. Ратници су под њиховом заштитом у свим временима. Постсовјетска армија вратила се традицији небеских заштитника утврђеној у царској Русији.

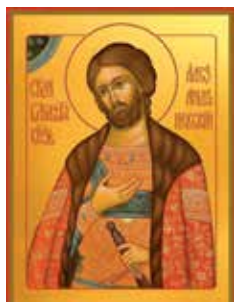
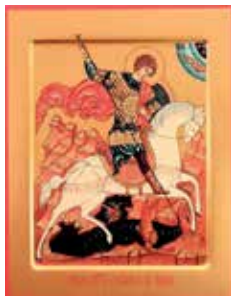
**Покровитељ Оружаних снага Руске Федерације је Архангел Михаило, прославља се 21. новембра.**

Архангел Михаил је приказан као главни заштитник људи од ђавола и безакоња. Зове се „арханђео“, односно старији ратник, вођа. На многим војним барјацима у Русији приказан је као архангел Божје војске. Више од хиљаду година Архангел Михаил је покровитељ руске земље – људи му се обраћају са молитвама за исцељење.

<sup>13</sup> Почему Богородицу почитају как хранителъницу России, <https://zen.yandex.ru/media/cyrillitsa.ru/pochemu-bogorodicu-pochitaiut-kak-hranitelnicu-rossii-5c849fa135b95200b2c3dee5>

**Великомученик Георгије Победоносац је покровитељ копнене војске Оружаних снага Руске Федерације.** Прославља се 6. маја по новом календару.

Георгија Победоносца још од времена Дмитрија Донског сматрају светим заштитником Москве. Приказан је на грбу града у време победе над аждајом. Пробијање аждаје копљем, свети Георгије је спасио цареву ћерку. После појаве светитеља, мештани су примили хришћанство.



**Заштитник војске и морнаричке пешадије Војно-поморске флоте је свети благоверни књаз Александар Невски.** Прославља се 12. септембра. (У руској морнарици као сложеном роду војске има више заштитника)

Свети принц Александар је велики ратник-молитвеник који је предводио копнене трупе. Један од најчаснијих војсковођа у историји Русије. Његово име је постало познато када је руска војска победила крсташе у бици на Пејпском језеру. Верује се да је Невски пре своје смрти постао монах.

Од 2016. године Александар Невски, одлуком патријарха Кирила, сматра се светим заштитником Копнене војске и морске пешадије која је део војно-поморске флоте.<sup>14</sup>

**Светац заштитник ваздухопловних и ваздушно-десантних снага је Свети пророк Божји Илија.** Дан прослављања је 2. август.

Илија је подстакао цара и Израелце да верују у Бога да спаси народ од суше. Људи нису веровали, а затим је направио олтар – у исти час је пала ватра с неба. Видећи чудо, Израелци су поверовали у Бога. За овај чин пророк Илија је однесен жив на небо у огњеним кочијама.



2. августа 1930. године, на дан сећања на пророка Илију, догодило се прво слетање у близини Вороњежа. Истог дана потписана је уредба о стварању Ваздушно-десантних снага. Илија Пророк од самог почетка узео је падобранце под своју заштиту и све ове године био је невидљиво присутан у трупама. Сада се „Иљин-дан“, који славе сви верници, сматра даном ваздушно-десантних снага.

<sup>14</sup> Види: Протојереј Серафим Слободској, Чинови светих, Светост и идентитет, Улога светаца и светости у формирању идентитета православних народа, приредио Зоран Милошевић, Институт за политичке студије, Београд, 2020, стр 17.



**Заштитник морнарице је Свети апостол Андреја Првозвани.** Слави се 13. децембра.

Свети апостол Андреј Првозвани био је Христов ученик и први који га је следио.

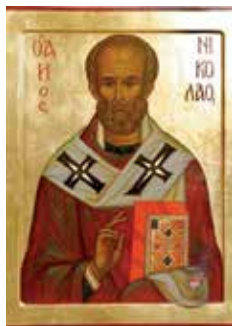
После Васкрсења Христовог, свети Андреј је путовао по свету и проповедао Реч Божју.

Пре свог позива, Андреје Првозвани био је једноставан рибар, стога се сматра заштитником рибара и људи који су повезани са морем.

Руска морнарица је увек била под покровитељством Светог Андреја Првозваног, а Андрејев крст је приказан на морнаричком војном барјаку. Пре одласка на море, морнари и њихова родбина служе молебан за Андреја Првозваног, тако да им он који је покровитељ у њиховим походима, помаже да се врате кући.

**Заштитник морнарице је Свети Николај, архиепископ Мирликијски у Ликији, чудотворац.** Слави се 22. маја и 19. децембра.

Свети Николај је показао чудотворства одмах по рођења – после порођаја његова мајка је излечена од болести. Од раног детињства, светац је проучавао Свето писмо, молио се и проводио пуно времена у храму. У одраслом добу Никола је чинио тајну милостињу и чинио чуда. Светитељ је постао епископ, у његовој епархији владао је мир и благослов.



Свети Никола је од памтивека заштитник енергичних, независних и снажних људи. Ако је брод у невољи, Николај смирује олују. Човека кога подижу беживотног на палубу - молитвом Св. Николас се утопљеник враћа у живот. Бродар пада са високог јарбола - светац, одевен у скромну одећу, подиже молитву до неба, а несрећник оживљава.

**Свети праведни ратник Теодор Ушаков је такође заштитник морнарице.** Слави се 5. августа и 15. октобра.



Теодор Ушаков – адмирал руске флоте. Велики поморски војсковођа победио је у 43 битке и није претрпео ни један пораз. Под његовим вођством сви бродови су остали нетакнути и ниједна особа није заробљена. Свети Теодор је био милостив, помагао је онима у невољи, у старим годинама постао је скоро пустињак.

**Покровитељица стратешких ракетних снага је Света великомученица Варвара.**

Слави се 17. децембра.

На иконама је света Варвара често приказана са Светим путиром, са којим се користи приликом причешћивања умирућих, укључујући и војнике. Верује се да она може да се спаси од изненадне и насилне смрти на бојном пољу.



17. децембра 1959. године формиране су Стратешке ракетне снаге, па је овај дан постао професионални празник војника-ракеташа.

Поклапање дана славе свете Варваре и дана формирања Стратешких ракетних снага учинила ју је небеском заштитницом ракетних снага. У било којој ракетној дивизији на командном месту постоји икона великомученице.



**Покровитељ инжињеријских јединица је Свети благоверни књаз Данило Московски.**

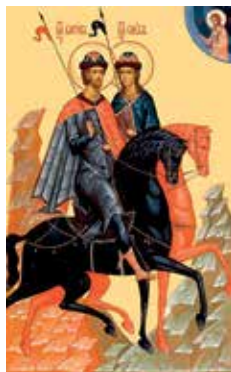
Слави се 17. марта.

Свети кнез Данило Московски ојачао је и проширио Московску кнежевину. Према његовом наређењу утврђени су градски зидови, изграђени путеви и манастири. Године 1282. принц Данило је основао Даниловски манастир, који је у 16-17. веку бранио прилазе Москви са југа. Стратешки важан Велики пут Хорде, изграђен током владавине кнеза Данила, учинио је Москву једним од центара трговинских путева.

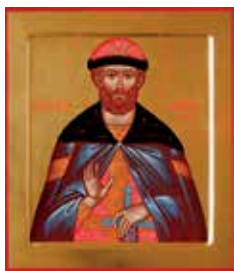
Ове и друге чињенице из кнежевог живота блаженог кнеза Данила Московског послужиле су као разлог да постане небески покровитељ инжињеријских јединица Русије, о чему сведочи и одговарајући указ патријарха московског и све Русије Алексија II.

**Покровитељи железничких јединица су Свети мученици кнезови Борис и Глеб (у светом крштењу Роман и Давид).** Славе се 6. августа.

Кнежеви Борис и Глеб постали су први светитељи које је Руска црква канонизовала. После смрти свог оца, кнеза Владимира, браћа су кренула да униште Свјатополка Проклетог. Борис је убијен док се молио у шатору на реци Алти. Присталице Свјатополка сустигле су Глеба и убиле га на Дњепру код Смоленска.



Русија 6. августа слави Дан железничких јединица – установљен председничким декретом 1996. године (потврђен деценију касније). Датум је заснован на „Правилнику о саставу управљања железницом Санкт Петербург-Москва“ за његову заштиту по наредби цара Николаја I 1851. године. Ова формација постаће део инжињеријских трупа и биће прва у светској историји. Током година, железничке јединице ће више пута обезбедити победе руске (а потом и црвене) војске.



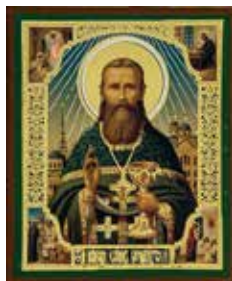
**Заштитник Војне полиције је Свети благоверни велики кнез Димитрије Донски.** Слави се 26. октобра

Пре похода за ослобађање од монголског јарма, кнез Димитрије је добио благослов од монаха Сергија Радоњешког. Под вођством кнеза војска је извојевала победу у Куликовској бици. Накнадно је св. Димитрије наредио да се у манастиру Свете Тројице служе многи парастоси за погинуле, а такође је одредио дан њиховог годишњег помена - „Димитријевска субота“. Касније је овај дан постао дан сећања на преминуле претке - „Димитријевска родитељска субота“.

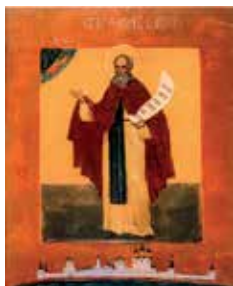
Неколико векова име Димитрија Донског постало је симбол руске војне славе. Током Великог отаџбинског рата у његову част именована је тенковска јединица, створена на иницијативу Московске патријаршије, а на основу донација верника - 1944. године преформирана је у армију. Године 2002. у знак сећања на Димитрија Донског и преподобног монаха Сергија Радоњешког успостављен је Орден „За служење отаџбини“.

**Покровитељ Финансијске и економске службе оружаних снага Руске Федерације је Свети праведни Јован Кронштадтски.** Слави се 2. јануара.

Његов отац је од малих ногу усадио светом Јовану љубав према Богу. Јован је постао свештеник и свакодневно је служио Литургију. Усредно се молио, помагао онима који су у невољи и учио их да живе на богоугодан начин.



Јован Кронштадтски био је познат не само као изванредан пастир и проповедник, већ и као јавна личност. У знак захвалности за духовну помоћ и подршку, поклоњени су му велики новчани износи које је донирао за изградњу и одржавање добротворних установа, школа, болница, манастира и храмова. То је утицало на одлуку да се Свети Јован изабере за небеског покровитеља војних финансијера.



**Покровитељ логистичких трупа је Преподобни Јосиф Волоцки.** Слави се 19. јула.

У младим годинама, Јосиф је послат на поучавање код старца Арсенија из Волосколамског манастира. Свети Јосиф је две године проучавао Свето писмо и постао читач у цркви. Потом је монах је основао манастир Успења Пресвете Богородице и тамо изградио монашки конач за васпитање монаха-подвижника.

Јосиф Волоцки је учио да духовно долази кроз материјално. Његов манастир и његови сарадници схватили су да човека треба нахранити, напојити и угрејати. Логистичке јединице су главна структура у Министарству одбране, која обезбеђује војницима све што им је потребно.

**Покровитељ Службе за заштиту државних тајни оружаних снага Руске Федерације Слави је Свети Архангел Гаврило.** Слави се 21. новембра.

Архангел Гаврило доноси радосну благу вест. Свештенику Захарији објављује рођење Јована Крститеља, Богородици у Назарету – рођење Спаситеља света. На сликама свети Гаврило у десној руци држи фењер са упаљеном свећом, а у левој камено огледало. Огледало је обасјано светлошћу истине, одражава добра и лоша дела, објављује тајне Божје икономије и спасења. Име светитеља значи „Тврђава Божја“.



**Покровитељ грађевинског комплекса оружаних снага Руске Федерације је Преподобни Сергиј Радоњешки.** Слави се 18. јула.

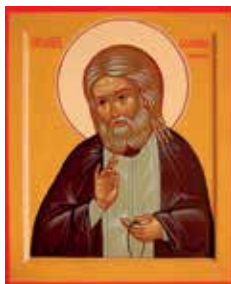
Сергије Радоњешки је монах, велики чудотворац и пустињак. Основао је пет манастира, укључујући и Тројицко-Сергијеву лавру. Сергије Радоњешки благословио је Дмитрија Донског пре битке на Куликовском пољу.

Његово име повезано је са рестаурацијом православних руских цркава након инвазије Монголо-Татара, стога се монах Сергије Радоњешки сматра заштитником градитеља и архитеката.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Небесные покровители русского воинства, <https://hram-mil.ru/temple/patrons/>



**Преподобни Серафим Саровски је покровитељ 12. Главне управе Министарства одбране Руске Федерације. Слави се 1. августа.**



Још у младости свети Серафим Саровски решио је да свој живот посвети Богу. Вера свеца била је толико ватрена и снажна да је у 39. години донео одлуку да постане подвижник, да живи у пустој келији у дубокој шуми. Јео је мало, пуно се молио и потпуно одбио да се дружи са људима. Живећи тако 16 година, вратио се у манастир и повукао се на још 15 година. На крају пустинаштва почео је да прима људе и да им помаже.

У септембру 2007. године, на служби посвећеној 60-годишњици оснивања нуклеарног комплекса Русије, патријарх руски и целе Русије Кирил прогласио је Серафима Саровског „светим заштитником нуклеарних научника“. Нагласио је да је Провиђењем предвиђено да је „наша земља у манастиру монаха Серафима добила оно што називамо оружјем задржавања. У условима хладног рата управо је појава нуклеарног оружја спречила Трећи светски рат са његовим најстрашнијим и најразорнијим последицама“ (Мисли се на наредбу да се 1946. године у граду Саров постави тајни војни објекат КБ-11, где створена је атомска бомба).

Преподобни Серафим Саровски се разликује од других православних светитеља, а разликује се по томе што је за спасење грешног света, осим покајања препоручивао и „подвиг борбе“ (неизбежни закон за све хришћане).<sup>16</sup> Исто тако расуђује и архиепископ Авросиј Верејски, који каже: „Борба у духовном животу није знак тога да смо претрпели неуспех и да је наш живот трагичан. Не. То је начин живота. То и јесте прави живот: борба, рад, напор, провера, и кроз све то се збива тајна светости. Тако и постајемо светима“.<sup>17</sup>

Како реагује Запада на ову праксу православних Руса да узимају небеске заштитнике за све родове своје војске?

### **Реакција Запада**

Да православна пракса узимања светитеља за заштитнике (покровитеље) смета западњацима постало је очигледно када

<sup>16</sup> Митрополит Вениамин (Федченков), *Всемирный светильник – преподобный Серафим Саравски*, стр. 309.

<sup>17</sup> Архиепископ верејски Амвросије, *Тајна светости*, у зборнику: *Светост и идентитет, Улога светаца и светости у формирању идентитета православних народа*, приредио Зоран Милошевић, Институт за политичке студије, Београд, 2020, стр. 16.

су западне медији реаговали „са запрепашћењем“ на снимке из новембра 2018. на којима свештеник благосиља С-400, који је послат у Крим да штити овај део руске територије од напада из ваздуха. Исте године руско Министарство одбране објавило је освештавање интерконтиненталне ракете „Јарс“, пре њеног спуштања у силос на борбено дежурство код Калуге на западу Русије. На руским телевизијама се такође могу видети кадрови када свештеници освећују светом водом ракете „Топол“, које су довезене у Москву на Параду 9. маја поводом победе у Другом светском рату. На Далеком истоку свештеник Максим Самохвалов благосиљао је авионе Су-25, затим следе благосиљања „Искандера“, нуклеарних подморница итд. јер се све ово оружје посматра као средство заштите и спасења.

Познати руски свештеник (покојни) Всеволд Чаплин у интервјуу интернет-листу „Взгљад“ нуклеарно оружје је назвао „анђелима спасиоцима“ државе, јер „само нуклеарно оружје спасава Русију од сукоба са Западом“, што је изазвало лавину критике, пре свега у Израелу, Великој Британији и САД. Отуда се појављују крајње необичне анализе са још чуднијим насловима: „Иконе на стражи ’руског Лос Аламоса“ (амерички портал „Вор он д рокс“), „Свештеници јачају армију“ („Економист“), „Руско нуклеарно православље“ („Нешенел интерес“ – што је заправо наслов књиге Дмитрија Адамског), „Верска ревност у руским оружаним снагама у порасту“ („Економист“), „Хоће ли Руска православна црква престати да благосиља ракете?“ („Тајмс“) итд.

Суштина текстова је да Западу смета веза армије и цркве, а благосиљање од стране руских свештеника оружја и војника је „вера у свету воду“ (сматрају то примитивном предрасудом и погрешном вером). Међутим, када се пропаганда уклони, остаје и важно питање да ли вера може помоћи официрима да схвате своју одговорност?

### Верска „зараза“

Према аутору књиге „Руско нуклеарно православље“, Серафим Саровски је не само покровитељ програма нуклеарног оружја већ и „одговорни“ за зближавање РПЦ и нуклеарног комплекса. Дмитриј Адамски (професор који живи и ради у Израелу) тврди да се црква „убацила“ у умове и срца руских политичара, као и у руководиоце и научнике водећих института нуклеарне физике, затим људи који су ангажовани у космичким снагама Руске Федерације, а тој „зарази“ нису одолели ни официри и војници класичних родова армије“. Тако се, према мишљењу аутора поменуте књиге, појавила шанса да се измени политика Русије у области нуклеарног оружја.

У „Руском нуклеарном православљу“ наводи се и да је улога цркве у руском друштву добијала на значају кроз три фазе. Прва фаза је од 1991. до 2000. године (деценија обнове), друга од 2000. до 2010 (деценија враћања у веру) и трећа фаза је од 2010. до 2020 (организациона деценија).

У првој фази у јавности се појавила тежња ка упознавању православља и обнови вере, при чему је војни комплекс склопио споразум са Руском црквом како би задовољила „духовну глад“ (која код западних аналитичара има подругљив контекст). Пастирски рад ондашњег патријарха Алексеја и садашњег Кирила имао је важну улогу у томе да „нуклеарна елита“ прихвати православље као свој духовни оријентир. У овој деценији су, дакле, све три гране нуклеарне тријаде добиле своје небеске заштитнике. За Адамског „деценија обраћања у веру“ је важна, јер је то била државна политика, тј. управо у то време је Владимир Путин покушавао да обнови значај Русије у међународној политици, а посебно наглашава да је и руски председник верујући човек, те да је веза Путина с патријарсима била кључна у овом процесу. Тада су у свим огранцима оружаних снага РФ почеле да се граде цркве и званично уводе свештеници у мисију међу припаднике руске армије. Указује се на „свете војнике“, подвиге верујућих војника, који организују војничка ходочашћа по манастирима, али се организују и „ваздушна ходочашћа стратешке авијације далеког домета“.

Тада нуклеарни арсенал Руске Федерације постаје најважнији инструмент националне безбедности, а православље заузима видно место у вредносном и идеолошком систему. У том контексту западни аналитичари су обратили пажњу на изјаву Владимира Путина из 2012. године о важности духовности за јединство руског народа и државе. Заправо у поменутој деценији ово је веома важна константа руске политике, јер су се Руси све чешће почели „одевати у православље“ и под утицајем цркве преобраћати из „номиналних верника“ у парохјане који редовно долазе на литургије. Упоредо с тим Руска православна црква постаје важан играч у међународној политици, посебно што се тиче Украјине и Сирије. Такође, армија добија војне свештенике који организују ходочашћа, а на бродовима и подморницама руске флоте појавила су се места за молитве. **У том контексту важна је чињеница да је преподобни Серафим Саровски постао небески заштитник нуклеарних снага РФ. Западни аналитичари сматрају да је Руска црква створила мит о Саровском како би указала на „божанско порекло совјетског нуклеарног пројекта и одређивање места где ће се изградити први конструкциони нуклеарни биро, чији је симбол постао управо поменути светитељ“.**

**Преподобни Серафим се родио 1754. и био је пустињак и старац повезан с манастиром у Сарову. Године 1903, по препоруци руског цара Николаја II, канонизован је због аскетског начина живота и проповеди, али и због способности да лечи људе. Совјетска власт је покушавала да дискредитује Серафима Саровског и због тога су на месту манастира у коме је деловао светац изградили конструкторски биро за нуклеарно оружје. Територију око бироа почели су да зову Арзамас-16. То је био затворени град који су прозвали руским Лос Аламосом. Биро је почео да игра важну улогу у стварању бројних модела совјетског нуклеарног оружја, па тако и хидрогенске бомбе РДС-220, коју су називали и цар-бомбом.**

**Деведесетих година прошлог века тадашњи патријарх Алексеј је неким чудом пронашао мошти Серафима Саровског и почео да указује на њега као пророка. Потом је црква почела да развија узајамне односе са Сверуским научноистраживачким институтом експерименталне физике, а ради јачања обе институције (време када руска држава није финансирала овај сектор услед кризе и недостатка новца). Патријарх Кирил (на челу РПЦ од 2009) сматра да црква има велике заслуге у очувању нуклеарног потенцијала, јер је у време нефинансирања програма и институција помогла да се одрже.**

Године 2005. на чело корпорације „Росатом“ долази Сергеј Кириенко, који је додатно ојачао однос нуклеарног сектора и цркве. Саровски манастир је обновљен и тада су се појавили чланци који су указивали да је преподобни Серафим прорекао појаву „нуклеарног штита“ Русије и да је чак допринео његовом стварању. Другим речима, руско нуклеарно оружје се појавило као саставни део бојје промисли да би се сачувао мир на Земљи, али и руски народ, затим уравнотежила америчка војна моћ и створио „баланс снага“.<sup>18</sup>

Да је преподобни Серафим Саровски заиста срцем прихваћен од нуклеарних физичара говори и чињеница да су у Сверуском научноистраживачком институту експерименталне физике набавили 76 икона, поставили 66 паноа који сведоче о вези Серафима Саровског и Института, те купили 90 триптиха и 165 књига о овом светитељу, не само за потребе научника него и да се поклањају гостима.

Наравно, све ово није промакло русофобима, а један од њих Николас Гвоздев за амерички „Нешенел интерес“ пише да руска војна елита има за циљ да нађе начин да мотивише потчињавање,

<sup>18</sup> Види: Зоран Милошевић, Руско нуклеарно православље и преподобни Серафим, Печат : Лист слободне Србије, бр. 588, 4. октобар 2019, стр. 49 – 51

како би се сачувала држава, те уверила сваког становника Русије да се прихвати чувања државе. Овај циљ руске војне елите се на Западу извргава подсмеху (од аналитичара Дерека Реверона, Макубина Овенса и Гвоздева) – велика и оправдана брига за очување државе своди се на неосновану тврдњу да Руси у тој борби поступају по формули „умри-убиј-плаћај“. Дакле, ова формула се тумачи тако да Рус мора да одлучи за шта ће умрети, зато мора да убија и за то мора и да плати.

Све ово је неразумљиво Американцима, који не могу да дешифрију „нуклеарно православље“. Наиме, америчка војна елита у већини случајева уопште није упозната са православљем и историјом Словена, те и не разуме богословску и културну концепцију православне заједнице.

У западном свету императора Константина најчешће разматрају у негативним контекстима, као човека који је унаказио хришћанство, као циничног властољупца који је прихватио младу религију да би ојачао своју власт над Римском империјом. У православном свету Константин је канонизован због тога што је низом мера умањио јаз између земаљског и небеског царства. У православном свету и у Русији јаке лидере који су примали хришћанство често су називали „Новим Константином“ или „наследником Константина“.

На тај начин заштита цркве и друштва оправдавала је мисију државе и посебно кораке које је предузимала на својој заштити. Од 4. века православни свет верује да је држава заштитница хришћана. Ову идеју су даље разрадили словенофили 19. века, посебно Алексеј Хомјаков – говорио је о улози „стражара“ који остварују тешки задатак заштите верника од напада споља (не само у физичком него и у духовном, идентитетском смислу, што се сажима у појам сопство). И други аутори су разматрали ово питање, а када се појавила идеја о Москви као Трећем Риму, онда се појавила и обавеза руске државе да штити православне по целом свету.

Управо у том контексту западни аналитичари тумаче савремену руску политику. Како пише Николас Гвоздев, после распада СССР-а црква је створила нови наратив, према коме нуклеарно оружје и оружане силе постоје и да заштите отаџбину, и да послуже другим великим циљевима. Дакле, нуклеарно оружје није тек оружје масовног уништавања него гарант мира („оружје мира“). Ово подразумева и то да су припадници оружаних снага Русије, као и научна заједница, у обавези да се изборе са злом, а уколико то не успеју, онда ће завладати зло.

Сарадња цркве и армије не допада се ни британским аналитичарима који долазе до закључка да се тиме прогоне верске

мањине и крше верске слободе и људска права. То се према „Економисту“ догађа јер свештеници РПЦ све више заузимају место некадашњих совјетских комесара. Њихов задатак је да одрже политичко-морални дух војника, као и да спрече чак и мале показатеље другачијег мишљења, те сатру пламичке марксистичке мисли.

Августа 2018. у руској армији уведен је нови орган, Главна војнополитичка управа, са генералом у рангу заменика министра одбране на челу, што асоцира на управу која је јачала комунистички ентузијазам у Црвеној армији. Један од важнијих задатака овог органа биће усмеравање војника на православну традицију, због чега ће припремати војне свештенике и бавити се прикупљањем новца за изградњу храма оружаних снага, који следеће године треба да буде завршен у подмосковском парку „Патриот“. Храм ће моћи да прими 6.000 верника, а на спољашњим зидовима биће контуре ракета и оклопних возила. Унутар храма на иконама биће наравно приказани догађаји из Светог писма, док ће око цркве бити постављени споменици светим покровитељима оружаних снага. Тим поводом први начелник ове управе, генерал Андреј Картополов изјавио је да „савременог руског војника није могуће изградити без високе духовности“.

Западним аналитичарима, јасно је, смета када свештеници благосиљају нуклеарне подморнице, интерконтиненталне ракете и нуклеарне централе. Смета им и изградња православних храмова и присуство војних свештеника у војним јединицама руске армије. Смета им што су се држава и црква ујединиле и заузеле заједничку позицију у заштиту нуклеарног потенцијала, као гаранта опстанка Руса и Русије. Управо због свега тога редакција британског листа „Економист“ закључује „да се руководства Цркве и Кремља труде да ојачају борбени дух, а не мирољубивост и кроткост“. Наравно, да је обротно, не би имали примедбе.

## ЛИТЕРАТУРА

- Архиепископ верејски Амвросије, Тајна светости, у зборнику: Светост и идентитет, Улога светаца и светости у формирању идентитета православних народа, приредио Зоран Милошевић, Институт за политичке студије, Београд, 2020.
- Воронов Л., священник (Ленинград). Святитель Николай – ревнитель и защитник Православия // *Журнал Московской Патриархии*. М., 1961. №6. 65-75, №7. 66-74.
- Живов, В.М.: СВЯТОСТЬ КРАТКИЙ СЛОВАРЬ АГИОГРАФИЧЕСКИЙ ТЕРМИНОВ, Москва, „Гнозис“, 1994, (Святость)

- Исповедание Православной веры, отв. 52 и Послание Восточных Патриархов, отв. 3
- Митрополит Вениамин (Федченков), Всемирный светильник – преподобный Серафим Сараовски, Белорусская православная Церковь, Минск, 2018.
- Милошевић, Зоран: Руско нуклеарно православље и преподобни Серафим, *Печат* : Лист слободне Србије, бр. 588, 4. октобар 2019.
- Милошевић, Зоран: Мржња, идентитет и православље, у зборнику: Светост и идентитет, Улога светаца и светости у формирању идентитета православних народа, приредио Зоран Милошевић, Институт за политичке студије, Београд, 2020.
- Небесные покровители русского воинства, <https://hram-mil.ru/template/patrons/>
- О святых Божиих заступниках наших на небесах / Святитель Нектарий Эгинский. – М. : Православ. Свято-Тихон. Богослов. ин-т : Рус. зеркало, 1999. (Слово святителя).
- Полный церковнославянский словарь (Протоиерей Г.Дьяченко), <https://commons.wikimedia.org/wiki/>
- Почему Богородицу почитают как хранильницу России, <https://zen.yandex.ru/media/cyrillitsa.ru/pochemu-bogorodicu-rochitaiut-kak-hranitelnicu-rossii-5c849fa135b95200b2c3dee5>
- Протојереј Серафим Слободској, Чинови светих, Светост и идентитет, Улога светаца и светости у формирању идентитета православних народа, приредио Зоран Милошевић, Институт за политичке студије, Београд, 2020.
- Святитель Нектарий Эгинский (Кефалас), О Святых Божиих Заступниках наших на небесах, [https://azbyka.ru/otechnik/Nektarij\\_Eginskij/o-svjatykh-bozhiikh-zastupnikakh-nashikh-na-nebesakh/1](https://azbyka.ru/otechnik/Nektarij_Eginskij/o-svjatykh-bozhiikh-zastupnikakh-nashikh-na-nebesakh/1)

**Зоран Милошевич**

## **СВЯТЫЕ - НЕБЕСНЫЕ ЗАЩИТНИКИ РОССИЙСКОЙ АРМИИ С ОСОБЫМ УКАЗАНИЕМ НА ПРЕПОДОБНОГО СЕРАФИМА САРОВСКОГО**

### **Резюме**

Уважение к святым - это исповедание нашей ревностной и живой веры в Воскресшего Христа, давшего силы подвижникам в их деяниях и прославившего их. Уважение к святым - это знак, который наполняет наши сердца божественным желанием

подражать им, но также и обрести их защиту. В этом смысле в православных странах, и особенно в Российской Федерации, государство и государственные учреждения пытаются избрать своим небесным покровителем святого, зарекомендовавшего себя в той профессии, которой они занимаются, в том числе в армии. У каждой армии есть свой небесный защитник. Интересно, что ядерные силы Российской армии избрали преподобного Серафима Саровского своим небесным покровителем.

Таким образом, преподобный стал не только покровителем 12-го Главного управления Минобороны РФ, но и ученым-ядерщиком. В 2005 году Сергей Кириенко возглавил корпорацию „Росатом“, что еще больше укрепило отношения между атомной отраслью и церковью. Саровский монастырь был отремонтирован, а затем появились статьи, в которых говорилось, что преподобный Серафим пророчил появление „ядерного щита“ России и даже способствовал его созданию. Другими словами, российское ядерное оружие возникло как неотъемлемая часть Божьего плана по сохранению мира на Земле, но также и русского народа, затем уравнесило американскую военную мощь и создало „баланс сил“.

В сентябре 2007 года на богослужении, посвященном 60-летию образования ядерного комплекса России, Патриарх Русский и всея Руси Кирилл провозгласил Серафима Саровского „святым защитником ученых-ядерщиков“. Он подчеркнул, что Провидение предвидело, что „наша страна в монастыре преподобного Серафима получила то, что мы называем орудием задержания“. В условиях холодной войны появление ядерного оружия предотвратило третью мировую войну с ее самыми ужасными и разрушительными последствиями “.

**Ключевые слова:** Преподобный Серафим Саровский, ядерное оружие, небесные покровители, святые, православие, святость, дух времени

**Zoran Miloshevich**

**SAINTS - THE HEAVENLY DEFENDERS OF THE RUSSIAN  
ARMY WITH A SPECIAL INDICATION TO THE ST.  
SERAPHIM OF SAROV**

**Resume**

Respect for the saints is a confession of our zealous and living faith in the Risen Christ, who gave strength to the ascetics in their deeds. Respect for the saints is a sign that fills our hearts and souls with a divine



desire to imitate them, but also to gain their protection. In this regards, the state structures in Orthodox countries are trying to elect a saint as their heavenly patron, who has established himself in the profession in which they are engaged, including in the army. Each army has its heavenly patron. It is interesting that nuclear forces of the Russian Army elected the Monk Seraphim of Sarov as their heavenly patron.

Thus, the monk became not only the patron saint of the 12th Main Directorate of the Ministry of Defense of the Russian Federation, but also a nuclear scientist. In 2005 Sergei Kirienko became the head of the state corporation “Rosatom”, which made the ties between nuclear branch and Church even closer. The Sarov monastery was repaired, and then articles appeared saying that the Monk Seraphim prophesied the emergence of a „nuclear shield“ of Russia and even contributed to its creation. In other words, Russian nuclear weapons emerged as an integral part of God’s plan to keep peace on Earth, but also to support the Russian people, then counterbalanced American military power and created a „balance of power“.

In September 2007, at a divine service dedicated to the 60th anniversary of the formation of the nuclear complex of Russia, Patriarch Kirill of All Russia proclaimed Seraphim of Sarov „the holy defender of nuclear scientists“. He emphasized that Providence foresaw that „our country in the monastery of the Monk Seraphim received what we call an instrument of restraint.“ Under the conditions of the Cold War the emergence of nuclear weapons prevented the Third world war with its terrific and disastrous consequences.

**Key words:** Venerable Seraphim of Sarov, nuclear weapons, heavenly patrons, saints, Orthodoxy, holiness, spirit of time

**Миодраг Чизмовић<sup>1\*</sup>**

Никшић, Црна Гора

## **СЛОБОДА И СВЕТОСТ**

### **Сажетак**

Велики хоризонти могућности су садржани у човјеку који слободном одлуком срца бира пут свог смисла. Човјек може да се уздигне до светости али и да се спусти до крајњег ништавила. Светост је потпуно испуњење човјековог позвања да постане сличан Богу. И само Јеванђеље нас позива да будемо савршени као што је савршен Отац наш небески.

**Кључне ријечи:** Светост, слобода, покајање, испуњење, вјечност.

Постоји једна мисао хришћанских отаца која каже да Бог може све само не може натјерати човјека да га воли. Ова мисао недвосмислено акцентује и апсолутизује моћ човјекове слободе која је у могућности да и самом Богу каже не. У том погледу и атеизам је аргумент слободе. Слобода је највећи човјеков дар. Постоји слобода као пут истинског смисла, као и трагедија слободе. По хришћанском становишту пут слободе води до Бога и коначног човјековог избављења. Врхунац тог пута је светитељство. Међутим, пут слободе је тежак и мученички. У том смислу стоји запажање Берђајева да је човјек често роб јер је слобода тешка а ропство лако. Дефинитивно: од људске слободе зависи апсолутно све. Дакле, човјек је сав у антагонизмима, противрјечностима и антиномијама. Сама егзистенција је парадоксална, јер повезује у човјеку антагонизме и супротности, коначно и бесконачно, слободу и нужност, људско и божанско. У самом човјеку је често присутан судар свјетова. Посебно је карактеристична мисао Димитрија Карамазова који у роману Достојевског *Браћа Карамазови* истиче да је човјек исувише широк и да би га требало сузити. Достојевски је дубоко проникнуо у психологију људске душе рекавши да је апсолутно могуће да у човјековом срцу у исто вријеме обитавају и идеал Мадоне и идеал Содома. Идеал божанске узвишености

<sup>1</sup> \* доктор филозофских наука

и чистоте и идеал перверзије и срама. У људском срцу траје непрекидни рат та два идеала. Виктор Франкл примјећује те огромне хоризонте који се налазе у човјеку када каже: „Па шта је дакле човек? Он је биће које непрекидно одлучује о томе шта је он; биће које у себи носи подједнаку могућност да се спусти на ниво животиње или да се уздигне на ниво свеца. Човек је, ипак, биће које је изумело гасне коморе; али је истовремено и биће које је улазило у те коморе уздигнуте главе и с „Оче наш“, или с јеврејском молитвом умирућих, на уснама.“<sup>2</sup>

За разлику од просветитељства без Бога, који на извјестан начин обоготворава разум, светост сагледава смисао из перспективе вјечности творећи да све што је пролазно и ништавно ишчезне. Етимолошко значење ријечи „светост“ на јеврејском језику „указује на одвајање, на изузимање, на потпуну припадност Богу, на залиху коју Бог чува и намјењује за тачно одређен позив у свијету.“<sup>3</sup> Светитељи су не само светионици човјечанству већ они пројављују моћ човјекове слободe да сваки човјек има могућност да постане сличан Богу. Зато и апостол Павле каже: „Сви сте позвани да будете свети.“ (1. Кор. 1, 2) Из тог разлога хришћани би требали да буду „свјетлост свијету“, побјеђујући сваку површност, декларативну реторику која се одваја од живота, тежећи да суштина тријумфује над формализмом, љубав над тренутном заљубљеношћу, слобода над нужношћу. Међутим, реалност је често другачија и свједочи да се не мали број људи само декларативно и формално називају хришћанима. Тај бол због недостатка светости код данашњих хришћана можда се најбоље исказује кроз ријечи француског мислиоца Леона Блоа који на једном мјесту каже: „Постоји само једна једина туга: не бити светитељ.“

Сваки човјек има могућност да буде свет али некада је тешко побиједити и обичне навике, а камоли свим срцем и свом душом припадати Богу. Потпуно човјеково испуњење у животу је светост. Људе савремене секуларне културе највише саблажњава чињеница што сваки хришћанин није свет.

Светитељи као да на извјестан начин спасавају „свијет који лежи у злу“. У том погледу промишља и Павле Евдокимов када каже:

„Светац, чак и онај најусамљенији и најскривенији, „одевен простором и голотињом“ на својим slabим плећима носи терет целог света, таму греха, и он штити свет од Божанске правде.“<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Виктор Франкл, *Психотерапија и егзистенцијализам*, стр. 126, ИП „Жарко Албуљ“, Београд, 2009.

<sup>3</sup> Павле Евдокимов, *Људа љубав Божија*, стр. 48.

<sup>4</sup> Павле Евдокимов, *Људа љубав Божија*, стр. 49.

По ријечима Радована Биговића: „Најкраће речено, светитељи Божији су прави и цјеловити људи. Остварене и довршене људске личности.“<sup>5</sup> Човјек у немоћи и незнању моли Бога и светитеље Божије да га исцијеле јер и сама етимологија ријечи исцјељење подразумеје враћање цјеловитости и пуноће људској личности.

Руски религиозни философ Николај Берђајев наглашава да „од покајања почиње борба са тамом греха. Без велике тајне покајања духовни живот је незамислив. Грех не само да мора бити схваћен већ и мора да сагори у огњу покајања. Али свако ко пролази религиозни пут покајања зна како је сложен, специфичан и опасан тај пут. На путу покајања сазревају духовни плодови вишег живота.“<sup>6</sup> Памћење онога што је било прати човјека и испуњава дио његове свијести. У једној хришћанској молитви молимо Бога да нас избави од злих сјећања. Зла сјећања када се уселе у човјекову душу у стању су да породе меланхолију и човјек тада хита ка заборава. Заборав често представља врсту издаје, али некада је заборав врста ослобођења: „Памћење свега о прошлости и будућности разорила би човека, он не би могао да издржи то памћење. И долази заборав као ослобађање и олакшање.“<sup>7</sup>

Код Берђајева заиста можемо наћи размишљање да је стваралаштвом могуће, донекле, побједити зла сјећања из прошлости, растеретити човјека од траума и утисака наталожених у подсвијести. Али Хришћанство признаје да се суштински прошлост може побједити, и то кроз свету тајну покајања оно која прониче у тајну заборава и на извјестан начин брише промашаје прошлости. Грчка ријеч за покајање је *metanoia* што у ствари представља промјену самога ума који се разумејева као мјесто у коме се интегрише читаво људско биће. Самим тим мијења се и унутрашњи човјек, и у том смислу то је и побједа над прошлошћу. У аскетској литератури наилазимо да је супротност покајању *acedia* „неосјетљивост окамењеног срца“. У том смислу треба и разумјети мисао Исака Сирина да је већи онај који види своје гријехе него ли многи који васкрсавају мртве. Једно од најкарактеристичнијих житија светих које је узор покајања је живот свете Марије Египћанке. Њено житије је написао свети Софроније патријарх јерусалимски. По казивању монаха старца Зосиме долазимо до податка да је њен пут разврата кренуо од њене дванесте године и трајао још пуних седамнаест година. Неугасивост њене страсти доведе је до Јерусалима гдје јој по њеном казивању нека невидљива сила не дозволи да уђе у храм који жељаше посјетити. Измоливши

<sup>5</sup> Радован Биговић, *О светости*, Светигора, стр. 94, број 292, мај 2021.

<sup>6</sup> Николај Берђајев, *Мисао стваралаштва*, стр. 131, Бримо, Београд, 2001.

<sup>7</sup> Николај Берђајев, *Ја и свет објеката*, стр. 89.

пресвету Богородицу, свјесна свог дубоког пада даде чврсту одлуку у срцу свом да ће послушати гдје је упути Богородица. И тако преживје тешка искушења у пустињи читавих 48 година хранећи се зелем. Њено житије свједочи да је чврстом одлуком могуће радикално промијенити живот и снагом покајања задобити светост.<sup>8</sup>

Хришћанство у слободи препознаје највећи човјеков дар и из тог разлога само слободном одлуком срца приступамо Христу. Насиљем се не може остварити ни најмање добро. У том смислу стоји запажање Павла Евдокимова: „Свако непризнавање слободе избора, наиме оно Августиново „*kompele intrare*“ (принуди их да уђу) – дође као фатално оправдање инквизиције и политике силе. Заборављају се ријечи светог Јована Златоустог: „Онај ко убија (или присиљава) јеретика чини неопростив грех“. То је „страхота наметнутог добра“, али свако наметнуто добро претвара се у зло.<sup>9</sup> Слично промишљање налазимо код руског религиозног мислиоца Ивана Иљина који наводи податак да је 1555. године митрополит Макарије дао сугестије првом казанском архиепископу Гурију молећи га да никакво насиље не употребљава приликом покрштавања Татара, већ да их придобије љубављу и добрим дјелима. По њему, православно хришћанство наставља пут Атанасија Великог и Григорија Богослова који потенцирају став да „оно што је силом постигнуто противно жељи – не само да је изнуђено, неслободно и ружно, већ се просто није ни догодило“.<sup>10</sup>

Још је руски филозоф Скаварода наглашавао да све што је пролазно је тама и смрт. Човјек када истински воли он жели да овјековјечи своју љубав која по ријечима апостола Павла не може престати. Отац Јустин Поповић наглашава да је истинска љубав увијек везана за Бога, вјечност и бесмртност. Он каже: „Ја могу љубити вечном љубављу само ако сам бесмртан и ако моја бесмртност црпе своју силу из Бога живог и вечног.“<sup>11</sup> Бога као гаранта вјечног и непоролазног смисла. Светост као пуноћа и испуњење хришћанског живота је суштинско сагледавање себе из перспективе вјечности. Светост је пobjеда слободе над палом човјековом природом. Снага човјекове слободе симболизује став да човјек може постати сличан и самом Творцу.

---

<sup>8</sup> Види опширније, Јустин Поповић, *Житија светих за април*, стр. 5-19..

<sup>9</sup> Павле Евдокимов, *Луда љубав Божија*, стр. 16.

<sup>10</sup> Иван Иљин, *О православљу и католичанству*, стр. 113, у књизи *Бела идеја*.

<sup>11</sup> Јустин Поповић, *Достојевски о Европи и словенству*, стр. 12.

## Литература

- Берђајев Николај, *Смисао стваралаштва*, Бримо, Београд, 2001.  
Берђајев Николај, *Ја и свет објекта*, Бримо, Београд, 2002.  
Биговић Радован, *О светости*, Светигора, број 292, мај 2021.  
Достојевски Фјодор, *Браћа Карамазови*, Рад, Београд, 1990.  
Евдокимов Павле, *Луда љубав Божија*, Манастир Хиландар, 1993.  
Иљин Иван, *Бела идеја*, Логос, Београд, 2011.  
Поповић Јустин, *Житија светих*, Београд, 1994.  
Поповић Јустин, *Достојевски о Европи и словенству*, Манастир  
Телије, Ваљево, 1981  
Франкл Виктор, *Психотерапија и егзистенцијализам*, ИП „Жарко  
Албуљ“, Београд, 2009.

Миодраг Чизмович

## СВОБОДА И СВЯТОСТЬ

### Резюме

Большие горизонты возможностей заключаются в человеке, который по свободному решению сердца выбирает путь своего смысла. Человек может подняться к святости, но также может опуститься в абсолютное ничто. Святость – это полное исполнение призвания человека стать подобным Богу. Только Евангелие призывает нас быть совершенными, как совершен наш Небесный Отец.

**Ключевые слова:** святость, свобода, покаяние, исполнение, вечность.

Драган Р. Млађеновић  
Београд

## СВЕТА ЖРТВА

„Можете ме убити, али ми не можете наудити!“  
(св. мученик Јустин Философ, око 105–163. л. Г.)

### Резиме

У Новом Завету Светог Писма напушта се библијска пракса жртвовања домаћих животиња (јагњад, овнови, козе и говеда), а уводи бескрвна жртва – хлеб и црно вино. Тако је и сам Исус Христос добио епитет „Јагње Божје“.

Свети Јован Крститељ је имао у виду пасхално жртвено јагње кад је, видећи Исуса да иде ка њему, узвикнуо: „Где, Јагње Божје које узима на се гријехе свијета!“ (гр. *Ἰδοὺ ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ που σηκώνει τὴν ἀμαρτία τοῦ κόσμου*). Због ових речи Св. Јована Претече, Исус Христос је за ране хришћане препознат као старозаветна пасхална жртва – Јагње Божје (гр. *ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ*, лат. *Agnus Dei*), чију је улогу у домостроју спасења човечанства Христос свесно преузео.

**Кључне речи:** Крвна жртва, бескрвна жртва, Исус Хрисос, усташе, Јасеновац свети Вукашин из Клепаца

### УВОД

Сурови и примитивни обичаји приношења крвне жртве идолима постоје од самих почетака повеснице људског рода. Обичај се огледао у клању сопственог мушког или женског детета, чије би тело затим било спаљено на жртвенику и принето крволочном Молоху (Мелеху), богу рата, или неком сличном паганском идолу.

У старозаветној Другој књизи о царевима забележено је да је јудејски владар Ахаз, по угледу на обичаје неких суседних идолопоклоничких народа, принео сопственог сина као жртву паљеницу: „Јер хођаше путем царева Израилевијех, па и сина својега пусти кроз огањ по гаднијем дјелима народа које одагна Господ испред синова Израилевијех“.<sup>1</sup> Исто „гадно дјело“ –

<sup>1</sup> Друга књига о царевима 16, 3. (2 цар 16, 3); сви библијски (старозаветни) цитати у овом прилогу наводе се према књизи *БИБЛИЈА или СВЕТО ПИСМО СТАРОГА И НОВОГА*

клање сопственог сина и спаљивање његовог тела – вршио је у Јерусалиму и јудејски цар Манасија: „И чињаше што је зло пред Господом по гаднијем дјелима народа, које Господ одагна испред синова Израилевијех.“ „И сина својега проведе кроз огањ...“<sup>2</sup>

Прича о старозаветном патријарху Аврааму или Абрахаму (хебрејски: אַבְרָהָם, арапски: إبراهيم, Ибрахим), чије име значи „отац народа“, потиче из времена када су жртвовања деце почела да се замењују животињским жртвама.

Авраам је добио налог да сина јединца Исака жртвује Богу и тако докаже своју верност Творцу: „И рече Авраму Бог: Узми сада сина својега, јединца својега милога, Исака, па иди у земљу Морију, и спали га на жртву тамо на брду гдје ћу ти казати.“<sup>3</sup> А кад су дошли на то брдо „И измахну Аврам руком својом и узе нож да закоље сина својега. Али анђео Господњи викну га с неба и рече: Не дижи руке своје на дијете, и не чини му ништа. И Аврам подигавши очи своје погледа; и гле, ован иза њега заплео се у чести роговима; и отишавши Аврам узе овна и спали га на жртву мјесто сина својега“.<sup>4</sup>

Овај сурови пагански обичај жртвовања деце „боговима“ као што је био бог рата Молох или Мелех, Трећа књига Мојсијева строго забрањује: „Од сјемена својега не дај да се однесе Молоху, да не оскврни имена Бога својега“.<sup>5</sup> Адамови синови Каин и Авел су увелико поштовали цивилизоване обичаје, те земљоделац Каин „принесе Богу принос од рода земаљскога“,<sup>6</sup> а његов млађи брат Авел, сточар и пастир, „принесе од првина стада својега и од њихове претилине“.<sup>7</sup>

Ноје (хебрејски: נֹחַ или הִנֹּחַ, тиберијски: Nōḥ; арапски: نوح, Nūḥ, „почивати“), десети и последњи старојеврејски патријарх, описан је у књизи Постања (на почетку Библије), поглавља 5–9. Постање посебно истиче Нојеву једноставну побожност која се огледала у жртвовању „сваке чисте стоке“ и птица: „И начини Ноје жртвеник Господу и узе од сваке чисте стоке и од свијех птица чистијех, и принесе на жртвенику жртве паљенице“.<sup>8</sup>

Према Књизи Постања (Првој књизи Мојсијевој), човечанству

*ЗАВЈЕТА*, превео Стари Завјет Ђура Даничић, издање Библијског друштва, у Београду, 1972.

2 2 цар 21, 2 и 6.

3 Прва књига Мојсијева која се зове Постање (Пост 22, 2).

4 Пост 22.

5 Трећа књига Мојсијева која се зове Левитска 18, 21.

6 Пост 4, 3

7 Пост 4, 4.

8 Пост 8, 20.



није дозвољено да једе месо,<sup>9</sup> али је после потопа Бог дозволио да мушкарци кољу животиње и једу њихово месо, уколико оно буде понуђено као жртва, тј. поклон или принос Богу: „И рече им Бог: Што се год миче и живи, нека вам буде за јело“.<sup>10</sup> Удео Богу у томе је „благоуханије“ („угодан мирис“), које се уздиже када се тамјан спали и месо испече, а верницима остаје, рекло би се, оно најбоље – освештано печење.

Дуго су у ритуалима приношене и крвне и бескрвне жртве, па зато пророк Михеј гласно размишља: „Су чим ћу доћи пред Господа да се поклоним Богу вишњему? Хоћу ли доћи преда њ са жртвама паљеницама? С теоцима од године? Хоће ли Господу бити миле тисуће овнова? Десетине тисућа потока уља? Хоћу ли дати првенца својега за пријеступ свој? Плод утробе своје за гријех душе своје?“<sup>11</sup>

У старозаветној Књизи о судијама читамо следеће редове о суровом завету којим се један од народних вођа (тзв. судија), Јефтај, обавезао богу рата Молоху (Мелеху): „И сиђе на Јефтаја дух Господњи (...) И завјетова Јефтај завјет Господу и рече: Ако ми даш синове Амонове у руке, што год изиђе на врата из куће моје на сусрет мени, кад се вратим здрав од синова Амоновијех, биће Господње, и приносићу на жртву паљеницу“.<sup>12</sup>

Оснивање града Јерихона захтевало је ритуално жртвовање деце уграђивањем у темеље и зидине новог града: „За његова (Ахавова) времена Хил Ветиљанин сазида Јерихон. На Авирону првенцу својем основа га, а на Сегуву мјезинцу својем мјетну му врата по ријечи Господњој, коју рече преко Исуса, сина Навина“.<sup>13</sup>

У српском предању постоји дирљива епска песма о зидању града Скадра на Бојани које је било могуће једино уз људску жртву, то јест уграђивање младе особе у градске бедеме.<sup>14</sup>

Вук Караџић је „Зидање Скадра“ забележио 1815. од старца Рашка из Колашина. Копију своје збирке народних песама у којој је и ова песма, Вук је 1824. године послао Јакобу Гриму (1785–1863), немачком филологу и оснивачу германистике, који је био посебно занесен „Зидањем Скадра“. Грим је песму превео на немачки језик и додао своју оцену и мишљење да је то „једна од најдирљивијих песама свих народа и свих времена“. Јохан Волфганг фон Гете (1749–1832)

<sup>9</sup> Пост 1, 26-30.

<sup>10</sup> 1 Мој или Пост 9, 1-3.

<sup>11</sup> Књига пророка Михеја 6, 6-7.

<sup>12</sup> Књига о судијама 11, 29-31.

<sup>13</sup> Прва књига о царевима 16, 34.

<sup>14</sup> Alan Dundes, *The Walled-Up Wife: A Casebook*. 1996, *cmp.* 3 „Karadzic recorded one version of the ballad from one of his prize informants, a man called Old Rashko, who was born in old Herzegovina,... The ballad was first published in 1815.“

је такође објавио немачки превод ове песме, али није делио Гримова мишљење, јер је сматрао да је дух песме „сујеверно варварски”.<sup>15</sup>

Укратко, ова прелепа десетерачка песма износи следећу причу:

„Градградилатрибратарођена,/ Дотрибрата, три Мрњавчевића:/  
Једно бјеше Вукашине краље,/ Друго бјеше Угљеша војвода,/  
Треће бјеше Мрњавчевић Гојко;/ Град градили Скадар на Бојани,/  
Град градили три године дана,/ Три године са триста мајстора;/  
Не могаше темељ подигнути,/ А камоли саградити града:/ Што  
мајстори за дан га саграде,/ То све вила за ноћ обаљује. (...) Не да  
вила темељ подигнути,/ А камоли саградити града!/ Па дозивље  
из планине вила:/ „Море, чу ли, Вукашине краљу,/ Не мучи се и не  
харчи блага!/ Но ето сте три брата рођена,/ У свакога има вјерна  
љуба;/ Чија сјутра на Бојану дође/ И донесе мајсторима ручак,/  
Зиђите је кули у темеља. (...) Кад то зачу Вукашине краљу,/ Он  
дозива два брата рођена:/ Ев’ ми јесмо три брата рођена,/ У свакога  
има вјерна љуба;/ Чија сјутра на Бојану дође/ И донесе мајсторима  
ручак, Да ј’ у темељ кули узидамо: Тако ће се темељ обдржати,/  
Тако ћемо саградити града./ Но је л’, браћо, Божја вјера тврда/ Да  
ниједан љуби не докаже,/ Већ на срећу да им оставимо,/ Која сјутра  
на Бојану дође?”

Краљ Вукашин и Угљеша војвода су погазили реч и казали својим женама да нипошто тога дана не носе ручак мајсторима, ако им је до живота стало. Најмлађа јетрва, млада Гојковица, чији је муж једини одржао реч, носи ручак мајсторима и бива истог дана узидана у бедеме новог града Скадра. Пред растанак са овим неправедним светом, млада Гојковица је Раду неимару упутила две молбе: „Богом брате, Раде неимаре,/ Остави ми прозор на дојкама,/ Истури ми моје б’јеле дојке,/ Када дође мој нејаки Јово,/ Када дође, да подоји дојке!“, и другу: „Богом брате, Раде неимаре,/ Остави ми прозор на очима,/ Да ја гледам ка бијелу двору/ Кад ће мене Јова доносити/ И ка двору опет односити.“ Обе жеље Раде неимар јој је испунио.

Већ у време верског вође, законодавца и пророка Мојсија (хебр. מֹשֶׁה — Моше, арап. موسى — Муса) Јевреји су напустили стару идолопоклоничку праксу жртвовања деце „боговима“, и зато их њихов законодавац саветује да воде рачуна и никако не прихватају ове „гадне“ стране паганске обичаје: „Чувај се да се не ухватиш у замку пошавши за њима пошто се потру испред тебе, и да не потражиш богова њиховијех, и речеш: како су ови народи служили својим боговима, тако ћу и ја чинити. Не чини тако Господу Богу

<sup>15</sup> Marcel Cornis-Pope, John Neubauer, *History of the Literary Cultures of East-Central Europe: Junctures and Disjunctures in the 19th and 20th Centuries*, 2004, стр. 273. „Goethe published a German translation of it but found its spirit ‘superstitiously barbaric’.“

својему; јер они чинише својим боговима све што је гадно пред Господом и на што он мрзи; јер су и синове своје и кћери своје сажизали боговима својим“.<sup>16</sup>

Догађај који је био историјска прекретница и који је судбински одредио и усмерио повесницу јеврејског народа био је Излазак (хебрејско-арамејски פָּדָה — *пасха* или *несах*, гр. ἐξόδος, лат. exodus, срп. *излазак*, *прелазак* или *пролазак*). Јевреји су га још у Мојсијево време светковали као годишњи празник у спомен изласка из Египта и ослобођења из ропства фараонског чудесним преласком преко Црвеног мора, предвођени верским и народним вођом Мојсијем.<sup>17</sup>

Пасха је помичан празник који увек пада у пролеће, 14. дана месеца нисана по јеврејском календару (крај марта/април). Средишњи обред овог празника је пасхална вечера на којој Јевреји поред бесквасног хлеба и горког зеља, једу на жртву принето пасхално јагње.

У Новом Завету Светог Писма напушта се библијска пракса жртвовања домаћих животиња (јагњад, овнови, козе и говеда), а уводи бескрвна жртва – хлеб и црно вино. Тако је и сам Исус Христос добио епитет „Јагње Божје“.

Свети Јован Крститељ је имао у виду пасхално жртвено јагње кад је, видећи Исуса да иде ка њему, узвикнуо: „Гле, Јагње Божје које узима на се гријехе свијета!“ (гр. *Ἰδοὺ ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ που σηκώνει τὴν ἀμαρτία τοῦ κόσμου*).<sup>18</sup> Због ових речи Св. Јована Претече, Исус Христос је за ране хришћане препознат као старозаветна пасхална жртва – Јагње Божје (гр. *ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ*, лат. *Agnus Dei*), чију је улогу у домостроју спасења човечанства Христос свесно преузео.

Господ је иначе у Новом Завету на више места симболички приказан као пасхално жртвено Јагње. Свети апостол Петар, први старешина Хришћанске заједнице у Риму, у својој Првој саборној посланици (писму) поучава своје вернике следећим речима: „Него (се искупљујте) скупоценом крвљу Христа као Јагњета непорочног и безазленог.“<sup>19</sup> А у Откривењу Св. Јована Богослова, последњој књизи Светог Писма, пише: „ДОСТОЈНО ЈЕ ЈАГЊЕ КОЈЕ ЈЕ ЗАКЛАНО, да прими силу и богатство и премудрост и част и славу и благослов.“<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Пета књига Мојсијева која се зове Закони поновљени 12, 30–31; скраћено 5 Мој или пнз.

<sup>17</sup> Цео овај чудесни догађај ослобођења Јевреја из египатског ропства у коме жртвена јагњад играју важну улогу, описан је у Другој књизи Мојсијевој која се зове Излазак (2 Мој).

<sup>18</sup> Јеванђеље по Јовану 1, 29. (скраћено Јн 1, 29); цитати из Новог Завета наводе се према књизи *Нови Завет Господа нашег Исуса Христа*, превод комисије Светог архијерејског синода СПЦ, Београд, 1984.

<sup>19</sup> Прва саборна посланица св. апостола Петра (1 Пт 1, 19).

<sup>20</sup> Откривење св. Јована Богослова 5, 12 (Откр 5, 12).



Свети мученик Јустин Философ (гр. Ιουστίνος ο Φιλόσοφος, око 105 – +166) је исповедао хришћанску веру у доба жестоког прогона Хришћана од стране римског цара Марка Аурелија (лат. *Imp. Caesar Marcus Aurelius Antoninus Augustus*, 121–180). Јустину и другим прогоњеним Хришћанима Бог је пружио помоћ и духовну чврстину, па је Свети Мученик својим непријатељима могао да каже: „Можете ме убити, али ми не можете наудити!“

А првом хришћанском цару, светом Константину Првом Великом (гр. Ο Άγιος Κωνσταντίνος Α΄ или Μέγας Κωνσταντίνος, око 272–337), Бог је пред одлучујућу битку недвосмислено поручио: „У овоме знаку ћеш победити“ (гр. *εν τούτω νικά*, лат. *In hoc signo vinces*).

Постоји и једна народна прича о јагњету које се, дуго стојећи у реду за клање, само издвојило из реда и дошло пред касапина приклањајући врат на трупину. Од тога се и касапин замислио и више га нико није могао дозвати.

Вукашин Мандрапа (по неким сведочењима крштено име му је било Спасоје), рођен је крајем 19. века у селу Клепци на источној обали Неретве, преко пута Чапљине. У овом селу постојала је црква Св. апостола и јеванђелиста Луке подигнута почетком 16. столећа. У турско време је разрушена, па је тек од 1857. обновљена као црква Преображења Господњег. На почетку последњег грађанског рата у БиХ 1992. године, усташка војска је православну цркву и цело српско село Клепци на Неретви сравнила са земљом.

Породица Мандрапа је давно прешла у Сарајево, где се успешно бавила трговином, па су у улици Милоша Обилића имали угледну и богату кућу. Као имућни трговци Мандрапе су били велики добротвори, чувари имања и појци Старе српске православне цркве Св. Архангела на Баш чаршији. Ова Стара српска црква је подигнута у 15. или најкасније почетком 16. столећа, и представља најстарију православну светињу у Сарајеву.

Др Жарко Видовић (Тешањ, 1921 – Београд, 2016), један од малобројних преживелих логораша јасеновачког пакла, упознао је у Старој српској цркви чича Вукашина-Спасоја и његове синове, двадесетпетогодишњег Чеду и двадесетогодишњег Добрила. Др Видовић је забележио да су већ у мају 1941. када су усташе почеле да спроводе терор по Босни и Херцеговини и врше депортације српске нејачи у логоре, Чедо и Добрило отишли у збег, тј. „у шуму“, да као оружана национална милиција бране српска села и збегове од усташког терора. Свети Вукашин се из Сарајева склонио у јуну или јулу 1941. Многи угледни Срби се склањају у Србију, а Вукашин бира „шуму“, тј. збег код родног села Клепци на Неретви. Од тада његови рођаци Мандрапе у Сарајеву не знају више ништа о њима.

Занимљиво је да Вукашин-Спасоје уопште није био старац, већ само зрелији мушкарац 40-тих година, али је, скривајући се у шуми, растао у седу браду и бркове, па је таквим изгледом деловао старије. Већ почетком рата, у јулу 1941. усташе су му побиле целу породицу. Вукашина су касније ухватили у шуми, одвели у Сарајево, а одатле 1942. депортовали у Јасеновац, где је почетком 1943. мученички пострадао са стотинама хиљада других српских новомученика.

Прве вести о мучеништву Вукашинову и величини Христовог Мартира (грчки *μάρτυρ* дословно значи „сведок“ [Христове Истине], тј. мученик), донео је сарајевски лекар др Недељко Недо Зец, један од сасвим малобројних преживелих јасеновачких логораша и пријатељ породице Мандрапа. Др Зец је у децембру 1946. дошао на крсну славу Св. Николе Богдану и Славки, јединим преживелим члановима породице Мандрапа у Сарајеву. Он је, заправо, пренео опис Вукашиновог страдања и мученичке кончине коју је чуо „из прве руке“, од Вукашиновог убице Жила Фригановића. То сведочанство је уз многе друге исповести преживелих јасеновачких логораша касније, 70-тих година прошлог века, објавила Јеврејска општина у Београду у неугледној шапирографисаној публикацији скромног тиража под насловом „Да се не заборави“.

Ево тог сведочанства преживелог логораша др Недељка Зеца:

„У јануару 1943. командант логора Јасеновац Ивица Матковић наредио ми је да прегледам Жила Фригановића, једног од најкрволочнијих кољача логора.

„Кад сам ушао у собу“, наставља др Зец, „Жиле је сједио раздрљен, разбарушене косе, са закрвављеним очима и пијаним изразом лица. На столу је била напола испијена боца ракије и неколико чашица у нереду. `А, дошао си, докторе. Сједи ту на столицу, и ако хоћеш послужи се ракијом`, рекао је.

„У соби смо остали сами. Жиле ме испочетка одмјеравао са свих страна, жмиркавим, пркосним и у исто доба несигурним погледом. А затим је изненада скочио са фотеле, подупро се рукама о сто, и унезвијерено упро поглед у мене. `Знаш ли ти, докторе, да те сада могу преклати као бравче, и да никоме зато нећу одговарати?` `Знам`, одговорих му кратко.

„Послије извјесног времена некако се смирио, а затим се изненадно зацерекао, одајући неке неартикулисане гласове. `Знаш ли ти, докторе, зашто сам те зовнуо вечерас овдје? Разуме се да не знаш. Али не бој се, нећу те заклати. Мораш ми обећати да ћеш ми помоћи.` `Што могућем, учинит ћу.`

„Налио је чашу ракије и одмах је искапио, поново је напунио, а мени дотурио боцу и наредио да себи напуним чашу.

`Елем, докторе, сад смо овдје нас двојица сами. И ако итко ишта од овога што ћемо разговарати, сазна, ти знаш што те чека.`

„Затим је испрекидано и неуједначено наставио: `Више не могу да поднесем ове муке. Не помаже ми ни клање, ни мучење, ни крв, ни јаук, ни жене, ни ракија. Врло добро знаш тко сам ја. Ето, ја, Жиле, најкрвавији усташа у Јасеновцу, који је поклао десетине тисућа логораша и највише задовољство доживио у том клању, ето, тај Жиле је сада последња пачавра, због тамо некаквог старог, смрдљивог сељачине Вукашина из Клепаца.

„Поново је застао, испио чашу ракије, па наставио:

`Ти се сјећаш кад је у коловозу Јуре Маричић послао око четири тисуће људи у Градину на клање. Тада смо се Перо Брзица, Зринушић, Шипка и ја опкладили тко ће те ноћи заклати највише логораша. Већ послије једног сата био сам далеко испред по броју закланих. Никад у животу нисам осјетио такво блаженство, и већ послије неколико сати заклао сам тисућу и сто људи, док су остали једва стигли да закољу тристо до четристо.

Док сам био у највећем заносу, случајно сам бацио поглед у страну и ту угледао једног постаријег сељака који с неким несхватљивим миром стоји и спокојно гледа како ја кољем, и како ми се жртве у највећим мукама претурају. Тај његов поглед некако ме пресекао: учинило ми се као да сам се из оног највишег заноса најједном скаменио, и једно вријеме нисам могао да се макнем. А затим сам отишао до тог сељака, и од њега сазнао да је он неки Вукашин Мандрапа из села Клепаца код Чапљине, коме су у кући све поубијали, а њега послали у Јасеновац. Он је све то говорио с неким недокучивим миром, који је мене теже погађао него сва та стравична кукњава око нас. Гледајући и слушајући га, у мени се најједном разбуктала жеља да му мир и спокојство разбијем најсвирепијим мучењима, и да у његовим мукама, болу и копрцању повратим занос.

Издвојио сам га и ставио на један пањ. Наредио сам му да викне: Живио поглавник Павелић, ако то не каже, да ћу му одсјећи ухо. Вукашин је шутио. Откинуо сам му ухо. Није рекао ни ријечи. Поново сам му рекао да виче: Живио Павелић, или ћу му откинути и друго ухо. Он је и даље шутио; откинуо сам му и друго ухо. Вичи: Живио Павелић, или ћу ти откинути нос. А кад сам му и по четврти пут заповједио да узвикне: Живио Павелић, и запријетио да ћу му извадити срце из груди, он ме је погледао, и уперивши поглед некако кроз мене и преко мене у неизвјесност, полако и разговијетно ми је добацио: САМО ТИ, ДИЈЕТЕ, РАДИ СВОЈ ПОСАО!

Послије свега те његове посљедње ријечи потпуно су ме избезумиле, скочио сам и ископао му очи, исјекао срце, преклао грло од уха до уха и ногама га сјурио у јаму. Али, тада је и у мени нешто препукло, и те ноћи нијесам више могао да кољем. Перо Брзица је побиједио, јер је заклао тисућу и триста педесет логораша, и ја сам му без ријечи платио опкладу.

„Послије ове чудовишне исповијести Жиле је најједном умукао, унезвјерено се загледао негдје у даљину, и неко вријеме остао као скамењена фигура. Затим су му се одједном почели неправилно трзати мишићи на лицу, очима је сијевао околу, стезао шаке и заривао нокте себи у дланове, почео је неправилно да дише.

„Одједном, провалило је из њега неко чудовишно јецање и плач с рикањем. Неочекивано, нагло је устао из фотеље и срушио се на кољена испред мене. У једном маху ухватио је и почео да љуби моју руку. Тек послије првог запрепашћења могао сам кроз његово рикање да разаберам како говори:

‘Докторе, ко Бога те молим, помози ми! Ја знам да сам кукавица и не могу сам себи ове муке прекинути једним хицем из револвера. Ни клање, ни мучење, ни најсвирепија злостављања логораша више ми не помажу, не помаже ми више ни исповијест, ни молитва логорског фратра Брекала. Не помаже ни разврат са женама, ни пиће, ни оргијање. Ништа ми више не помаже. А ја сам одређен за лијечнички преглед за комисију. Ти ћеш тамо бити као лијечник и дават ћеш стручне приједлоге. Докторе, преклињем те, пошаљи ме негдје на одмор, у неку бању, да се тамо покушам примирити.’

‘Добро, предложит ћу да те пошаљу у Липик.’

„Послије хистеричног плача Жиле се смирио и придигао, стао преда ме и мрко ми добацио: ‘Сад знаш све, можеш ићи!’“

На редовном заседању Светог архијерејског сабора Српске православне цркве 1998. године, Вукашин је, као исповедник, унет у Именослов Светих СПЦ. Прва фреска с ликом светог мученика

Вукашина живописана је још седамдесетих година прошлог века у манастирској цркви Св. Архангела Гаврила у Земуну. Лик Јасеновачког мученика је насликан и у скиту Јован-До код Острога. У Манастиру Тврдошу је поводом прославе 780-годишњице Захумско-херцеговачке епархије насликана икона светог Вукашина коју је израдио иконописац Александар Живадиновић, и испеван му је Тропар (најсвечанија песма празника) у 8. гласу српског појања, који гласи:

Вукашине мучениче, нови српски стратотерпче,  
 Христа ради ти пострада у логору Јасеновац.  
 Када те мучитељ ножем клаше, ти њему кротко говораше:  
 `САМО ТИ, ДИЈЕТЕ, РАДИ СВОЈ ПОСАО!`  
 Јер нама је Христос живот вечни дао.  
 Њега моли, мучениче, као Спаса свију,  
 Да спасе и род наш Православни.

Нека Бог да да и данас све Православне Хришћане штити икона и вера светог Вукашина Јасеновачког, Српског и Свеправославног. Мучеников последњи душевни израз био је Христов мир, а последњи покрет био је знамен руком „Крста од три прста“, те му је крвник управо због тога знака Крста засекао и руку, а онда, поражен, бацио нож и, још за живота свог, због тога пао у вечни мрак. Нека тај Крсни знак руке Св. Вукашина Клепачког и Јасеновачког лебди над напаћеним народом српским као благослов и мир Вукашинов, мир Христов.

**Драган Р. Младженович**

## **СВЯТАЕ ЖЕРТВА**

### **Резюме**

В Новом Завете Священного Писания отказались от библейской практики принесения в жертву домашних животных (ягнят, баранов, коз и крупного рогатого скота) и вводят бескровное жертвоприношение - хлеб и красное вино. Так сам Иисус Христос получил эпитет „Агнец Божий“.

Святой Иоанн Креститель имел в виду пасхального жертвенного агнца, когда, увидев приближающегося к нему Иисуса, воскликнул: „Вот Агнец Божий, берущий грехи мира!“ (Греч. Благодаря этим словам св. Иоанна Крестителя, Иисус Христос был



признан ранними христианами ветхозаветной пасхальной жертвой - Агнцем Божьим (греч. Ο αμνός του Θεού, лат. Agnus Dei), роль которого в плане спасения человечества сознательно взял на себя Христос.

**Ключевые слова:** Кровавая жертва, бескровная жертва, Иисус Христос, Усташи, Ясеновац Святой Вукасин из Клепаца

**II**  
**СВЕТА ПОРОДИЦА**



**Мищенко Т.А.**

к.и.н., доцент

ФГБОУ ВО

„Брянский государственный университет  
имени академика И.Г. Петровского“,  
филиал БГУ в г. Новозыбкове, Россия

## **СЕМЕЙНЫЕ ЦЕННОСТИ МЕЦЕНАТОВ ДОЛГОРУКОВЫХ КАК ПРИМЕР ВЫСОКОГО СЛУЖЕНИЯ И СПОСОБ АДАПТАЦИИ В ИЗМЕНЯЮЩЕМСЯ ОБЩЕСТВЕ**

### **Аннотация**

В статье на примере семьи благотворителя, земского деятеля Н.Д. Долгорукова показана как выживали и встраивались в новое общество многие представители российского дворянства, оставшиеся на родине. Их культурный багаж и достоинство личности оставались реальной ценностью в изменившемся обществе. Для современного общества важно понимание величия таких людей и возвращение памяти о них в публичную сферу, что позволит принять истинные человеческие ценности.

**Ключевые слова:** Николай Дмитриевич Долгоруков, Мария Павловна Долгорукова, Владимир Владимиров, Черниговская губерния, русское дворянство, историческая память.

Глобальные социальные катаклизмы XX в. показали, что социальные преобразования, направленные на изменение положения огромных масс населения возможны и действительны. Однако более пристальный разбор состава и положения элит в том или ином обществе, пережившем крушение монархии, смену нескольких политических режимов, войны и миграции населения, обнаруживает, что в целом элитарные группы устойчивы и способны воспроизводиться в последующих поколениях. Вероятно, если отнять у правящей элиты политическую власть и экономические богатства – землю, финансы, производственные объекты и, у них останется нечто другое, что позволит выжить и встроиться в иную

социальную реальность в примерно тот же высший слой общества: социальные связи и культурный капитал, в том числе воспринятый в семье и учебных заведениях, не доступных в свое время простому народу. Наибольшие потери дореволюционная элита понесла в России, ведь ее представители не только лишались богатств, но и физически уничтожались сотнями тысяч, изгонялись из страны и рассеивались по другим странам и континентам.

Оставшиеся в Советской России представители аристократии больше не могли рассчитывать на свое происхождение и социальные связи, правящей группе удалось добиться их видимой разобщенности, постоянно подвергая преследованиям. Принадлежность к русской аристократии после революции стала негативным фактором, который с этого времени получил новое определение „из бывших“. Однако культурный багаж – семейное воспитание, православие как моральная основа личности и высокий уровень знаний – являлся тем, что невозможно отнять у человека любыми гонениями и притеснениями. Петербургская исследовательница Софья Чуйкина пишет в работе, посвященной „бывшим“ в советских городах, о стремлении бывших дворян сохранить свои социальные связи и использовать те навыки, которые наименьшим образом меняли образ жизни [См.: 8]. Мельцин М.О. отмечает: „Одним из главных социальных ресурсов дворянина был более высокий, чем у среднестатистического пролетария, уровень образования. Поэтому многие бывшие дворяне оказывались среди представителей „пишущих“ профессий – журналистов, литераторов, популяризаторов науки. Они постепенно вливались в новый общественный слой советской интеллигенции, образованной элиты советского общества“ [7].

Таким „дворянским гнездом“, давшим жизнь нескольким заметным представителям числа русских благотворителей, земских деятелей, литераторов стала семья князя Николая Дмитриевича Долгорукова, центром жизни которой в последней четверти XIX в. стало имение Великая Топаль Новозыбковского уезда Черниговской губернии (ныне – село в Клинцовском районе Брянской области). Н.Д. Долгоруков родился в Москве 4 февраля 1858 г. и происходил из старинного рода, восходящего к князю Михаилу Черниговскому. Один их предков Николая Дмитриевича – знаменитый русский полководец, генерал-аншеф В.М. Долгоруков-Крымский, получивший почетную приставку к фамилии за присоединение в XVIII в. Крыма к Российскому государству. Родные братья Николая Дмитриевича – Петр и Павел – яркие представители партии кадетов. Сам Николай Дмитриевич получил образование в Первой Московской гимназии, затем окончил историко-

филологический факультет Московского университета. Вероятно, его мать занималась сама воспитанием своего старшего сына, и была незаурядной личностью: занималась живописью, писала стихи, поддерживала довольно близкие отношения с семействами Самариных, И.С. Аксакова, И.А. Кошелева. Приведем цитату из ее пространного письма к Николаю Дмитриевичу в день его 14-летия: „Милый Ангел мой, четырнадцатилетний Никола, поздравляю тебя со днем твоего рождения, со вступлением в юношеские года... Перед Господом будь смирен, не возвысь ума своего выше чистой детской веры. Называя Его, люби Его. Нас, родителей твоих, уважай всегда; во всяком возрасте, не смотря на все наши грехи и слабости. Мы перед Богом – грешные, но для тебя мы звено, соединяющее тебя с Творцом твоим, с началом твоего бытия...“ [3. С. 233-234]. Образование, ум, аристократический титул и древнее происхождение рода обещало Николаю Дмитриевичу блестящую карьеру, однако он совершил неожиданный выбор. В 1883 г. он поселился в имении жены Великая Топаль. Его супруга Мария Павловна происходила их старинного рода Голицыных и была единственной дочерью князя П.П Голицына. К этому времени у супругов в Москве уже родилась старшая дочь Наталья, в будущем баронесса Мейендорф. Супруги сразу получили известность как общественные деятели и благотворители. Князь был выбран новозыбковским уездным предводителем дворянства, затем он мог несколько раз занять пост губернского предводителя, но согласился на этот пост со всеобщего одобрения только в 1896 г [4. С.140-141]. Заметный вклад князь Н.Д. Долгоруков внес в развитие земства и на его основе – народного образования края. Он любил ездить по школам уезда, никогда не пропускал школьных экзаменов. „Он (князь) с любовью устраивал курсы для учителей и учительниц земских школ, аккуратно посещал наравне с ними лекции руководителей курсов и близко сходил на этих курсах с народным учителем...Его любовь к народной школе вытекала из ясного сознания, что для улучшения материального и нравственного состояния нашего крестьянина, которого он так любил и уважал, ему необходимо просвещение и просвещение“ [5. С.17]. В своем труде, посвященном памяти князя Н.Д. Долгорукова и обращенном к его супруге Марии Павловне, доктор медицины Козинцев вспоминает: „Не смотря на свое высокое происхождение и служебное положение, он очаровывал всех своей простотой и приветливостью. Высокого роста, умеренно полный, с ясным ласковым взглядом и мягким баритоном он привлекал к себе всех уже одной своей мужественной красотой. Но еще более пленял он удивительным обаянием своего нравственного склада. Кровный

аристократ, обладатель крупного богатства, он, появляясь в самых разнообразных слоях общества, не давал ничем почувствовать исключительности своего общественного положения“ [5. С.7].

Краевед А.И. Поддубный, первый из местных исследователей открывший заново имя князя-благотворителя, замечал: „Наиболее излюбленным делом князя в земстве было народное образование. До него расходы на образование и здравоохранение считались в земстве необязательными. Николай Дмитриевич добился, чтобы они стали не только обязательными, но и главными. Он убедил земство, что „успешный рост России и спасение ее от тяжелых невзгод лежит через народное образование“, поэтому число школ должно соответствовать числу детей школьного возраста“ [Цит. по: 3. С.20]. За счет личных средств князя построены здания женских гимназий в Новозыбкове и Чернигове, сельская школа в Великой Топали, народная бесплатная библиотека в Семеновке. Собственное здание для женской гимназии в Новозыбкове было воздвигнуто на пожертвования семьи Долгоруковых в память об умершей во младенчестве дочери Елене. 9 сентября 1890 г. произошло освящение здания, о чем написала газета „Киевское слово“: „С утра еще народ стекался к той части города, в которой на высоком месте у липовой рощи, красовалось вновь построенное большое здание. К 12 часам собралась учащиеся, учащие, многочисленная публика, духовенство и хор местного соборного храма. У подножия образа св. царицы Елены, изображенной у креста Господня со святым Макарием...воспитанницы гимназии положили гирлянды и венки из живых цветов и зелени. Торжественный зал, залитый лучами солнца и наполненный молящимися, представлял трогательное зрелище“ [ Цит. по: 3. С.34]. Стоит сказать, что и современные жители города благодарны князю за этот подарок: в здании располагается средняя школа №1, а икона св. Царицы Елены и патриарха Иерусалимского Макария хранится в храме Чуда Архистратига Михаила в Хонех (г. Новозыбков, Брянская обл.) Дело образования народа в семье князя превращалось в общее семейное служение. Старшая дочь Николая Дмитриевича Наталья „по желанию князя держала при Черниговской гимназии экзамен на звание домашней учительницы и некоторое время преподавала в Топальской школе“ [5. С.21].

Супруга князя Мария Павловна, урожденная Голицына, разделяла круг интересов мужа, помогала ему в земской деятельности. Она оставила дневники, в которых основное внимание уделяет детям: их воспитанию, здоровью, взрослению. Об этой женщине известно, что она много читала, путешествовала по Европе, играла в благотворительных спектаклях и вела

активную общественную работу. Супруги Долгоруковы особое внимание уделяли воспитанию в детях любви к Отечеству, верности православию. Несомненно, дети видели и другую сторону жизни князя: фотограф-любитель, краевед, изучавший быт местных старообрядцев и единоверцев, собиратель икон и других предметов старины. Усилиями Николая Дмитриевича была создана Черниговская губернская архивная комиссия, которая занималась сбором краеведческих материалов. Николай Дмитриевич живо интересовался и западным искусством, привозил с собой из заграничных путешествий изображения памятников культуры, любил показывать их и рассказывать о них знакомым. Таким образом, усвоенное в детстве воспитание и широкий круг интересов просвещенной семьи трое детей княжеской четы пронесли во взрослую жизнь.

Князь Николай Дмитриевич Долгоруков умер от сыпного тифа 8 мая 1899 г. в возрасте 41 года. После смерти супруга Мария Павловна достойно справляется с воспитанием взрослеющих детей. Старшая дочь в 1900 г. вышла замуж за барона Юрия Федоровича Мейендорфа, перед этим она была пожалована от императрицы Александры Федоровны фрейлинским шифром. Семья поселилась в Юго-Западном крае, разделяя идею создания в нем земств. В родовом имении мужа с. Томашовка Уманского уезда Киевской губернии Наталья Николаевна основала лечебницу, чайную для бедных, организовала крестьянский хор. Одновременно она являлась попечительницей нескольких земских и церковно-приходских школ. Она стала основательницей кустарного дела в уезде, собрав в обществе ткачей и вышивальщиц. Баронесса скончалась в 1912 г. от эклампсии (позднего токсикоза беременных). Могила сохранялась в имении крестьянами, несмотря на бури революции, которые вскоре пронеслись по киевской земле. Однако именно потомки Натальи Николаевны – единственная ветвь Долгоруковых, сохранившаяся в эмиграции.

Они откликнулись из Канады и США, когда на городском портале Новозыбков.ру была размещена статья о князе-меценате Н.Д. Долгоруковом. Николай Юрьевич Шидловский и другие родственники княжеской семьи переслали свою детскую фотографию с матерью и письмо отца, найденное на его теле, замученном махновцами в 1919 г. Двух сыновей Николая Дмитриевича и Марии Павловны Долгоруковых ждала разная судьба. Возможно на их выбор – участие в Белом движении, эмиграция или жизнь в России повлияла девушка – Елена Алексеевна Крутицкая, из семьи, близко дружившей с княжеской. В 1908 г. на ней женился Дмитрий Николаевич, а в 1920г. она



предстает уже женой Владимира Николаевича. Историк Д.А. Мальцев пишет: „...На кладбище в Кикинде эта ветвь славного рода прервалась. Дмитрий Николаевич женился в 1908 г. на Елене Алексеевне Крупецкой, известной собирательнице живописи. Она отказалась покинуть Россию и вышла замуж за брата Дмитрия – Владимира Николаевича Долгорукова. Он единственный из своей ветви рода, кто остался в советской России“ [6. С.240]. Таким образом, Дмитрий разделили судьбу более 30 тыс. русских беженцев, оказавшихся в Сербии. Среди трех сотен русских людей, похороненных на кладбище небольшого городка Велика-Кикинда, – офицеры, казаки, чиновники, студенческая молодежь, мещане – словом, весь срез общества тогдашней России.

Итак, князь Владимир Николаевич остался в России. Его мать умерла в 1914 г. Она застала время, когда ее сын оставил Московский университет и был зачислен в лейб-гвардейский Конный полк на правах вольноопределяющегося. В.Н. Долгоруков воевал против неприятеля, сдал экзамен при Николаевском кавалерийском училище. Он воевал на фронте до тяжелой контузии в бою, был демобилизован в 1918 г. Прочитируем исследователя положения бывших дворян в советском обществе М.О. Мельцына: „Русская революция, закончившаяся установлением советской власти, перевернула жизнь кн. В.Д. Долгорукова. Социальный статус, которым он обладал на тот момент, вдруг резко потерял свое значение и стал источником проблем и опасностей“ [7]. Владимир Николаевич должен был реализовать себя в новых общественных условиях без опоры на происхождение, социальные связи (которые все же были, но акценты существенно изменились). Так, мы видим в 1922 г. его в Москве, где его поддерживает С.В. Шервинский, бывший соученик по гимназии. Князь входит в литературный кружок, сложившийся вокруг М. Булгакова и его второй жены Л. Белозерской. Она снисходительно-иронично называет В.Н. Долгорукова „наш „придворный“ поэт Вэ Дэ“. В эти годы Владимир Николаевич пробует заняться литературным трудом, пишет стихи, в том числе стихи для детей, затем прозу. Он выбирает себе псевдоним „Владимиров“, видимо, это желание спрятаться от громкой княжеской фамилии. В конце 1920-х гг. ему удастся опубликовать несколько крупных произведений в жанре литературной биографии: Джеймса Кука, Бенджамина Франклина. Видимо, тогда же начинающего писателя замечает М. Горький и берет под свое покровительство. Однако после смерти Горького Владимиров исчезает из литературы на 17 лет. Существуют разные версии его биографии в 1937-1952 гг., связанные с догадками о репрессиях в отношении „бывшего“ аристократа.

По другим сведениям, он служил в театрах консультантом по дворянскому быту. Таким образом, потомок Долгорукова смог и в советском обществе использовать свой „человеческий капитал“, приобретенный семейным воспитанием и образованием. Когда он опять начинает публиковаться в начале 1950-х гг., появляется его книга переведенных на русский язык осетинских поэтов. Возможно, знание осетинского языка происходило от домашнего учителя, осетина Малтызова. Последний этап творчества Владимирова связан с созданием исторических повестей для подростков. Так, его повесть „Последний консул“ хранилась даже в новозыбковской городской библиотеке и также подтолкнула ее работников к поиску информации о судьбе писателя, о чем говорит Н.М. Афонина в предисловии к изданию обширных материалов о князе Н.Д. Долгорукове [1.С.17]. Особый интерес представляют воспоминания В. Владимирова (В.Н. Долгорукова) „В былой Москве...“. Книга была завершена в 1966 г., но не опубликована. В.Н. Владимиров умер 25 августа 1966 г., рукопись хранилась в семье С.В. Шервинского и увидела свет в 2010 г. Она имеет очень интересный посыл – советы для театрального работника, который в той или иной форме художественного творчества должен воспроизвести сцены из жизни старой Москвы. В тексте практически нет обращения от „первого лица“, но автор присутствует незримо – в подробностях описаний жизни дворянства Москвы и других сословий московского общества конца XIX – начала XX вв. Он сообщает множество мелких деталей, тепло и бережно описывая быт, праздники, развлечения молодежи столицы. Здесь присутствуют покупки, автомобили на улицах Москвы, конный спорт, наряды, в которых прилично было появиться в разных случаях: в манеже, на улице, на семейном празднике. Автор описывает остро и наблюдательно убранство в дворянском доме, посуду и сервировку стола, подарки, церемонии праздников. Особенно трогательно выглядит описание „елки“ в дворянской семье: „Почти в каждом дворянском особняке имелась зала – комната, предназначенная исключительно для танцев и в другое время не нужная. В ней только по стенам стояли стулья, а в ее конце – рояль. Это и способствовало елочной „конспирации“. Примерно за сутки до празднества в зале на деревянном кресте устанавливалась большая, высокая елка. Туда же переносились свечи, украшения и подарки, и взрослые представители семьи, заперев двери на ключ, приступали к украшению дерева... В отличие от теперешней елки мало было уделено внимания Деду Морозу и преобладали хлопушки и шоколадные бомбы с сюрпризами, первые с бумажными колпаками, а вторые с медными брошками

и колечками с каменками. Было тоже много позолоченных и посеребренных грецких орехов, мандаринов и крымских яблок и всякого рода бонбоньерок – картонных фигурных коробочек с конфетами. Легкие игрушки (куклы, дудки и проч.) тоже часто висели на елке“ [2.С.225].

Печальная судьба Владимира Николаевича – последнего представителя семьи благотворителя, земского деятеля Н.Д. Долгорукова, в то же время показательна. Так выживали и встраивались в новое общество многие представители российского дворянства, оставшиеся на родине. Они не могли рассчитывать на добрую память о своей семье от местных крестьян или горожан, опасались репрессий со стороны государственной машины, но их культурный багаж и достоинство личности оставались реальной ценностью в изменившемся обществе. Для современного общества важно понимание величия таких людей и возвращение памяти о них в публичную сферу, что позволит принять истинные человеческие ценности.

#### **Список литературы**

1. Афонина Н.М. Служение князя Долгорукова Н.Д. – пример всем ищущим „делать жизнь с кого“/ В сб. Князь Долгоруков Н.Д.: жизнь – служение Отечеству/ Сост., ред. и оформл. Дудников А.П.- М., 2020.
2. Владимирова В. (В.Н. Долгоруков). В былой Москве... Составление и редакция Е.С. Дружининой (Шервинской). М., 2010.
3. Князь Долгоруков Н.Д.: жизнь – служение Отечеству/ Сост., ред. и оформл. Дудников А.П.- М., 2020.
4. Князь Н.Д. Долгоруков (некролог)//Киевская старина. Ежемесячный исторический журнал. Т.LXV.1899.
5. Козинцов М.И. Князь Николай Дмитриевич Долгоруков. Материалы для биографии. Стародуб. Типография А.И. Козинцева, 1903.
6. Мальцев А.Д. Полузабытые могилы. Представители русской аристократии, похороненные на кладбище в Велика-Кикинде/ Проблемы национальной стратегии/ №6 (39). 2016.
7. Мельцин М.О. От дворянского происхождения к судьбе советского интеллигента: жизнь и творчество В.Н. Долгорукова (Владимирова)// Новейшая история России 2013. №3.
8. Чуйкина С.А. Дворянская память: „бывшие“ в советском городе (Ленинград, 1920-1930-е годы). Спб, 2006 (Территории истории; Вып.1).

**Mishchenko T.A.**

**THE FAMILY VALUES OF THE DOLGORUKOV PATRONS  
AS AN EXAMPLE OF HIGH SERVICE AND A WAY OF  
ADAPTATION IN A CHANGING SOCIETY**

**Abstract**

The article shows how many representatives of the Russian nobility who remained at home survived and integrated into the new society using the example of the family of the philanthropist, zemstvo figure N. D. Dolgorukov. Their cultural baggage and personal dignity remained a real value in the changed society. It is important for modern society to understand the greatness of such people and return the memory of them to the public sphere, which will allow us to accept true human values.

**Keywords:** Nikolay Dmitrievich Dolgorukov, Maria Pavlovna Dolgorukova, Vladimir Vladimirov, Chernihiv province, Russian nobility, historical memory.

**Белоус Наталья, к.п.н.**

**Вакулина Елена, к.п.н.**

Россия, Брянский государственный университет  
имени академика И.Г. Петровского

## **ПРОБЛЕМА ИСКАЖЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ СЕМЕЙНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В СОВРЕМЕННОМ СОЦИУМЕ**

### **Резюме**

В статье приводится обзор традиционных для российского общества семейных ценностей, рассматриваются механизмы, приводящие к изменению семейных ценностей, особенно у молодежи, приводятся результаты социологических исследований. Затрагиваются вопросы влияния СМИ на формирование ценностных ориентаций у молодежи и подростков.

**Ключевые слова:** семейные ценности, молодежь, искажение семейных ценностей, ценностные ориентации.

### **Традиционные семейные ценности**

Ценностные системы, в том числе и иерархия семейных ценностей, формируются и трансформируются в ходе исторического развития общества. Семья не может существовать „без фундаментальных принципов, которые обеспечивают ее целостность и духовное здоровье. В парадигме кризиса семьи как социального института, изменение семейных ценностей рассматривает как выражения глобального системного кризиса семьи, вызванного индустриально-рыночной цивилизацией“.[9]

В патриархальном обществе семейные ценности основывались на идеях христианства и предполагали: сохранение чистоты, целомудренный образ жизни в добрачный период, единоверие. Партнера для семейных отношений традиционно выбирали родители, считалось, что „жена должна слушаться мужа“, а супруг должен руководствоваться „принципами свободы и равенства“. Муж и жена равны, но имеют разные обязанности. Мужчина

заботится о материальном достатке и внешнем благополучии семьи, женщина – о гармонии в доме.

В ходе развития индустриального производства, семья перестает быть хозяйственной ячейкой. „Экономические и хозяйственные основы, которые поддерживали патриархальную семью, оказались подорванными“.[3]

В ходе общественного развития, с переходом к светскому государству в Советском Союзе произошел отход от патриархальных семейных ценностей, но, со временем, была выработана государственная политика, направленная на сохранения института семьи, брака, материнства и детства. Приведем более подробный обзор исследований, посвященных вопросам семейных ценностей в этот период.

Нестеренко А.И. [8], взяв за основу „...характерные потребности личности и соотнеся их с жизнью семьи“, выделяет следующие ценности семейного образа жизни в российском обществе: „удовлетворение потребности в родительстве; востребованность потребности в любви и признании; реализация потребности в общении, расширение его круга; утверждение преемственности поколений; сохранение и приумножение семейных традиций“.

По элементам связи внутри семьи Д.В. Медкова выделяет следующие группы семейных ценностей:

1) „...ценности, связанные с супружеством (ценность брака, ценность равноправия супругов, ценности различных половых ролей в семье, ценность межличностных коммуникаций между супругами, отношений взаимоподдержки и взаимопонимания супругов)“;

2) „...ценности, связанные с родительством (ценность детей, включающая в себя ценность воспитания и социализации детей в семье)“;

3) „...ценности, связанные с родством (ценность наличия родственников, ценность взаимодействия и взаимопомощи между родственниками, ценность расширенной или нуклеарной семьи“.[5].

Более детально останавливается на этом вопросе С.П. Акутина, которая утверждает, что основой семейных ценностей являются духовно-нравственные ценности, которые она условно разделяет на четыре группы[1]:

1) „...культурно-национальная и кровная самооценность семьи. К родовым ценностям культурно-национальной и кровной самооценности семьи относятся следующие ценности: кровное родство (почитание предков, признательность и благодарность предкам, гордость за принадлежность к своему роду, составление генеалогического древа, смысл жизни, духовная преемственность

поколений – как видовые концепты), ребенок (ответственность за нравственно поведение, забота о физическом и интеллектуальном, личностном, социальном здоровье, ребенок – сверхценность, сыновий (дочерний) долг, родительская самоотверженность); мать (тепло, нежность, мудрость, справедливость, толерантность, отзывчивость, сердечное участие, бескорыстная забота); отец (ответственность за семью, мудрое наставничество, мужество, благородство, честь, достоинство); домашний очаг (дом как жилище для организации частного быта семьи, теплота, гостеприимство, доброжелательность, чистоплотность, отзывчивость, защита, взаимопомощь, эстетика быта, плановое распределение семейного бюджета, благоприятный микроклимат, источник жизни и защиты); семейный лад (согласованность, почтительность, согласие, супружеский и семейный долг, умение выйти из конфликта, нравственная общность, благоприятный социально-психологический климат); обычаи, традиции, обряды (религиозные ритуалы, семейные праздники, коллекционирование, фотографии, семейный досуг, преемственность педагогических традиций, бережное отношение к реликвиям).“

2) природно-географическое основы воспитания духовно-нравственных ценностей в семье включают природные условия, бережное отношение к земле, труду, здоровью.

3) „...общественно-государственные основы русской семьи и семейного воспитания включают такие родовые понятия, как Родина (патриотизм, героизм, мужество, родной язык, гражданственность, честь, слава – как видовые семейные духовно-нравственные ценности); свобода (свободолюбие, духовная самостоятельность, чувство собственного достоинства); бескорыстие, правда (безмерная честность, доверчивость, совестливость, верность слову, искренность)“ [1];

4) высшие (абсолютные) духовно- нравственные ценности семьи – „любовь (духовная привязанность, заботливость, ответственность членов семьи друг за друга, доверительность, моральная поддержка, нравственная красота, жертвенная родительская любовь, активный интерес к любимому человеку, улавливание настроения любимого человека); уважение (видеть в человеке личность, уважение его интересов, стремлений, достоинств“ [1].

### **Современные искажения семейных ценностей**

Изменения, произошедшие в российском обществе за последние десятилетия, в областях социально-экономической,

идеологической, оказывают разрушающее воздействие на экономическую стабильность семьи и ее духовную целостность, при этом происходит обесценивание и искажение семейных ценностей, причем это влияние происходит не непосредственно, а через изменение культурных ценностей. Причем семейные ценности вытесняются из системы ценностей индивида.

Исследователи проблемы снижения рождаемости С. Д. Мезенцев и А. С. Агавелян делают вывод: „... потребность в детях занимает невысокое положение в структуре потребностей личности, а высокий уровень внесемейных ценностных ориентаций влечет осознание родительства, как препятствия для самореализации личности“, они делают вывод, что в современном обществе отсутствует „детоцентризм“. [6] Многие люди не хотят жертвовать своим комфортом, своим временем, успехом, что исключает не только деторождение, но и семью. Малодетность, обуславливается так же увеличением требований к уровню социализации детей, увеличением сроков и стоимости хорошего образования.

В. Т. Лисовский пишет: „...в конце 1990-х годов катастрофический упадок семейного образа жизни продемонстрировал, что обзаведение семьей с несколькими детьми выпало из самого понятия человеческого благополучия. Это означало, что рождение детей стало рассматриваться в качестве „помехи“ к счастью и жизненному успеху, к достижению приемлемого уровня благосостояния“ [3].

Анализируя факторы, оказывающие негативное воздействие на семейные ценности, многие авторы указывают на процессы общественной модернизации. О. В. Кучмаева, О. Л. Кучмаев, О. Л. Петрякова пишут: „Исследование факторов, оказывающих влияние на российскую семью в последнее столетие, свидетельствуют о том, что семья достигла своего современного состояния под воздействием, в том числе, и процесса общественной модернизации, сопровождавшегося проведением антисемейной по сути политики государства. Целенаправленные действия государства по переориентации взрослых и детей с семьи на государство в значительной мере подготовили и ускорили институциональный кризис семьи. Все факторы, связанные с ухудшением положения института семьи среди других социальных институтов снижают ценность материнства и отцовства, укрепляя ценностные ориентации личности на социальный успех во внесемейной сфере жизни“ [4].

На сегодняшний день, как отмечают исследователи, состояние современной семьи можно охарактеризовать следующим образом: резко изменились внутрисемейные функции супругов, а именно,



произошла утрата патриархальной роли отца и супруга в семье в связи с возрастанием материнского участия в обеспечении семьи и ее обслуживании; уменьшение прочности брачно-семейных отношений, снижение рождаемости, рост количества неполных семей, рост внебрачной рождаемости, ослабление роли семьи в процессе социализации детей [10]. Дети, стали рассматриваться как „помеха“ для жизненного успеха, как ограничение личной свободы. Это привело к тому, что сейчас в России около 800 тысяч детей-сирот. Почти 90% этих детей имеют живых родителей.

### **Семейные ценности и молодежь**

Социально-экономические и культурные изменений последних десятилетий привели к тому, что семья перестала быть основным способом включения молодого поколения в культурную традицию.

Жизненными ориентирами молодого поколения становятся не традиционные духовные ценности, а материальные ценности, в лучшем случае это: образование, карьера, путешествия и т.д.

Исследователи отмечают, что молодежь сегодня во много ориентируется на западные ценности и образцы поведения, поэтому в России, молодые люди стали позитивно относиться к свободным отношениям, домашнему партнерству, гражданскому сожительству, по их мнению, это модно и современно. Согласно данным Федеральной службы государственной статистики число зарегистрированных браков с 2011 года стремительно падает, при практически постоянном количестве разводов [3].

Эти тенденции очень опасны, так как прерывается связь времён, происходит деформация внутреннего становления молодой личности, в которой стираются грани между добром и злом, гуманностью и бесчеловечностью, правильностью и ошибкой. Опыт выстраивания правильных семейных отношений теряется, поэтому за основу берется то, что активно навязывается [2]. „Одним из очень опасных моментов, который сейчас существует в жизни российской молодежи — ранние партнерские отношения, которые извращают естество на столько, что человек уже не может жить в браке, не может быть верным“ [2].

Еще несколько десятилетий назад существовали нормы, которые ясно говорили „семья – хорошо, развод – плохо“. Сейчас молодое поколение считает это устаревшей точкой зрения

При утрате исторический традиций молодежь воспринимает массовую культуру и СМИ как доступный источник информации. Но современная массовая культура не ориентирована на формирование образов поведения. Основные ее функции это:

развлекательная, рекламная, в целом, отвлекающая. Современные сериалы, реалити-шоу, стримы, флеш-мобы и другие форматы, активно продвигаемые социальными сетями, не ориентированы, на то „чтобы внушать или укреплять семейные ценности, при этом возможность СМИ формировать стереотипы поведения, влиять на сознание, убеждения и поведение людей становится всё более значимой“ [2], особенно в условиях цифровизации.

Телевидение и соцсети заполнены пустыми „звездами с пирсингом на пупке“ или реалити-шоу с денежными выигрышами, построенные на фальши. К сожалению, все эти телепрограммы также смотрят и дети, и подростки, а СМИ задают характерные для современной массовой культуры примеры безответственных и незрелых отношений, которые присваиваются подростками, формируя их ценностные ориентации и реальное поведение.

Можно проследить существенное противоречие в ценностных установках молодых людей [7]: с одной стороны, на уровне сознания декларируется стремление к личной независимости, хорошим и стабильным межличностным отношениям, к созданию семьи и получению достойной работы; с другой стороны, просматривается четкая ориентация на западные стандарты жизни.

Опрос, проведенный среди учащейся молодежи Брянской области, позволил выявить следующие приоритеты и ценности. В опросе принимали участие 262 человека, юноши и девушки в возрасте от 15 до 20 лет. Молодым людям был предложен перечень утверждений, на которые они могли ответить „да“, „нет“, „не знаю“. В данной статье ограничимся рассмотрением положительного выбора, количество респондентов, ответивших „да“ распределилось следующим образом:

№	вопрос	количество ответов „да“	%
1	Я считаю себя воспитанным человеком	204	<b>78</b>
2	Для меня духовность имеет значение	125	<b>48</b>
3	Я часто бываю дружелюбным со сверстниками и взрослыми	213	<b>81</b>
4	Мне важно помочь знакомому, когда он попал в беду	209	<b>79</b>
5	Я стесняюсь проявить свои позитивные чувства	57	<b>22</b>
6	Я считаю, что можно быть не сдержанным с некоторыми людьми	82	<b>31</b>
7	Нет ничего страшного в том, чтобы наругать неприятному мне человеку	55	<b>21</b>

8	Я считаю, что вежливость помогает мне хорошо себя чувствовать среди людей	183	<b>70</b>
9	Если кого-то в компании (классе, группе) дразнят, то я его тоже дразню	16	<b>6</b>
10	Я думаю, что можно позволить себе выругаться на несправедливое замечание в мой адрес	72	<b>27</b>
11	Мне кажется, что нужно уметь прощать людям их отрицательные поступки	143	<b>55</b>
12	Я думаю, что важно понимать других людей, даже если они не правы	151	<b>58</b>
13	Я считаю, допустимым насилие в жизни (в учебном учреждении, семье, СМИ и т.п )	4	<b>2</b>
14	Я смотрю сцены буллинга или других видов насилия в соцсетях и других СМИ	18	<b>7</b>
15	Нужно ли запретить показ сцен насилия в любых формах во всех видах СМИ	99	<b>38</b>

На первое место по значимости:

1. хорошее образование - 124 человека (47%);
2. организованность и самодисциплина 136 человека (52%);
3. честность и доброта - 178 человека (68%);
4. умение постоять за себя - 250 человек (95%);
5. терпимость - 159 человек (61%);
6. вера в бога - 55 человек (21%);
7. „деловая хватка“ - 82 человек (31%).

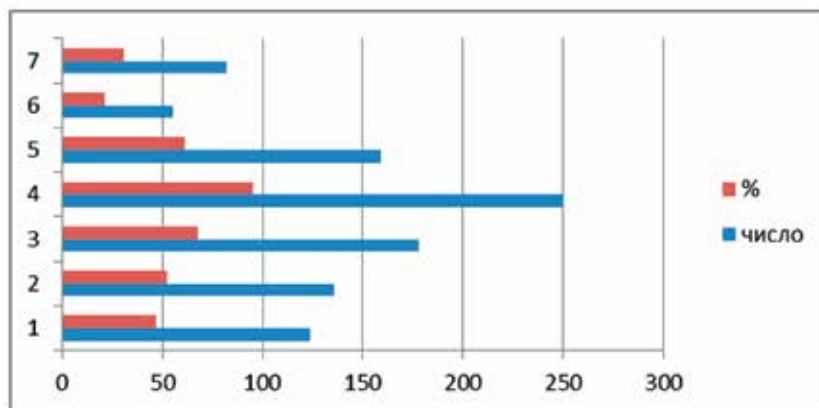


Таблица 1. Первое место по рейтингу

На второе место по значимости:

1. хорошее образование - 45 человека (17%);
2. организованность и самодисциплина 54 человека (21%);
3. честность и доброта - 51 человек (19%);
4. умение постоять за себя - 33 человек (13%);
5. терпимость - 41 человек (17%);
6. вера в бога - 16 человек (6%);
7. „деловая хватка“ - 48 человек (18%).

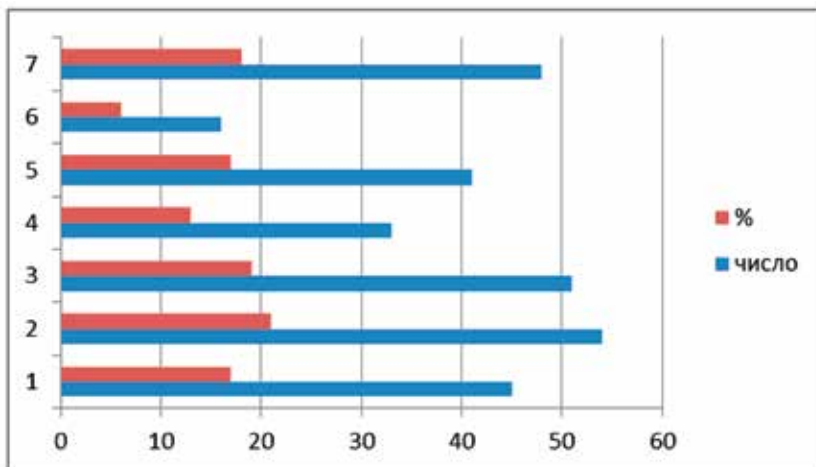


Таблица 2. Второе место по рейтингу

### Обзоры изменений

По результатам исследований Всероссийского центра изучения общественного мнения (ВЦИОМ) опрошено 1600 человек в 132 населенных пунктах в 46 областях, краях и республиках России. Статистическая погрешность не превышает 3,5%. [9]

По статистике средний возраст, вступающих в брак, женщин составляет 27 лет, мужчин – 32 года.

По мнению опрошенных, первоочередными среди семейных ценностей выступают такие устремления, как жить в достатке (55 % опрошенных), воспитать хороших детей (40 %), иметь хорошую семью (39 %). Ценности „второго плана“ – высокооплачиваемая работа (29 %), жизнь в гармонии с самим собой (27 %), вести здоровый образ жизни (21 %), также любить и быть любимым (19 %). Менее важно – посмотреть мир (15 %), сделать карьеру (14 %), быть интеллектуалом (10 %).

Брак – как продолжение рода рассматривают: . 44 % мужчин и 36% женщин, как спасение от одиночества 26 % респондентов, 16 % рассматривает семью как „коммерческий проект“, основанный сугубо на расчете.

„Гражданский брак“ считают приемлемым или допустимым 81% россиян, 16% недопустимым.

Отношения к изменам в семье практически не изменилось: отрицательно относятся к неверности супруга 39% наших соотечественников, из них женщины - 46%, мужчины - 32%; отрицательно относятся к неверности супругу 43% опрошенных, женщины - 41%, мужчины – 45%

Отношения к матерям-одиночкам, родившим, не будучи замужем: 72% относятся к ним с пониманием, а 15% одобряют таких женщин.

К сознательному отказу супругов, от деторождения, сегодня осуждают меньше, чем четверть века назад: с 33% до 18%. Лояльно к ним относятся 79% респондентов.

По данным Росстата в 2020 году число родившихся снизилось на 3,3% (или 48,7 тыс. человек) Коэффициент рождаемости в 2019 году составил 1,5 ребенка на одну женщину против 1,78 в 2015 году.

В Минтруде считают, что ранее принятые меры (например, программа материнского капитала, ежемесячные выплаты на первого и второго ребенка для семей с определенным уровнем дохода) и меры поддержки, объявленные президентом В. Путиным, помогут обеспечить „дальнейшее замедление темпов снижения рождаемости с последующим переходом к росту рождаемости“.

Госпрограмма „Социальная поддержка граждан“ предусматривает стабилизацию общего коэффициента рождаемости на уровне 9,9 родившегося на 1 тыс. человек населения в 2024—2030 годах.

Причиной ослабления семейных ценностей 31 % опрошенных видит в кризисе культурного и ценностного состояния общественной морали, при этом 45 % опрошенных считают, что необходимо развивать социальную и культурную инфраструктуру, необходимую для содержания и воспитания подрастающего поколения в духе традиционных ценностей.[9]

Семья и семейные ценности, сегодня, как никогда, требуют поддержки государства. Общество и государственные институты должны выработать государственную семейную политику на уровне идеологизации семейных ценностей, модели благополучной и стабильной семьи. Для улучшения демографической ситуации государству надо подумать о том, как помочь молодежи поверить

в себя, получить стабильность и начать отказываться от сожителства, и перейти к отношениям, которые будут приносить им не только материальную выгоду, но и счастье.

### ЛИТЕРАТУРА

1. Акутина С.П. К проблеме классификации семейных духовно-нравственных ценностей. // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. М., 2009, № 94, С.9-15.
2. Иконников-Галицкий А. Молодежь и СМИ: брак по расчету. Невское время. URL: [https://nvspb.ru/2004/06/18/molodezhmz\\_i\\_smi\\_brak\\_po\\_rasch-18006](https://nvspb.ru/2004/06/18/molodezhmz_i_smi_brak_po_rasch-18006).
3. Кулаженкова Н.В. К вопросу о трансформации семейных ценностей в современном российском обществе. // Вестник государственного и муниципального управления, 2015, №1(16), С.18-27. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-o-transformatsii-semeynyh-tsennostey-v-sovremennom-rossiyskom-obschestve>.
4. Кучмаева О.В., Кучмаев О.Л., Петрякова О.Л. Взаимодействие семьи и общества: особенности и перспективы. М.: ФГБОУ ВПО ГАСК, 2012.
5. Медкова Д.В. Семейные ценности как объект социологического анализа. – Ломоносовские чтения. URL.: <http://lib.socio.msu.ru/1/libraru>
6. Мезенцев С.Д., Агавелян А.С. Семья – не просто ячейка. // Вестник МУ, серия 18 „Социология и политика“, 2001, №2.
7. Натарова Е.С.и др. Современное семейное воспитание. 2018. С. 391-394. URL <http://www.gks.ru>
8. Нестеренко А.И. Динамика семейных ценностей социологический аспект. Автореф. дис....канд.соц.наук. –М., 2006.
9. Порохнюк Е.В. Эволюция семейных ценностей в процессе трансформации традиционной семьи в российском и восточном обществах: социологический анализ.// Социально-гуманитарные науки. Вестник АГТУ, 2013, №1(55), С.79-81.
10. Шаваева О.В. Трансформация системы семейных ценностей в современную эпоху. // Научный журнал КубГАУ, 201, №99(05), С.1-12.

**Belous Natalya ,Ph. D.**

**Vakulina Elena ,Ph. D.**

Russia, Bryansk State University

**THE PROBLEM OF DISTORTION OF TRADITIONAL  
FAMILY VALUES IN MODERN SOCIETY**

**Abstract**

The article provides an overview of family values traditional for Russian society, examines the mechanisms leading to a change in family values, especially among young people, and provides the results of sociological research. The questions of the influence of the media on the formation of value orientations among young people and adolescents are touched upon.

**Key words:** family values, youth, distortion of family values, value orientations.

Марија Стајић<sup>1</sup>  
Српски научни центар

## ПОРОДИЦА И ДАНАШЊИ ДУХ ВРЕМЕНА – ТРАНСРОДНА ИДЕОЛОГИЈА КАО НАЈВЕЋА ПРЕТЊА ПОРОДИЦИ

### Апстракт

Кроз историју, породица је била основно језгро које је омогућавало опстанак друштва чак и у најтежим временима – за време ратова, глади, помора и других недаћа. Данас, када је у тзв. развијеним земљама достигнут одређен друштвени стандард који већини грађана омогућава знатно лагоднији живот него раније, поједини актери у друштву износе тврдњу да је брак превазиђена институција, да је породица изгубила ранији значај јер се сад држава стара о појединцу, те да је дошло време да као валидне признамо различите „врсте“ породица, укључујући и „истополне“. Године 1990. објављена је књига феминисткиње Џудит Батлер *Невоље с родом*, која је поставила темељ ненаучне и потпуно арбитрарне родне теорије, чиме је настављен тренд растакања идентитета појединца, а самим тим и умањивање значаја брака као заједнице мушкарца и жене. Ово противпородично стремљење наставило се с појавом тзв. трансродне теорије. Док је родна теорија, као међуфаза на путу растакања људског индентитета, тврдила да је „род“ (цендер) само друштвени конструкт, а да је пол у ком смо рођени биолошка реалност, трансродна теорија нам говори да је „родни идентитет“ наша судбина, а да је биолошки пол само друштвени конструкт, те се тако више не говори о „полу у ком је неко рођен“ него о полу „додељеном на рођењу“, док је родни идентитет наш „унутрашњи осећај припадности одређеном роду“, нпр. мушком, женском или неком другом. У овом раду аутор показује како ови постулати ненаучне трансродне теорије угрожавају породицу, а такође доводе и до гушења слободе мишљења, изражавања и исповедања вере.

<sup>1</sup> Марија Стајић М.А., члан Српског научног центра, коуредник портала Међународне породичне вести на српском језику ([www.ifamnews.com/sr](http://www.ifamnews.com/sr)), email: [mstajic@ifamnews.com](mailto:mstajic@ifamnews.com).



**Кључне речи:** родна теорија, трансродна теорија, идеологија, брак, породица, идентитет, биолошки пол

### Увод

У свим друштвима породица има универзалну и основну улогу. Кроз историју, породица је била основно језгро које је омогућавало опстанак друштва чак и у најтежим временима – за време ратова, глади, помора и других недаћа. Још пре нове ере, велики мислилац Конфуције је рекао: „Да бисмо свет довели у ред, прво морамо довести у ред нацију; да бисмо нацију довели у ред, прво морамо довести у ред породицу.” Године 1948, када су Уједињене нације покушавале да „довеу свет у ред“ након најразорнијег светског рата у дотадашњој историји, аутори Универзалне декларације о људским правима потврдили су значај породице уневши у декларацију одредбу која каже да је „породица природна и основна ћелија друштва и има право на заштиту државе и друштва“.<sup>2</sup> Касније (1966. године), иста дефиниција унета је и у Међународни пакт о људским и политичким правима, а у сличном облику постала је део устава многих држава света.<sup>3</sup> Устав Републике Србије у члану 66. предвиђа „Посебну заштиту породице, мајке, самохраног родитеља и детета“, премда не садржи дефиницију породице.<sup>4</sup> Чувене су и речи Мајкла Новака, филозофа и дипломате, који је 1981. и 1982. био амерички амбасадор у Комисији за људска права Уједињених нација: „Кроз историју су нације успевале да преживе мноштво катастрофа – инвазије, глад, земљотресе, епидемије, депресије – али никада нису успеле да преживе распад породице“.<sup>5</sup>

Данас смо сведоци општег разарања породице и растакања појединца, његовог идентитета, па чак и биолошке природе. Још средином прошлог века, амерички социолог Карл Цимерман није био оптимистичан у погледу будућности породице. У свом делу *Породица и цивилизација*, Цимерман пише:

„Рекламе, радио, филмови, стамбена изградња, издавање станова, послови – све је индивидуализовано. ... Оглашивачи приказују модерну малу породицу, која је циљна публика реклама. Уместо речи „деца“ употребљава се реч „дете“ ... У филмовима се чини као да породицу не мотивише ништа друго до самољубља појединаца. Куће се граде за мале парове, скоро бездетне, и тешко се могу проширити за велику породицу. ... Дечја одећа, чија је

<sup>2</sup> Члан 16(3) Универзална декларација о људским правима (1948).

<sup>3</sup> *World Family Declaration*, фуснота 3, <http://worldfamilydeclaration.org/WFD>.

<sup>4</sup> Чл. 66 Устава Републике Србије, Сл. гласник РС, бр. 98/2006.

<sup>5</sup> Novak, M. "The Family Out of Favor," *Harper's Magazine* 252:1511 (1 April 1976).

производња теоријски јефтинија, скупља је од одеће за одрасле. Дечје играчке су јефтине, али ретко кад трају онолико колико и период заинтересованости једног детета за њих, а камоли више деце. ... Колица за бебу коштају више од косилице за траву. Читав систем је супротстављен породици.“<sup>6</sup>

Цимерманове речи су данас постале стварност: комад одеће за бебу до годину дана кошта исто као и комад одеће за одраслу особу, за који је потребно пет пута више материјала, производи су прилагођени породицама с једним дететом, евентуално два, а у рекламама се приказују породице с једним дететом – у последње време све више су то парови без деце, или самци који с љубимцем планинаре или путују светом, чиме се суптилно пласира порука да су деца (а самим тим и породица) препрека за путовања, уживања, одмор и остваривање животних циљева.

О важности породице писао је и Џозеф Анвин, британски етнолог и социјални антрополог, који је проучавао 80 примитивних племена и шест великих цивилизација (Сумерце, Вавилонце, Хелене, Римљане, Англосаксонце и Енглезе) у распону од 5.000 година, и дошао до закључка који није очекивао. Анвин је започео истраживање с циљем да докаже теорију Сигмунда Фројда да су цивилизације у суштини неуротичне и да саме себе уништавају зато што превише спутавају сексуалност. Међутим, сви докази до којих је дошао указивали су на сасвим супротан закључак. Анвин је увидео да само моногамне културе напредују, а да оне које не заговарају предбрачно уздржање након кога следи моногамни брак остају примитивне или, ако су у неком тренутку и напредовале, касније неизбежно пропадају.

Нема сумње да живимо у сутону наше цивилизације који се, према Цимерману, може поредити с периодом опадања Грчке и Рима с обзиром на учесталост појава као што су „Разводи, предбрачно сексуално искуство, сексуални промискуитет, хомосексуалност, разноврсност у сексу, средства за контролу рађања која се користе до крајности, распрострањеност контроле рађања у сваком сегменту друштва, позитивни антагонизам према родитељству, тајни бракови, миграторни разводи,<sup>7</sup> брак само ради секса, презир према фамилијализму, чак и у тзв. образованим круговима.“<sup>8</sup> Данас, када је у тзв. развијеним земљама достигнут одређен друштвени стандард који већини грађана омогућава

<sup>6</sup> Zimmerman, C, *Family and Civilization*, стр. 171-172, (2008), ISI Books.

<sup>7</sup> Одлазак у другу државу ради лакшег развода или у случају да у држави у којој лица пребивају није дозвољен развод.

<sup>8</sup> Zimmerman, C, *Family and Civilization*, стр. 158, (2008), ISI Books.

знатно лагоднији живот него раније, што се види и по томе да у урбаним срединама много више особа ради у сектору услуга него у сектору производње, поједини актери у друштву износе тврдњу да је брак превазиђена институција, да је породица изгубила ранији значај јер се сад модерна, демократска држава стара о појединцу, те да је дошло време да као валидне признамо различите „врсте“ породица, укључујући и „истополне“.

### Брак и породица данас

Савремене генерације младих све више избегавају ступање у формални брак и радије бирају да живе у *de facto* или ванбрачним/невенчаним заједницама, тврдећи да је брак само папир, да такав папир не мења ништа у односу двоје људи те да је стога превазиђен. Такође често чујемо тврдње и да је брак „само уговор“, међутим, поставља се питање зашто би у том случају такав уговор био ограничен својствима особа, тј. уговорних страна, као што су пол, крвно сродство па чак и број. Професор др Слободан Антонић, редовни професор на Филозофском факултету Универзитета у Београду, објашњава зашто брак не може бити уговор већ институција:

„Али брак није уговор. Тачно је да он има одређене елементе уговора, грађанског уговора везаног за имовину, али брак је пре свега друштвена институција. Та институција је природно настала кроз друштвени развој, социјалну еволуцију током хиљада година. ... То је концепција која, наравно, има одређена одступања.

Ми не можемо рећи да бракови нису они у којима не постоје деца, али то је друштвена установа која обезбеђује да друштво има децу.

Појединци могу да немају децу. Али, друштво мора да има децу, да би уопште опстало. Брак, дакле, није уговорна заједница, он је, дакле, друштвена установа, због чега концепција људских права не може бити примењена.“<sup>9</sup>

Легализација „истополних заједница“, која је кренула из Данске (1989), представља логичан наставак проистекао из схватања брака као уговора који могу склопити и два лица истог пола. Упоредном анализом законодавних промена у земљама које су препознале облик суживота два лица истог пола уочавамо да су активисти хомосексуалног покрета прво тражили препознавање неког облика суживота – грађанског партнерства или истополне заједнице –

<sup>9</sup> Антонић, С, „У интересу је друштва да се сачува институција брака“, <https://ifamnews.com/sr/antonic-u-interesu-drushtva-je-da-se-sachuva-institutsija-braka>.

да би потом наставили да лобирају за потпуно изједначавање с браком. Данској су за то биле потребне 23 године (2012. је легализован „истополни брак“),<sup>10</sup> Немачкој и Финској 16 година (од истополног партнерства 2001. до „брака“ 2017.),<sup>11</sup> док је Малта то учинила за само три године, а Ирска за четири.<sup>12</sup> У просеку, државама је било потребно 10,5 година да након препознавања грађанских/истополних партнерстава или заједница легализују и „брак“ за истополне парове, чиме је дошло и до редефинисања појмова брак и породица. Маша Хесен, лезбејка и активисткиња хомосексуалног покрета, управо је то и потврдила 2012. године на Сиднејском фестивалу писаца, говорећи на панелу под називом „Зашто се венчати ако можете да будете срећни?“:

„Борба за геј брак углавном подразумева да ми лажемо о томе шта ћемо да урадимо с браком када дотле дођемо, јер ми лажемо кад кажемо да се институција брака неће променити, и то је лаж. Институција брака ће се променити, она треба да се промени и, опет, ја мислим да она уопште не треба ни да постоји.“<sup>13</sup>

### Цендеризација друштва

У књизи *Несвето тројство*, конзервативни аутор и публициста Мет Волш описује како либерална левица покушава да редефинише живот, брак и пол (тј. цендер): легализацијом и нормализацијом абортуса редефинише се људски живот, „геј брак“ редефинише појам породице, а родна теорија редефинише и сâмо значење појмова мушкарац и жена.<sup>14</sup> Из овога видимо либерални, лево оријентисани активисти већ деценијама подривају сам темељ људске цивилизације. Релативизација абортуса, „хомосексуалног брака“ и „родног идентитета“, тј. цендера, угрожава суштинске елементе друштва, укључујући и начин на који доживљавамо стварност. Могло би се рећи да су „невоље с родом“ званично почеле 1990. године када је објављена књига феминисткиње Џудит Батлер *Gender Trouble* или *Невоље с родом*, која је поставила темељ ненаучне и потпуно арбитрарне „родне теорије“, чиме је настављен тренд растакања идентитета појединца, а самим тим и умањивање значаја брака као заједнице мушкараца и жене. Према речима др Владимира Димитријевића, „радикалне феминисткиње почеле су

<sup>10</sup> Felter C, Renwick D, *Same-Sex Marriage: Global Comparisons*.

<sup>11</sup> Stålström O, Nissinen J, *The Spitzer Study and the Finnish Parliament*, 2003, Journal of Gay & Lesbian Psychotherapy.

<sup>12</sup> Felter C, Renwick D, *Same-Sex Marriage: Global Comparisons*.

<sup>13</sup> Аудио-снимак обраћања.

<sup>14</sup> Walsh M, *The Unholy Trinity*, 2017, Image.

да користе реч „род“ ... у смислу друштвено обликованог „пола“. То представља драстично напуштање језичке традиције. Док у српској језичкој традицији реч „род“ сугерише неку биолошку повезаност, у феминистичком новоговору, реч „род“ означава групу људи без биолошке повезаности.<sup>15</sup> С обзиром на то да се у западним земљама за граматички род користи латинска реч *gender* која потиче од речи *genus*, нови идентитет који треба да има примат у односу на човеков биолошки пол такође је назван *gender*. Док се свака особа рађа с биолошким полом, род, тј. џендер, представља друштвени конструкт који се изграђује на основу друштвено-културних норми. Међутим, у својој књизи Батлерова тврди да је човеков биолошки пол заправо „унутрашња фикција“, те да „нема никаквих биолошких узрока који би могли чинити основу“ рода – штавише, „културни пол“ (џендер) јесте оно што „конституише биолошки пол, а не обрнуто“.<sup>16</sup>

Да се ово данас примењује и у пракси, тј. у стварном животу, видимо по томе што је донедавно било уобичајено говорити о „биолошком полу“ који се не мора подударати с „родним идентитетом“ или џендером неке особе, док се сада употреба синтагме „биолошки пол“ (*biological sex*) сматра дискриминаторном и „ненаучном“ већ се уместо ње користи нова синтагма „пол додељен на рођењу“ (*sex assigned at birth*). Из овог примера видимо постепено с којом се мења начин говора, а самим тим и значење концепата које речи и синтагме означавају. Уместо научно доказане и доказиве чињенице да се све особе рађају као мушкарци или жене, родна теорија – која није продукт егзактне науке, какве су медицина, генетика, хемија и сл. већ друштвених наука – тврди да биолошки пол није најважнија основа рода, већ да се род конструише од рођења тако што се новорођенчету „додељује пол“, као и име у складу с полом, а онда дете под притиском околине и „понављањем и устаљивањем одређених понашања“ и образаца заиста и постаје такво. На овај начин, сматра Батлерова, ствара се одређена илузија, која се детету намеће с почетним гестом додељивања пола и имена. Премда је пол неопходан атрибут, он не узрокује род/џендер, нити се род/џендер може разумети тако да одражава или изражава пол. Род/џендер је „променљива културна конструкција пола, мноштво отворених могућности културног значења“ које се случајно налазе у „полном телу“ (*sexed body*).<sup>17</sup>

Донедавно, џендер-активисти тврдили су да је род само друштвени конструкт, а пол биолошка реалност. Међутим, сада

<sup>15</sup> Димитријевић В, *Шта се згоди кад се џендер роди*, стр. 247, 2019, Добротољубље.

<sup>16</sup> Димитријевић В, *Шта се згоди кад се џендер роди*, стр. 254, 2019, Добротољубље.

<sup>17</sup> Butler J, *Gender Trouble*, стр. 142, 1999, Routledge.

тврде да је родни идентитет судбина, док је биолошки пол друштвени конструкт. Обраћајући се савезном окружном суду у Северној Каролини поводом предлога закона о увођењу неутралних тоалета и свлачионица (*House Bill 2*),<sup>18</sup> др Дијана Аткинс, професорка на Медицинском факултету Универзитета Дјук и директорка Дјук центра за родну бригу о деци и адолесцентима, изјавила је:

„С медицинског становишта, одговарајућа детерминанта пола јесте родни идентитет.“ Аткинсова сматра да је родни идентитет „једина детерминанта пола која је медицински подржана.“ Све друго је, по њеном мишљењу, лоша наука: „У супротности је с медицинском науком да се користе хромозоми, хормони, унутрашњи репродуктивни органи, спољашње гениталије или секундарне полне карактеристике да се премости родни идентитет у сврху класификовања некога као мушкарца или жене.“<sup>19</sup>

Аткинсова није рекла да ли се ово правило примењује и на друге врсте сисара.

### „Трансродни тренутак“ у свету и у Србији

У књизи *Када је Хари постао Сали*, др Рајан Т. Андерсон, амерички политички филозоф, констатује у каквом се „трансродном тренутку“ Америка тренутно налази.

„Донедавно, већина Американаца није ни чула за трансродни идентитет, али за годину дана то је постала ствар која је на себе навукла плашт грађанских права. Каже се да неусклађен родни идентитет представља оно што особа *заиста* јесте, за разлику од пола „додељеног на рођењу“, те стога неприхватање трансродног идентитета и одбијање да се он подржи представља затуцаност. Кажу нам да вршимо дискриминацију када се према особама не опходимо у складу с родом (цендером) који оне тврде да јесу.“<sup>20</sup>

И заиста, док је „заостала“ Америка почела да се едукује о томе шта је „трансродни идентитет“, у Србију је из трећег покушаја уведена родна идеологија под окриљем Закона о родној равноправности, који је Народна скупштина већином гласова усвојила 20. маја 2021. године. Пре него што је предлог закона ушао у скупштинску процедуру, Републички секретаријат за законодавство, који је у претходна два пута оценио да предлог закона није у складу са Уставом РС будући да садржи појам „рода“

<sup>18</sup> General Assembly of North Carolina, Second extra session, 2016, *House Bill 2*.

<sup>19</sup> Expert Declaration of Deanna Adkins, M.D., US District Court for the Middle District of North Carolina, 2016.

<sup>20</sup> Anderson R. T, *When Harry Became Sally*, стр. 10, (2018), Encounter Books.

(и изведених појмова „родни идентитет“, „родна равноправност“, „уродњавање“ итд.) који наш Устав не препознаје, овог пута је дао сагласност да предлог закона буде упућен народним посланицима на разматрање. У јавном дискурсу упорно је занемаривана чињеница да овај закон нема за циљ унапређење положаја жена у друштву и равноправност полова (која је загарантована Уставом РС и Законом о равноправности полова, који је престао да важи усвајањем Закона о родној равноправности), те да је његов прави циљ увођење ненаучног појма „род“, а затим и „родне идеологије“, тј. цендеризма, у српско законодавство и друштво.

Бројни примери из свакодневног живота у Северној Америци, Аустралији и Европи јасно показују да је у данашњем друштву још и „најмањи проблем“ ако одрасла особа тврди да је рођена у погрешном телу и одлучи се да хируршким путем промени пол, или да се и без промене пола „идентификује“ као особа супротног пола, тј. цендера. „Невоље с родом“ настају када родни идентитет тих особа више није „само“ мушки или женски већ било који од 64+ тренутно расположивих (или до сада осмишљених) родних идентитета<sup>21</sup>, од којих је један „флуидан“, тј. променљив. Према речима др Сабре Л. Кеџ-Вајз, у чланку за одељак „Здравље деце“ на сајту Харвардске медицинске школе:

„За неке младе особе, родна флуидност може бити начин да истражују род пре него што одаберу неки стабилнији израз свог рода или родни идентитет. За друге, родна флуидност може се наставити у недоглед као део њиховог животног искуства с родом.“<sup>22</sup>

Дакле, неке особе могу мењати свој род/цендер током читавог живота, а од остатка друштва се очекује да то прихвати и подржи, да те особе не би биле дискриминисане. Скоро без изузетка се дешава да особе које одаберу неки трансродни идентитет одлуче да промене и личне заменице које други људи користе када им се обраћају, и без изузетка захтевају од других да користе искључиво те „префериране“ заменице. Тако, уместо бинарних парова „он/њему/њега“ и „она/њој/њу“ (енг. *he/him* и *she/her*), трансродне особе бирају заменице у множини „они/њима/њих“ (енг. *they/them*) или неке од измишљених заменица, непреводивих на српски језик (*ze/zir, xe/xir, jee/jeir/jem, ve/vis...*),<sup>23</sup> које се сада зову неозаменице или новозаменице (енг. *neopronouns*).<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Abrams M, *64 Terms That Describe Gender Identity and Expression*, December 20, 2020, Healthline.

<sup>22</sup> Katz-Wise, S. L, *Gender fluidity: What it means and why support matters*, December 3, 2020, Harvard Health Publishing.

<sup>23</sup> *Preferred Gender Pronoun/ Personal Pronouns*, Western Oregon University.

<sup>24</sup> *Neopronouns explained*, UNC Greensboro.

Много озбиљнија „невоља с родом“ настаје у најосетљивијој категорији нашег друштва која заслужује и највишу заштиту – а то су деца. Године 2007. Дечја болница у Бостону постала је болница „с првим великим програмом у САД-у посвећеним трансродној деци и адолесцентима.“<sup>25</sup> Реч је о програму под називом *Gender Multispecialty Service (GeMS)*. Вебсајт клинике поносно изјављује да су од 2007. године „проширили програм како бисмо прихватили пацијенте узраста од 3 до 25 година.“ Данас у Америци има више од 45 педијатријских џендер клиника на којима се деци препишују блокатори пубертета и хормони супротног пола, и обављају операције промене пола. Овакви поступци су у највећем броју случајева неповратни, а младе особе остају заробљене у новом „роду/џендеру“, често и са одстрањеним гениталијама и дојкама, при чему неке прођу и кроз комплетну операцију промене пола (фалопластику код девојака које желе да буду „трансродни мушкарци“, а вагинопластику код младића који желе да буду „трансродне жене“). Овај процес назива се „транзиција“, тј. прелазак у други пол који одговара џендер идентитету те особе. Неке трансродне особе касније отпочну и процес „детранзиције“, тј. повратка у првобитни (биолошки) пол, с више или мање успеха. Трансродни активисти тврде да је већина трансродних особа срећна због промене рода/џендера, па сведочанства оних који мисле другачије називају „трансфобичним.“ Све је више особа које јавно говоре о свом искуству транзиције, недостатку саветовања са стручним лицима, пребрзом упуштању у хормонску терапију и недовољном (као и нетачном) информисању о операцијама промене пола, последицама, компликацијама и неповратношћу читавог процеса.<sup>26</sup>

Како наводи др Андерсон у поменутој књизи, „Биологија нису предрасуде. Свако људско друштво организовано је око сазнања да су мушкарци и жене различити, а савремена наука показује да ове разлике почињу с нашом ДНК и развојем у материци. Тачно је да се мушкарци и жене разликују, и да је неким особама тешко да се идентификују с телесним полом. Али то не значи да је пол флуидан или субјективан, као што тврди трансродна идеологија.“<sup>27</sup>

## Трансродност у пракси

У овом одељку, навешћемо примере трансродне идеологије у свакодневним животима и судбинама појединаца широм света.

<sup>25</sup> Gender Multispecialty Service, Boston Children's Hospital, веб-сајт болнице.

<sup>26</sup> Видети искуства у видео-сведочанствима на линку: <https://familywatch.org/transgenderissues/>.

<sup>27</sup> Anderson R. T, *When Harry Became Sally*, стр. 12.



Важно је напоменути да, док је број хомосексуалних особа у свету углавном био константан кроз историју (1-3%), у протеклој деценији на Западу је дошло до наглог скока у броју трансродних особа, нарочито међу млађом популацијом. Премда активисти покушавају да повежу трансродност с родном дисфоријом или тзв. међуполним особама, трансродност у највећем броју случајева нема везе са овим медицинским стањима. Мушкарац који има све полне карактеристике мушког пола, али жели да буде жена, не представља „међуполну особу“, те самим тим постојање међуполних особа<sup>28</sup> не може бити оправдање за наметање трансродности, нарочито код деце и омладине. Нагли скок броја трансродних особа може се приписати тренутној „моди“ и животном стилу који се у медијима представља као пожељан, прогресиван, демократски, либералан и освешћен (енг. *woke*), и стоји у контрасту с „назадним“, „антицивизацијским“, традиционалним и конзервативним вредностима. Примера ради, према подацима британске Канцеларије за развој родног идентитета (*Gender Identity Development Service*) у периоду 2015–2016. у Великој Британији, 1409 особа млађих од 18 година упућено је путем јавног здравственог система у клинике за промену рода/пола, у поређењу са само 138 деце у периоду 2010–2011. године. У периоду 2018–2019. на промену рода/пола упућене су чак 2743 особе.<sup>29</sup> Да је реч о тренду који се представља као пожељан показују и случајеви познатих личности и холивудских глумаца чија деца наједном постају „трансдеца“, те тако и „обични“ људи почињу да прижељкују да и они имају „трансдете“ како би били у корак с новим тенденцијама у друштву, како би били напредни, отворени и либерални.<sup>30</sup>

#### Примери трансродности

1) Канађанин Пол Волшт је, после 20 година брака у ком је са женом добио седморо деце, у 52 години<sup>31</sup> (2015. године, када је прича доспела у јавност) напустио породицу, изјавио да се идентификује као девојчица од шест година по имену Стефони, и

<sup>28</sup> „Према подацима Удружења међуполности Северне Америке (*Intersex Society of North America*), особе с родном дисфоријом – с карактеристикама оба пола, па чак и с хромозомским аномалијама – рађају се једна у 1.500 или 2.000 особа (вероватноћа за поједине синдрома иде и до 1:13.000, 1:83.000, па чак и 1:150.000).“ Стајих М, *Биологија за осми разред*, Печат, бр. 665, 21. 5. 2021.

<sup>29</sup> Gender Identity Development Service, *Referrals*.

<sup>30</sup> Ђерка глумачког пара Анђелине Џоли и Бреда Пита тврди да је дечак, а можда и „роднофлуидна“ особа; син глумице Шарлиз Терон је, испоставило се, ипак девојчица; Честити, ћерка певачице Шер и њеног мужа Сонија послала је дечак Чез. Такође, олимпијцац Брус Ценер сада је „жена“ по имену Кејтлин, а недавно је глумица Елен Пејџ изјавила да је заправо мушко и одсада се зове Елиот.

<sup>31</sup> James E, *‘I’ve gone back to being a child’: Husband and father-of-seven, 52, leaves his wife and kids to live as a transgender SIX-YEAR-OLD girl named Stefanknee*, Daily Mail, 11 December 2015, updated 6 March 2016.

пронашао старији пар који га је усвојио. Но, ова „шестогодишња девојчица“ ипак вози ауто, и дању ради као возач грталице (додуше, обучен у хаљиницу), а после подне престаје да се „претвара“ да је одрасли мушкарац и враћа се хаљиницама, сокницама и бојанкама. Стефони је иначе и у „инцестуозној“ вези са усвојитељем, који „усвојеној ћерки“ допуштају да се игра с њиховим унуцима.

2) У Америци и Великој Британији забележени су случајеви напада на девојке и жене јер је због трансродних особа у многим местима дозвољено да особа користи тоалет и свлачионицу у складу са својим родним идентитетом, или је чак обавезно постојање „родно неутралних тоалета“.<sup>32</sup>

3) Девојка из Норвешке по имену Нано идентификује се као мачка заробљена у људском телу.<sup>33</sup>

4) Ричард Ернандез се прво декларисао као хомосексуалац, а касније почео себе да доживљава као жену, да би заправо почео да тврди да је рептил. Узео је себи име Тијамат (краљица и мајка змајева у месопотамској митологији) и почео да постепено мења свој изглед како би заиста постао „змај“. Након 75.000 долара потрошених на операције (18 имплантата рогова, делимично уклањање носа, вађење зуба, расцепљивање језика, тетоваже итд.), Тијамат је данас познат/а као Дама Змај (*Dragon Lady*), његове/ њене префериране заменице су они/њима/њихово, а његов/њен циљ јесте да буде „безродна“ (*genderless*) особа, баш као што су и рептили „оно“ (треће лице једнине, енг. *it*).<sup>34</sup>

5) „Трансродна жена“ Џесика Јанив из Канаде, иначе биолошки мушкарац, јесте трансродни активиста познат по неколико тужби за дискриминацију – једном је тужио козметички салон зато што је радница одбила да му уради депилацију гениталног предела, а касније је тужио и гинеколошку ординацију јер је гинеколог одбио да му уради гинеколошки преглед, након чега се он осетио „шокирано, збуњено и повређено“. Ова особа има 140.000 пратилаца на Твитеру.<sup>35</sup>

6) Џошуа Сатклиф, наставник математике у средњој школи у Оксфордширу,<sup>36</sup> суспендован је 2017. године зато што је одбио да

<sup>32</sup> Видети примере наведене у ауторском чланку Стајић М, *Трансродност понижава, вређа и ниподаштава жене*.

<sup>33</sup> Brennan S, 'I was born in the wrong species': Woman who says she's a CAT trapped in a human body hisses at dogs, hates water and claims she can even see better at night, Daily Mail, 27 January 2016, updated 28 January 2016.

<sup>34</sup> 'Dragon Lady' spends \$75,000 to transform into 'transspecies reptilian', Toronto Sun, August 16 2019.

<sup>35</sup> 'Shocked, confused and hurt': Transgender woman's fury after gynaecologist refused to see her, Yahoo News, 4 December 2019.

<sup>36</sup> Oppenheim M, *Teacher suspended for referring to a transgender pupil as a girl rather than a*

се „трансродном ученику“ обраћа у мушком роду, те је уместо тога рекао: „Браво, девојке“. Премда је наставник прихватио да користи ново, мушко име те ученице, због својих верских убеђења (наставник је истовремено и еванђелистички пастор) није желео да користи мушке заменице. Његово извињење није уважено и директорка га је обавестила да се мора покренути истрага читавог инцидента.

7) Ни феминисткиње нису поштеђене. Селини Тод, професорки модерне историје на Универзитету Оксфорд, отказано је гостовање на Колецу Ексетер 2020. године где је требало да буде један од говорника на обележавању 50. годишњице од Конференције о женском ослобађању. Професорка Тод је објавила на друштвеним мрежама да је њено обраћање отказано због тога што је повезана с феминистичком групом *Woman's Place UK*, за коју трансродни активисти тврде да је трансфобична, будући да сматрају да је читав други талас феминизма неинклузиван за трансродне особе.<sup>37</sup>

8) Првог јануара 2021. у Калифорнији је ступио на снагу закон *SB 132*<sup>38</sup> који налаже управама затвора да приликом пријема нових затвореника обавезно питају које личне заменице затвореници користе и ког су родног идентитета. Такође, затворска управа је дужна да затвореницима обезбеди смештај у складу с њиховим родним идентитетом. Отада се 255 мушких затвореника у Калифорнији изјаснило као трансродно и затражило премештај у женске затворе.

Док неки затвореници заиста себе доживљавају као трансродне, већ су забележени случајеви напада на биолошке жене. „Трансродна жена“ Карен Вајт (52) – биолошки мушкарац који се облачи као жена, али није променио пол – смештен/а је у женски затвор у Великој Британији. Реч је о особи која је осуђена за педофилију, тешке телесне повреде, плачку, вишеструка силовања и друге сексуалне преступе према женама. Године 2017, током тромесечног боравка у женском затвору, сексуално је напаствовао/ла две затворенице.<sup>39</sup>

9) Спорт је постао ново поље у ком трансродна идеологија угрожава здравље, живот и основна права биолошких жена. „Трансродна жена“ Рејчел Макинон<sup>40</sup> освојио/ла је златну медаљу на светском шампионату у бициклизму за жене у Манчестеру 2019. године. „Трансродна жена“ по имену Фелон Фокс је 2014. године нанео/

---

boy, 14 November 2017.

<sup>37</sup> Krasteva G, *Oxford professor Selina Todd feminist talk cancelled*, Oxford Mail, 1 March 2020.

<sup>38</sup> Senate Bill No. 132, Chapter 182, California Legislative Information, 26 September 2020.

<sup>39</sup> Parveen N, *Karen White: how 'manipulative' transgender inmate attacked again*, The Guardian, 11 October 2018.

<sup>40</sup> Лични веб-сајт Рејчел Макинон.

ла тешке повреде противници у мешовитим борилачким вештинама, Тамики Брентс (преломи костију главе, потрес мозга), а почетком 2021. године проглашен/а је за „најхрабријег спортисту у читавој историји“ од стране једног ЛГБТ спортског медија (*Outsports*).<sup>41</sup>

На Олимпијским играма у Токију 2021. године учествоваће и први трансродни спортиста – Новозеланђанин, биолошки мушкарац који тврди да је жена по имену Лорел Хабард (43) и који ће се такмичити у дизању тегова у женској категорији. Премда је променио пол, Лорел и даље има несумњиве предности мушкараца у односу на жене (већу густину костију, већу мишићну масу, већу издржљивост), стога и не чуди што се поједине спортисткиње буне. Белгијанка Ана Ван Белинген, која је такође дизач тегова, изјавила је да то „није фер према спорту и према спортисткињама“.<sup>42</sup> Бивша учесница Олимпијских игара (2016) у дизању тегова Трејси Ламбрехс изјавила је да је спортисткињама речено да ћуте и не буне се против учешћа Лорел Хабард у женској категорији.<sup>43</sup>

Мушкарци који су у мушком спорту били просечни, сада освајају медаље такмичећи се са женама.

### Реакција власти

У неколико америчких држава девојке које се баве спортом у средњој школи или на колеџу покренуле су кампање, па чак и тужбе, како би заштитиле женски спорт од уплива трансродних особа и очувале праведне и једнаке услове за такмичење.<sup>44</sup>

Алијанса за одбрану слободе (*Alliance Defending Freedom*) заступа неколико младих спортисткиња које покушавају да се изборе за право да се не такмиче против биолошки супериорнијих особа.<sup>45</sup>

У Аустралији и Новом Зеланду такође је покренута кампања „Сачувајмо женски спорт“.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Zeigler C, *Fallon Fox is still the bravest athlete in history*, *Outsports*, January 14 2020.

<sup>42</sup> Jahns M, *Laurel Hubbard: The first transgender athlete to compete in the Olympics?*, *ISPO*, 18 June 2021.

<sup>43</sup> Mulvenney N, *Females told to 'be quiet' on transgender issue – ex-weightlifter*, *Reuters*, May 7, 2021.

<sup>44</sup> а) Мисисипи: *Senate Bill 2536: Avery D, Mississippi governor signs bill banning trans athletes from school sports*, *NBC News*, March 11, 2021;

б) Ајдахо, *Senate Bill No. 1030*, *Legislature of the State of Idaho, First Regular Session 2021*.

в) још 19 држава разматра усвајање сличних закона, међу њима и Аризона, Јута, Монтана, Охајо, Кентаки: Oppie T, *Lawmakers In 19 States Cloning Idaho's Transgender Athlete Bill*, *Boise State Public Radio*, February 8, 2021.

<sup>45</sup> а) Селина Соул: <https://www.youtube.com/watch?v=nKBxlmOPWTc>;

б) Алана Смит: <https://www.youtube.com/watch?v=JxZe2zYAjXk>;

в) Медисон Кењон: <https://www.youtube.com/watch?v=oR2XuJ0sk0o>.

<sup>46</sup> Save Women's Sport Australasia, званични веб-сајт кампање.

Године 2013. Русија је усвојила закон о забрани хомосексуалне пропаганде који штити децу од информација које им могу нарушити здравље и развој.<sup>47</sup> Захваљујући овом закону, примера ради, Русија је недавно забранила емитовање анимираног филма продукције Дизни+ у ком је главни лик хомосексуални мушкарац.<sup>48</sup>

Сличан закон ове године усвојила је и Мађарска.<sup>49</sup> Огромном већином гласова (157:1), мађарски посланици изгласали су закон који на више начина штити децу: предвиђа успостављање регистра сексуалних преступника, забрањује да се малолетницима у школи и изван ње приказују било какви садржаји који промовишу неку сексуалну агенду, предвиђа да само наставници, особе и организације у званичном регистру могу држати курсеве сексуалног образовања (чиме се углавном то право ускраћује либералним НВО), и забрањује све порнографске садржаје или било какве сексуализоване слике и илустрације које промовишу хомосексуалност и родне идентитете млађима од 18. година.

### Србија – пресек стања

Већ смо поменули да је ове године (2021) у Србији из трећег покушаја усвојен Закон о родној равноправности, који уводи грађанима обавезу коришћења „новоговора“ (тзв. родно осетљивог језика), деци у школама обавезно изучавање градива с позиција теорије о „роду“, и прописује штампи како да пише и на које теме. Предлагач закона (Министарство за људска и мањинска права и друштвени дијалог) без основа је себи дало за право да теорије о роду намеће као организовано друштвено мишљење за чију ће се обавезност користити апарат државне принуде над грађанима.

Видимо да је још пре усвајања закона већ учињен први корак у том циљу: измењен је наставни план и програм за биологију за осми разред, те су сви издавачи уџбеника у Србији морали да уврсте и лекцију о роду, родном идентитету и међуполним особама.<sup>50</sup> Примера ради, у делу лекције који објашњава „родни идентитет“ каже се да постоје особе мушког пола, особе женског пола, трансродне особе и родно неутралне особе, као и да нам „друштво

---

<sup>47</sup> *Президент РФ потписао закон о запрете пропаганды гомосексуализма среди несовершеннолетних*, Гарант.Ру, 1 јула 2013.

<sup>48</sup> *Rusija zabranila Diznijev crtani jer je glavni lik gej*, B92, 29. 05. 2021.

<sup>49</sup> *Годард Д, Мађарска усвојила закон који штити децу од LGBT пропаганде*, iFamNews, 17.06.2021.

<sup>50</sup> *Стајић М, Биологија за осми разред*, Печат, бр. 665, 21. 5. 2021.

<sup>В</sup>идети и: *Begenišić Lj, OSMAKE UČE O MEĐUPOLNIM OSOBAMA: Novi udžbenik biologije šokirao brojne roditelje, nastavnike i stručnu javnost*, Novosti, 15. 03. 2021.

често намеће да род и пол морају да се подударају.<sup>51</sup> Социолог Љубиша Деспотовић овако коментарише спорну лекцију: „Данас у уџбеницима имамо ову лекцију, а сутра ћемо имати да отац и мајка нису то, него су родитељ 1 и родитељ 2. Реч је о социјалном инжењерингу. ... Мења се полни и родни идентитет, мења се национални идентитет, и то по фазама, кроз образовање, културу, медије...“<sup>52</sup> У истом чланку, др Миша Ђурковић подсећа на претходни покушај увођења родне идеологије у српско школство, када је 2017. године под притиском јавности тадашњи министар просвете морао да укине тзв. образовни пакет: „Ми као родитељи, по свим међународним документима и законима ове државе, имамо право да одлучујемо како ће наша деца да се васпитавају и не желимо да им неко намеће овакву идеологију кроз систем државног школства. Најоштрије захтевамо да се овај и слични уџбеници избаце из система образовања.“

Родитељи имају право да заштите своју децу од садржаја за које они процене да су непримерени за њихову децу. Према Уставу РС, „Родитељи и законски стараоци имају право да својој деци обезбеде верско и морално образовање у складу са својим уверењима“ (чл. 43, ст. 5); затим, Универзална декларација о људским правима предвиђа да „родитељи имају првенствено право да бирају врсту образовања за своју децу“ (чл. 26, ст. 3); даље, Конвенција УН о правима детета<sup>53</sup> предвиђа да „државе чланице штите дете од свих других облика искоришћавања штетних по било који вид дететове добробити“ (чл. 36) – другим речима, дете мора бити заштићено од сваког вида искоришћавања и злоупотребе које је штетно за њега.

Будући да је спорна лекција уведена у наставни план и програм за читав 8. разред, јасно је да се учење о родном идентитету, промени рода и пола, трансродним и небинарним особама, као и хомосексуалности жели наметнути свој деци у Србији, без обзира на моралне вредности и верска односно филозофска уверења њихових родитеља. На основу наведених правних докумената и међународних споразума, јасно је да родитељи у Србији имају право, као и дужност да заштите своју децу и да захтевају од школе и наставника изузеће свог детета од похађања часа на ком ће се ова лекција предавати, као и изузеће од обавезе да дете ту лекцију одговара за оцену. Друга могућност коју родитељи имају на располагању јесте да деци предоче истину о родној идеологији,

<sup>51</sup> Корићанац Г, Ђорђевић А, Албијанић В, *Биологија* 8 (2021), Klett.

<sup>52</sup> Begenišić Lj, *OSMAKE UČE O MEDUPOLNIM OSOBAMA: Novi udžbenik biologije šokirao brojne roditelje, nastavnike i stručnu javnost*, *Novosti*, 15. 03. 2021.

<sup>53</sup> Конвенција УН о правима детета, Закон о ратификацији Конвенције Уједињених нација о правима детета, Сл. лист СФРЈ – Међународни уговори, бр. 15/90 и Сл. лист СРЈ – Међународни уговори, бр. 4/96 и 2/97.

како би деца – уколико им наставник постави питање из те лекције – могла да одговарају истинито, у складу с вишевековним, научно доказивим сазнањима и медицинским чињеницама о човековој биологији и полности, и да заузму критички приступ према родној/цендер идеологији, као и трансродној идеологији. Научне, биолошке чињенице о човеку као двополном бићу у складу су и са хришћанским учењем о човековој природи, те тако спречавање родитеља да своју децу подучавају на тај начин – чак, као што је случај у неким скандинавским земљама, и кажњавање родитеља који нису довољно „толерантни“ и „инклузивни“, већ децу васпитавају на „дискриминаторан начин“ – представља кршење њиховог права на слободно исповедање вере и живот у складу са таквим уверењима, као и кршење права на слободу мишљења и изражавања, коју јемчи Устав РС (чл. 43).

### Закључак

Док је родна теорија, као међуфаза на путу растакања људског идентитета, тврдила да је „род“ (цендер) само друштвени конструкт, а да је пол у ком смо рођени биолошка реалност, из примера наведених у раду видимо да нам трансродна теорија говори да је „родни идентитет“ наша судбина, а да је биолошки пол само друштвени конструкт, те да је „пол у ком је неко рођен“, односно, према новоговору, пол „додељен на рођењу“, у подређеном положају у односу на наш родни идентитет који представља „унутрашњи осећај припадности одређеном роду“, нпр. мушком, женском или неком другом – од мноштва понуђених.

Пред крај књиге *Породица и цивилизација*, Цимерман предвиђа да ће се „породица у непосредној будућности још више кретати ка атонизму. ... Непрекидно се измишљају нови називи за породицу која се урушава у покушају да јој се додели престиж унапређења или прогреса.“ Породица и њени прелазни облици ка даљој атомизацији „називају се либералним, хуманистичким, демократским, слободним, итд.“<sup>54</sup> Видимо да се ове промене не дешавају само на нивоу породице већ и у равни појединца и самог човековог идентитета. У овом процесу кључну улогу имају медији и јавна сфера у којој се нове идеологије пласирају и где убедљиво доминирају, успостављајући стандарде пожељног и друштвено прихватљивог. Док конзервативне, традиционалистичке струје у друштву не позивају на насиље или дискриминацију према особама другачијег сексуалног опредељења или родног или било ког другог идентитета, већ показују разумевање и саосећање,

<sup>54</sup> Zimmerman C, *Family and Civilization*, стр. 248, (2008), ISI Books.

истовремено се трудећи да заштите своје вредности и свој начин живота, идеолози овог новог марксизма<sup>55</sup> немају за циљ само омогућавање трансродним особама да живе онако како су одабрале већ желе да остатку друштва наметну своју радикалну идеологију. Према речима Рајана Т. Андерсона, „школе су главни фронт у тој кампањи“, а главни циљ је „индоктринација деце рондом идеологијом“.<sup>56</sup> Сведоци смо да се управо то сада дешава и у Србији – након доношења закона, родна идеологија се одмах уводи у школе – што нам показује да ће реакција родитеља бити од кључног значаја за даљу судбину слободе у нашој земљи, за очување дечје невиности и права на одрастање без преране сексуализације.

Дозеф Анвин је закључио, између осталог, и да друштва „која су најдуже задржала строге законе у вези са сексуалним понашањем напредовала су на културној лествици до највишег места до ког је било које људско друштво до сада стигло.“<sup>57</sup> Опстанак српског друштва, а такође и наше читаве цивилизације, зависиће управо од тога колико ћемо успети да сачувамо дечју невиност, брак као институцију од друштвеног и државног интереса, и искључиво као заједницу мушкарца и жене, а самим тим и породицу као најважнији стуб друштва, морала и општег напретка.

## Литература

*Интернет изворима последњи пут је приступљено 20. 6. 2021. године.*

Abrams M, *64 Terms That Describe Gender Identity and Expression*, December 20, 2020, Healthline, <https://www.healthline.com/health/different-genders#a-d>.

Anderson R. T, *When Harry Became Sally*, (2018), Encounter Books.

Антонић С, (2021) „У интересу је друштва да се сачува институција брака“, <https://ifamnews.com/sr/antonic-u-interesu-drushtva-je-da-se-sachuva-institutsija-braka>.

Avery D, *Mississippi governor signs bill banning trans athletes from school sports*, NBC News, March 11, 2021; <https://www.nbcnews.com/feature/nbc-out/mississippi-governor-signs-bill-banning-trans-athletes-school-sports-n1260709>.

Begenišić Lj, *OSMAKE UČE O MEĐUPOLNIM OSOBAMA: Novi*

<sup>55</sup> *Marxist roots of gender ideology – Ordo Iuris position for the European Parliament*, Ordo Iuris Institute, 8. 4. 2020.

<sup>56</sup> Anderson R. T, *When Harry Became Sally*, стр. 209, (2018), Encounter Books.

<sup>57</sup> Unwin J. D, *Sex and Culture*, стр. 84, 1934, Oxford University Press.



- udžbenik biologije šokirao brojne roditelje, nastavnike i stručnu javnost, *Novosti*, 15. 03. 2021, <https://www.novosti.rs/amp/vesti/drustvo/975075/osmake-uce-medjupolnim-osobama-novi-udzbenik-biologije-sokirao-brojne-roditelje-nastavnike-strucnu-javnost>.
- Brennan S, *'I was born in the wrong species': Woman who says she's a CAT trapped in a human body hisses at dogs, hates water and claims she can even see better at night*, *Daily Mail*, 27 January 2016, updated 28 January 2016, <https://dailymail.co.uk/femail/article-3419631/Woman-says-s-CAT-trapped-human-body.html>.
- Butler J, *Gender Trouble – Feminism and the Subversion of Identity*, 1999, Routledge.
- Димитријевић В, *Шта се згоди кад се џендер роду*, 2019, Добротољубље.
- 'Dragon Lady' spends \$75,000 to transform into 'transspecies reptilian'*, *Toronto Sun*, August 16 2019, <https://torontosun.com/news/weird/dragon-lady-spends-75000-to-transform-into-transspecies-reptilian>.
- Expert Declaration of Deanna Adkins, M.D., US District Court for the Middle District of North Carolina, 2016, [https://www.aclu.org/sites/default/files/field\\_document/AdkinsDecl.pdf](https://www.aclu.org/sites/default/files/field_document/AdkinsDecl.pdf).
- Felter C, Renwick D, *Same-Sex Marriage: Global Comparisons*, June 23, 2020, Council on Foreign Relations, <https://www.cfr.org/background/same-sex-marriage-global-comparisons>.
- Gender Identity Development Service, *Referrals*, <https://gids.nhs.uk/referrals>.
- Gender Multispecialty Service, Boston Children's Hospital, <https://www.childrenshospital.org/centers-and-services/programs/f-n/gender-multispecialty-service#:~:text=Founded%20in%202007%2C%20GeMS%20was,from%20ages%203%20to%2025>
- General Assembly of North Carolina, second extra session, 2016, *House Bill 2*, <https://www.ncleg.net/Sessions/2015E2/Bills/House/PDF/H2v3.pdf>
- Gessen, M, *Sidney Writers' Festival*, 2012, аудио-снимак обраћања, [http://mpegmedia.abc.net.au/rn/podcast/2012/06/lms\\_20120611\\_0905.mp3](http://mpegmedia.abc.net.au/rn/podcast/2012/06/lms_20120611_0905.mp3).
- Годард Д, *Мађарска усвојила закон који штити децу од LGBT пропаганде*, *iFamNews*, 17.06.2021, <https://ifamnews.com/sr/madjarska-usvojila-zakon-koji-shtiti-nevinost-detse>.
- James E, *'I've gone back to being a child': Husband and father-of-seven, 52, leaves his wife and kids to live as a transgender SIX-YEAR-OLD girl named Stefunknee*, *Daily Mail*, 11 December 2015, updated 6 March 2016, <https://dailymail.co.uk/femail/article-3356084/I-ve-gone-child-Husband-father-seven-52-leaves-wife->

- kids-live-transgender-SIX-YEAR-OLD-girl-named-Stefonknee.html.
- Jahns M, *Laurel Hubbard: The first transgender athlete to compete in the Olympics?*, ISPO, 18 June 2021, <https://www.ispo.com/en/people/laurel-hubbard-first-transgender-athlete-compete-olympics>.
- Katz-Wise, S. L, *Gender fluidity: What it means and why support matters*, December 3, 2020, Harvard Health Publishing, <https://www.health.harvard.edu/blog/gender-fluidity-what-it-means-and-why-support-matters-2020120321544>.
- Конвенција УН о правима детета, Закон о ратификацији Конвенције Уједињених нација о правима детета, Сл. лист СФРЈ – Међународни уговори, бр. 15/90 и Сл. лист СРЈ – Међународни уговори, бр. 4/96 и 2/97.
- Корићанац Г, Ђорђевић А, Албијанић В, *Биологија* 8 (2021), Klett.
- Krasteva G, *Oxford professor Selina Todd feminist talk cancelled*, Oxford Mail, 1 March 2020, <https://www.oxfordmail.co.uk/news/18272672.oxford-professor-selina-todd-feminist-talk-cancelled/>.
- Лични веб-сајт Рејчел Макинон, <https://www.rachelmckinnon.com/>.
- Marxist roots of gender ideology – Ordo Iuris position for the European Parliament*, Ordo Iuris Institute, 8. 4. 2020, <https://en.ordoiuris.pl/family-and-marriage/marxist-roots-gender-ideology-ordo-iuris-position-european-parliament>.
- Међународни пакт о људским и политичким правима, 1966. [https://chris-network.org/wp-content/uploads/2012/08/Medunarodni\\_pakt\\_o\\_gradanskim\\_i\\_politickim\\_pravima.pdf](https://chris-network.org/wp-content/uploads/2012/08/Medunarodni_pakt_o_gradanskim_i_politickim_pravima.pdf).
- Mulvenney N, *Females told to 'be quiet' on transgender issue – ex-weightlifter*, Reuters, May 7, 2021, <https://www.reuters.com/lifestyle/sports/females-told-be-quiet-transgender-issue-ex-weightlifter-2021-05-07/>.
- Neopronouns explained*, UNC Greensboro, <https://intercultural.uncg.edu/wp-content/uploads/Neopronouns-Explained-UNCG-Intercultural-Engagement.pdf>.
- Novak Michael, *The Family Out of Favor*, Harper's Magazine 252:1511 (1 April 1976).
- Oppie T, *Lawmakers In 19 States Cloning Idaho's Transgender Athlete Bill*, Boise State Public Radio, February 8, 2021, <https://www.boisestatepublicradio.org/idaho-news/2021-02-08/lawmakers-in-19-states-cloning-idahos-transgender-athlete-bill>.
- Oppenheim M, *Teacher suspended for referring to a transgender pupil as a girl rather than a boy*, 14 November 2017, <https://www.independent.co.uk/news/education/teacher-transgender-student-girl-accident-call-trans-wrong-gender-joshua-sutcliffe-a8054146.html>.

- Parveen N, *Karen White: how 'manipulative' transgender inmate attacked again*, The Guardian, 11 October 2018, <https://www.theguardian.com/society/2018/oct/11/karen-white-how-manipulative-and-controlling-offender-attacked-again-transgender-prison>.
- Preferred Gender Pronoun/ Personal Pronouns*, Western Oregon University, <https://wou.edu/wp/ safezone/pronouns/>.
- Президент РФ подписал закон о запрете пропаганды гомосексуализма среди несовершеннолетних*, Гарант.Ру, 1 июля 2013, <https://www.garant.ru/news/481391/>.
- Rusija zabranila Diznijev crtani jer je glavni lik gej*, B92, 29. 05. 2021, [https://www.b92.net/zivot/vesti.php?yyyy=2021&mm=05&dd=29&nav\\_id=1865704](https://www.b92.net/zivot/vesti.php?yyyy=2021&mm=05&dd=29&nav_id=1865704).
- Save Women's Sport Australasia, <https://www.savewomenssport.com/>.
- Senate Bill No. 1030, Legislature of the State of Idaho, First Regular Session 2021, <https://legislature.idaho.gov/wp-content/uploads/sessioninfo/2021/legislation/S1030.pdf>.
- Senate Bill No. 132, Chapter 182, California Legislative Information, 26 September 2020, [https://leginfo.ca.gov/faces/billTextClient.xhtml?bill\\_id=201920200SB132](https://leginfo.ca.gov/faces/billTextClient.xhtml?bill_id=201920200SB132)
- 'Shocked, confused and hurt': Transgender woman's fury after gynaecologist refused to see her*, Yahoo News, 4 December 2019, <https://au.news.yahoo.com/transgender-activist-jessica-yaniv-gynaecologist-complaint-060511635.html>
- Стајић М, *Трансродност понижава, вређа и ниподаштава жене*, 15. 3. 2021, <https://ifamnews.com/sr/transrodnost-ponizhava-vredja-i-nipodashtava-zhene>.
- Стајић М, *Биологија за осми разред*, Печат, бр. 665, 21. 5. 2021.
- Stålström O, Nissinen J, *The Spitzer Study and the Finnish Parliament*, 2003, Journal of Gay & Lesbian Psychotherapy, [https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1300/J236v07n03\\_06](https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1300/J236v07n03_06).
- Unwin J. D, *Sex and Culture*, стр. 84, 1934, Oxford University Press.
- Универзална декларација о људским правима, 1948, [https://ljudskaprava.gov.rs/sites/default/files/fajlovi/univerzalna-deklaracija-o-ljudskim-pravima\\_1948.pdf](https://ljudskaprava.gov.rs/sites/default/files/fajlovi/univerzalna-deklaracija-o-ljudskim-pravima_1948.pdf).
- Устав РС, Службени гласник, бр. 98/2006.
- Walsh M, *The Unholy Trinity*, 2017, Image.
- World Family Declaration*, фуснота 3, <http://worldfamilydeclaration.org/WFD>.
- Zeigler C, *Fallon Fox is still the bravest athlete in history*, Outsports, January 14 2020, <https://www.outsports.com/2020/1/14/21062012/fallon-fox-trans-athlete-mma-courage-brave>.
- Zimmerman, Carle C, *Family and Civilization*, 2008, ISI Books.

Marija Stajić<sup>58</sup>  
Serbian Scientific Center

**FAMILY AND THE PRESENT SPIRIT OF THE TIME –  
TRANSGENDER IDEOLOGY AS THE GREATEST THREAT  
TO THE FAMILY**

**Abstract**

Throughout history, family has been the fundamental core that enabled the survival of society even in the direst of times – during wars, famine, pestilence and other disasters. Today, when in the so-called developed countries a certain living standard has been achieved that allows the majority of people to have a much easier life than in the past, certain stakeholders in society are claiming that marriage is an outdated institution, that family has lost its former significance because the state now takes looks after the individual, and that time has come to recognize different “types” of family, including “same-sex” ones, as equally valid. In 1990, feminist author Judith Butler published her book *Gender Trouble*, thus laying the foundations of an unscientific and completely arbitrary gender theory, and continuing the trend of the dissolution of the identity of individuals, thereby diminishing the importance of marriage as a union of one man and one woman. This antifamily trend continued with the emergence of the so-called transgender ideology. While gender theory, as a stage on the path to the dissolution of human identity, claimed that gender is merely a social construct, and that sex we are born with is a biological reality, transgender theory now tells us that “gender identity” is our destiny, and biological sex a mere social construct, therefore instead of using the phrase “biological sex”, it is now advisable to say “sex assigned at birth”, whereas our gender identity is our “inner feeling of belonging to a certain gender”, such as male, female or other. In this paper, the author will show how these premises of an unscientific transgender theory pose a threat to family, as well as lead to the suppression of the freedom of thought, expression and religion.

**Key words:** gender theory, transgender theory, ideology, marriage, family, identity, biological sex

<sup>58</sup> Marija Stajić M.A. is a member of the Serbian Scientific Center, and co-editor of the International Family News portal in Serbian ([www.ifamnews.com/sr](http://www.ifamnews.com/sr)), email: [mstajic@ifamnews.com](mailto:mstajic@ifamnews.com).

Свештеник Јован Пламенац

Црна Гора

## О ПРАВУ НА ЖИВОТ НЕРОЂЕНОГ ЧОВЈЕКА

### Резиме

Или човјек није жив док је у мајчиној утроби, или је легализација прекида трудноће у колизији са правом човјека на живот.

Са религијским учењем да живот човјека почиње од тренутка зачећа, данас је, превасходно захваљујући технолошким достигнућима у медицини, сагласна и наука. Додуше, још увијек има ставова да живот почиње краће или дуже након зачећа, али нико никада није доказао у којем тренутку се то догађа. Ходећи кроз човјеков живот уназад, рецимо од рођења, не постоји тренутак када ће се у његовом организму догодити нешто за што би се могло рећи: ево, сада је постао жив – све до оплодње, зачећа.

Спајањем мушке и женске полне ћелије, сперматозоида и јајника, настаје човјек, који ће узростати у мајчиној утроби, као ембрион па фетус, који ће након што буде рођен бити беба, па дијете..., све до старца/старице. Од тренутка зачећа, он је – личност, јединствена, непоновљива.

**Кључне речи:** Право на живот, људска права, православље, абортус

Право човјека на живот назначено је у више међународних докумената:

У Универзалној декларацији о људским правима, коју је Генерална скупштина Уједињених нација усвојила 10. децембра 1948. године, у члану 3. каже се да „Свако има право на живот, слободу и безбједност личности“; у Европској конвенцији о заштити људских права и основних слобода, у члану 2, да „Нико не може бити намјерно лишен живота, сем приликом извршења пресуде суда којом је осуђен за злочин за који је ова казна предвиђена законом“; у Међународном пакту о грађанским и политичким правима, у члану 6, да „Свако људско биће има право на живот“...

У Уставу Републике Србије, у члану 24, каже се „Људски живот је неприкосновен“, а у Уставу Црне Горе, у члану 17 „Сви

су пред законом једнаки, без обзира на било какву посебност или лично својство“.

Право човјека на живот његово је основно право.

Још древни философи бавили су се питањем почетка људског живота. Питагорејци су сматрали да је дијете у мајчиној утроби живо након 35 дана од зачећа, Хипократ да је мушко дијете живо након 30 а женско након 42 дана, Аристотел мушко након 40 а женско након 80 или 90 дана од зачећа...

Тертулијан, хришћански свештеник из Картагине, који је живио у другој половини другог и првој половини трећег вијека, сматрао је да је човјек жив од тренутка зачећа. Истовјетан став о почетку живота човјека проповиједали су многи оци ране Цркве са Истока: Григорије Ниски, Максим Исповједник, Јован Дамаскин, Климент Александријски, Јован Златоусти...

Према Талмуду, светој књизи Јевреја, човјек постаје жив четрдесетог дана након зачећа.

Један дио муслимана, позивајући се на Куран, сура 23, 12-14, сматра да човек настаје у четири фазе од по тридесет дана. Потом, након 120 дана од зачећа, бива му удахнут дух. Други дио муслимана, који се позива на Хадис, Мухамедове подукe, сматра да се дух човјеку удахњује четрдесетог дана од зачећа.

Велики римокатолички теолози блажени Августин и Тома Аквински, у духу Аристотеловог промишљања, сматрали су да човјек у мајчиној утроби оживљава након извјесног времена. То учење у Римокатоличкој цркви дуго је било, безмало, општеприхваћено.

Из учења о почетку човјековог живота произилази и однос према њему док још није рођен.

Већ у другој половини првог вијека Христове ере Учење дванаест апостола – Дидахи каже: „...не убијај дијете кад се зачне, нити га погуби кад се роди“. Осуде убијања нерођеног човјека и казне за починиоце прописане су канонима ране Цркве: 91. канонот Трулског сабора, 21. канонот Анкирског сабора, 2. канонот Светог Василија Великог... Свети оци Православне цркве све вријеме заступају учење да човјеков живот почиње у тренутку његовог зачећа.

У Римокатоличкој цркви, став о накнадном оживљавању зачетог човјека, 1588. године, измијенио је папа Сикст V (једини папа српског поријекла, из Крушевице у Боки Которској). Он је разлогом изопштавања из Римокатоличке цркве предвидио не само абортус, него у употребу контрацепције. Али, томе су се успротивили и клир и народ па је папа Гргур XIV, 1591. године, дозволио абортус до 116. дана трудноће. У вријеме Првог

ватиканског концила, 1869. године, папа Пије IX је за абортус од тренутка зачећа прописао казну изопштења из Римокатоличке цркве. На Другом ватиканском концилу (1962-1965) прокламована је забрана абортуса без изузетка.

Иако према муслиманским учењима човјеков живот почиње извјесно вријеме након зачећа, абортус је забрањен.

У јудаизму абортус је допуштен под одређеним условима.

Абортус је легализован прво у Совјетском Савезу, 1920. године, недуго након што су бољшевици у Јекатеринбургу ритуално убили православног цара Николаја Романова и његову породицу. У то вријеме цркве су претварене у магацине, а њихови олтари у нужнике. Покренут је часопис „Безбожник“. Революционарка Александра Михајловна Колонтај, прва жена министар у историји, теоретичарка феминизма и идеолог сексуалне револуције, развратница, од Лењина је тражила да се на улицама поставе кабине за секс. Чланови друштва „Доље стид“ ишли су улицама голи. У вријеме Стаљина, 1936. године, абортус је у СССР-у забрањен.

Услиједила је легализација абортуса у другим земљама: на Исланду 1935, у Шведској 1938... Данас, у већини европских земаља абортус је законит до дванаесте недјеље трудноће. Забрањен је једино на Малти. У свијету, абортус није дозвољен у већини исламских земаља као ни у већини латиноамеричких и око пола афричких земаља. Најлибералније земље у питању абортуса су Кина, Сјеверна Кореја, Канада и САД. У њима је абортус дозвољен и након пет мјесеци од зачећа.

Црногорски Закон о условима и поступку за прекид трудноће из 2009. године у члану 4. каже: „Прекид трудноће се може извршити до 10 седмица од дана зачећа, на основу писаног захтјева труднице. Прекид трудноће се може извршити и после истека 10 седмица од дана зачећа, али не и након 32 седмице.“ Србијански Закон о поступку прекида трудноће у здравственим установама у члану 6. каже: „Прекид трудноће може се извршити до навршене десете недеље трудноће. Изузетно, прекид трудноће може се извршити и после навршене десете недеље трудноће.“

Дакле, или човјек није жив док је у мајчиној утроби, или је легализација прекида трудноће у колизији са правом човјека на живот.

Са религијским учењем да живот човјека почиње од тренутка зачећа, данас је, превасходно захваљујући технолошким достигнућима у медицини, сагласна и наука. Додуше, још увијек има ставова да живот почиње краће или дуже након зачећа, али нико никада није доказао у којем тренутку се то догађа. Ходећи кроз човјеков живот уназад, рецимо од рођења, не постоји тренутак

када ће се у његовом организму догодити нешто за што би се могло рећи: ево, сада је постао жив – све до оплодње, зачећа.

Спајањем мушке и женске полне ћелије, сперматозоида и јајника, настаје човјек, који ће узрстати у мајчиној утроби, као ембрион па фетус, који ће након што буде рођен бити беба, па дијете..., све до старца/старице. Од тренутка зачећа, он је – личност, јединствена, непоновљива.

Чињеница да човјеков живот почиње у тренутку зачећа значи да је неприродни прекид његовог живота ускраћивање основног људског права – права на живот. То, даље, значи да су закони којима се регулишу права на абортус противни људском праву на живот, односно да су својеврсни јурисдиктички криминал. „Абортус“, „вјештачки прекид трудноће“, само су еуфемизми којима се прикрива суштина чина који означавају и ријеч која га, како у конверзацији тако и правно, детерминише – убиство. То је убиство човјека који још није рођен. То је, у ствари, легализовани злочин.

Право на абортус проистиче из тзв. „женских права“, односно права жена. Та права садрже и право жене да располаже својим тијелом. Да би могла да га убије а да не буде правно санкционисана, дијете у жениној утроби проглашено је дијелом њеног тијела тако да, према праву на тјелесни интегритет, може да га одстрани као, рецимо, брадавицу, као да подсјече нокат, затегне кожу лица... Како од дијела тијела жене постаје засебан човјек, то нико никада није објаснио. Чињеница да човјек у првој фази свог живота, док је још сићушан, по природи ствари могућност свог опстанка има у материци, злоупотребијељена је на настрашнији начин – он ту бива убијан.

Човјек у раној фази свог живота бива убијан не само медицинским и немедицинским абортивним захватима, него и употребом такозваних контрацептивних средстава и у вантјелесној оплодњи. Штовише, на ове начине бива убијено далеко више људи него класичним абортусима.

Тзв. контрацептивна средства углавном нијесу контрацептивна, него абортивна, не спрјечавају зачеће него зачетом човјеку не допуштају да се усади у материцу у он умире „од глади“. То бива у првих 15 дана његовог живота, прије прве наредне овулације његове мајке тако да она и не зна да је била трудна.

Код вантјелесне оплодње често бива зачето више, каткад и много више људи него што их бива усађено у материцу. Они бивају замрзнути у течном азоту (за случај да њихова мајка одлучи да поново на тај начин затрудни), над њима се врше научни експерименти или бивају бачени као медицински отпад.



У правно несанкционисаном злочину убијања нерођеног човјека учествују не само трудница и љекар абортер, него и сви они који су жену на тај чин присиљавали или је наводили, или су јој допустили да га учини а могли су да је спријече на овај или онај начин, те они који асистирају љекару у том чину, конструктори и произвођачи алатки и средстава за абортус, они који су припремили законе и они који су их изгласавањем усвојили и тако абортус легализовали, творци, произвођачи, продавци, пропагатори абортивних такозваних контрацептивних средстава, извођачи и пропагатори вјештачке оплодње и они који људе упућују на такав начин зачињања дјете, творци и протагонисти идеологије која је индоктринирала људе до те мјере да злочин убијања зачетих а не рођених људи сматрају нормалним, мјером свог цивилизацијског напретка. У крађи учествује не само лопов, него и они који му држе мердевине и стражу.

Традиционално, љекари прије него што званично започну своју професионалну праксу полажу заклетву која се приписује Хипократу са Коса (Хипократ II), старогрчком љекару који је живио у другој половини 5. и првој половини 4. вијека прије Христа. Њен текст измијењен је Женевском декларацијом 1946. године. У тој варијанти „Хипократове заклетве“ каже се: „Апсолутно ћу поштовати људски живот од самог почетка“. У реалном животу, медицинске установе постале су мјеста гдје људи животном страдају прије него буду рођени у далеко већој мјери него у свим ратовима, од болести, у природним, саобраћајним и другим несрећама.

Па и „када се на основу медицинских индикација утврди да се на други начин не може спасити живот или отклонити тешко нарушавање здравља жене, када се на основу научно-медицинских сазнања може очекивати да ће се дијете родити са тешким тјелесним или душевним недостацима, када је до зачећа дошло извршењем кривичног дјела (силовање, обљуба над немоћним лицем, обљуба над малољетним лицем, обљуба злоупотребом положаја, завођење и родоскрнављење)“, како је то предвиђено и накод десет недјеља трудноће србијанским Законом о поступку прекида трудноће у здравственим установама, када родитељи процијене да нијесу довољно имућни да дјетету обезбиједи живот који сматрају пристојним..., прекидање живота нерођеном човјеку је убиство, исто као и прекидање живота ономе ко је тек рођен, ко је у младости или старости, па био он болестан или било га тешко хранити. Разлика је само у правном односу према одузимању живота нерођеном и рођеном човјеку.

Злочин убијања нерођеног човјека, абортусом, тзв. контрацептивним средствима и вантјелесном оплодњом, врх је

на масиву материјалистичког духа који је изродио либералну идеологију, а ова хедонизам и самосвојност, човјекоцентричност. Тај дух пенетрирао је у науку, медије, школство, породицу, васпитање, у човјекову свијест.

Овај злочин, идеолошки, пропагандно и правно аболиран, иако свеприсутан и својим обимом несагледив, човјечанству остаје безмало непримјећен. Штовише, тијела или дјелови тијела абортираних људи користе се за научна истраживања, али и за израду вакцина, козметичких средстава... Људе убијене док још нијесу рођени користе као – сировину.

Круна права жена, „женских права“, је лишавање права нерођеног човјека на живот, његовог основног права!

**Священник Йован Пламенац**

Черногория

## **О ПРАВЕ НА ЖИЗНЬ НЕРОЖДЕННОГО ЧЕЛОВЕКА**

### **Резюме**

Либо мужчину нет в живых, пока он находится в утробе матери, либо легализация аборта противоречит праву человека на жизнь.

Сегодня, прежде всего благодаря технологическим достижениям в медицине, наука согласна с религиозным учением о том, что человеческая жизнь начинается с момента зачатия. По общему признанию, до сих пор существуют мнения, что после зачатия жизнь начинается короче или дольше, но никто никогда не доказал в какой момент это происходит. Проходя жизнь человека в обратном направлении, скажем с рождения, нет момента, когда что-то могло бы произойти в его теле, что можно было бы сказать: здесь он теперь стал живым - до оплодотворения, зачатия.

Путем слияния мужской и женской гамет, спермы и яйцников, создается мужчина, который будет расти в утробе матери в виде эмбриона, а затем плода, который после рождения будет младенцем, затем ребенком ... путь к старику / старушке. С момента зачатия он - личность, уникальная, неповторимая.

**Ключевые слова:** право на жизнь, права человека, православиe, аборт.

Душан Илић<sup>1\*</sup>

Институт за европске студије

## РЕДЕФИНАСАЊЕ ТРАДИЦИОНАЛНОГ МОДЕЛА БРАКА У СРПСКОМ ПРАВУ<sup>2\*\*</sup>

### Апстракт

У овом раду аутор се бави могућностима преиспитивања основних темеља породичног права кроз редефинисање брака као једног од базичних института ове гране права. Традиционални модел брака који је проистекао из хришћанске традиције, подразумева моногамну и хетеросексуалну заједницу. Брак, схваћен као заједница једног мушкарца и једне жене, био је преовлађујући не само у домаћем, него и у упоредном европском законодавству. Институт ванбрачне заједнице који је деценијама представљао озбиљан изазов институту брака, није имао тенденција да из корена редефинише породичне односе. Но, у последње три деценије различите форме истополних партнерстава, па и истополног брака, представљају нови изазов са којима се суочавају државе које овакве моделе практикују. У последње време, и Србија постаје земља у којој се актуелизује питање легализације истополних форми животног партнерства, односно брака, нарочито након изношења предлога Нацрта Закона о истополним заједницама од стране Министарства за људска и мањинска права и друштвени дијалог Републике Србије. Овај предлог је озбиљно узбуркао српску јавност и отворио бројна правна и идентитетска питања.

**Кључне речи:** брак, породица, истополно партнерство, Србија, Закон о истополним заједницама, Хришћанство.

### Увод

Традиционални модел брака представља концепт заснован на хетеросексуалној и моногамној заједници. Она, не само у домаћем, него и у упоредном праву, подразумева пред надлежним органом

<sup>1</sup> Душан Илић, истраживач сарадник, Институт за европске студије, email: dusan.ilic@ies.rs.

<sup>2</sup> Чланак је део пројекта 179014 које финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

признату заједницу породичног живота између једног мушкарца и једне жене, међу којима нема других законских препрека за ступање у брак. Иако постоје различите традиције које су на различите начине третирали брак,<sup>3</sup> у Републици Србији је прихваћена хришћанска концепција брака. Наиме, моногамна хетеросексуална варијанта брака није створена у хришћанској традицији, она је позната од раније. Али је управо Хришћанство дало највећи допринос њеном учвршћивању и афирмацији. На тај начин је она доспела и у наш правни систем. Још од најранијих српских правних докумената који су регулисали брачне односе, хришћански концепт био је доминантан. Довољно је споменути најзначајније средњовековне правне кодификације, попут Законоправила Светога Саве или Душановог законика, али и нововековне, попут Српског грађанског законика, да би се схватило да се српска породичноправна традиција ослањала готово искључиво на хришћански модел брака и породице.

Иако је Република Србија данас секуларна држава, њено законодавство још увек у својим основама није одступило умногоме од раније праксе. Таква је ситуација и са дефинисањем брака као правног института. Наиме, највиши правни акт Републике Србије у члану 62, став 2 дефинише брак као врсту заједнице која се закључује на основу слободно датог пристанка мушкарца и жене пред државним органом.<sup>4</sup> Такође, и Породични закон Републике Србије из 2005. године брак дефинише истоветно, као законом уређену заједницу живота жене и мушкарца, која се може склопити на основу слободног пристанка будућих супружника.<sup>5</sup> Са друге стране, у недостатку свеукупне грађанскоправне кодификације, наше породично право ипак, има велики број проблема са којима се суочава. Неки од њих, попут посредне дефиниције породице, директно угрожавају постојећи, уставом и законом признати концепт брака. Симптоматично је да се породица у важећој регулативи дефинише искључиво преко института насиља у породици, где се чланом породице, поред супружника, ванбрачних партнера, деце и сродника, сматрају и лица која су била или су још увек у емотивној или сексуалној вези.<sup>6</sup>

Са друге стране, у науци се појављују и оцене да породица представља најнасилнију групу у друштву, те је антипородични

<sup>3</sup> Овде је довољно напоменути шеријатску правну традицију, која признаје и концепт полигамног брака.

<sup>4</sup> Чл. 62, ст. 2 Устава Републике Србије, Сл. Гласник РС, бр. 98/2006.

<sup>5</sup> Чл. 2, ст. 1 и 2 Породичног закона, Сл. Гласник РС, бр. 18/2005, 72/2011 - др.закон и 6/2015.

<sup>6</sup> Чл. 197, ст. 3 Породичног закона, Сл. Гласник РС, бр. 18/2005, 72/2011 - др.закон и 6/2015.

наратив све израженији. Поједини аутори сматрају да је, ако се изузму војска и полиција, „породица најнасилнија група у друштву, те да особа има више шанси да буде убијена или повређена у породици него у било којој другој друштвеној средини“.<sup>7</sup> Такође, износе се оцене да „насиље у породици представља модел понашања, а не изоловани инцидент“.<sup>8</sup> Занимљиво је у овом контексту, истаћи да, иако се и у компаративном праву може срести израз насиље у породици,<sup>9</sup> много чешћи се користи израз *domestic violence*, који сугерише да се ради о насиљу у домаћинству. Јасно је да је српска верзија овог института имала за циљ да таргетира породицу као форму која је неодвојива од једне тако штетне појаве, као што је насиље. Стога, овакве концепције породице, засноване на негативној перцепцији основне ћелије сваког друштва, озбиљно угрожавају и основне поставке брака, као једног од најважнијих породичноправних института.

### Истополни брак у Србији

Како смо већ навели, услед недостатка свеобухватне регулације грађанскоправне материје, породичноправна материја није кодификована једним, него се одредбе које регулишу ову грану права налазе у различитим правним актима. У том контексту, било је различитих проблема са регулисањем појединих института, попут насиља у породици, који су дефинисани како „кровним“, Породичним законом, тако и посебним законом. Са друге стране, основе брачног права дефинисане су скоро искључиво Породичним законом. У том смислу, посебан изазов представља актуелни предлог Нацрта Закона о истополним заједницама, које је изнело Министарство за људска и мањинска права и друштвени дијалог Републике Србије. Стога ће, у овом раду, посебна пажња бити посвећена решењима која су изнета овим предлогом. Друго, биће приказано на који начин, оваква решења утичу на породичноправне односе, а самим тим и на основне темеље традиционалног хришћанског модела брака и породице.

<sup>7</sup> Marija Draškić, Da li nam je potreban još jedan zakon o zaštiti od nasilja u porodici, *Perspektive implementacije evropskih standarda u pravni sistem Srbije?*, knjiga 6, Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, Beograd, 2016, str. 41, navedeno prema Gelles, Richard, J., *Intimate Violence in Families*, London 1997, p. 124, navedeno prema: Nevena Petrušić, *Pородичноправна заштита од насилја у породици у праву Републике Србије*, у: “Ново породично законодавство” (Zbornik radova), Kragujevac 2006, str. 22.

<sup>8</sup> Маркус, И., *Тамне бројке: истраживање о кућном насиљу у Централној и Источној Европи*, у: “Женска права и друштвена транзиција”, Центар за женске студије, истраживања и комуникацију, Београд 1997, стр. 101.

<sup>9</sup> Rawstorne, S, “England and Wales” in Summers and Hoffman (eds) *Domestic Violence - A global View*, 2002, Greenwood Press, Ch. 3, p. 25.

Иако су предлагачи истицали да се овим предлогом не задире у породичноправну материју, односно да се не редефинишу породични односи, јер се ради о „људскоправашком“ закону, даља анализа ће показати да Нацрт дубоко задире у основе породичног права Републике Србије.<sup>10</sup> Наиме, разлог за овакву квалификацију Нацрта лежи у чињеници да су предлагачи исти насловили као Закон о истополним заједницама, што би требало да имплицира да се њиме не задире у брачно и породично право. Међутим, конкретном анализом чланова предложеног Нацрта, може се извући потпуно другачији закључак.

Већ на самом почетку, у уводној глави, предлагач користи готово искључиво породичноправну терминологију. Предлаже се увођење нових института, регистроване и нерегистроване истополне заједнице, што имплицира аналогiju између брака и ванбрачне заједнице. Регистрована истополна заједница дефинише се као заједница породичног живота два лица истог пола која је склопљена пред надлежним органом јавне власти у складу са одредбама овог закона. Истовремено, нерегистрована истополна заједница представља заједницу породичног живота два лица истог пола, која нису склопила истополну заједницу пред надлежним органом, а међу којима не постоје сметње за склапање истополне заједнице, предвиђене овим законом.<sup>11</sup> Поставља се питање у складу са којом социолошком дефиницијом породице је оваква заједница дефинисана као модалитет породице? Ово тим пре ако се зна да дефиницију породице није нормирао ни Породични закон из 2005. године. Такође, наводи се да партнер, бивши партнер, дете партнера или бившег партнера из истополне заједнице, односно нерегистроване истополне заједнице има статус члана породице, те ужива заштиту од насиља у породици, док је, са друге стране, предвиђена и сходна примена одредаба закона којима се уређују породични односи.<sup>12</sup> То значи да се истополна заједница сматра породицом, те се може закључити да постоји интенција признавања истополних заједница за институт породичног права.

Након уводне главе, предлагач наставља да користи истоветну терминологију. Наредни чланови овог Нацрта, који регулишу

<sup>10</sup> Тамара Танкосић, Јавна расправа о нацрту Закона о истополним заједницама: Закон је људскоправашки и домаћи је производ, *PTC*, доступно на: <https://www.rts.rs/page/stories/ci/story/124/drustvo/4289481/zakon-o-istopolnim-zajednicama.html>, приступљено 09.12.2021.

<sup>11</sup> Чл. 2 Нацрта Закона о истополним заједницама, Министарство за људска и мањинска права и друштвени дијалог Републике Србије, доступно на: <https://www.minljmpdd.gov.rs/javne-rasprave.php>, приступљено 08.06.2021.

<sup>12</sup> Чл. 5 и 7 Нацрта Закона о истополним заједницама, *нацрт*, Министарство за људска и мањинска права и друштвени дијалог Републике Србије, доступно на: <https://www.minljmpdd.gov.rs/javne-rasprave.php>, приступљено 08.06.2021.

услове за склапање истополне заједнице у потпуности одговарају члановима 15-24 Породичног закона у којима су регулисани услови за закључење брака, тј. брачне сметње, што представља још једну аналогија са институтом брака.<sup>13</sup> Истополна заједница се склапа пред матичарем, на свечан начин, у службеној просторији пригодно уређеној за ту намену. Склапању истополне заједнице обавезно присуствују будући партнери, два сведока и матичар.<sup>14</sup> Поступак закључења регистроване истополне заједнице је идентичан поступку закључења брака, укључујући и носиоца јавних овлашћења који дела у оба поступка, а то је матичар. Свечана форма је овде само подсетник да се ради о институту породичног, а не облигационог права.

Надлежни државни орган, у овом случају матичар, има право да одбије да склопи истополну заједницу и о томе доноси решење. Против овог решења је дозвољена жалба у року од 15 дана и то министарству за породичну заштиту.<sup>15</sup> То заправо значи да истополне заједнице спадају у надлежност Министарства за бригу о породици. Даља консеквенца оваквог решења огледала би се у томе да би свака пропородична и пронагалитетска политика у будућности била онемогућена. Разлог за то лежи у чињеници да би пронагалитетске мере могле да обухватају само оне парове који могу да имају децу, што би значило дискриминацију истополних партнера. Како је сваки вид дискриминације на основу сексуалне оријентације забрањен,<sup>16</sup> јасно је да би пронагалитетска политика практично била сматрана дискриминаторском, те морала бити протерана из јавног дискурса.

Интересантно је становиште предлагача који је предвидео да је истополна заједница рушљива ако је на њено склапање партнер пристао под принудом, док се има сматрати ништавом уколико је склопе лица различитог пола.<sup>17</sup> Конкретно, то значи да се правни посао закључен под принудом неће сматрати ништавим правним

<sup>13</sup> Видети више: Чл. 8 и 9 Нацрта Закона о истополним заједницама, *нацрт*, Министарство за људска и мањинска права и друштвени дијалог Републике Србије, доступно на: <https://www.minljmpdd.gov.rs/javne-rasprave.php>, приступљено 08.06.2021.

<sup>14</sup> Чл. 14, ст. 1 и 3 Нацрта Закона о истополним заједницама, Министарство за људска и мањинска права и друштвени дијалог Републике Србије, доступно на: <https://www.minljmpdd.gov.rs/javne-rasprave.php>, приступљено 08.06.2021.

<sup>15</sup> Чл. 11, ст. 4 Нацрта Закона о истополним заједницама, Министарство за људска и мањинска права и друштвени дијалог Републике Србије, доступно на: <https://www.minljmpdd.gov.rs/javne-rasprave.php>, приступљено 08.06.2021.

<sup>16</sup> Чл. 13, ст. 1, тачка 1 Закона о забрани дискриминације, Сл. Гласник РС 22/2009 и 52/2021.

<sup>17</sup> Чл. 19-24 Нацрта Закона о истополним заједницама, Министарство за људска и мањинска права и друштвени дијалог Републике Србије, доступно на: <https://www.minljmpdd.gov.rs/javne-rasprave.php>, приступљено 08.06.2021.

послом, што је недопустиво са становишта принципа аутономије воље коју сваки правни субјект поседује.

Са друге стране, у другом делу Нацрта чини се да се налазе и најпроблематичније нормe. Наиме, раскид истополне заједнице, што је институт пандан разводу брака, може се одиграти пред судом, али и споразумно пред матичарем.<sup>18</sup> Јасно је да аналогно судском и споразумном разводу брака, предлагач предвиђа истоветан институт и у погледу истополних партнера, само га именује као раскид, а не развод. Но, поставља се логично питање, зашто би се корисницима новоуведеног института давала већа права од корисника њему аналогног института? Наиме, супружници који желе да споразумно разведу свој брак, то могу учинити искључиво пред надлежним судом, што изискује и одређене трошкове, док би истополни парови имали много једноставнију могућност да споразумно раскину своју заједницу пред органом пред којим су се и регистровани, тј. матичарем. Поред увођења бројних контроверзних новина, овај предлог придвиђа и проширивање права истополних парова у области здравствене и социјалне заштите, кривичнопроцесног права итд. Ово је, имајући искуства других европских земаља, које попут Пољске, нису легализовале никакав облик истополног партнерства, али су низом посебних правних аката омогућиле овим особама коришћење конкретних права из споменутих области, прихватљиво решење у садашњим уставноправним и породичноправним оквирима.<sup>19</sup>

Међутим, најконтроверзнији део Нацрта тиче се статуса деце, као најосетљивије категорије у друштву. Што се тога тиче, предвиђено је решење по коме је партнер истополне заједнице дужан да издржава дете другог партнера ако дете нема сродника

<sup>18</sup> Чл. 26 Нацрта Закона о истополним заједницама, Министарство за људска и мањинска права и друштвени дијалог Републике Србије, доступно на: <https://www.minljmpdd.gov.rs/javne-rasprave.php>, приступљено 08.06.2021.

<sup>19</sup> Пољска је, како би избегла легализацију истополних заједница, односно истополних бракова, одлучила да у појединим законима флексибилније регулише поједине институције, како би они били доступни и истополним паровима. Примера ради, пољски Закон о социјалној помоћи из 2004. године уводи термин “блиска особа”, под којом, поред супружника, ванбрачних партнера, деце, родитеља и других сродника, сматра и сва лица која живе у истом домаћинству, што омогућава остваривање права из овог Закона и истополним паровима. Видети више: Art. 6, paragraph 14, Ustawa z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej, Dz. U. 2004 Nr 64 poz. 593, available at: <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20040640593/U/D20040593Lj.pdf>, 02.06.2021. Са друге стране, и Република Србија неким својим решењима већ сада омогућава и истополним партнерима да уживају одређена права, без обзира што није легализовала ниједну од форми истополног живота. Примера ради, српски Закон о правима пацијената из 2013. године члановима уже породице, поред супружника или ванбрачног партнера, деце, браће, сестара, родитеља, усвојитеља, усвојеника, сматра и друга лица која живе у заједничком домаћинству са пацијентом. Видети више: Чл. 2, ст. 1, тачка 5 Закона о правима пацијената, Сл.Гласник РС, бр. 45/2013 и 25/2019 - др. закон.



који су по закону који уређује породичне односе дужни да га издржавају или сродници немају могућности за то. Обавеза издржавања детета другог партнера постоји и после смрти родитеља детета, ако је до смрти тог родитеља између другог партнера и детета постојала заједница живота. У хитном случају, кад прети опасност по здравље и живот детета, партнер који није родитељ детета, има право да донесе одлуку о предузимању неопходних и неодложних радњи у складу са интересима детета и да о томе одмах обавести партнера који је родитељ детета. Што се тиче свакодневног подизања и васпитавања детета које живи са родитељем који је у истополној заједници, њих може доносити и партнер који није родитељ детета уз пристанак партнера који је родитељ детета и у најбољем интересу детета. У случају престанка истополне заједнице дете има право на одржавање личних односа са бившим партнером свог родитеља које може бити ограничено судском одлуком у најбољем интересу детета.<sup>20</sup>

Претходна два члана омогућавају не само живот деце у истополним заједницама, него и подизање и васпитавање деце од стране истополних партнера. То је врло проблематично решење имајући у виду да је најбољи интерес детета једно од наважнијих начела нашег породичног права. Разлог за уважавање института најбољег интереса детета налази се и у томе што у појединим случајевима интерес детета може доћи у конфликт са правима и обавезама родитеља, старатеља или државе.<sup>21</sup> Са друге стране, имајући у виду праксу наших судова, који старатељство над децом углавном додељују мајкама, деца ће у случају истополних заједница, имати прилике да углавном одрастају у лезбејском окружењу, што је фактичка фаворизација лезбејки у односу на гејеве, бисексуалце и друге. Ова чињеница неће ићи у корист спречавања дискриминације. Напротив, она ће дискриминацију само продубити.

Истополни парови добили би и могућност да током трајања истополне заједнице или пре закључења заједнице своје имовинске односе на постојећој или будућој имовини уреде уговором о имовини партнера.<sup>22</sup> Ово је донекле прихватљиво као нова врста уговора *inter vivos*, мада у нашем законодавству већ постоји уговор о уступању и расподели имовине за живота, који иста лица могу

<sup>20</sup> Чл. 36, 37 Нацрта Закона о истополним заједницама, Министарство за људска и мањинска права и друштвени дијалог Републике Србије, доступно на: <https://www.minljmpdd.gov.rs/javne-rasprave.php>, приступљено 08.06.2021.

<sup>21</sup> Mower A. Glenn Jr, *The convention on the rights of the child*, London 1997, p. 24.

<sup>22</sup> Чл. 46 Нацрта Закона о истополним заједницама, Министарство за људска и мањинска права и друштвени дијалог Републике Србије, доступно на: <https://www.minljmpdd.gov.rs/javne-rasprave.php>, приступљено 08.06.2021.

да користе. Такође, могу да се користе и уговором о доживотном издржавању, који производи и последице *mortis causa*. Но, са друге стране, ово је буквално преписан члан 188 Породичног закона из 2005. године, којим се регулише „брачни уговор“,<sup>23</sup> што довољно говори само по себи.

На питања у вези са наслеђивањем партнера у оквиру истополне заједнице примењују се одредбе закона којим се уређује наслеђивање, што конкретно упућује на одредбе Закона о наслеђивању из 1995. године, при чему је партнер истополне заједнице у праву наслеђивања изједначен са супружником.<sup>24</sup> Ово компликује шире наследноправне односе. Наиме, овакво право није допуштено ванбрачним партнерима, чиме би хетеросексуални партнери поново били дискриминисани у односу на хомосексуалне. Истополни партнери без сметње већ сада могу да регулишу своје наследноправне односе завештањем и уговором о доживотном издржавању. Како се у српском праву могућност законског издржавања темељи или на чињеници брака или на чињеници сродства (крвног или адоптивног), јасно је да се и по овом питању, истополне заједнице у потпуности изједначавају са браком, тим пре што ванбрачни партнери у Србији не могу да буду законски наследници.

Када је реч о спречавању дискриминације истополних партнера, један од најнеобичнијих решења предвиђа да је забрањено неповољније поступање према партнерима истополне заједнице у погледу обавеза, права или повластица, које се односе на пореска или слична фискална давања од оног које је омогућено супружницима.<sup>25</sup> Овим чланом се експлицитно онемогућава вођење било какве пронаталитетске и пропородичне пореске политике у будућности, што је пракса која је врло ретка и у упоредној пракси. Наиме, чак и поједине државе које су легализовале одређене истополне форме партнерства, стављају резерву када је реч о пореској и фискалној политици, како би биле у прилици да воде пронаталитетску политику. У том смислу, најочитији је чешки пример која поједине пореске и фискалне олакшице омогућава само традиционалним хетеросексуалним породицама.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Чл. 188 Породичног закона, Сл. Гласник РС, бр. 18/2005, 72/2011 - др.закон и 6/2015.

<sup>24</sup> Чл. 47 Нацрта Закона о истополним заједницама, Министарство за људска и мањинска права и друштвени дијалог Републике Србије, доступно на: <https://www.minljmpdd.gov.rs/javne-rasprave.php>, приступљено 08.06.2021.

<sup>25</sup> Чл. 49 Нацрта Закона о истополним заједницама, Министарство за људска и мањинска права и друштвени дијалог Републике Србије, доступно на: <https://www.minljmpdd.gov.rs/javne-rasprave.php>, приступљено 08.06.2021.

<sup>26</sup> ECRI Report On The Czech Republic 2015, Council of Europe, 2015, p. 32, available at: <https://tm.coe.int/fifth-report-on-the-czech-republic/16808b5664>, 04.06.2021, Danish institute for human rights, COWI, *The social situation concerning homophobia and discrimina-*

Претходно споменути члан омогућава да се, у случају смрти осигураника или корисника пензије чланом његове породице, осим лица утврђених прописима којима се уређује пензијско осигурање, сматра и партнер истополне заједнице и дете које партнер истополне заједнице издржава. Такође, истополни партнери и деца коју ти партнери издржавају у складу са овим законом, имају право на социјалну и дечју заштиту као и супружници и деца коју издржавају на начин, по поступку и у обиму утврђеним у складу са прописима из области социјалне и дечје заштите. Са друге стране, партнери истополне заједнице, деца партнера истополне заједнице и деца издржавана од партнера у истополним заједницама сматрају се члановима уже породице у смислу одредаба закона који уређује облигационе односе и имају право на правичну новчану накнаду неимовинске штете у случају смрти или особито тешког инвалидитета блиске особе. Ове промене су могле бити унете у правни поредак изменама и допунама Закона о облигационим односима. Но, на овом месту се поставља још једно питање. Да ли ће се формулација „деца партнера истополне заједнице“ у перспективи тумачити у смислу деце коју су истополни партнери већ имали пре ступања у ову заједницу, или деце, за коју се овом формулацијом отвара могућност, да буду усвојена од стране истополних парова?

Поред регистроване истополне заједнице, за коју смо показали да има све карактеристике брака, Нацрт би легализовао и нерегистровану истополну заједницу. Она је дефинисана као заједница породичног живота два лица истог пола, која нису склопила истополну заједницу пред надлежним органом, ако заједница живота траје најмање три године и испуњени су услови прописани за ваљаност истополне заједнице. Постојање нерегистроване истополне заједнице доказује се на исти начин и под истим условима као и ванбрачна заједница.<sup>27</sup> Јасно је да се институт нерегистроване истополне заједнице уводи у српско право аналогно институту ванбрачне заједнице. Но, ако упоредимо ова два института, можемо приметити да Породични закон ванбрачну заједницу хетеросексуалних партнера одређује као „трајнију заједницу живота мушкарца и жене“, без временског лимита. Стога се поставља питање због чега се на овом месту прави разлика? Већ у следећем члану, Нацрт нерегистровану истополну заједницу назива неформалном, те предвиђа да у погледу личних права,

*tion on grounds of sexual orientation in Czech Republic*, 2009, p. 5, available at: [https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra\\_uploads/369-FRA-hdgs0-part2-NR\\_CZ.pdf](https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/369-FRA-hdgs0-part2-NR_CZ.pdf), 04.06.2021.

<sup>27</sup> Чл. 66 Нацрта Закона о истополним заједницама, Министарство за људска и мањинска права и друштвени дијалог Републике Србије, доступно на: <https://www.minljmpdd.gov.rs/javne-rasprave.php>, приступљено 08.06.2021.

обавеза у вези са издржавањем деце партнера, доношења одлука из члана 37. ст. 1. и 2. овог закона и имовинских односа партнера истополне заједнице, осим права на преузимање презимена другог партнера, неформална истополна заједница производи исте правне последице као и регистрована истополна заједница.<sup>28</sup> По томе се да закључити да се нерегистрована истополна заједница готово потпуно изједначава са регистрованом. Имајући у виду права супружника и ванбрачних партнера, где су ванбрачни партнери ускраћени у погледу међусобног наслеђивања, и у овом случају се не само партнери регистроване, него и нерегистроване истополне заједнице стављају у бољи положај од ванбрачних хетеросексуалних партнера. Тако да и овим решењем би се корисницима једног новог института дала већа права од корисника њему аналогног постојећег института.

### Закључак

Као једно од најзначајнијих правила још од времена римског права у правној науци и правном животу општеважеће је начело *falsa demonstratio non nocet*. Другим речима, назив једног института не опредељује његову суштину, тако да и погрешно означен назив неке правне установе не шкоди њеном исправном схватању, ако је њена правна природа другачија у односу на њен назив. Регистрована истополна заједница по свим својим карактеристикама, тј. по условима и поступку настанка, садржини, правним дејствима које производи и начину престанка, не би била ништа друго него брак. У великом броју одредаба, односне норме Породичног закона су чак од речи до речи преписане у делу у коме се регулишу одговарајућа права и обавезе истополних партнера.

У том смислу, концепт оваквог уређивања права и обавеза истополних партнера, те и сам Нацрт овог закона је неуставан. Зато, када говоримо о предложеним решењима Нацрта Закона о истополним заједницама, можемо констатовати да се њиме дубоко задире у породичноправне односе, те да се у основи редефинишу традиционални хришћански модел брака и породице. Ово је, не само са становишта права, неуставно и противзаконито, имајући у виду позитивно право Републике Србије, него је и дубоко антипородично и антихришћански усмерено, имајући у виду основне темеље најзаступљеније вере у Србији. Начин на који би била регулисана права истополних партнера је супротан и

<sup>28</sup> Чл. 67 Нацрта Закона о истополним заједницама, Министарство за људска и мањинска права и друштвени дијалог Републике Србије, доступно на: <https://www.minljmpdd.gov.rs/javne-rasprave.php>, приступљено 08.06.2021.

институту брака на начин на који у правној цивилизацији постоји готово четири хиљаде година, од првих клинописних правних зборника. Стога, уколико у наредном периоду предлагач буде желео да оваква решења уведе у наш правни систем, биће приморан да мења највиши правни акт, Устав Републике Србије, али и из темеља, целокупно породично законодавство. Но, препрека за то није само административноправне природе. За тако нешто биће неопходно изменити и основе идентитета грађана Србије, које су уткане у темељ уставног поретка и породичноправних односа.

### Литература

- Gelles, Richard, J., *Intimate Violence in Families*, London 1997.
- Закон о забрани дискриминације, Сл. Гласник РС, бр. 22/2009 и 52/2021.
- Закон о правима пацијената, Сл.Гласник РС, бр. 45/2013 и 25/2019 - др. закон.
- Маркус, И., *Тамне бројке: истраживање о кућном насиљу у Централној и Источној Европи*, у: „Женска права и друштвена транзиција“, Центар за женске студије, истраживања и комуникацију, Београд 1997.
- Марија Драшкић, *Da li nam je potreban još jedan zakon o zaštiti od nasilja u porodici, Perspektive implementacije evropskih standarda u pravni sistem Srbije?*, knjiga 6, Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, Beograd, 2016.
- Mower A. Glenn Jr, *The convention on the rights of the child*, London 1997.
- Нацрт Закона о истополним заједницама, Министарство за људска и мањинска права и друштвени дијалог Републике Србије, доступно на: <https://www.minljmpdd.gov.rs/javne-rasprave.php>, приступљено 08.06.2021.
- Nevena Petrušić, *Porodičnopravna zaštita od nasilja u porodici u pravu Republike Srbije*, у: „Novo porodično zakonodavstvo“ (Zbornik radova), Kragujevac 2006.
- Породични закон, Сл. Гласник РС, бр. 18/2005, 72/2011 - др.закон и 6/2015.
- Rawstone, S, „England and Wales“ in Summers and Hoffman (eds) *Domestic Violence - A global View*, 2002, Greenwood Press, Ch. 3.
- Устав Републике Србије, Сл. Гласник РС, бр. 98/2006.
- Ustawa z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej, Dz. U. 2004 Nr 64 poz. 593, available at: <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20040640593/U/D20040593Lj.pdf>, 02.06.2021.

**Dusan Ilic**<sup>29\*</sup>

Institute of European Studies

**REDEFINING THE TRADITIONAL MODEL OF MARRIAGE  
IN SERBIAN LAW**<sup>30\*\*</sup>**Abstract**

In this paper, the author deals with the possibilities of reconsidering the basic foundations of Family law through redefining marriage as one of the basic institutes of this branch of law. The traditional model of marriage, which originated from the Christian tradition, implies a monogamous and heterosexual community. Marriage, understood as the union of one man and one woman, was prevalent not only in domestic but also in comparative European legislation. The institution of cohabitation, which for decades posed a serious challenge to the institution of marriage, did not tend to redefine family relations from the bottom up. However, in the last three decades, various forms of same-sex partnerships, including same-sex marriage, represent a new challenge faced by countries that practice such models. Recently, Serbia has become a country where the issue of legalization of same-sex forms of life partnership, ie marriage, is topical, especially after the Draft Law on Same-Sex Communities, proposed by the Ministry of Human and Minority Rights and Social Dialogue of the Republic of Serbia. This proposal seriously stirred up the Serbian public and opened numerous legal and identity issues.

**Keywords:** marriage, family, same-sex partnership, Serbia, Law on same-sex unions, Christianity.

<sup>29</sup> Dušan Ilić, Research Assistant, Institute of European Studies, email: dusan.ilic@ies.rs.

<sup>30</sup> This article is an integral part of the research work within the project 179014 when it is financed by the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia.

Миљан Лазовић<sup>1</sup>

## СЕКСУАЛНА ОРИЈЕТАЦИЈА НАСУПРОТ ДОСТОЈАНСТВУ ЉУДСКЕ ЛИЧНОСТИ

### Апстракт

У овом раду аутор се бави анализом термина сексуалне оријентације и рода као кључних појмова везаних за пакет дискриминаторних закона које је предложило Министарство за људска и мањинска права и друштвени дијалог Владе Републике Србије. Сексуална оријентација и род као новине дошле су у српски правни систем кроз Предлог Закона о забрани дискриминације и Предлог Закона о родној равноправности и као такви су проблематични у својој термилошкој, етимолошкој и аксиолошкој димензији, те нису у складу са Уставом Републике Србије. Овако прешироко конструисани појмови отварају простор различитим проблемима који би у потпуности редефинисали друштвени вредности систем у Србији. Сходно томе, аутор кроз подробну елаборацију ових појмова указује на могуће проблеме који би проистекли применом ових дискриминаторних закона.

**Кључне речи:** сексуална оријентација, способност, идентитет, род, лично својство, сексуално опредељење.

### 1. Сексуална оријентација

У члану 13. тачки 1. прдложеног Закона речи: „сексуалног опредељења“, замењује се речима „сексуалне оријентација“.

**1. Сексуална оријентација.** Дефиниција сексуалне оријентације спомиње се само у једном европском документу под називом „**Council of the European Union Guidelines to Promote and Protect the Enjoyment of All Human Right by Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender and Intersex (LGBTI) Persons**” и будући да је у целости проблематична она гласи:

---

<sup>1</sup> Истраживач приправник, Институт за европске студије, докторанд на Теолошком и Правном факултету Универзитета у Београду;

„Сексуална оријентација се односи на способност сваке особе за емотивну, физичку и сексуалну привлачност у интимним и сексуалним односима са особама истог или различитог рода као и више различитих родова“.<sup>2</sup>

Не нашавши никакво ближе одређење термина „сексуална оријентација“ у оквиру Закона о забрани дискриминације, потребно је указати на значење наведене дефиниције и систематски рашчланити појам по појам, те применити метод анализе на постојеће, а то су: сексуалност, оријентација и способност.

### 1.1. „Способност“ у оквиру дефиниције сексуалне оријентисаности на основу европског документа.

Појам **способност** у контексту дефиниције сексуалне оријентације по себи на први поглед нема никакво значење, међутим на такав начин може се дефинисати било која, чак и озбиљна, психичка дифункција (поремећај) као да је општеприхваћен, и као такав се може, по истом овом принципу, уврстити у лично својство и тражити да се по том основу особа са тим „личним својством“ буде заштићена законом. Код сексуалних тенденција способност нема прецизно дефинисан објекат на који се односи иако се спомиње род. Колоквијално, објекат који „трпи радњу“ односи се на особе истог или различитог рода као што је утврђено и оваква дефиниција је неодржива будући да имплицира на одређене проблеме. На основу дефиниције европског документа људска способност може да се односи на: **педофилију, некрофилију**, затим **потенцијалне убице које током сексуалног односа имају тенденцију да убију** (за њих нема дефинисан термин) чак и **силоватеље и зоофилију** (кроз употребу животиња у сексуалне сврхе). Дакле, да ли се може дефинисати овакав појам као нечије лично својство, те да отуда оно буде заштићено законом? Дефиниције оставља огроман простор за легализацију различитих психичких дисфункција и као таква управо омогућава физичким лицима са оваквим склоностима законску гаранцију. Консеквентно томе, може се дефинисати следеће:

1. **„Педофилска оријентација** се односи на способност пунолетне особе да осећа емотивну, физичку или сексуалну

<sup>2</sup> COUNCIL OF THE EUROPEAN UNION GUIDELINES TO PROMOTE AND PROTECT THE ENJOYMENT OF ALL HUMAN RIGHTS BY LESBIAN, GAY, BISEXUAL, TRANSGENDER AND INTERSEX (LGBTI) PERSONS FOREIGN AFFAIRS Council meeting Luxembourg, 24 June 2013.



привлачност, у интимним или сексуалним односима, са малолетним особама истог или различитог рода.“

**Ова дефиниција указује на особе које могу бити објекат, тачније жртве нечије сексуалне способности, а то су деца узраста од 1 до 18 године живота и у ту групу спадају: деца предшколског узраста (јаслице, обданишта, од 1 до 7 године живота), основношколског узраста (од 1 до 8 разреда одновне школе, од 7 до 15 године живота) и средњешколског узраста (од 15 до 18 године).**

Са друге стране, сексуална оријентација као способност може бити дефинисана на следећи начин:

2. „**Некрофилска оријентација** се односи на способност живе особе да осећа емотивну, физичку или сексуалну привлачност, у интимним или сексуалним односима, са премуним особама истог или различитог рода“.

Ова дефиниција указује на преминуле особе које могу постати објекат сексуалне радње живих особа – некрофила. Да ствар буде још компликованија сексуална оријентација као способност може бити и **педофилско - некрофилска** уколико пунолетна особа осећа емоционалну, физичку или сексуалну привлачност према малолетној особи истог или различитог рода која је преминула. Уколико оставимо по страни претходну анализу као круцијалну у елаборацији дефиниције **сексуалне оријентације** у њеним различитим варијацијама, сада је потребно на основу етимолошке, термиолошке и аксиолошке анализе дефинисати фразу „сексуална оријентација“ и указати да ли овакав појам има било какво значење. Сходно томе, узео се дефиниције сексуалности и оријентације као општеприхваћене у науци.

**Сексуалност.** Људска сексуалност јесте широк појам и може се дефинисати као изражавање сексуалних осећања. Појам сексуалности обухвата биолошки, еротски и емотивни осећај и понашање.<sup>3</sup>

**Оријентација.** Појам оријентација долази од латиске речи *orientation* и означава сналажење у простору, одређивање неког положаја према странама света, фигуративно речено - сналажење, умење или могућност да се нађе пут, упућивање или огледање. Сличност овог термина се може пронаћи са појмом **оријент** која

<sup>3</sup> <https://sr.wikipedia.org/sr-> (посећено 21.6.2021).

долази од латинске речи **oriri, oriens** што значи родити се, изаћи, односно рађање Сунца, исток, Оријент Исток. Можемо користимо и појам **оријентирати**, односно **оријентирати се** што заправо значи тражити излазак Сунца или Исток да би се по томе могле наћи и остале стране света и по њима се управљати. Такође, имамо реч **оријенталац** која означава човека са истока, источњака. Из овога се види да појам оријентација има сличности са наведеним појмовима и да имплицира на стране света и одређени простор.<sup>4</sup> На основу тога појам оријентације можемо дефинисати као појам који је просторног карактера. То значи могућност да се човек оријентише, да спозна одређени простор и да нађе одређени пут ка некој страни света. Означава и време - простор, сналажење и кретање човека према одређеном оријентуру. Уколико интегришемо појам сексуалности и оријентације добијамо синтагму сексуална оријентација. Шта на основу ове анализе означава сексуална оријентација?

**Сексуална оријентација.** Сексуална оријентација означава биолошки, еротски и емотивни осећај и понашање одређеног физичког лица у одређеном простору у оквирима времена. То конкретно значи да се сексуалност физичког лица усмерава према одређеном простору или некој страни света и може се констатовати да ова фраза представља **nonsense**, јер је испражњен од смисла, сврхе и значења, стога она не садржи ни аксиолошку вредност, те као таква не може да се вреднује. Метафорички речено фраза сексуална оријентација се може дефинисати као „**пуцање у празно**“ и нема основа да као таква буде правни појам или да нађе своје место у оквиру овог Закона будући да ни у Закону није дефинисан.

**2. Сексуално опредељење.** Иако ова синтагма нигде није дефинисана нити конкретно одређена шта у суштини означава, у одређеној дози је пријемчивија од синтагме сексуалне оријентације.

**Сексуалност.** Држећи се полазне дефиниције појма сексуалности у теоријској елаборацији потребно је кретати се од основних поставки, па се отуда тврди да: „људска сексуалност као таква јесте широк појам и може се дефинисати као изражавање сексуалних осећања. Појам сексуалности обухвата биолошки, еротски и емотивни осећај и понашање“.

**Опредељење.** Појам опредељења је конкретнији од појма оријентације. Опредељеност подразумева одређеност, јасноћу,

<sup>4</sup> Milan Vujaklija, *Leksikon stranih reči*, Prosveta, Beograd 1989, 646.

одлученост/одлучност или чак неки ниво тачности. Особа може бити опредељена за неког или нешто. У овом контексту, би особа требала бити опредељена за НЕКОГ/ односно исти или различити рода, не пол, па је прецизнији од појма оријентације у оквиру дефиниција о сексуалној одређености лица. Синтагма „сексуална опредељеност“ је дискутабилна будући да може указивати на оне врсте опредељености које су наведене дефинисањем појма сексуалне оријентације: педофилија, некрофилија, инцест, итд., као и осталих 77 родова о којима се говори.

**Тако се јавља проблем у дефиницији сексуалне оријентације јер се ПОЛ замењује РОДОМ, а шта значи род?**

Важно је напоменути да дефиниција „сексуална оријентација“ није правно обавезујућа нити је формално прихваћена од стране било ког међународног тела; оне су овде укључене како би омогућиле практичне смернице за званичнике ЕУ, институција и земаља чланица ЕУ које се баве ЛГБТ проблематиком. То значи да би држава Србија и њено законодавство требали да доносу законе да заштите извесну групацију на основу фантомског и научно неутемељеног назива „сексуална оријентација“ и да то буде прихваћено као „лично својство у нашем правном систему“, кроз којег би се легализовало обиље психичких дисфункција, односно особе са дискутабилним сексуалним склоностима.<sup>5</sup>

## **2. Појам РОД и РОДНИ ИДЕНТИТЕТ у оквиру закона о родној равноправности**

Синтагме „сексуалне оријентације“ и „родног идентитета“ појавиле су се у српском законодавству у **Закону о изменама и допунама Закона о забрани дискриминације и Предлогу Нацрта Закона о родној равноправности**. Терминолошка недореченост у оквиру ових Закона наводи на следећу мисао: који су то критеријуми којим се они уврштавају у „лична својства“ у које су некада спадале људске одлике као што су: раса, боја коже, држављанство, национална припадност, језик, верска или политичка убеђења, пол, имовно стање, рођење, здравствено стање. Поставља питање како нека одлика или феномен добија правни статус „личног својства“ и на основу консултације са различитим правницима, затим личностима које су имале искуства у писању закона и консултованих страних аутора, може се у најкраћим

<sup>5</sup> <http://www.pravoslavniroditeelj.org/ideologija-homoseksualizma-ulazi-u-skole-novi-zakon-o-rodnoj-ravnopravnosti/> (посећено 15.3.2021).

цртама констатовати следеће да:

„Право долази тек као потврда научно утврђених чињеница. Неопходно је добити потврду релевантне науке да је у питању особина карактеристична за људске јединке, морално неутрална (у медицинском, социолошком и психолошком смислу) да би нешто постало лично својство у правном систему.“<sup>6</sup>

Кренућемо прво од дефинисања појма идентитета!!!

**1. Идентитет.** Појам идентитет долази од латинске речи **identitas** и у самим основама означава истоветност, нешто што јесте нпр.  $A = A$ , а чита се  $A$  је  $A$ . Овакво поимање идентитета се може разумети као тривијално. Да би нека особа имала аутентично становиште мора да има свој идентитет и проблем идентитета разматрају многе науке: математика, логика, психологија, социологија, философија, теологија, антропологија, лингвистика, политикологија итд., и свака од ових наука развија разне теорије и типове идентитета.<sup>7</sup> Савремене друштвене промене представљају трансформацију разних идентитета и он се не схвата више као нешто изнутра (суштинско) већ као временски и просторно променљив и противречан. Када је суштински идентитет испражњен и негиран, онда овај празан простор у идентитету попуњава други, па се догађа да човек или група људи свој идентитет обликује по жељи другог. Тада „стари“ идентитет као прави идентитет постаје главна сметња „новом“ идентитету. Дакле, онтолошки идентитет се односи на људску природу и суштину која укључује „идентитет личности“ и „припадност традицији“.<sup>8</sup> Лични идентитет – као идентитет субјекта чини тело, душа, памћење, самосвест, карактер као скуп личних црта и вредности. Лични идентитет – као Ја, сопство, личност – је константна категорија и постоји између индивидуалне датости и социјалног конституисања, чак и социјалне конструкције која претендује да релативизује стабилни природни идентитет. То значи да: **полни идентитет треба да буде дефинисан као социјална, а не биолошка категорија** и аутор идентитетског истраживања наводи веома честу реченицу која се може чути: „нека кад одрасте сам одлучи ког је пола“.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> <http://www.pravoslavniroditeelj.org/ideologija-homoseksualizma-ulazi-u-skole-novi-za-kon-o-rodnoj-gavnopravnosti/> (посећено 15.3.2021)

<sup>7</sup> Богољуб Шијаковић, *Огледање у контексту*, Службени гласник, Београд 2011, 557.

<sup>8</sup> Богољуб Шијаковић, *Отпор Забору*, Правослани богословски факултет Светог Василија Острошког, Хришћански културни центар др Радован Биговић, Фоча – Београд 2016, 84 – 87.

<sup>9</sup> Богољуб Шијаковић, *Огледање у контексту*, 559.

**2. Род и родни идентитет.** Ова два појма имају исто значење и термин родни идентитет еманира из термина род.

Само у једном европском документу (не рачунајући документе УНХЦР-а), **Council of the European Union Guidelines to Promote and Protect the Enjoyment of All Human Rights by Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender and Intersex (LGBTI) Persons**, појављује се нека дефиниција појмова „сексуална оријентација“ и „родни идентитет“.

Погледајмо како та дефиниција гласи у оригиналу:

**„Родни идентитет се односи на дубоко проживљено унутрашње и индивидуално искуство рода сваке особе, које може или не мора одговарати полу додељеном при рођењу“.**

На који начин можемо разумети овако постављену фразу „родни идентитет“?

Родни идентитет је начин на који се појединац идентификује са родним категоријама, нпр. као жена или мушкарац, или у неким случајевима ниједно од тога. Може имати категорију такозваног „трећег рода“ која се може користити као основ за родни идентитет лица која не осећају да припадају роду који произилази из њиховог биолошког пола. Са друге стране, може означавати третмане хируршке и хормонске промене пола да би се биолошке карактеристике особа довеле у склад са њиховим родним идентитетом. Према Кеј Мартину и Барбари Вурхис, родни варијетети са којима се једна особа може поистовети су многобројни, али се генерално могу се класификовати у неких пет категорија: мушкарац, жена, оба, негде између, ниједно. ЛГБТ заједница у свету указује на постојање 65 или 77 родова која требају да се штите и добију законску гаранцију.

Термин „родни идентитет“ као такав не постоји и не може се пронаћи ни у једном члану, ставу и тачки у оквиру Устава Републике Србије као највишег и општег правног акта наше државе. То значи да је овај термин противустанован и да апсолутно нема никакву важност за државу Србију и њене грађане.

Да би ствари биле јасније у Устава Републике Србије у члану 15. говори се о „**Равноправности полова**“<sup>10</sup>, а не о родној

---

<sup>10</sup> Устав Републике Србије.

равноправности, и гласи:

**„Држава јемчи равноправност жена и мушкараца и развија политику једнаких могућности“.**

У нашем законодавству под термином „род или родни идентитет“ се покушава да се прогурају она права везана за „род - родни идентитет“ о којима говори ЛГБТ заједница у свету, а то је да се залажу за 65 или 77 родова (Закон о родној равноправности). Дакле, ова идеологија је проблематична јер крши Устав Републике Србије. Највећи проблем који нам доноси трансродна идеологија заправо је сасвим реална и веома велика опасност по девојчице, девојке и жене. Да би ствар била јаснија указујем на следеће:

### **1. Дискриминација жена:**

А. Спортски коментатор за један ЛГБТ медиј крајем јануара 2021. године (ове године) изјавио је да је Фелон Фокс (44), „трансродна жена“ и ММА борац, „најхрабрији спортиста у читавој историји“. Фокс је 2014. године нанео озбиљне повреде Тамики Брентс (правој жени), која је меч завршила с неколико поломљених кости главе и потресом мозга. Дакле, мушкарац који је претукао жену скоро на мртво и поломио јој кости главе, неколико година касније проглашен је за најхрабријег спортисту у историји. Феминисткиње, где сте? Ево једног мушкарца напасника – шта ћемо сад?

Б. Даље, девојке и жене угрожене су у спорту јер је све више земаља које биолошким мушкарцима дозвољавају да се такмиче у женским спортовима. Мушкарац који је био просечан спортиста у својој категорији, сада без муке постаје шампион, тако што победи - жене. „Трансродна жена“ Рејчел Макинон, која је заправо биолошки мушкарац, освојио/ла је златну медаљу на светском шампионату у Манчестеру 2019. године, победивши остале жене у односу на које је биолошки јачи/а, снажнији/а и издржљивији/а. Но, пошто другопласирана Дон Орвик није хтела да га/је загрли, већ је руку ставила иза леђа, трансродна особа оптужила Орвикову за трансфобију и неспортско понашање. Феминисткиње - мук.

### **2. Педофилија:**

Имамо пример у Америци из 2020. године (а таквих примера има на хиљаде у свету) где је 53 - шњи американац рекао да је жена и у тоалету напаствовао, покушао, па затим и силовао малолетне девојчице. Где је ту једнакост, ако мушкарац може да буде шта год му падне на памет? Ако може да ушета у свлационицу где се наше ћерке пресвлаче, да уђе у тоалете где може и да их напаствује, ако

може да се такмичи с њима, па чак и да их пред публиком пребије, а онда још за то буде и награђен? ПОСТАВЉА СЕ ПИТАЊЕ: КАКВИ СУ ТО ПРАВНИ ИНСТИТУ И ТЕРМИНИ, КО ИХ ПРЕДЛАЖЕ И ШТА ЈЕ КОНАЧНИ ЦИЉ КОЈИ ЖЕЛИ ДА СЕ ПОСТИГНЕ ЊИХОВОМ ЛЕГАЛИЗАЦИЈОМ.

Члан 6. став 1. тачка 1. Закона о родној равноправности доноси дефиницију рода која гласи:

„Род означава друштвено одређене улоге, понашања, активности и атрибуте, које одређено друштво сматра прикладним за жене и мушкарце“.

**Прво** – категорија РОДА није уставна категорија. Пол је уставна категорија (чл. 15).

**Друго** – каже се да род означава друштвено одређене улоге и понашања које одређено друштво сматра прикладним за жене и мушкарце. Већински, српско друштво сматра неприкладним промену пола, истополну заједницу, живот деце у истополној заједници, 65 или 77 родних идентитета у оквиру трансродне идеологије. То би значило да **род** не обухвата онај део друштва који је другачији од већине (у овој случају ЛГБТ популације), те је појам РОДА дискриминационог карактера управо према припадницима ЛГБТ заједнице.

**Треће** – на основу овог сазнања целокупни Закон о родној равноправности се може оборити због дискриминације у свом основном постулату. Уместо да Закон о родној равноправности буде антидискриминационог карактера, он се на основном постулату, а то је РОД - одређује дискриминационо будући да дискриминише један део популације.

Шта ЛГБТ заједница сматра прикладим? А шта прикладним сматрају особе које нису припадници ЛГБТ заједнице? Дакле, категорија РОДА у оквиру Закона родној равноправности је дискриминационог карактера.

У уобичајеним теоријама род се (појам рода у Закону о родној равноправности разумева се као социолошка категорија) као социолошка категорија односи на чињеницу, да рођени као мушкарци и жене у својим културама и друштвима одрастају сходно обрасцима друштва која су подложна променама, док се пол као биолошка категорија односи на природне разлике између мушкарца и жене, односно на чињеницу да је неко рођен.<sup>11</sup> Бесмилено је појам

<sup>11</sup> Svenka Savić, *Rod i jezik*, Novi Sad 2009, 7.

рода користити као социолошку категорију приликом законски прецизног дефинисања појмова будући да нема релевантних научних аргумената који иду у прилог овој дефиницији да би добио правни статус. За ове сврхе потребно је користи **социолошки појам** који би одговарао одређеним друштвеним улозима.

## ЗАКЉУЧНИ КОМЕНТАР

Поставља се кључно питање шта то значи да се сексуална оријентација односи на „способност“ сваке особе? Свако лице које има способност да буде: силоватељ, педофил или некрофил се може позвати на члан 13. став 1. Закона о забрани дискриминације и рећи да је његова способност у оквиру сексуалне оријентације добила законску гаранцију. На основу ове анализе, тврди се да је овај појам у оквиру члана 13. Закона о забрани дискриминације противустанован јер би кршио члан 23. став 1. Устава Републике Србије у којем се тврди да је: Људско достојанство неприкосновено и да су сви дужни да га поштују и штите. Синтагма „сексуална оријентација“ на основу дефиниције европског документа би кршила члан 24. став 1. Устава у којем се гарантује Право на живот, односно да је људски живот неприкосновен. Са друге стране, уколико се узму општи научни постулати везано за разумевање појма сексуалности и оријентације, може се видети да је фраза „сексуална оријентација“ испражњена од смисла, сврхе, вредности и да као таква немам никакво значење, па смо је метафорички дефинисали као „пуцање у празно“. Уколико је потребно да одређени појам или синтагма нађе своје гаранцију у Закону, потребно је разумети његово аксиолошко значење и тај појам мора бити подробно дефинисан на основу научне релевантности. **ОВДЕ НЕМА НАУЧНЕ РЕЛЕВАНТНОСТИ!!!** Речи које настоје да се замене чланом 6. јесу „сексуално опредељење“ и оне су конкретније од претходне синтагме будући да ближе и јасније дефинишу нечију сексуалност као способност опредељења за неког, односно род – ма шта год то значило. Могли бисмо оценити новине које би биле уведене Законом о родној равноправности као **наметање трансродне идеологије**. Република Србија нема обавезу да спроводи трансродну нити било коју другу идеологију будући да је време идеолошког једноумља прошло.

## Литература

- Vujaklija Milan, *Leksikon stranih reči*, Prosveta, Beograd 1989.
- Savić Svenka, *Rod i jezik*, Novi Sad 2009.



- *Устав Републике Србије*, Сл. Гласник РС, бр. 98/2006.
- *COUCIL OF THE EUROPEAN UIOEN GUIDELINES TO PROMOTE AND PROTECT THE ENJOYMENT OF ALL HUMAN RIGHTS BY LESBIAN, GAY, BISEXUAL, TRANSGENDER AND INTERSEX (LGBTI) PERSONS*, FOREIGN AFFAIRS, Council meeting Luxembourg, 24 June 2013.
- Шијаковић Богољуб, *Огледање у контексту*, Службени гласник, Београд 2011.
- Шијаковић Богољуб, *Отпор Забраву*, Правослани богословски факултет Светог Василија Острошког, Хришћански културни центар др Радован Биговић, Фоча – Београд 2016.

**Интернет извори:**

- <https://sr.wikipedia.org/sr>
- <http://www.pravoslavniroditeљ.org/ideologija-homoseksualizma-ulazi-u-skole-novi-zakon-o-rodnoj-ravnopravnosti/>
- [http://www.pravoslavniroditeљ.org/ideologija-homoseksualizma-ulazi-u-skole-novi-zakon-o-rodnoj-ravnopravnosti](http://www.pravoslavniroditeљ.org/ideologija-homoseksualizma-ulazi-u-skole-novi-zakon-o-rodnoj-ravnopravnosti/)

**Miljan Lazović**

**SEXUAL ORIENTATION VERSUS THE DIGNITY OF THE HUMAN PERSON**

**Abstract**

In this paper, the author deals with the analysis of the terms sexual orientation and gender as key concepts related to the package of discriminatory laws proposed by the Ministry of Human and Minority Rights and Social Dialogue of the Government of the Republic of Serbia. Sexual orientation and gender as novelties came into the Serbian legal system through the Draft Law on Prohibition of Discrimination and the Draft Law on Gender Equality and as such are problematic in their terminological, etymological and axiological dimension, and are not in accordance with the Constitution of the Republic of Serbia. This too broadly constructed notion opens space for various problems that would be able to redefine the system of social values in Serbia. Accordingly, the author, through a detailed elaboration of these concepts, points out possible problems that would be expressed by the application of these discriminatory laws.

**Key words:** sexual orientation, ability, identity, gender, personal trait.

### **III**

## **УНИЈА, СВЕТОСТ И ДУХ ВРЕМЕНА**



**Кирил Шевченко**  
Белорусија

## **ОД УНИЈЕ ДО ПРАВОСЛАВЉА: ДУХОВНА ЕВОЛУЦИЈА АРХИМАНДРИТА ВЛАДИМИРА ТЕРЛЕЦКОГ**

### **Сажетак**

У чланку се анализирају друштвено-политички ставови и црквена еволуција архимандрита Владимира Терлецког. Првобитно пољски патриота, учесник пољског устанка 1830-1831 и покретач црквеног пројекта за ширење уније на православном Истоку, Терлецки је постепено, али радикално променио своје ставове. Уверио се да главни циљ Рима и Римокатоличке цркве није уједињење цркава, већ наметање латинског обреда и превођење православног становништва у римокатоличанство, што су пољске и мађарске елите искористиле за полонизацију и мађаризацију карпатских Русина. Терлетски је прешао у православље и постао чврсти присталица сверуског јединства и борбе против латинизације и денационализације Русина из Галиције и Мађарске.

**Кључне речи:** Владимир Терлецки, православље, унија, полонизација, Русија

### **УВОД**

Важна историјска и друштвено-културна карактеристика Западне Русије, чије су земље постале део Литваније и Пољске у 13-14. веку, била је брза латинизација и полонизација локалне аристократије и виших класа, која је постала широко распрострањена након закључења Љублинске уније 1569. године. У свом чувеном делу „Фринос“, написаном 1610. године, познати западноруски мислилац, црквена и јавна личност Мелетиј Смотрички, оплакујући „смрт у латинизму и полонизму најбољих западноруских породица“<sup>1</sup>, предвидео је да ће неминовно доћи време када ће се они западно руски аристократи који су издали своју

<sup>1</sup> Коялович М.И. Чтения по истории западной России. Минск: Беларуская Энцыклапедыя, 2006. С. 199.

веру и националност „постидети својих поступака“.<sup>2</sup> Наизглед неоствариво предвиђање М. Смотричког потврђено је неколико векова касније у судбини Владимира Терлецког, пуне невероватних перипетија, а који је био пореклом из полонизоване руске племићке породице из Волина, те активног учесника Пољског устанка 1830-1831 и римокатолика мисионара који је енергично промовисао црквену унију на Истоку.

Емигрирајући у Француску 1836. године, после пораза Пољског устанка, В. Терлецки је ушао у ужи круг вођа пољске политичке емиграције, принца А. Чарториског, поставши један од најактивнијих чланова пољског реда Змартвихвстанаца. Сврха реда који су основали познати песник А. Мицкевич и бројне друге иконичне личности пољске културе – представници пољског месијанизма који се до тада дефинитивно формирао, била је да комбинује идеју пољског препорода са хришћанством, „да се препороди у хришћанској вери“ под слоганом „Бог, слобода, отаџбина“. Истовремено, Пољско-литванском комонвелту, који је, према мишљењу пољских интелектуалаца, требало да оживи у својим изворним границама, дрско је додељена посебна улога као истинско упориште хришћанства и европске слободе.

В. Терлецки је комбиновао политичку борбу за препород Пољске са сталним духовним потрагама и интензивним црквеним активностима. Рукоположен је у свештеника у Риму 1842. године, Терлецки је, уз дозволу и подршку папе, убрзо прешао на источни обред и одмах започео спровођење амбициозног црквеног пројекта за ширење уније на православном Истоку. Користећи првобитно моћно покровитељство Рима, 1850-1855. Терлецки је постао свештеник прве римокатоличке цркве источног обреда у Паризу и убрзо је, уз подршку француских римокатоличких јерарха и утицајних политичара, створио **Источно друштво**, осмишљено да спроведе план за ширење уније у пракси. У почетку су и Римокатоличка црква и истакнути француски политичари пружали широку финансијску и организациону подршку Источном друштву.

Терлецки је у својим мемоарима отворено дефинисао тадашњу своју друштвено-политичку позицију као „непријатељску према православљу и политичкој идеји руског народа“.<sup>3</sup> Међутим, упркос перцепцији себе као саставног дела пољског политичког народа и свом горљивом пољском патриотизму, Терлецки је већ тада открио и показао очигледне заметке руског идентитета који нису у потпуности нестали. У брошури написаној на пољском језику 1849.

---

<sup>2</sup> Там же. С. 200.

<sup>3</sup> Записки архимандрита Владимира Терлецког, бившег греко-униатског мисионера 1808-1858 // Русская Старина. 1891. Том 72. С. 360.

године, „Реч Русина за браћу словенског племена“, Терлецки је пољској елити и јавности емотивно замерио „непоштовање грчко-унијатског обреда“ и „равнодушност према остатку Словена“.<sup>4</sup> Критике изречене овде, сведоче да како се Терлецки више упознавао са обичајима пољске аристократије и расположењима највиших римокатоличких јерарха, постепено су се појачавале.

Тежећи најбржем спровођењу свог широког мисионарског програма за ширење унијатства, Терлецки је отпутовао на Блиски Исток, након чега се, по савету из Ватикана, нашао у Источној Галицији и на територији тадашње Угарске Русије, постајући игуманом локалних василијанских манастира. Међутим, блиско познанство са највишим јерарсима Римокатоличке цркве који су га уверили у то какав је њихов истински однос према источном обреду и староседелачком становништву западне Русије, а такође и упознање са сплеткама у кругу папе Пија IX, постало је снажан катализатор радикалне ревалоризације вредности. Као резултат, В. Терлецки је био приморан да призна недоследност својих идеја о могућности уједињења цркава ширењем источног обреда. Према речима новог Терлецког, „римска курија се у сваком тренутку трудила, отворено или тајно, да привуче источне хришћане у латински обред или бар да их полако асимилиује у латинске обреде кроз разне иновације које су увођене постепено и на највишем нивоу, али доследно“.<sup>5</sup>

Разочарање у могућности уједињења цркава ширењем уније В. Терлецки је болно поднео, пошто се искрено трудио да се превазиђе раскол. Значајно је да је током посете Саксонији 1849. године Терлецки, посебно посетивши словенску Лужицу и упознавши се са животом и националним токовима код Лужичких Срба, у својим мемоарима позитивно говорио о споразуму римокатолика и протестаната међу њима. Међутим, Терлецки је овај ретки пример међуверске хармоније објаснио чињеницом да су се „обе религије“ ујединиле у борби „против притиска германизације“.<sup>6</sup>

Од 1860-их година, Терлецки је почео активно да сарађује са галицијско-руским листом „Слово“, који је излазио у Љвову, у коме су аутори бранили идеју сверуског јединства и увођења галицијских Русина у руску културу. Истовремено, В. Терлецки постаје један од покретача и идеолога „обедног“ покрета у унијатској цркви Источне Галиције, усмереног на чишћење источног обреда од бројних латинских наслага. Према речима познате галицијско-руске јавне личности и публицисте О. А. Мончаловског, Обредни

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 369-370.

<sup>6</sup> Там же. С. 593

покрет се састојао у чишћењу „у целој Галицији обреда Руске цркве од свих латинских новотарија које су се у њу умешале због немара свештенства и притиска Латина“.<sup>7</sup>

У исто време, Терлецки је почео у потпуности делити ставове свог савременика и сународника – познатог галицијско-руског просветитеља и црквеног делатника И. Наумовича, који је веровао да је црквена унија уведена „ласкањем и насиљем странаца, не ради Христове истине и спасења душа, већ ради жудње за влашћу папа и политичких калкулација бивше пољске републике“.<sup>8</sup> У својој апелацији упућеној папи Лаву XIII, 1883. године, И. Наумович, протестује због његове екскомуникације, отворено карактеришући унију као средство „за постизање чисто политичких циљева, посебно за искорењивање руског народа“<sup>9</sup>, дајући као доказ прогон црквенословенског језика руских унијата, латинизацију богослужења и искривљавање обреда.<sup>10</sup>

Такве активности Терлецког изазивале су све већу сумњу аустроугарских власти, које се нису устручавале да га оптуже за дежурну кривицу „панславизам“. Логична последица духовне еволуције В. Терлецког био је његов прелазак у Русију 1872. године, где је, прешавши у православље, добио титулу архимандрита и постао један од најмеродавнијих и најубеђенијих бранилаца идеје цивилизацијског јединства Галиције и угарских Русина, као и све историјске западне Русије са Русијом.

Колосалан утицај на такву еволуцију погледа на свет Терлецког вршио је бахати, презирући, често отворено погрдни однос према источном обреду, унијатској цркви и унијатима уопште, који је непрестано показивала пољска аристократија и римокатолички кругови, што су они доживљавали као врсту принудне, вештачке и привремене мере на путу ка пуној поланизацији Русина. Тако су значајан катализатор менталне еволуције и духовног увида Терлецког биле његове сталне дискусије са једним од вођа Пољског устанка 1830-1831. генералом Скржинецким. „Ревносни паписта, ревносни противник православља, непријатељ сваке верске толеранције“, критички се присетио Терлецки о пољском генералу, „Скржинецки је спас човечанства видео само у латинству,

<sup>7</sup> Мончаловский О.А. Жизнь и деятельность Ивана Наумовича. Львов, 1899. С. 20.

<sup>8</sup> *Протоиерей И. Наумович*. Пятидесятилетие (1839-1889) воссоединения с православной церковью западно-русских униатов. Исторический очерк. Санкт-Петербург: В Синодальной типографии, 1889. С. 1.

<sup>9</sup> *Наумович И.Г.* Апелляция к папе Льву XIII русского униатского священника местечка Скалат (Львовской митрополии в Галиции) Иоанна Наумовича против великого отлучения его от церкви по обвинению в схизме. Перевод с латинского языка. Спб., 1883. С. 54.

<sup>10</sup> *Шевченко К.В.* Славянская Атлантида. Карпатская Русь и русины в XIX – первой половине XX века. М., 2011. С. 60.

док је унијатизам признао само као привремено толерисано зло.<sup>11</sup> Слична расположења била су раширена и међу тадашњом пољском аристократијом.

**Као резултат, остварило се дугогодишње предвиђање Мелетија Смотричког – један од најталентованијих представника колонизоване западноруске племићке породице у Волину, Владимир Терлецки, прецртавши ренегатство својих далеких предака, вратио се својим православним руским коренима.**

Предвидљиво, велико место у мемоарима Терлецког посвећује се његовим редовним посетама Ватикану и детаљном опису његових честих аудијенција код папе Пија IX, који је у почетку подржавао ауторове амбициозне мисионарске пројекте. Терлецки урања читаоца у атмосферу сталних сплетки око папиног трона и у детаље својих не увек складних односа са највишим јерарсима Римокатоличке цркве, што је постало један од важних разлога за његово радикално преиспитивање вредности и повратак у крило православне цркве. Дакле, једна од епизода вредних пажње је спор Терлецког са монсињором и ватиканским секретаром за пропаганду око титула источних патријараха – високи римски јерарх изразио је своје незадовољство чињеницом да је Терлецки у једном од докумената који је припремио, „источним патријарсима доделио титулу Свјатејшества“, која је, према мишљењу римског архијереја, припадала искључиво папама. Покушаје Терлецког да се оправда позивањем на традиције Васељенских сабора одлучно је одбио секретар папске пропаганде, што је постало још један разлог за разочарање у Римокатоличку цркву.<sup>12</sup>

Духовна трагања Терлецког, детаљно се одражавају у његовим белешкама, на крају су га довеле до разумевања „историјске истине Западне Русије“, која се, према чувеном белоруском историчару М. И. Којаловичу, закључује у томе да је „ово руска земља у самим својим коренима“.<sup>13</sup> После пресељења у Русију, Терлецки је дао колосални допринос ширењу знања о ситуацији у најнепознатијим крајевима западне Русије у руском образованом друштву, које, у то време, практично није било упознато са положајем угарских и галицијских Русина.

Написана и објављени 1874. године од стране Терлецког рад о положају угарске Русије и угарских Русина у Мађарској постало

<sup>11</sup> *Записки архимандрита Владимира Терлецкого, бывшего греко-униатского миссионера 1808-1858 // Русская Старина. 1891. Том 72. С. 354.*

<sup>12</sup> Там же. С. 379.

<sup>13</sup> *Коялович М.И. Чтения по истории западной России. Минск: Беларуская Энцыклапедыя, 2006. С. 314.*



је једно од првих озбиљних дела које је руску јавност упознало са условима живота и националним кретањима код угарских Русина, који су у то време сматрали да су део једног руског народа од Карпата до Камчатке. Делујући као адвокат Русина и подстичући руску интелигенцију да обрати пажњу на ову „малу, али тако храбро одбрамбену грану великог руског народа“, Терлецки констатује да Угарски Русини „у потпуности заслужују саосећање и подршку свег руског народа, које би требало да буде срамота да равнодушно гледају на ову борбу његових саплеменика са њима непријатељским мађарским елементом“.<sup>14</sup>

**Колосални значај има и механизам денационализације елите Западне Русије путем мађаризације и полонизације и њеног претварања у доследне и немилосрдне давителје староседелачког православног становништва, што је Терлецки детаљно описао у овом раду.** Суштински важна компонента овог механизма денационализације била је активност Римокатоличке цркве, чији је резултат, према прикладном изразу В. Терлецоког, био да се „највише руско племство замутило све у мађаризму и латинизму“. Мисли Терлецоког, које је он изразио у другој половини 19. века, имале су велику актуелност, посебно након гушења Пољског устанка 1863-1864. године у контексту хитне потребе за одређивањем социо-културног вектора руске политике на северозападној територији Руске империје.

Према чувеном руском слависти А. Н. Пипину, убеђеном либералу и полонофилу, до друге половине XIX века „руско друштво ... било је готово страно западноруском питању“, будући заокупљено искључиво „бригама свог унутрашњег развоја“.<sup>15</sup> Треба напоменути да се ситуација практично није променила ни после неколико деценија – на пример, у фебруару 1926. године, позната галицијско-руска јавна личност и публициста В. Р. Ваврик је с горчином приметио да „руска интелигенција не зна и не разуме Галицијску Русију...“.<sup>16</sup> У одређеној мери, актуелност ове изјаве важи и на почетку 21. века, што чини стваралачко наслеђе В. Терлецоког још увек потребним и вредним пажње.

*С руског превео Зоран Милошевић*

---

<sup>14</sup> *Иеромонах Владимир Терлецкий. Угорская Русь и возрождение сознания народности между русскими в Венгрии. Киев: типография С.Т. Еремеева, 1874. С. 52.*

<sup>15</sup> *Пытин А.Н. История русской этнографии. Минск: Беларуская Энцыклапедыя, 2005. С. 97.*

<sup>16</sup> *Русский голос. Львов, 12 февраля 1926. № 143.*

**Кирилл Шевченко**

**ОТ УНИИ К ПРАВОСЛАВИЮ:  
ДУХОВНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ АРХИМАНДРИТА ВЛАДИМИРА  
ТЕРЛЕЦКОГО**

**Резюме**

В статье анализируются общественно-политические взгляды и церковная эволюция архимандрита Владимира Терлецкого. Являясь первоначально патриотом Польши, участником польского восстания 1830-1831 годов и инициатором церковного проекта по распространению унии на православном Востоке, Терлецкий постепенно радикально изменил свои взгляды. Убедившись, что главной целью Рима и римско-католической церкви является не единение церквей, а навязывание латинского обряда и перевод в католичество православного населения, что польская и венгерская элиты использовали для полонизации и мадьяризации карпатских русинов, Терлецкий перешел в православие и стал убежденным сторонником общерусского единства и борьбы против латинизации и денационализации русинов Галиции и Венгрии.

**Ключевые слова:** Владимир Терлецкий, Православие, уния, полонизация, Россия

**Kirill Shevchenko**

**FROM THE UNIATIC CHURCH TO ORTHODOXY:  
SPIRITUAL EVOLUTION OF ARCHIMANDRITE VLADIMIR  
TERLETSKY**

**Resume**

The article traces the public and political views and Church evolution of the archimandrite Vladimír Terletski. Initially Terletski was Polish patriot, active participant of the Polish uprising in 1830-1831 and one of the key initiator of the Church project aimed at promoting Uniate Church in the Orthodox East. However, Terletski gradually changed his views after he was convinced that major goal of the Roman Catholic Church and Roman Pope was imposing Latin rite on Orthodox believers rather than true unity of Christian churches. Moreover, he learned that Latinization of the Orthodox population was skillfully used by Polish

and Hungarian elites as a tool of assimilation of the Carpathian Rusyns in Galicia and Hungary. As a result of that evolution, Terletski radically changed his mind, turned to Orthodox Church and became an active supporter of All-Russian unity and Orthodox faith among the Rusyn population in Galicia and Hungary.

**Keywords:** Vladimir Terletski, Orthodoxy, Uniate Church, assimilation, Russia

**Антони Васильевич Миронович**

amir@uwb.edu.pl

Белостокский университет, г. Белосток, Польша

## **БРЕСТСКАЯ ЦЕРКОВНАЯ УНИЯ КАК ЭЛЕМЕНТ ВОСТОЧНОЙ ПОЛИТИКИ РИМА**

### **Резюме**

Брестская церковная уния привела к ряду вероисповедных конфликтов и разногласий в христианском лице, так как Рим превратно понимал „единство церкви“. Инициаторы унии, вместо единения, привели к дальнейшим разногласиям и конфликтам. Частичная уния с Римом была заключена за счёт новых разногласий, а втянутые в неё бывшие православные очутились в положении неполноправных христиан.

**Ключевые слова:** Брестская церковная уния, Ватикан, политика, православие

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

расхождении, разделяющих Восточную Церковь и Римский Костел. Православная сторона вынуждена была признать папскую власть и подтвердить принятие римского вероисповедания. Однако, несмотря на подписание флорентийского акта, Византия не получила помощи от католических государств. Оставленный в одиночестве Константинополь пал в 1453 году. [18; 20, с. 743-767;] .Рим использовал тяжелое положение, в каком очутился цареградский патриархат, для подчинения Православной Церкви своей власти. Такую же политику папа римский проводил и в следующих столетиях. Таким образом, Рим, пользуясь тяжелым положением, в каком очутились христиане Ближнего Востока, попавшие под власть магометанской Турции, подчинили своей юрисдикции армян и сирийских мелькитов.

Флорентийская уния была отвергнута православными Церквями, а участвующий во флорентийском соборе епископ Иосиф, из Киева, был изгнан с русских земель. Обе унии: Лионская и Флорентийская, показывают, что Рим не был заинтересован в том, чтобы возратить дух дружбы и сотрудничества между Церковью Восточной и Церковью Западной, а лишь в том, чтобы укрепить свою власть над восточными христианами. Рим не помог Греческой Церкви в её борьбе с агрессивным магометанским миром, не защитил христиан Ближнего Востока от турецкой неволи. [2, с. 338; , 24, с. 152-153; 16, с. 47-48; 31, с. 116-126] В XVI-ом столетии всё внимание папства было сосредоточено на борьбе с реформацией в Западной Европе и на подчинении своей юрисдикции православного населения Восточной Европы.

После Тридентского собора в Риме доминировали централистические тенденции. В политике папской курии преобладали взгляды, что вне Римского Костела нет спасения (*extra Ecclesiam Rumanum` nulla salus*). Никто не думал о диалоге с православными, о догматической дискуссии с Православной Церковью, а единственно об индивидуальных „обращениях“ православных в латинство. Иезуит Антоний Поссевин, который безуспешно пытался обратить царя Ивана IV Грозного в католицизм, ссылаясь на официально занятую позицию руководства Римского Костела. „Однако из всех ошибок наиболее существенными и самыми большими ошибками было стремление убеждать греков и русинов в том, что не могут они получить спасения вне Католического Костела“. Такая теория Рима исключала какие-либо переговоры с православными на тему единства двух равных себе Церквей. По мнению папства, православные могли лишь присоединиться к латинскому костелу, приняв его символ веры и признав примат папы римского. Уже в ходе переговоров

с православными перед Брестской унией католические представители не обращались с существующей на русских землях церковью как с Церковью-сестрой; отрицали правильность православных духовных таинств, а верных церкви Православной считали еретиками или нехристианами. Православные епископы, которые в 1594 году решились принять унию с римским Костелом, были убеждены в том, что действуют в пользу соединения всех Церквей, т.е. и всеобщей унии (*unio univenalis*). Западнороссы надеялись, что единство с Римом не приведет к расторжению общности с другими православными Церквями и не желали потерять собственные догматы Восточной Церкви, свое национальное лицо и православную обрядность, Однако оказалось, что Папский престол совершенно иначе представлял себе унию. По его мнению, уния с Римом должна означать однозначное принятие догматов Западного Костела (латинского) и полное расторжение всяких связей с Восточной Церковью. Когда в ноябре 1595 года два главных инициатора унии: епископ волыньско-владимирский, Ипатий Поцей, и епископ луцкий Кирилл Терлецкий, прибыли в Рим, то получили там 32 (тридцать два) условия, без исполнения которых не могли присоединиться к унии. Папа римский, Климент VIII (1592—1605), даже не хотел разговаривать о каких-либо уступках и гарантиях русинам. Он считал, что только полное присоединение к римскому Костелу является гарантией спасения. Такая позиция Рима исключала какие бы не было переговоры. Епископам — Поцею и Терлецкому — была предложена такая концепция унии, которая значительно отличалась от их ожиданий. Папскому престолу казалось недостаточным единство с русинской Церковью (т.е. с киевской митрополией). По его мнению, русины должны быть воплощены в римский Костел без каких-либо вступительных условий. Уния была сокращена до акта подчинения папе римскому, так как было констатировано, что восточные христиане, перед унией с Римом, проживали вне „настоящего“ Костела Христова. Такую констатацию содержит папская булла *Magnus Dominus et laudabilis nimis* (1595 г.), обнародованная среди католиков и объявляющая унию с русинами. Объявляла она, что русинские епископы „не были членами Тела Христова, каким является Костел, так как не хватало им связи с видимым главой Его Костела — с верховным епископом римским“. [5, с. 132; 14, с. 204-346; 15, с. 336-338; 4, с. 150-161, 305-308; 3, с. 540-564; 18, с. 367-370]

Папская булла не принимала в католицизм всю киевскую митрополию как таковую, со всеми её верующими, а принимала её верующих как лиц, приходящих на лоно католического Костела

извне, поэтому православным епископам было приказано — принять римско-католическую веру, сохранив лишь восточную обрядность. Таким образом, — по разумению папы Климента VIII-го — уния не должна была преодолеть имеющиеся расхождения, а единственно распространить папскую власть и на русинов. Униженные епископы, Поцей и Терлецкий, в феврале 1596-го года, покинули Рим, обзавясь выполнить все папские требования. А тем временем папа римский отправил польскому королю и польскому римско-католическому епископу письма, содержащие просьбу — помочь православным епископам созвать синод, на котором будет объявлена церковная уния. Таким образом, Поцей и Терлецкий, возвращаясь из Рима домой, везли с собой не предназначение единства Церкви, а дальнейшие расхождения. Против призывов папы римского и деятельности изменнических епископов выступила православная шляхта, а также — православное духовенство. Против заключения унии выступил также князь Константин Острогский, православные монастыри и церковные братства. Историки Римско-католического Костела обращают обычно внимание на другие причины возникновения Брестской церковной унии: на внутренние конфликты в Православной Церкви, недостойное поведение её иерархии, деятельность церковных братств и цареградских патриархов, а также на создание московского патриархата. Факторы эти, несомненно веские, не были однако главной причиной возникновения Брестской унии. Уния эта была результатом послетридентской политики Рима по отношению к православным и протестантам. Для расширения своей власти Рим произвел реформу папской курии, создал нунциатуры и, наконец, в январе 1622 года учредил Конгрегацию Пропаганды Веры как самый высокий центральный орган по делам распространения католической веры. Цели эти должны были достигнуть путем соединения с Римом всех православных и протестантских Церквей, а также миссионерской деятельностью среди населений иных вероисповеданий. [6, с. 13; 17, с. 19; 12, с. 212-214; 27, с. 23-38]

Выполняя постановления, содержащиеся в проекте унии, король Сигизмунд III (1587—1632) и митрополит Михаил Рагоза создали синод, который должен был состояться 6 октября 1596 года в Бресте. Изменившие православие епископы, Поцей и Терлецкий, использовали время перед синодом для усиленной агитации среди православной шляхты и духовенства. Помогало им в этом деле католическое духовенство, в особенности иезуиты. В день открытия синода прибыли в лагерь сторонников унии, вместе с бывшими православными епископами и королевскими

посланниками, представители католического Костела, папские легаты и иезуитские теологи. Более многочисленным оказался лагерь противников унии. Состоял он из епископов: Львовского — Гедео́на Балабана и перемышльского — Михаила Копыстечского, из экзарха патриарха цареградского, Никифора, экзарха патриарха александрийского, Кирилла Лукариса, многих заграничных епископов, архимандритов, двухста (200) монастырских духовников и представителей церковных братств. Таким образом созданный синод сразу разделился на два синода: проуниатский и антиуниатский. Состав обоих синодов свидетельствует о том, что единственным, согласным законом Церкви и правомочным для принятия решений был антиуниатский синод. [1; 8; 13; 15, с. 336-338; 21, с. 80-82; 29; 30; ]

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



Ваза, будучи до изуверства преданным католицизму и ставившим блага Костела даже выше благ государственных, находясь, притом, под давлением папских нунциев и иезуитов, утвердил постановления только меньшинственного проуниатского собора, объявил ликвидацию Православной Церкви в Речи Посполитой и передал все земли и права этой Церкви униатам. Практически, в результате инспирации Рима, произошло разделение верующих Православной Церкви на два лагеря: православный лагерь с большинством духовенства, верующих и с двумя епископами, и лагерь униатский — с меньшинством верующих и рядового духовенства, но с большинством бывлой православной церковной иерархии, поддержанный королем, Католическим Костелом и государственной, по сути католической, администрацией. [10, с. 177-178; 14, с. 425-429; 22, с. 49-78; 25, с. 243-253; 26; 28.]

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

Герцеговины, особенно во время второй мировой войны, Всякие унии, провозглашаемые Ватиканом, всегда порывали связи с традициями церкви-сестёр. Политика Рима редуцировала понятие церковной унии до подчинения православных папской власти. Униатизм является ошибочной формой евангелизации и единства, поэтому стал он существенной проблемой в отношениях между Православной Церковью и Римско-Католическим Костёлом. За отклонением униатизма, как метода и образца для поиска единства Церкви, высказалась общая православно-католическая комиссия, которая в 1993 году работала в Баламанде, однако Ватикан не одобрил постановленной баламандской комиссии и в дальнейшем ведёт политику униатизма и прозелитизма.

### ЛИТЕРАТУРА

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

- Rusi, т. 1, Lwów 1904, с. 120-127;
12. Ammann A., *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, Wien 1950, с. 212-214;
  13. Bieńkowski L., *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, [в:] *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła Katolickiego w Polsce*, под редакцией J. Kłoczowskiego, т. 2, ч. 2, Kraków 1969, с. 811.
  14. Chodynicki K., *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934, с. 204-346;
  15. *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600)* / Ed. A. Welykyj. Romae, 1970. № 227. с. 336-338.
  16. Fijałek J., *Biskupstwa greckie w ziemiach ruskich od połowy w. XIV*, „Kwartalnik Historyczny”, т. 11, Lwów 1897, с. 47-48
  17. Gudziak B., *Unia florencka a metropolia kijowska*, [=Polska – Ukraina. 10000 lat sąsiedztwa, Przemyśl 1994], с. 19
  18. Halecki O., *From Florance to Brest (1439-1596)*, Romae 1958, с. 367-370;
  19. Jobert A. *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la chrétienté, 1517-1648*. Paris, 1974. S. 341-343 [= Collection Historiae de l'Institut d'Études Slaves 21];
  20. Mironowicz A., (Αντώνιος Μιρόνοβιτς), *ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΕΣ ΟΥΝΙΕΣ ΣΤΑ ΠΟΛΩΝΙΚΑ ΕΛΛΑΦΗ ΚΑΙ ΟΙ ΣΥΝΕΠΕΙΕΣ ΑΥΤΩΝ* „ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΣΜΟΣ Γένεση-Προσδοκίες-Διαψεύσεις”, ΤΟΜΟΣ Β, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2009, с. 743-767.
  21. Mironowicz A., *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok, 2001. с. 80-82.
  22. Mironowicz A., *Die orthodoxe Kirche und die Union auf dem Territorium der polnischen Republik in den Jahren 1596-1620* [in:] *Die Union von Brest (1596) in Geschichte und Geschichtsschreibung: Versuch einer Zwischenbilanz*, Herausgegeben von Johann Marte und Oleh Turij, Lviv 2008, с. 49-78.
  23. Mironowicz A., *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białystok 2005.
  24. Mironowicz A., *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003, с. 152-153.
  25. Mironowicz A. *Kościół prawosławny w Polsce*. Białystok, 2006. с. 243-253.
  26. Mironowicz A., *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1997.
  27. Mironowicz A., *Wokół sporu o przyczyny unii brzeskiej*, [=Białoruskie Zeszyty Historyczne, № 2(4), Białystok 1995], с. 23-38;
  28. Mironowicz A., *The Easter Christian Tradition in Poland and its Neighbors*, Białystok 2010.

29. Pekar A., *The Union of Brest and Attempts to Destroy it*, „Analecta Ordinis S. Basilii Magni”, т. XIV (XX), Roma 1992
30. Pelesz J., *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, т. 2, Würzburg–Wien 1881;
31. Runciman S., *Wielki kościół w niewoli*, Warszawa 1973, с. 116-126.
32. Rzemieniuk F., *Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego. Neounia*, Lublin 1999.

**Antoni Vasilevich Mironovich,**  
Belostok University, Poland

## **BREST CHURCH UNION AS AN ELEMENT OF THE ROME EASTERN POLICY**

### **Resume**

Brest Church Union resulted in a number of confessional conflicts and contradictions in a Christian World since Rome got „Church Unity” quite wrong. Instead of Union, activities of those who initiated Union led to a number of new contradictions and conflicts. Partial union with Rome was concluded at the expense of new disagreements while former Orthodox believers who were involved in that project, found themselves in the position of discriminated and unequal Christians.

**Key words:** Brest Church Union, Vatican, policy, Orthodoxy

**Ана Наумова**

Белоруски државни универзитет, Минск, Белорусија

## **О СУДБИНИ ПРАВОСЛАВНОГ СВЕШТЕНИКА БЕЛОРУСКОГ КРАЈА (Серно-Соловјевичи, Наумови)**

### **Сажетак**

Чланак представља и коментарише породично предање родова Серно-Соловјевич и Наумов у светлу актуелних проблема одређивања цивилизацијског и верског идентитета народа Белорусије, као и културних специфичности пограничја цивилизација. Прича која говори о судбини православног свештеника, о. Иоана Серно-Соловјевича, прогоњеног од стране пољских власти уочи подела Краљевине Пољске, била је више пута објављена у различитим издањима у 19. веку (*Руска Реч, Црквени лист*), као и у медијима савремене Белорусије. Овај сиж је такође део породичне хронике – књиге *Ћутљиве даљине* аутора о. Димитрија Наумова, која се у рукопису чува код његових потомака. У чланку се образлаже значај ових материјала за формирање објективне историје белоруских земаља у контексту решавања међуверских спорова и међуцивилизацијских контрадикција.

**Кључне речи:** Православље, свештенство, Серно-Соловјевич, Наумов, граница цивилизација, Краљевина Пољска, Руска империја.

### **УВОД**

У доба декларисаног плурализма мишљења и наметљивог релативизма посебну актуелност придобија питање реконструкције историјске прошлости – објективне, утемељене на стварности, а не на нечијим тренутним жељама. Ово питање је од изразитог значаја за територије пограничне са културно-цивилизацијске тачке гледишта. У такве спадају и Србија, и Белорусија. Земље које су данас у њиховом саставу биле су део час једне, час друге државне формације, више пута су биле освојене и ослобођене. Самим тим субјектно-објектни односи у оквиру споменутих историјских дешавања могу бити оцењени на различити начин у зависности од

тачке гледишта посматрача, односно од идеолошког става тумача. О пограничности у књижевно-уметничком и конкретно-историјском осветљењу ми смо више пута писали у својим радовима, упоређујући белоруски крај са Балканом и, пре свега, Србијом<sup>1</sup>. Типологија полазних услова постаје узрок сличности проблема – између осталог и оних који су везани за стварање објективне слике прошлости. Као допринос формирању такве слике може да служи обнова аутентичне историје родова и фамилија који од давнине имају корене у Белорусији.

У вези с тим веома је илустративна судбина једног од представника рода Серно-Соловјевича – православног свештеника из XVIII века.

Првобитан извор података за овај чланак је књига успомена из живота свештеничког рода *Ћутљиве даљине (Безответные дали)* коју је написао протојереј Димитриј Наумов – рођени деда аутора овог чланка по очевој линији. Три тома успомена тренутно се чувају као рукописна збирка – вредна, пре свега, за потомке оца Димитрија, који желе да сачувају сећање на своје претке, ради поуке и васпитања младих генерација. Међутим, успомене из књиге представљају интересантан материјал и за ширу јавност, зато што проливају светлост на многа битна питања везана за етнорелигијску структуру белоруског друштва у прошлости и садашњости. Пре свега вредни су подаци о укореењености Православља у белоруском крају, између осталог у његовом западном делу (где су живели и служили „јунаци“ књиге), као и слике које оцртавају свакодневицу православног свештенства XIX – XX векова и статуса унијатске религије.

Темељан рад са свим материјалима, којима располажемо у облику рукописне књиге, планира се у будућности, а сада се усредсређујемо на онај део који се тиче најстаријих сачуваних успомена о представницима свештеничког рода Серно-Соловјевича који су се касније ородили с Наумовим. Јован Максимович Серно-Соловјевич је био навреда протојереја Димитрија Наумова по мајчиној линији, од Наталије Серно-Соловјевич, која је склопила брак са Александром Наумовим. На такав начин су се спојила два свештеничка рода и отворила нову страницу породичне историје, у којој су се увек сећали и чували предање о славном претку као ослонац и добар пример за сопствену истрајност у вери.

Отац Јован Серно-Соловјевич је био свештеник, служио је у белоруском граду Слуцку и био је ухапшен од стране Пољака због тога што је „ометао своје парохијане да пређу у гркокатоличанство“<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Наумова 2018.

<sup>2</sup> Церковные ведомости 1897, с. 145.

међутим као званичан разлог за хапшење спомињу се и оптужбе за финансијске прекршаје. Сиже који је узет као основа датог чланка, први пут је био објављен у *Руској Речи* (*Русское Слово*, бр. 299), а онда је поново штампан у *Црквеном листу* (*Церковные ведомости*, бр. 4, 1897 г.). Након тога текст се више пут прештампавао – пре свега у издањима Витебске епархије, где је последњих година свог живота служио отац Димитрије Наумов<sup>3</sup>. Недавно ово предање, у сопственом препричавању и тумачењу, уз коментаре, објавио је и јереј Гордеј Шчеглов, што сведочи о интересовању према Слуцкој лози Серно-Соловјевича<sup>4</sup>. Овде наводимо цео текст приче према издању *Церковные ведомости*, бр. 4, 1897 г.

### Чланак из штампе

Г. Ф. Серно-Соловјевич је сместио у *Руској Речи* (број 299) следећу причу о једном од својих предака, који је стекао милости Царице Катарине Друге.

1792. године празник Светог Васкрса Царица Катарина Друга је дочекала у Варшави, где је била у гостима код последњег краља Пољске Станислава Августа Поњатовског уочи пада ове државе.

По завршетку васкршње службе руска Царица, поштујући старинску традицију руских владара, изјавила је жељу да посети заточенике који су се налазили у Варшавској тврђави у затвору. Обилазећи ходнике и делећи своје поклоне заточеницима, Царица је чула појање васкршњег канона; са доњег спрата до њеног слуха су допирали звуци ирмоса „овај наречени и свети Дан“ старинског знаменог појања.

– Ко то пева? – питала је Царица краљеве ађутанте који били у њеној пратњи.

– Поп-шизматик из Литваније, – одговорио је тамничар.

– Водите ме код њега.

– Али је он луд.

– Желим да га видим.

– Али он не заслужуј тако високу част: он је политички злочинац...

– Онда ћу ја рећи краљу да ме овде ометају у испуњавању моје хришћанске дужности, – строго је навела Царица.

---

<sup>3</sup> Ерашова 2016, с. 5.

<sup>4</sup> Шчеглов 2017.

Нерадо је краљевска пратња наредила тамничару да Царицу и њих одведе у ћелију код „попа-шизматика“. Сишли су у тамни сутерен, одмакли гвоздени засун на вратима ћелије, и пред очима Царице нашао се седокоси старац у дроњцима.

– Да ли сте православни свештеник?

– Јесам. Ја сам свештеник руско-грчке вероисповести, из града Слуцка.

– У том случају благословите ме, оче.

Старац-заточеник је благословио дрхтећом руком своју високу гошћу и хтео је да јој се поклони до земље, али га је Царица спречила:

– Да ли знате ко сам ја?

– Наслућујем да је преда мном Велика Руска Православна Царица Катарина.

– Да ли сте одавно овде, оче?

– Већ 30 година, чини ми се; ја сам престао да бројим.

– Због чега?

– Мени је то познато горе него било коме другом. Не мислим да сам ишта лоше учинио свом Њесвижком кнезу Карлу Радзивилу, по чијој сам наредби одвојен од пастве и своје породице, ухваћен као разбојник, окован и одвезен из Слуцка у Њесвижски дворац, где су ме, без икаквог испитивања, држали две године, а након тога пешице, уз конвој, у ножним оковима, водили до Варшаве, бацили управо у ову ћелију у којој се мучим већ 30 година.

– Имате ли, оче, породицу?

– Имао сам, а има ли је сада на свету – не знам. Ни они о мени не знају ништа, ни ја о њима.

– Управо данас ћу разговарати о Вама, оче, са краљем, и надам се да ћу Вас већ данас видети на слободи код себе у дворцу. Довиђења!

– Господ Васкрсли да те благослови, Царице! – са ганућем је изговорио старац када га је Царица поново замолила за благослов.

Када је Царица отишла, у ћелију су брзо након тога дошли служитељи и донели му обилан васкршњи доручак са стола руске владарке, а затим је пристигао официр са двојицом лакеја који су предали старцу веш, обућу, одећу и пуну свештеничку одежду – подрасник, мантију, као и



обичан шешир.

У подне је „поп-шизматик“ већ ведро корачао у дворач на позив Царице Катарине Друге. Окружен високом пажњом према њему од стране пратње (како доличи духовном православном пастиру) старац је био уведен у одаје Царице којој је опет био пожелео да се поклоним.

– Ја, оче, морам Вама да се поклоним до земље, да ми Ви опростите: крива сам пред Вама што сте Ви, невин, до сада патили у самици. Све сам сазнала. Ухапшени сте били због своје оданости православној Цркви, зато што сте ометали своје парохијане да буду поунијађени; онда су Вас и оклеветали језуити пред кнезом Радзивилом, као да сте опљачкали своју парохијску цркву светог Георгија у Слуцку. Сада сте ви потпуно слободни и можете се неометано вратити у свој родни Слуцк, код своје породице. Сада на Вашем месту служи Ваш старији син Сампсон који је завршио курс у Кијевској духовној академији; крените сада код њега, за покој, и молите се за мене грешну. Дала сам наређење да Вас одвезу у Слуцк у удобним кочијама, са три коња, како доличи Вашем сану и Вашим одмаклим годинама. А од мене, молим Вас, примите новац за путне трошкове.

Царица је узела са стола свежањ новчаница и понудила је старцу, али је он већ био поред њених ногу.

– Оче, Ви и према црквеним правилима данас не смете да правите клањања до земље пред престолом Цара Небеског. Устаните! – и сама га је подигла за руке.

– Царице! Ти си за мене, старца, учинила тако добро дело, да ја не могу изразити речима та осећања која су се уселила у моје срце. Буди још једном милостива према мени: дај ми своју царску реч да испуниш моју прву и последњу молбу; може лако да се испуни и не садржи у себи ништа нелегитимно.

– Унапред дајем реч, иако не знам шта подразумева Ваша молба.

– Не требају ми ни кочије, ни коњи; дозволи ми пешке, са упртљачом на раменима, доћи до свог завичаја, да бих на путу прослављао име Велике и Славне милостиве наше царице Руске Катарине Друге! Овде су ме довели у невољи, у ручним и ножним оковима; овде сам седео под кључем 30 година; ноге моје су жељне ходања; осим тога ћу ја са радошћу ићи, као старозаветни цар Давид пред ковчегом, радујући се његовом повратку; а ја сам

обрадован својом слободом и твојим великим царским милостима... Дозволи старцу да иде својој кући пешке!

– Дозвољавам радо, али се бојим да за далек пут неће бити снага у Вашим старачким ногама. Спремајте се за пут одмах, и свратите код мене да се поздравимо.

За два-три сата припреме су биле обављене, и „попшизматик“, са упртњачом на раменима опет је стао пред Царицом.

– Православном пастиру доличи да има пристојан штап, и зато Вас молим, оче, да га примите од мене за сећање.

Царица је пружица свештенику високи, дебели и тежак трсковац, са сребрном и позлаћеном дршком, на којој су били исклесани иницијали Ј. И. М. С. (јереј Иоан Максимович Серно-Соловјевич).

Тако, дарезљиво обдарен и почашћен од стране Царице, затвореник после тридесет година је кренуо пешице из Варшаве за Слуцк – сада срески град Минске губерније. На путу се зауставио ради одмора поред једног дрвета, мало удаљеног од централног пута. Скинуо је упртњачу, а штап је наслонио на дрво.

Када је отварао торбу да би вадио из ње храну, додирнуо је штап – тај је пао, и чуо се посебан звук, звекет. Дршка је била пришрафљена уз горњи део штапа, и када ју је скинуо, из штапа су се расули руски златници. Открило се да је срж трске била извађена, и тај штап унутра, до половине, био је пун златника, састављених у стубић. Тако је богато обдарила руска Царица невино страдалог православног пастира! Он је успешно стигао до Слуцка, у кућу свог старијег сина Сампсона који је био старешина цркве светог Георгија и који је допринео томе да су три млађа сина завршила курс (двојица у Кијевској духовној академији, а трећи у Слуцкој богословији).

Оно да Царица ни након тога није заборавила „попшизматика из Литваније“ можемо да судимо по томе да је његов старији син, протојереј и добротинитељ Слуцких цркава Сампсон Иоанович Серно-Соловјевич, имајући само скуфију, био је одликован од стране Цара Павла Првог – његовом личном Високом наредбом, златним напрсним крстом, наградом коју и сада имају ретки од протојереја.

Овај „поп-шизматик“ је био мој прадед, а штап који је добио од Царице Катарине Друге, до сада се чува код наследника мојег старијег стрица, покојног Брестског протојереја Василија Сампсоновича Серно-Соловјевича, – свакако, већ без златника, али са сребрном и позлаћеном дршком; а златни крст деда Сампсона Иоановича – код минског протојереја Георгија Јоакимовича Тарнопољског, ожењеног његовом унуком од старијег сина, протојереја Констанина Сампсоновича Серно-Соловјевича, помоћника начелника Санкт-Петербуршког округа за школство који је умро 2. фебруара 1871. године.

Ово предање, које се чува у памћењу рода и ван њега, вредно је као сведочанство снажне вере свештенства белоруског краја у условима етноконфесионалних контрадикција и политичких сукоба на подручју Краљевине Пољске друге половине XVIII века.

Свакако, када се ради о таквом материјалу у научном контексту, не смемо занемарити специфичност извора информација: то су успомене потомка оца Јована Серно-Соловјевича, објављене у новинама као дирљиво предање. Сасвим је могуће да би професионално историјско истраживање могло унети неке измене у хронику представљених догађаја.

Прва чињеница око које може да се сумња у овој причи је боравак руске царице Катарине Друге у Варшави 1792. године. Ово питање је својевремено привукло пажњу оца Гордеја Шчеглова у оквиру његовог истраживања, посвећеног Фјодору Фјодоровичу Серно-Соловјевичу. Открило се следеће: „Царица Катарина Друга никада није била у Варшави – штавише, никако није могла бити тамо 1792, јер се Краљевина Пољска налазила тада у стању рата са Руском империјом“<sup>5</sup>. Дакле, ми немамо доказа да се њена посета пољској престоници десила икада, и посебно у тако тешко, за односе Русије и Пољске, време. Ова и друге чињенице изазивају одређене сумње и траже да се процени шта је у наведеном материјалу истина, а шта је измишљено.

Пратићемо закључке Гордеја Шчеглова који је открио да је прича углавном истинита, иако је и „улепшана“ таквим детаљима као што је боравак Царице у Варшави. Отац Јован Серно-Соловјевич, судећи по свему, заиста се налазио у затвору – заједно са епископом Перејаславским Виктором који је имао катедру у Слуцку и био је осумњичен за организацију проруске побуне на подручју ионако климаве Краљевине Пољске XVIII века. Отац Гордеј Шчеглов позива се на успомене представника свештенства

<sup>5</sup> Шчеглов 2017, с. 175.

који су били у затвору „због заједничког поступка везаног за организацију побуне“<sup>6</sup>. Ово све, према речима Шчеглова, поклапа се са породичним предањем Серно-Соловјевича. Највероватније је и отац Јован Серно-Соловјевич тада био оптужен. Није их ослободила сама царица Катарина, већ пољски сејм (суд сејма) током подела Краљевине Пољске и немира који су их пратили. Шчеглов претпоставља да је бивши затвореник стварно могао добити на поклон штап у име царице, али нема основа да мислимо да је то урадила Катарина Друга лично.

Дакле, како следи из резултата истраживања оца Гордеја Шчеглова, потврђује се историјска веродостојност опште подлоге приче: Јован Максимович Серно-Соловјевич, који је служио у Слуцком крају, заиста је био прогоњен од стране пољских власти и налазио се у заточеништву у Варшави. Овај сиже, као и сва хроника породица Наумов и Срно-Соловјевич, могу бити занимљив темељ за даља истраживања историје Цркве и белоруског друштва XVIII – XX вв. Посебну актуелност таква истраживања имају због пограничног цивилизационог статуса Белорусије – лако запаљиве границе између Западне и Православне цивилизације. Манипулације у информационом простору, као и различита тумачења историјских прилика на велико се користе у актуелној политици, чега смо данас сведоци. Сама чињеница постојања и чувања из генерације у генерацију (чак у породици са територија које су се вековима налазиле под влашћу Пољака и доминацијом католичких елита) дирљивог предања, које сведочи о непоколебљивом чувању православне вере у њеном општеруском јединству, може да служи као аргумент у расправама о геополитичкој припадности Белорусије.

## ЛИТЕРАТУРА

- Ерашова, Вера. Пасхальный дар // Наше Православие, № 4 (139), 2016. – С. 5.
- Из журнальных статей // Церковные ведомости. - № 4, 1897. – С. 145–147.
- Наумова, А. В. Феномен культурного пограничья в творчестве Иво Андрича / А. В. Наумова ; под науч. редакцией И. А. Чароты. – Минск : РИВШ, 2018. – 246 с.
- Щеглов Гордей, иерей. Неизвестный Серно-Соловьевич / иерей Щеглов Гордей // Труды Минской духовной академии. – 2015. – № 12. – С. 174–186.
- Щеглов Гордей, священник. Федор Серно-Соловьевич :

<sup>6</sup> Щеглов 2017, с. 176.

православный белорусский публицист. Биобиблиографический очерк / священник Гордей Щеглов. – Минск : Издательство Минской духовной академии, 2017. – 64 с.

### **Ана Наумова**

## **О судьбах православного священства земли белорусской (Серно-Соловьевичи, Наумовы)**

### **Резюме**

В статье излагается и комментируется семейное предание рода Серно-Соловьевичей и Наумовых в свете актуальных проблем, связанных с неоднозначным восприятием цивилизационной и религиозной идентичности белорусов, а также культурной спецификой пограничья цивилизаций. История, повествующая о судьбе православного священника, о. Иоанна Серно-Соловьевича, преследовавшегося польскими властями в период кризиса Речи Посполитой, публиковалась в „Русском Слове“, „Церковном вестнике“ в XIX веке, а также перепечатывалась СМИ современной Беларуси. Данный сюжет также является частью книги „Безответные дали“ о. Димитрия Наумова, хранящейся в рукописи у его потомков. В статье обосновывается значимость этих материалов для формирования объективной истории белорусских земель в контексте решения межконфессиональных споров и межцивилизационных противоречий.

**Ключевые слова:** Православие, духовенство, Серно-Соловьевичи, Наумовы, пограничье цивилизаций, Речь Посполитая, Российская империя.

УДК 271.4(438):271.22-726 Josif (Semaško), mitropolit

**Священник Дионисий Руснак**  
Приход Рождества Пресвятой Богородицы  
Польская Православная Церковь  
Белостокский Университет  
rusnakde81@wp.pl.

## **ОТНОШЕНИЕ УНИАТСКОГО ДУХОВЕНСТВА БЕЛОСТОЦКОЙ ОБЛАСТИ К ЦЕРКОВНОЙ РЕФОРМЕ ИОСИФА СЕМАШКО И ОКОНЧАТЕЛЬНОМУ ВОССОЕДИНЕНИЮ С ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ**

### **Резюме**

Реформы Иосифа Семашко касались трёх основных аспектов церковной жизни: образование, литургическая традиция и убранство храмов. Особенно чувствительной для белостокской области была реформа связанная с убранством храмов и в связи с этим можно отметить первые признаки сопротивления со стороны приходского духовенства. Чаще всего сопротивление приходского духовенства проявлялось в форме игнорирования распоряжений духовной консистории, невыполнения распоряжений в установленные сроки, либо предоставления ложных данных в рапортах, которые через благочинных высылались в консисторию. В этой ситуации Иосиф Семашко лично контролировал процесс выполнения распоряжений относительно ликвидации латинских элементов убранства храмов в каждом приходе.

**Ключевые слова:** Униатская Церковь, Белостокская Область, Митрополит Иосиф Семашко, Церковная Реформа.

Белостокская область как административная единица в границах Российской Империи образовалась в 1807 г. и просуществовала до 1842 г., когда была включена в состав Гродненской Губернии. Образование этой административной единицы было связано с принадлежностью региона Пруссии после третьего раздела Речипосполитой, в границах которой образовался насчитывающий

пол-миллиона жителей Белостоцкий Камеральный Департамент. В силу тильзитского мирного договора Белостоцкий Департамент вошёл в состав Российской Империи как Белостоцкая Область. В границах области находилось 59 униатских приходов и три монастыря: в Супрасле, Кузнице (основан в 1743 г.) и резиденция супрасльских базилианов в Дрогичине. Православная Церковь в то время была представлена в Белостоцкой Области только тремя приходами, функционировавшими при монастырях в Дрогичине, Бельске и Заблудове<sup>1</sup>.

В 30-е гг. XIX в. униатская церковь в Области была разделена на три благочиния: белостоцкое, бельское и дрогичинское и входила в состав греко-униатской литовской епархии, которая в то время насчитывала 33 благочиния. В 1835 г. дрогичинское благочиние было присоединено к бельскому. В белостоцком благочинии находился один монастырь в Супрасле, при котором функционировала школа для сыновей униатского духовенства, в которой в 1838 г. училось 69 воспитанников. Приходские школы бельского благочиния, в том же 1838 г., обеспечивали учёбу для 151 воспитанника. Кроме того, невзирая на материальный недостаток, часть приходов белостоцкой области была заангажированна в благотворительную деятельность: в белостоцком благочинии благотворительностью занимались три прихода, в бельском – 25. Материальный недостаток и бедность были свойственны многим униатским приходам белостоцкой области. В 1834 г. Иосиф Семашко, на основании проведённого осмотра епархии, оценил состояние храмов в белостоцкой области как неудовлетворительное: требующее ремонтов, либо разборки церковных зданий. В результате часть приходов была закрыта, а церковные здания разобраны. Закрывались прежде всего бедные приходы, которые не были в состоянии содержать священника. При этом закрывались только те приходы, которые находились в близком соседстве с другими приходами и прихожанам предоставлялась возможность участвовать в богослужениях в близлежащей церкви. В случае отсутствия в поблизости другой церкви, приход, даже бедный, сохранялся. В литовской епархии было закрыто таким образом 29 приходов, в белостоцкой области – 4. В 1836 г. была новая редукция приходов в результате которой в литовской епархии было закрыто 32 прихода, в белостоцкой области – 5, что свидетельствовало о бедности белостоцких храмов. Многие, при этом, не закрывались ввиду близкого соседства и активности католических приходов.

В 1838 г. в белостоцком благочинии насчитывалось 18 приходов, службу несло 16 настоятелей и один викарий. Кроме

---

<sup>1</sup> Irena Matus, „Schyłek unii i proces restytucji prawosławia w obwodzie białostockim w latach 30. XIX wieku“, Białystok 2013.

того действовал приход при монастыре в Супрасле, в котором, по распоряжению аббата, епископа Леона Яворовского, службу несло белое духовенство. В монастыре пребывало 8 монахов. Резиденция супрасльских базилианов в Дрогичине к тому времени была закрыта и передана в ведение дрогичинского униатского прихода. В бельском благочинии действовали 32 прихода, службу несли 31 настоятель, 2 каноника и 12 викариев. В 1838 г. бельское благочиние насчитывало 44 304 прихожан, в том числе 62 шляхтича, 266 представителей духовного сословия и церковной службы. В белостоцком благочинии было 20 284 прихожанина, в том числе 112 представителей духовного сословия и церковной службы, 24 шляхтича, 20 146 крестьян. Всего в области на около полмиллионное население насчитывалось около 65 тыс. униатов. Более 90% всех униатов в белостоцкой области были крестьянами. Это обстоятельство, в сочетании с интенсивной латинизацией униатской церкви особенно усилившейся после Замойского Собора в 1720 г., обусловили низкий уровень религиозного сознания прихожан униатских приходов. Традиционно в городских приходов религиозность прихожан была выше. Часто униаты посещали храм только несколько раз в году, не приступали к причастию и исповеди нередко в течении всей жизни. Распространено было незнание основ веры и самых основных молитв. Исповедь часто ограничивалась до одного раза в году (в Великом Посту) и обходилась без причастия. Дети не приступали к причастию до 7-9 лет. Перед первым причастием было установлено отдельное миропомазание. Нередко таинство крещения совершали католические священники, записывая крещаемых детей в метрики римско-католических приходов. В начале 1836 г. Иосиф Семашко поинформировал обер-прокурора Протасова, что только в 1834 г. латинские священники совершили таинство крещения над 35 тыс. униатских детей.

В начале XIX века ситуация значительно улучшилась в результате постоянных визитаций и ревизий униатских приходов, а также личному участию Иосифа Семашко в основных вопросах приходской жизни литовской епархии. Однако в 20-30 -е гг. усилилась другая проблема, которая так же была одной из основных болезней униатской церкви в белостоцкой области, проблема конверсии униатов в латинство. В начале XIX в. униатская церковь была настолько латинизированна, что находилась гораздо ближе римско-католической церкви, нежели православной. Процессы полонизации и латинизации зашли настолько глубоко, что у униатской церкви как таковой оставалось только два пути: полная латинизация обряда, либо глубокие реформы, неизбежно ведущие



к сближению с православием и, в перспективе, соединению с ним. Церковные реформы Иосифа Семашко вели по второму пути, в результате чего активизировалось латинское духовенство, стремящиеся воспрепятствовать переходу униатов в православие. Конверсии униатов в латинство особенно усилились в 30-е гг., когда уже открыто стали говорить о предстоящей ликвидации унии. Вопросы веры, при этом, не стояли на первом месте. Беспокойство униатов, скорее вызывало возможное изменение устоявшихся традиций и привычной религиозности. Кроме того двести лет господства унии дало свои плоды и униаты относились к православию скорее как к чуждой традиции, воспринимая униатскую именно как свою и с ней отождествляясь. Особую роль в этом играло латинское духовенство и католическая шляхта. Простые люди оценивали ситуацию именно их категориями. Иосиф Семашко неоднократно вмешивался в этот процесс, добиваясь от государственннх властей уравнивания в правах униатов с православными. Невзирая на то, что белостоцкая область была наиболее подвержена латинизации и полонизации униатской церкви, а сами униаты представляли собой немногочисленное религиозное меньшинство населения, конверсии на католицизм здесь не приобрели массового характера. В белостоцком благочинии конверсии имели место в 12 приходах, в бельском – в 22. Во всех случаях конверсии касались незначительного числа прихожан. Исключением был приход в Дрогичине бельского благочиния, в котором в католичество перешла четверть прихожан. Причиной такого положения вещей в Дрогичине была активная деятельность монастыря ордена Пиаров, глубокая латинизация униатского прихода в этом городе и пассивная позиция униатского настоятеля. Причиной перехода униатов в латинство были, также, мешанные браки, соседство с сильными и активными католическими приходами и активность монашеских орденов. В 1835 г. любой переход из униатской церкви в католическую был запрещён. До этого времени в католичество перешли в белостоцком благочинии 271 человек, а в бельском – 712. Всего в белостоцкой области в католичество перешли 983 униата, что свидетельствовало о сильной привязанности верующих к своей восточной традиции.

Реформы Иосифа Семашко касались трёх основных аспектов церковной жизни: образование, литургическая традиция и убранство храмов. Особенно чувствительной для белостоцкой области была реформа связанная с убранством храмов и всвязи с этим можно отметить первые признаки сопротивления со стороны приходского духовенства. Чаще всего сопротивление приходского духовенства проявлялось в форме игнорирования распоряжений

духовной консистории, невыполнения распоряжений в установленные сроки, либо предоставления ложных данных в рапортах, которые через благочинных высылались в консисторию. В этой ситуации Иосиф Семашко лично контролировал процесс выполнения распоряжений относительно ликвидации латинских элементов убранства храмов в каждом приходе. Латинские элементы наполнили униатские храмы в особенности в XVIII в. Это касалось прежде всего латинских алтарей, которые вытеснили традиционные престолы, исчезли жертвенники. Использовались латинские литургические сосуды. В храмах ставились лавки, конфессионалы, на возвышениях амбоны. В конце XVIII – начале XIX вв. В униатских храмах стали появляться органы. Появились и традиционно латинские литургические практики, такие как тихие мессы, совершающиеся на боковых алтарях, установленных в центральной части храма. Изменилась, также, иконография и само отношение к иконе. Постепенно исчезали иконостасы. Иконы писались в итальянском стиле, на полотне, дереве или металле, использовались масляные краски. Все иконы, как появившиеся в период унии, так и написанные ещё до брестского собора, приобретали латинские элементы, такие как короны, папские кресты, изображения тиары, и многочисленные декорации, которые нередко совершенно изменяли лик древних икон. На униатских иконах присутствовали и такие образы как Евхаристия в виде квадратной хостии. Подчёркивались элементы указывающие на примат папы римского, ключи у ап. Петра, тиара, пасторал, монстранции. В XVIII в. широко практиковалась традиция коронации икон папскими коронами присылаемыми из Рима. Все чудотворные православные иконы, почитаемые ещё до заключения Брестской Унии были коронованы, что также было элементом не только латинизации, но и полонизации униатской церкви, так как эта практика отражала более польскую религиозность, нежели униатскую. Появлялись иконы, отражавшие католическое вероучение, такие как: непорочное зачатие, сердце Иисуса. Во всех униатских храмах были иконы или статуи представляющие латинских святых, таких как св. Франциск Ассизский, св. Фома Аквинат. Внутреннее убранство храма существенным образом формировало религиозность верующих и поэтому реформа в этом направлении была особенно важна и особенно ощутима народом. Замена латинских алтарей на престолы и демонтаж боковых алтарей прошли достаточно организованно, как и элиминация латинских литургических сосудов. Проблемы появились с поставлением иконостасов, ликвидацией органов и, частично, конфессионалов. В вопросе амбонов Иосиф Семашко не был категоричен и допускал

их временное оставление в храмах, если на то были причины.

В 1834 г. ни в одном из 17 приходов белостоцкого благочиния не было иконостаса. Исключением был супрасльский монастырь, при котором действовал приход. В бельском благочинии иконостасы были в пяти приходах. В 1836 г. Иосиф Семашко распорядился в течение года поставить иконостасы и престолы. Благочинные должны были постоянно информировать консисторию о ходе работ в их округах. Предполагалось финансирование государством для наиболее бедных приходов, что на практике не всегда выполнялось, поскольку в этом вопросе требовалось тесное сотрудничество консистории, благочинных, настоятелей и местной государственной администрации. С просьбой о финансировании обращались благочинный и глава местной администрации. В 1836 г. бельский благочинный обращался в консисторию с просьбой о выделении 3 440 рублей для церкви своего округа, но не получил ответа. Тем не менее в 1836 г. иконостасы были уже во всех храмах бельского благочиния, кроме приходской церкви в Дрогичине. В белостоцком благочинии оставалось две церкви без иконостасов. В 1837 г. в обоих благочиниях белостоцкой области оставалось по одному храму, в которых не было иконостасов. При этом в пяти приходских церквях бельского благочиния иконостасы находились ещё до реформ Иосифа Семашко. Первоначально большинство поставленных уже в храмах иконостасов не имело икон, поскольку во всей белостоцкой области было только два художника, выполнявших церковные заказы. Иконы стали появляться с 1837 г., когда было окончательно урегулировано государственное финансирование бедных приходов. Дотация на иконостас оставалась в границах 120-300 рублей, в зависимости от прихода и местности, где этот приход находился.

Примером некоторых трудностей связанных с государственным финансированием может служить приход Рождества Пресвятой Богородице в Мельнике, одного из наиболее латинизированных приходов белостоцкой области. Общее финансирование не распространилось на Мельник, несмотря на то, что приход находился в государственных земельных владениях. Часть церковного убранства была куплена приходом на собственные средства. Для завершения необходимых преобразований требовалась дополнительная финансовая поддержка. Осмотр мельницкой церкви проводили церковные и гражданские власти в лице благочинного и главы земской администрации. Последний лично составил список необходимых работ и покупок, который оценил в 448 руб. Благочинный обратился с просьбой о финансировании в консисторию, которая, в свою очередь,

переслала, с некоторым опозданием, запрос в Казённую Палату в Белостоке. Казённая Палата лишь через три месяца запросила у главы земской администрации подробных данных относительно финансового участия земства и дефицита средств в мельницком приходе<sup>2</sup>. Процедуры, связанные с финансированием мельницкого прихода заняли более года.

Строительство иконостасов в униатских храмах привело к вполне ощутимым изменениям литургической традиции. Ввиду длительного отсутствия иконостасов изменился церимониал совершаемых в церквях богослужений и при строительстве иконостасов в 30-е гг. XIX в. многие священнослужители уже не знали какую именно литургическую функцию они выполняют (кто и когда может проходить через царские врата, когда царские врата надлежит закрывать и открывать во время богослужения). Правила относящиеся к правильному использованию иконостасов во время богослужения были отдельно переданы Консistorией благочинным<sup>3</sup>. В момент официального воссоединения греко-католической Церкви с православной иконостасы уже находились во всех, без исключения, приходских церквях белостоцкой области.

Важным латинским элементом внутреннего убранства униатских церквей, влияющим на религиозность верующих, были боковые алтари, которые появились ещё до Замоиского Собора 1720 г. Чаще всего боковые алтари ставились в униатских церквях по инициативе фундаторов и коллаторов, которые брали на себя ответственность за материальное обеспечение церкви и духовенства своего прихода. Боковые престолы использовались для совершения тихих месс, характерных для латинской традиции. Чаще всего эти мессы совершались как молитвенная память почивших фундаторов или многолетних опекунов церкви. Принципы ликвидации боковых алтарей были определены Иосифом Семашкой в распоряжении Духовной Консistorии от 1836 г. В 1837 г. боковые престолы оставались в трёх церквях бельского, и в двух церквях белостоцкого благочиний<sup>4</sup>. Церковные власти были вынуждены вновь прибегнуть к помощи глав земских администраций. Белостоцкий благочинный заангажировал главу сокольского земства для оказания давления на настоятеля. Действия властей ограничивались осмотром церкви и составлением протокола с замечаниями. Не использовались, при этом, полицейские силы, действия гражданских властей оставались сугубо

<sup>2</sup> Литовский Государственный Исторический Архив (Lietuvos Valstybes Istorijos Archivas), далее ЛГИА, ф. 605, оп. 1, д. 2495, 3373, 2495, 2036.

<sup>3</sup> ЛГИА, ф. 605, оп. 1, д. 2840.

<sup>4</sup> ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 4.

административными. Иконы боковых алтарей после их разборки часто переносились на иконостасы, либо оставались на прежнем месте в декоративных киотах, перед которыми традиционно служили акафисты или молебны. Главной целью ликвидации боковых алтарей было изменение духовных и литургических практик униатских приходов, прежде всего ликвидация тихих месс, которые оказывали сильное влияние на религиозность верующих и их сближение с латинством. Ликвидация боковых алтарей была частью литургической реформы, которая восстанавливала восточнохристианскую традицию в униатских церквях. Всего в литовской епархии было ликвидировано 732 боковых алтаря. В Супрасльском монастыре, в котором находилось шесть боковых алтарей два были разобраны, относительно остальных настоятель монастыря иеромонах Никодим Мартиновский просил Духовную Консисторию сохранить при условии, что на них не будет совершаться тихая месса и они не будут нести литургическую функцию, оставаясь только декоративным элементом внутреннего убранства Собора как несущие художественную ценность<sup>5</sup>. Обращает на себя внимание и тот факт, что иеромонах Никодим первый в белостоцком благочинии ликвидировал два боковые алтаря при иконостасе Собора в Супрасле, о чём написал рапорт в Духовную Консисторию. Просьба супрасльского настоятеля была удовлетворена и боковые алтари в супрасльском благовещенском соборе остались как исключительно декоративные элементы интерьера храма.

Важным латинским элементом внутреннего убранства униатских храмов были органы. Органы стали появляться в униатских церквях в конце XVIII в. и в первой половине XIX в. ещё не успели стать обязательной и повсеместной частью убранства униатских церквей. В литовской епархии органы находились в 86 храмах, что становило 11 % всех приходских церквей. В белостоцкой области этот показатель был намного выше, органы находились в 25 храмах, что становило практически половину приходских церквей<sup>6</sup>. В белостоцком благочинии органы были в семи церквях, в бельском – в 18. Эта статистика свидетельствовала о сильном влиянии католицизма на униатскую церковь в белостоцкой области. Практика использования органов значительно влияла на литургическую традицию униатской церкви сближая её с латинством. Использование органов означало исчезновение хора и церковного пения во время богослужения, исчезало также, служение диаков в униатских церквях.

<sup>5</sup> ЛГИА, ф. 605, оп. 1, д. 2245.

<sup>6</sup> ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 4.

Ликвидация органов из униатских храмов началась с Собора в Жировичах в 1833 г., когда вместе с ликвидацией органа был создан соборный хор. В белостокской области процесс продвигался медленно и ускорился после 1835 г., когда певческую школу в Жировичах закончили первые выпускники. Первое распоряжение относительно ликвидации органов Духовная Консисстория выдала 21 апреля 1834 г. Первоначально это распоряжение практически не выполнялось и Консисстория 12 июня 1835 г. повторила распоряжение касающееся ликвидации органов во всех униатских храмах с одновременным запретом органной музыки на богослужениях. Эта реформа, по сути, возвращала церковное пение в униатские храмы в тех областях, которые были наиболее затронуты латинизацией богослужения и религиозности. Часто органисты после ликвидации органа в их приходе оставались в должности дьяка. Были определённые трудности, связанные с возвращением церковного пения и создания даже небольших хоров. Процесс ликвидации органов шёл медленно даже после запрета Духовной Консисстории использовать органную музыку во время богослужений. Проблемным в белостоцком благочинии был приход в Кузнице, настоятель которого игнорировал все распоряжения Консисстории и благочинного округа. Ситуация усложнялась тем, что благочинные практически не имели возможности влиять на подчинённое им духовенство. Пример церкви в Кузнице ярко иллюстрирует отсутствие какого-либо гонения или преследования несогласных с реформами священников униатской церкви. В случае с настоятелем прихода в Кузнице не имели успеха административные действия гражданских властей сокольского земства, которые ограничивались до напоминания о необходимости выполнения распоряжений духовной власти<sup>7</sup>. 13 октября 1836 г. Духовная Консисстория вызвала настоятеля прихода в Кузнице Иосифа Кояловича в Жировичи, о чём его проинформировал благочинный белостоцкого округа 10 декабря того же года. Иосиф Коялович вновь не подчинился распоряжению церковных властей, за что 3 марта 1837 г. был запрещён в священнослужении. В итоге орган в кузницкой церкви был продан и демонтирован.

В бельском благочинии проблемы с ликвидацией органов появились в приходах в Дрогичине и Мельнике, наиболее подверженных латинизации во всём благочинии. В рапортах за 1837 г. настоятели всех приходов белостоцкой области информировали Консиссторию о ликвидации в своих церквях органов. Однако во время осмотра церкви представителем земства в Мельнике в 1838 г., оказалось, что орган находился в храме, хотя и не использовался

<sup>7</sup> ЛГИА, ф. 605, оп. 1, д. 2485.

во время богослужений. Настоятель храма Флориан Зенкевич объяснял это необходимостью поиска покупателя. В обоих приходах органы были в конце концов проданы за достаточно незначительную сумму: в Дрогичине за 60 рублей, в Мельнике – за 50. Органы, тем не менее не исчезли из всех униатских церквей бельского благочиния. Впоследствии оказалось, что настоятели помещали в своих рапортах ложную информацию и органы находились в некоторых храмах даже после воссоединения униатской Церкви с православием. Это было причиной отстранения Иосифом Семашкой многолетнего благочинного бельского округа Адама Костьцевича от занимаемой должности в 1841 г. Новому благочинному было поручено в кратчайшие сроки довести до полной ликвидации органов из всех церквей благочиния.

Латинизация униатской церкви в белостоцкой области в начале XIX в. была глубоко укоренена в литургической и духовной жизни духовенства и верующих. Можно утверждать, что на момент начала церковной реформы епископа Иосифа Семашко униаты были ближе римским католикам, нежели православным. При этом униатские приходы не были богатыми, большинство храмов, прихожанами которых были крестьяне, были деревянными. Немногочисленные каменные храмы находились в городах и предназначались, преимущественно, для шляхты и мещан. В каждом храме находился главный алтарь, который ни в чём не напоминал православного престола и был копией латинских алтарей. Нередко главные алтари украшались не только образами, но и скульптурами, как, например, в церкви Архистратига Михаила в Клещелях, где скульптуры представляли католический мотив Богородицы скорбящей, держащей на руках тело Господа снятое со креста, или в приходском храме в Новом Дворе, в котором одна из фигур представляла католического святого, Игнатия Лойолу, что может, в какой-то степени, объясняться близостью прихода в Кузнице, который был под влиянием ордена базилианов<sup>8</sup>. Во всех униатских храмах практиковалась тихая месса, совершаемая на боковых алтарях. Чаще всего боковые алтари были посвящены восточнохристианским святым: св. Онуфрию Великому, св. Николаю Чудотворцу, Рождеству Пресвятой Богородицы, Покрову Пресвятой Богородицы. В некоторых приходах, однако, встречались боковые алтари, посвящённые католическим святым, таким как св. Казимиру в Дрогичине. Во всех базилианских монастырях, в том числе и в супрасльском монастыре, и в резиденции супрасльских базилианов в Дрогичине, были боковые алтари посвящённые единственному на тот момент униатскому

<sup>8</sup> ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 60.

святому, Иосафату Кунцевичу<sup>9</sup>. Встречались также скульптуры и православных святых, которые почитались в униатской церкви. В супрасльском монастыре перед входом в благовещенский собор находились скульптуры свв. страстотерпцев Бориса и Глеба, которые в униатской традиции почитались не как страстотерпцы, а как мученики. Практически во всех храмах находились переносные алтари для процессий, латинские литургические сосуды, монстранции для праздника Божиего Тела, который был обязателен для всех униатских приходов, конфессионалы, лавки и кафедры для проповедников. Органы стали появляться только в конце XVIII – начале XIX, но очень быстро охватили около половины всех приходов белостокской области вытесняя из богослужения церковное пение. Реформы Иосифа Семашко, в определённой степени, спасли униатскую церковь от полной латинизации практически в последний момент.

Изменение внутреннего убранства униатских церквей было не только изменением литургической традиции и духовных практик духовенства и верующих, но также и изменением догматического сознания, которое в период господства унии стало практически латинским. Примером может служить Благовещенский Собор супрасльского монастыря, в котором находилось множество декоративных элементов отражающих католическое вероучение. При входе в ризницу, например, были резьбы представлявшие латинский пасторал и пальмы. На иконостасе была гипсовая резьба представляющая папскую тиару. Часто на униатских образах можно было встретить изображение Евхаристии помещённой в монстранции в виде квадратной Хостии.

Значение литургической традиции в формировании религиозности верующих понимали и сами униаты, о чём свидетельствуют издания типографии супрасльского монастыря в XVIII в. Были изданы: Славянский мессал, Мессал для путешествий, Мессал реквиальный, Октоих, Пасхалия, Требник, Молитвенник, Месса св. Иоанна Златоуста, Проскомидия, Алтарный канон, Праздники из минеи, Катехизис. Все эти издания имели место после Замойского Собора, который инициировал активную латинизацию литургической и духовной традиции униатской церкви. Обращает на себя внимание обилие издаваемых литургических текстов и ограничение вероучительных книг до минимальных сведений содержащихся в катехизисе, а также отсутствие изданий наследия святых отцов.

В 1838 г. церковные реформы, проводимые епископом Иосифом Семашко, начали приносить довольно ощутимые

<sup>9</sup> ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 3, 58.



плоды. Это дало возможность Духовной Консисстории говорить о готовности униатской церкви к воссоединению с православием. Иосиф Семашко писал в рапорте обер-прокурору Протасову следующее: „Народ, с незначительными исключениями, такой же, какой был до соращения в унию и станет православным насолько быстро, насолько быстро православными станут его пастыри“<sup>10</sup>. Иосиф Семашко в первую очередь обратился к высшему духовенству и в проведении церковной реформы, и в окончательной подготовке воссоединения униатской церкви с православием при собирании соответствующих письменных свидетельств со стороны духовенства о готовности перейти в православие. Первыми такие свидетельства подписали члены Духовной Консисстории, преподаватели семинарии в Жировичах и духовных училищ, затем подписи собирались у благочинных, помощников благочинных и, наконец, у настоятелей приходов.

В своей деятельности, связанной с реформированием униатской церкви и подготовки её окончательного воссоединения с православием, Иосиф Семашко опирался на членов Духовной Консисстории виленской епархии и благочинных, которые сыграли ключевую роль в истории унии и православия в том числе и в белостокской области. В связи с этим нелишним будет обратить внимание на членов Духовной Консисстории виленской епархии, которые родились и первоначальное образование получали в белостокской области, а также на благочинных белостокского и бельского округов, которые несли своё служение в период церковных реформ Иосифа Семашко.

Председателем Духовной Консисстории с 1828 г. был старший протоиерей Жировичского Собора, доктор богословия и церковного права, Антоний Тупальский<sup>11</sup>. Происходил из дворянского сословия, в 1781-1788 гг. учился в Волковысском училище, которое закончил с золотой медалью. В 1788-1794 гг. учился в Виленской Папской Семинарии. В 1796 г. был рукоположен в священнический сан. С 1799 г. выполнял функцию волковысского благочинного. С 1804 г. был ассесором брестской Духовной Консисстории. В 1807 г. стал вице-председателем, затем, в том же году, председателем и официалом брестской Канцелярии. С 1808 г. Антоний Тупальский занимал должность брестского кафедрального каноника и прелата. В 1828 г. он занял должность старшего протоиерея Жировичского Кафедрального Собора и председателя литовской Духовной

---

<sup>10</sup> Г. Киприянович, „Высокопреосвященный Иосиф Семашко, митрополит литовский и виленский. Очерк его жизни и деятельности по воссоединении западнорусских униатов с православною церковию в 1839 г.“, Вильно 1894, с. 53.

<sup>11</sup> ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 361.

Консistorии. Кроме того прот. Антоний был членом заседания литовской семинарии в Жировичах по экономическим делам. В 1801-1803 гг. Антоний Тупальский совершил осмотр и ревизию 300 приходов, собирал сведения о базилианских монастырях и был назначен священноначалием на должность публичного проповедника. Некоторое время присутствовал в Римско-католической Коллегии в Санкт-Петербурге.

Последним председателем Митрополичьей Духовной Консistorии в Вильне был дипломированный богослов Виленского Университета, благочинный дрогичинского округа, многолетний настоятель прихода в Клещелях, прот. Антоний Сосновский. Антоний Сосновский также был потомственным дворянином (шляхтичем). В 1783-1793 гг. учился в бельском училище. В 1794-1797 гг. продолжал учёбу в Супрасльской Семинарии. В 1800 г. был рукоположен в священнический сан. С 1805 г. был настоятелем прихода в Клещелях, а с 1808 г. выполнял функции дрогичинского благочинного. В 1810 г. занял должность брестского кафедрального каноника. В 1822 г. Антоний Сосновский стал вице-председателем, а в 1825 г. – председателем Митрополичьей Духовной Консistorии в Вильне<sup>12</sup>. Эту должность он занимал до 1828 г., когда митрополичья консistorия была упразднена. В 1819 г. совершил генеральный осмотр церквей дрогичинского благочиния. В том же 1819 г. Антоний Сосновский получил титул экзаминатора богословия в Виленском Университете. В 1829 г. Антоний Сосновский занял должность старшего соборного протоиерея и был награждён наперстным крестом. Антоний Сосновский активно поддерживал реформирование униатской церкви, повышение образовательного уровня белого духовенства, очищение богослужения от латинских элементов и возвращение к церковнославянскому языку богослужения. В связи со своей деятельностью он был на плохом счету у своего епархиального епископа, а с 1817 г. униатского митрополита Иосафата Булгака, который был воспитанником базилианов и происходил из католической дворянской семьи. Антоний Сосновский заботился о повышении уровня жизни униатского белого духовенства и материального состояния приходов. Работая в брестской капитуле Антоний Сосновский представил подробный рапорт, касающийся бесправных действий базилиан и общего кризисного состояния униатской церкви: присвоение базилианами имущества и капиталов принадлежавших приходам и семинарии, низкий уровень образования для сыновей духовенства, которым занимался орден, беспорядок в консistorиях, низкий уровень жизни белого

<sup>12</sup> РГИА в Санкт-Петербурге, ф. 823, оп. 3, д. 1508.

духовенства и бедственное состояние приходов. Рапорт Сосновского послужил основой министерству Народного Просвещения и Чужеземных Вероисповеданий для проведения подготавливаемой ещё митрополитом Ираклием Лисовским и архиепископом Крассовским реформы связанной с закрытием большинства базилианских монастырей и предназначения их имущества для открытия духовных школ для будущего духовенства. С 1816 г. Антоний Сосновский был надзирателем восьми приходских школ, которые открыл и содержал в своём приходе<sup>13</sup>. При церкви св. Николая в Клещелях Сосновский открыл школу церковного пения, которая значительно способствовала возвращению хорового пения в униатских храмах в период реформ Иосифа Семашко. Кроме того, на территории прихода Антония Сосновского действовало девять церковных братств. Антоний Сосновский активно боролся за чистоту восточной литургии и славянский язык в богослужениях. Деятельность Антония Сосновского, однако, не была по достоинству оценена реформаторами униатской церкви и в 1828 г. и он вынужден был выехать из Вильна на свой приход, так как не получил никакой должности в Литовской Духовной Консистории. Это был переломный момент в его жизни, поскольку он стремился к публичной должности, которая давала бы ему больше возможностей активной деятельности. Быть может этим частично можно объяснить его последующий протест и нежелание подписывать свидетельство о готовности перейти в православие в 1838 г.

Членом Литовской Духовной Консистории был Михаил Бобровский, настоятель шершевской церкви, доктор богословия, магистр философии, член-корреспондент Академии Древностей в Риме, Учёного Азиатского Общества в Париже и Лондоне, действительный член Общества Истории Древностей Российских при Императорском Московском Университете. Михаил Бобровский принадлежал к духовному сословию. Михаил Бобровский закончил уездное училище в Дрогичине и, с серебрянной медалью, гимназию в Белостоке. В 1808-1812 гг. учился в Главной Духовной семинарии при Виленском Университете. В 1811 г. получил степень магистра философии и был награждён за отличные успехи в науке премией в 100 рублей серебром. В 1812 г. Михаил Бобровский получил степень магистра богословия, а в 1813-1814 гг. изучал правоведение. В 1817 г. получил стипендию Виленского Университета, благодаря которой мог выехать на Ближний Восток с целью изучения библейских

<sup>13</sup> П. Бобровский, Антоний Юрьевич Сосновский старший соборный протоиерей, (в.) Литовские Епархиальные Ведомости № 21/1890, с. 172.

языков: греческого, еврейского, сирийского и халдейского. В течение пяти лет учился в Вене, Париже и Риме. Путешествовал на Балканы для изучения славянских языков. В 1815 г. епископ Адриан Головня рукоположил Михаила Бобровского в священнический сан. Впоследствии Антоний Сосновский хотел предпринять шаги к тому, чтобы Михаил Бобровский стал преемником Адриана Головни на виленской епископской кафедре (Михаил Бобровский был целибатом), но этим планам не суждено было осуществиться вследствие противодействия со стороны базилианской иерархии<sup>14</sup>. В 1816-1817 гг. занимал должность ассесора Виленской Митрополичьей Консистории, а в 1817 г. митрополит Иосафат Булгак назначил его брестским кафедральным каноником. В 1823 г. Михаил Бобровский получил учёную степень доктора богословия. В 1824 г. получил должность администратора волчанской приходской церкви, а в 1825 г. получил также и зельвянский приход. В 1825-1828 гг. был членом брестской консистории. В 1828-1833 гг. был виленским благочинным. В 1829 г. Михаил Бобровский был назначен младшим протоиереем Жировичского Кафедрального Собора. В 1832 г. стал настоятелем шершевского прихода. Михаил Бобровский был известным учёным-славянистом, ординарным профессором Виленского Университета на кафедре славянских языков. Работал с ценными славянскими рукописями супрасльского монастыря<sup>15</sup>. В 1823 г. он занял должность члена и секретаря Виленского Цензурного Комитета. Был также членом совета Главной Духовной Семинарии при Виленском Университете. В Семинарии преподавал библейскую археологию и славянский язык. В 1824 г. Михаил Бобровский, вместе с другими профессорами, был привлечён по делу о беспорядках в университете и отстранён от преподавательской деятельности на два года. Причиной такой санкции могла быть реформаторская деятельность Михаила Бобровского внутри униатской Церкви, направленная на деполонизацию и делатинизацию обряда и возрождению духовной жизни, которой противодействовали базилианские иерархи униатской церкви. Следует, однако, заметить, что по всей видимости, Михаил Бобровский был только реформатором униатской Церкви. Воссоединение с православием первоначально не входило в его планы. Оно стало очевидным тогда, когда процессы реформирования униатской Церкви для унии провалились. Только в 1826 г. Михаил Бобровский был полностью

<sup>14</sup> П. Бобровский, Антоний Юрьевич Сосновский старший соборный протоиерей, (в.) Литовские Епархиальные Ведомости № 4/1890, с. 20-21, 28-29.

<sup>15</sup> В 1830 г. на руках Михаила Бобровского были рукописи супрасльского монастыря: Жития святых с поучениями, Апостол и Беседы св. Григория (на пергамене), ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 3.

восстановлен в профессорско-преподавательской деятельности.

Следует обратить внимание ещё на двух членов Литовской Духовной Консistorии, родившихся и получивших первоначальное образование в Белостокской Области. Это Антоний Шиманский и Леопольд Паньковский. Они оба учились в бельском училище (Антоний Шиманский в 1782-1794 гг., а Леопольд Паньковский окончил училище в 1812 г. с похвальным листом). Также оба священники учились в Духовной Семинарии в Вильне, но в разные эпохи. Антоний Шиманский учился в Виленской Папской Семинарии, а Леопольд Паньковский – в Главной Духовной Семинарии при Виленском Университете в 1818-1822 гг. Оба получили титул магистра богословия. Впоследствии Антоний Шиманский был ассесором брестской консистории и брестским каноником, 1825-1826 гг. был ассесором, а в 1826-1833 вице председателем Виленской Духовной Консistorии. В 1814-1822 и в 1825-1831 гг. Антоний Шиманский наставлял в духовных науках клириков, представлявшихся к рукоположению в священный сан. В 1834 г. получил должность настоятеля зельвянского прихода. Леопольд Паньковский был рукоположен в священнический сан в 1823 г. и с самого начала своего церковного служения был настоятелем вержховицкого прихода. В 1824 был назначен экзаминатором каменецкого благочиния, а в 1833 – ассесором Литовской Духовной Консistorии.

Во время проведения церковных реформ Иосифа Семашко главную роль на местах играли благочинные. От них во многом зависела позиция приходского духовенства. Благочинные выполняли очень трудную миссию по реализации постановлений Духовной Консistorии и распоряжений Иосифа Семашко. Реформы были проводимы их руками.

Благочинный белостокского округа, Лев Маркевич, был настоятелем рыболовского прихода. В 1799-1807 гг. учился в брестском публичном училище. В 1808-1809 гг. продолжал обучение в лаврышевской семинарии. В 1810 г. был рукоположен в священнический сан и сразу был назначен настоятелем рыболовского прихода. В 1824 г. был назначен белостокским благочинным.

Благочинный бельского округа, Адам Костыцевич, был настоятелем пасынковского прихода. В 1800-1808 гг. обучался в жировичском училище. В 1808-1812 гг. продолжал обучение в Виленской Главной Семинарии, по окончании которой получил степень магистра богословия. В 1815 г. был рукоположен в священнический сан. В 1819 г. был назначен благочинным бельского церковного округа.

Члены Духовной Консistorии и благочинные церковных округов были главной движущей силой реформ Иосифа Семашко. Они были людьми, на которых будущий литовский митрополит опирался в своей деятельности и которые неизбежно должны были быть искренними сторонниками и самой церковной реформы, и окончательного воссоединения с православием всей униатской церкви. Все члены Духовной Консistorии и благочинные церковных округов были людьми образованными, что в условиях униатской церкви не всегда было правилом для духовенства. Члены Духовной Консistorии учились в высших доступных для униатского духовенства школах: в Виленской Папской Семинарии и Главной Виленской Семинарии при Университете, в которых получали научные степени. Это были люди успешной карьеры, занимающие должности, которые обеспечивали им определённый достаток, никто из них не имел канонических прещений, не находился под церковным судом и не был в конфликте с правящим архиереем. Тем не менее все они принимали активное участие в церковной реформе Иосифа Семашко, которая преобразовывала униатскую церковь, уподобняя её православной, и все они активно приготавливали окончательное воссоединение униатской церкви с православием. Исключением, в какой-то степени, был Антоний Сосновский, который в 30-х гг. XIX в. уже не был членом Консistorии, а в 1839 г. всё же принял окончательное решение воссоединиться с православием. У членов Духовной Консistorии и благочинных белостокской области не было объективных внешних причин, заставлявших их реформировать униатскую церковь и воссоединиться с православием. По воссоединении не последовало, также, никаких особых наград для этих людей, их материальное благосостояние, как и положение, которое они занимали в униатской церкви до реформ, не изменились. Следовательно можно с уверенностью утверждать, что это были искренние реформаторы церкви, стремившиеся к восстановлению первоначальной литургической традиции в своих храмах и окончательному воссоединению с православием в силу своих убеждений.

Обращает на себя внимание тот факт, что это были люди разных поколений. На момент начала церковных реформ Иосифа Семашко члены Консistorии были в возрасте от 40 до 60 лет. Часть из них получала высшее богословское образование ещё в Виленской Папской Семинарии во второй половине XVIII в., часть – в Главной Виленской Семинарии при Университете, которая находилась в ведении Комиссии Народной Эдукации, реализующей уже другую программу обучения. Тем не менее, не

взирая на разницу школ и эпох высшее униатское духовенство неизбежно прихордило к мысли о необходимости церковной реформы и возможности сближения, и, даже, воссоединении с православием. Этот факт свидетельствует о том, что осознание необходимости глубоких реформ церковной жизни появлялось ещё задолго до деятельности епископа Иосифа Семашко и его реформы были реализацией ожиданий и стремлений той части униатского духовенства, которая получила серьёзное образование, занималась научной и общественной деятельностью и работала в таких церковных учреждениях, как Духовная Консистория. Важнейшим свидетельством неизбежности этих процессов было то, что инициатива церковной реформы, проведения реформы и окончательного воссоединения униатской церкви с православием принадлежала иерархии и высшему духовенству униатской церкви.

Высшее Духовенство (члены Духовной Консистории и преподаватели Семинарии в Жировичах) подписало декларации о готовности перейти в православие ещё в 1834 г. Подписи приходского духовенства собирались в 1837-1838 г. Слухи о приготовлении ликвидации унии появились уже в 1834 г., при этом они часто обрастали сплетнями относительно предстоящих репрессиях, ограничении свобод и замене всего приходского духовенства. Летом 1837 г. епископ Иосиф Семашко совершил осмотр епархии, несмотря на уже появлявшиеся слухи о готовящемся на него покушении. Во время этой поездки в литовской епархии было собрано 114 подписей священнослужителей о готовности перейти в православие.

В 1838 г. подписи потребовали уже от всего духовенства епархии. Занимался сбором подписей Антоний Зубко, который опирался на благочинных, подписавших декларации ещё в 1837 г. В белостоцком благочинии подписи были собраны практически со всех священников. Исключением были два священнослужителя, один из которых ранее был запрещён в служении. Причиной было их слабое знание православного богослужения и церковнославянского языка<sup>16</sup>. Впоследствии они подписали декларацию, а запрещённый ранее в священнослужении по дисциплинарным причинам Варфоломей Зубелевич стал в 1846 г. настоятелем православного прихода в Новом Дворе<sup>17</sup>. Не было тоже какого-либо сопротивления со стороны единственного в белостоцком благочинии базилианского монастыря в Супрасле. Все монахи подписали декларацию готовности перейти в православие. Большое влияние в этом деле

---

<sup>16</sup> ЛГИА, ф. 605, оп. 1, д. 3449.

<sup>17</sup> Sosna G., Troc-Sosna A., „Hierarchia i kler Kościoła prawosławnego w granicach II Rzeczypospolitej i Polski powojennej w XIX-XXI wieku“, Ryboły 2012, c. 973.

на монахов оказал настоятель монастыря, Никодим Мартиновский, который уже в 1837 г. подписал данную декларацию. Во время визита в монастырь в 1834 г. Иосиф Семашко отметил, что сохранившийся иконостас в Благовещенском Соборе позволил достаточно быстро восстановить порядок восточной литургии. В 1837 г. была одслужена Литургия, во время которой пел хор учеников монастырской школы<sup>18</sup>. В супрасльском монастыре пребывало семь монахов, которые были знакомы с православным богослужением и, относились благожелательно к православию. Определённым исключением был Бенедикт Филипович, управляющий делами супрасльского прихода, который однако, также был знаком с православным богослужением и не проявил активного сопротивления подписам декларации присоединения к православию<sup>19</sup>. В 1838 г. Никодим Мартиновский был награждён Иосифом Семашко саном архимандрита<sup>20</sup>. Базилиане, как правило, представляли собой основную оппозицию церковным реформам Иосифа Семашко и сопротивлялись воссоединению с православием. Даже после официального воссоединения униатской церкви с православием некоторые бывшие базилианские монастыри продолжали саботировать распоряжения церковных властей и сохраняли прежний образ духовной жизни и литургической практики, как например в бытеньском монастыре. Базилиане не желали принимать строгой монашеской жизни, какая была свойственна православным монастырям в России. Это касалось постов (базилиане вкушали мясо), физической работы (базилиане никогда не работали физически, это было обусловлено их принадлежностью к шляхецкому сословию) и особой позиции в обществе (орден представлял собой элиту униатской церкви). В связи с этим интерес вызывает личность настоятеля супрасльского монастыря Никодима Мартиноского, который активно внедрял реформы Иосифа Семашко в свой монастырь и смог убедить в их правильности остальных монахов. Никодим Мартиновский окончил березвечское уездное училище в 1797 г. После вступления в 1799 г. в орден учился латинскому языку в тороканском монастыре, красноречию в Бытене, а в 1801-1806 гг. – философии и математике в Жировичах. В 1803-1810 гг. учился философии и богословию в Виленском Университете, по окончании которого получил степень доктора философии. В 1807 г. рукоположен

<sup>18</sup> Далматов Н., „Супрасльский Благовещенский Монастырь. Историческо-статистическое описание“, Санкт-Петербург 1892, с. 416.

<sup>19</sup> ЛГИА, ф. 605, оп. 1, д. 3357.

<sup>20</sup> Записки Иосифа, митрополита литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора, т. 2 Санкт-Петербург 1883 г., с. 74.



в сан иеромонаха. Обязанностью каждого базилианина была преподавательская деятельность. В 1806-1811 гг. Никодим Мартиновский был учителем математики и французского языков в березвецком училище. В 1811-1816 гг. преподавал те же предметы в брестском училище. В 1818 г. получил звание профессора философии Виленского Университета. Никодим Мартиновский был настоятелем рожанского, брестского и борунского монастырей. В 1832 г. был назначен на должность настоятеля благовещенского монастыря в Супрасле<sup>21</sup>. Благодаря активной деятельности и авторитету Никодима Мартиновского как настоятеля супрасльского монастыря, монахи-базилиане этой обители без сопротивления приняли все реформы Иосифа Семашко и затем перешли в православие<sup>22</sup>. Только один монах, Матфей Новодворский в 1838 г. покинул монастырь под предлогом желания вернуться на родину в Галицию<sup>23</sup>. Никодим Мартинковский, подобно как Иосиф Семашко, вводил преобразования в своём монастыре постепенно и осторожно, но последовательно. Не было принуждения к ношению клобуков и ряс, не было также обязанности ношения бороды. Настоятель супрасльского монастыря только в 1849 г. обратился к Иосифу Семашко с просьбой о позволение носить православные монашеские облачения. В 1844 г. Никодим Мартинковский выступил с такой же просьбой для трёх иеромонахов обители<sup>24</sup>.

Иначе складывалась ситуация в бельском благочинии, которое ввиду близости к границам Польского Королевства находилось под более сильным влиянием католической церкви и латинской культуры. Благочинный, Адам Костыщевич поинформировал духовенство о необходимости подписать декларации о готовности перейти в православие 14 июня 1838 г. в приходской церкви в Чарной Церковной, где собрались приходские священники по случаю раздачи мирра. Присутствовал 41 священник. Адам Костыщевич таким образом нарушил распоряжения

---

<sup>21</sup> ЛГИА, ф. 634, оп. 3, д. 361.

<sup>22</sup> Далматов Н., „Супрасльский Благовещенский Монастырь. Историческо-статистическое описание“, Санкт-Петербург 1892, с. 416-417.

<sup>23</sup> В связи с этим сомнительными представляются устоявшиеся впоследствии слухи о драматическом переживании монахами и верующими ликвидации боковых алтарей и органа из Благовещенского Собора, когда круглосуточно совершались богослужения, играл орган, а верующие неустанно молились и пели религиозные песни в храме. (Далматов Н., „Супрасльский Благовещенский Монастырь. Историческо-статистическое описание“, Санкт-Петербург 1892, с. 415.) Такой же легендой можно назвать историю о замурованной в стене над алтарной частью монстранции, сияние от которой проходило через штукатурку и освещало внешнюю часть алтарной стены. (J. Maroszek, „Dziedzictwo unii kościelnej w krajobrazie kulturowym Podlasia“, Białystok 1996).

<sup>24</sup> Далматов Н., „Супрасльский Благовещенский Монастырь. Историческо-статистическое описание“, Санкт-Петербург 1892, с. 416-417.

Консистории, относительно способов информирования клира и сбора подписей<sup>25</sup>. Это осложнило ситуацию. Часть духовенства бельского благочиния (21 священник) отказалась подписывать декларацию о готовности перейти в православие и выступила в защиту унии. Это было самое значительное в литовской епархии выступление клира против готовящегося воссоединения униатской церкви с православием. Часть этой группы духовенства вскоре, однако, подписала декларации, другая часть – составила петицию монарху с просьбой защитить их веру<sup>26</sup>. Священники жаловались монарху на религиозные притеснения со стороны церковной власти<sup>27</sup>. Уже во второй половине августа 1838 г. первые из протестовавших священнослужителей начали подписывать декларации о присоединении к православию. Последние подписи у первоначально протестовавших были собраны в ноябре и декабре того же года<sup>28</sup>. Сопrotивление бельского духовенства было обусловлено несколькими факторами: близость границы Польского Королевства и его влияние на жителей южной части белостокской области, далеко зашедшая полонизация духовенства, верующих и всей церковной жизни, влияние местной католической шляхты. Несаловажную роль в этом протесте сыграл Антоний Сосновский, бывший брестский каноник и литовский вице-официал. Известный как активный сторонник церковных реформ, который немало сделал для повышения уровня религиозной жизни униатской церкви, и обладающий несомненным авторитетом в среде духовенства. В 1838 г. Антоний Сосновский выступил против воссоединения униатской церкви с православием, что было неожиданностью для церковных властей беря во внимание его предыдущую деятельность. Возможно не без значение было его отстранение от административной работы и общественной деятельности в 1828 г. В центре протеста духовенства стоял Антоний Сосновский и двое молодых священников: Фаустин Говорский, настоятель прихода в Чижах и Антоний Паньковский, настоятель прихода в Новом Березове<sup>29</sup>. Помогали Антонию Сосновскому двое его викарных священников. Все, кто не подписал декларации о готовности принять православие объясняли это присягой на верность папе

<sup>25</sup> ЛГИА, ф. 605, оп. 1, 3449.

<sup>26</sup> Г. Киприянович, „Высокопреосвященнейший Иосиф Семашко, митрополит литовский и виленский. Очерк его жизни и деятельности по воссоединению западнорусских униатов с православною церковью в 1839 г.“, Вильно 1894, с. 51.

<sup>27</sup> РГИА в Санкт-Петербурге, ф. 797, оп. 7, д. 23416.

<sup>28</sup> РГИА в Санкт-Петербурге, ф. 824, оп. 2, д. 349.

<sup>29</sup> Записки Иосифа, митрополита литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора, т. 3 Санкт-Петербург 1883 г., с. 399.

римскому, данной при рукоположении<sup>30</sup>. В результате епископ Иосиф Семашко вызвал в Жировичи шесть священников из числа неподписавших декларации. Трое настоятелей были отстранены от приходов, двое из которых прибыли в Жировичи и после безрезультатных переговоров были высланы в тороканский монастырь, в котором должны были быть изолированы от верующих.

В августе 1838 г. епископ Антоний Зубко посетил бельское благочиние и признал шестерых священников, замешанных в протест, во главе с Антонием Сосновским, особо неблагонадёжными<sup>31</sup>. Это было причиной вызова Антония Сосновского до Жирович, о котором распорядился лично Иосиф Семашко. Литовский епископ не считал протест бельского духовенства серьёзным движением и считал, что индивидуальная работа с каждым из протестующих священников в Жировичах, в отсутствие давления со стороны, приведёт к изменению их первоначального решения. При этом епископ Иосиф максимально избегал какого-либо вмешательства гражданских властей в таком деликатном вопросе.

Антоний Сосновский проигнорировал распоряжение Консistorии о его приезде в Жировичи, а священники Фаустин Говорски и Антоний Паньковский самовольно покинули место своего пребывания, тороканский монастырь и вернулись на свои приходы пытаясь втянуть в свой протест прихожан<sup>32</sup>. Выступления прихожан имели место в Чижах и Новом Березове в октябре 1838 г. В результате Николай I 1 ноября принял решение о ссылке в костромскую губернию двух участников смуты: Антония Сосновского и Антония Паньковского. Это распоряжение произвело сильное впечатление на священников и 26 ноября Антоний Паньковский подписал требуемую декларацию. В итоге ссылка была заменена епитимьей. Фауст Говорский также подписал декларацию о присоединении к православию, но был лишён своего прихода и перенесён на испытательный срок в другое место. В Чижи Фаустин Говорский вернулся в 1840 г. как викарий, а вновь настоятелем прихода стал в 1846 г.<sup>33</sup> Дольше всех сопротивлялся инициатор „Клещельской смуты“ Антоний Сосновский, который был запрещён в служении, отстранён от прихода и находился несколько месяцев под домашним арестом в Белостоке и в

<sup>30</sup> ЛГИА, ф. 605, оп. 1, д. 3667.

<sup>31</sup> Irena Matus, „Schyłek unii i proces restytucji prawosławia w obwodzie białostockim w latach 30. XIX wieku“, Białystok 2013, с. 379.

<sup>32</sup> Записки Иосифа, митрополита литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора, т. 3 Санкт-Петербург 1883 г., с. 398-399.

<sup>33</sup> Sosna G., Troc-Sosna A., „Hierarchia i kler Kościoła prawosławnego w granicach II Rzeczypospolitej i Polski powojennej w XIX-XXI wieku“, Ryboły 2012, с. 651.

феврале 1839 г. всё же подписал декларацию о готовности принять православие. Иосиф Семашко лично ходатайствовал у Николая I о смягчении наказания и разрешении Антонию Сосновскому вернуться для постоянного проживания в Клещеле. В 1840 г. Антоний Сосновский вновь стал настоятелем клещеловского прихода уже как православный священник, оставаясь им до своей смерти в 1852 г. Осталось его завещание, в котором сохранилось очень важное свидетельство Антония Сосновского о самом себе и своей вере: „охотно умираю в лоне святой православной церкви“<sup>34</sup>. Несмотря на свой первоначальный протест Антоний Сосновский был, с уверенностью, человеком, который не был бы в состоянии пойти против своей воли и стать православным настоятелем клещеловского не будучи православным по убеждениям.

Преодоление протеста бельского благочиния обошлось без вмешательства гражданской власти. Председатель Духовной Консистории, Антоний Тупальский, согласно с распоряжением епископа Иосифа Семашко, просил губернатора не использовать средств принуждения в происходящих процессах<sup>35</sup>. Крестьяне, которые брали участие в выступлениях (которые ограничивались недопущением в церкви новых настоятелей и укрыванием ключей от храмов) не понесли существенного наказания. Власти ограничились в их случае устным внушением. Священники, отстранённые от приходов, в большинстве вернулись на свои места. Распоряжение монарха о ссылке двух священнослужителей: Антония Сосновского и Антония Паньковского, не вступило в силу и им обоим представили возможность остаться в качестве священнослужителей в бельском благочинии. Определённую роль в протесте бельского клира сыграло латинское духовенство и местная католическая шляхта, как впоследствии подтвердило следствие по делу выступлений крестьян в приходах Чижы и Ново Березово<sup>36</sup>.

К моменту официального окончательного воссоединения униатской церкви с православием всё духовенство белостоцкой области подписало декларации о готовности перейти в православие. Первые годы после воссоединения подтвердили искренность этих деклараций. Рецидива унии не произошло, а верующие всё более себя осознавали представителями именно православной, восточной

<sup>34</sup> П. Бобровский, Антоний Юрьевич Сосновский старший соборный протоиерей, (в:) Литовские Епархиальные Ведомости № 11/1890, с. 83.

<sup>35</sup> С. Токць, „Барадзьба вернікаў-уніатаў Гродзенскай губерні супраць скасавання уніі (30-ыя гг. XIX ст.)“, (в) Брэсцкай царкоўнай уніі 400. Матэрыялы міжнароднай навуковай канферэнцыі, Брэст 1997, с. 55.

<sup>36</sup> Моршкин М., „Воссоединение унии. Исторический очерк“, (в:) Вестник Европы, № 4, 1872, с. 561.

традиции. Причиной волнений в бельском благочинии были распространяемые активными противниками воссоединения извне слухи о неминуемом ограничении свободы, лишения священников мест, замене всего приходского духовенства священниками из России, запрете всех традиций и обычаев, а за нарушение запрета неизбежности ссылки вглубь России. Самые большие опасения вызывало именно замещение духовенства новыми клириками и изменения всех обычаев и традиций. Вопросов, связанных с вероучением и православной литургической традицией никто из протестующих не ставил. Крестьяне в Чижках и Новом Березове выступали против замещения своих настоятелей, священники также, преимущественно, опасались за свои места.

В 1839 г. в лоно православия вернулось около полутора миллионов униатов. В литовской епархии униатов было 850 тыс., в Гродненской Губернии – около 500 тыс., в Белостокской Области – около 65 тыс. Воссоединение произошло в спокойной атмосфере, без особых торжеств и манифестаций. Важно было подчеркнуть, что это было естественным процессом. В том же 1839 г. Иосиф Семашко распорядился не давать при крещении детей латинских имён. Была, также, ликвидирована практика утверждения священников гражданскими властями. Это касалось, прежде всего, членов Духовной Консистории, благочинных и настоятелей приходов). 8 июня 1839 г. Иосиф Семашко в рапорте обер-прокурору Протасову написал о том, что всё духовенство белостокской области является благонадёжным.

В настоящее время регион Польши, Подлясье, который в XIX в. покрывался с Белостокской Областью, является неофициальным центром православия. Здесь представлено наибольшее количество приходов, монастырей, благотворительных и общественных организаций православной Церкви и церковных братств. Что особенно важно, память о церковной унии в сознании верующих остаётся негативной. Уния воспринимается как историческая драма, которая была угрозой православию на этих землях. Сегодня верующие отождествляют себя с православием, оценивая унию как явление глубоко чуждое и неприемлемое. В определённой степени это наследие митрополита Иосифа Семашко. Его особым служением было возрождение православия на землях бывшего Великого Княжества Литовского и сегодняшнее присутствие православия на Подлясье, равно как и в Белоруссии и в Литве, является плодом жизни первого, после продолжительного перерыва, православного литовского архиерея, объединившего под своим омофором всех восточных христиан бывшего Великого Княжества Литовского.

**Priest Dionisii Rusnak,**

Parish of the Nativity of the Blessed Virgin Mary,  
Polish Orthodox Church, Belostok University, rusnakde81@wp.pl.

**ATTITUDES OF THE UNIATE CLERGY OF BELOSTOK  
REGION TOWARDS REFORM OF IOSUF SEMASHKO AND  
FINAL UNIFICATION WITH ORTHODOX SHURCH**

**Resume**

Reforms conducted by Iosif Semashko touched upon three important areas: edutaion, liturgical tradition and decoration of temples. For Belostok region decoration of temples proved to be the most sensitive issue, which had influence on local clergy. Resistance of the local clergy was most frequent in the form of ignoring the instructions of their Church hierarchy and refusals to act in accordance with those instructions. In this complicated situation Iosif Semashko took under his personal control the process of implementing all instructions concerning the liquidation of the Catholic elements in the decorations of the local temples in the parishes.

**Key Words:** Uniate Church, Belostok region, Metropolitan Iosif Semashko, Church Reform.

Милан Николајевић

## ОД КУКУШКЕ УНИЈЕ ДО НЕПРИЗНАТЕ „МАКЕДОНСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ“

### Сажетак

Након укидања Охридске архиепископије и Пећке патријаршије, српско и словенско становништво у Македонији се нашло у неповољном положају. Турци су у више наврата дозвољавали да се словенска црква обнови да би убрзо поново била укинута. Све ово се дешавало под утицајем грчких фанариота који су гледали да целокупно православно становништво Македоније али и шире, погрчи и потчини Цариградској патријаршији. Срби и Словени у Македонији нису желели службе на грчком језику тј. језику који не разумеју, и гледали су да се молбама изборе за добијање свештеника који би обреде вршио на њима разумном језику. Међутим, до тога је једва долазило. Као алтернативу, становништво области Кукуша се обратило Ватикану и римском папи. У писмима која су послали замолили су папу за помоћ да се уведе словенски обред у црквама и да се обнови Охридска архиепископија, а за узврат ће целокупно становништво прећи на унију са католичком црквом. Ватикан и папа су ово искористили и у Македонију су слали своје мисионаре при организацији „Лазариста“ да шире идеје о унији. Ватикан је већ након укидања словенских цркава почео са својом пропагандом, али најјачи утицај се осетио тек с оснивањем Кукушке уније. Међутим, унија се наша у опасности када је током антифанариотских борби турска власт дозволила оснивање Бугарске егзархије. Тада је становништво и свештенство напуштало унију и приступало бугарској цркви. Увидевши да ће унија пропасти, унијати су почели са јачом пропагандом како би егзархисте повратили у унију. Тада почињу нове борбе за придобијање православних становника. Којој се цркви приклонити, цариградској, бугарској или унијатској??? Идеја о обнови Охридске архиепископије опстаће до краја Другог светског рата, да би је нова комунистичка власт обновила и тиме прогласила, до данас, непризнату Македонску православну цркву.

**Кључне речи:** Ватикан, папа, Кукуш, унија, Бугарска егзархија, Цариградска патријаршија, Охридска архиепископија, комунисти.

## УВОД

У нашем народу се јако мало зна о унијаћењу православних Хришћана на Балканском полуострву. Та тема је у скорије време постала интересантна за ширу јавност али опет осим неких општих ствари и чињеница, јавност јако мало зна, изузев историчара и свештеника православних цркава. Када је „Кукушка унија“ у питању у Србији се о њој ништа не зна, у Македонији јако мало, као и у Бугарској, а у Грчкој нешто више. Поред информисања јавности о унијаћењу православних Хришћана на простору Македоније (Вардарска, Беломорска, Пиринска, Мала Преспа) односно Македонаца, под којима се у то време сматрају Срби, Власи-Цинцари, Бугари и други Словени за време османске окупације области Македоније, овај рад треба да повеже одређене догађаје из периода друге половине 19. века и период успостављања комунистичке власти у новој Југославији након Другог светског рата тј. да прикаже први покушај обнављања Охридске архиепископије у Турској царевини са комунистичким пројектом стварања тзв. „Македонске православне цркве“ која ће кренути путем раскола и неканонског деловања до данашњег дана. Оно што је и те како важно нагласити је и то да је унијаћење у Македонији уско повезано са унијаћењем Бугара и Македонаца, јер су у том периоду Македонци због вишедеценијског утицаја бугарске агентуре у Беломорској Македонији сматрани за Бугаре што ће послужити и бугарским револуционарима из ВМРО-а. Сама тема рада је јако сложена и захтева посебну пажњу, јер питање унијаћења македонских православних Хришћана није само верско питање и питање религије, већ и политичко питање.

Овај рад треба да да смернице за даља истраживања и треба колико-толико да натера младе истраживаче али и православне цркве да се позабаве овим питањем.

Шта је заправо „Кукушка унија“??? Где је настала, како и када??? Који је њен циљ??? То су нека питања на које ће овај рад покушати да да одговор.

## 1. УЗРОЦИ ЗА ПРЕЛАЗАК У УНИЈУ

Након доласка Турака и окупације српско-словенских земаља, долази до бурних времена и борби међу аутокефалним црквама. Пећка патријаршија потпада под Охридску архиепископију, онда се обнавља, затим заједно са Охридском архиепископијом се укида и потпада под Цариградску патријаршију којом управљају грчки фанариоти. Народ под сталним притиском фанариота



прелази на ислам или у римокатоличку веру. Све ово је током 16. века помогло да се римокатоличка политичка пропаганда полако појављује на Балкану. Римокатоличка пропаганда јавља се у другој половини 16. века и са прекидима је опстајала до почетка 20. века. Утицај римокатолика био је присутан и крајем 15. века, али скоро безначајно. Главни циљ Ватикана је да помоћу пропаганде шири свој римокатолички утицај на Балканском полуострву, односно да преко вере остварује политичке циљеве. Као узрок за појаву јачег римокатоличког утицаја допринели су ратови римокатоличких земаља, пре свега Хабзбуршке монархије односно Аустрије са Турцима која је подраживала незадовољно балканско српско-словенско становништво и позивала на борбу са Турцима Османлијама. У том послу, уз благослов папе, римокатоличка црква и Ватикан су слале своје агенте и агитаторе на Балкан како би подбуниле народ против турског окупатора. Најјачи утицај је римокатоличка пропаганда имала међу Албанцима, а у Македонији и Старој Србији у областима Дебра и Охрида. Временом под римокатолички утицај падају и високи црквени великодостојници из Охридске архиепископије. Тако имамо пример да је охридски архиепископ Гаврил тражио финансијску помоћ од папе Сикста V, 1587. године. Почетком 17. века римокатоличка пропаганда у Македонији је била јако слаба из разлога што се у западној Европи јавља опасност од ширења протестантизма. Из тога разлога, а како се не би запоставио Балкан, Григорије XV је 11. јуна 1622. године издао булу за оснивање једног римокатоличког тела које ће носити назив Конгрегација за пропаганду вера или *Congregatio de propaganda fide*, а које ће бити довршено у августу 1627. године од стране папе Урбана VIII. Главни циљ Конгрегације је било ширење римокатоличке вере и папске власти у целом свету, као и испраћање ватиканских агената и агитатора под називом мисионара у местима где није било римокатоличког утицаја.



*Слике: Папе Сикст V, Григорије XV и Урбан VIII*

Под утицајем Конгрегације охридски архиепископи одржавају тајне везе са папом у Ватикану и под велом тајни признају врховну црквену папску власт. Циљ Конгрегације у области Македоније је био да Охридска архиепископија призна врховну црквену власт папе и да се између Охрида и Рима тј. Ватикана створи унија.

„У богослужењу они не само што нису противуречили православнима, већ су имали инструкције да поштују догме источног богослужења. Нису им наметали латински језик већ су признавали грчки и словенски. Тако, генерал Језуита, Вутелески, шаље писмо у октобру 1628. године до мисионара на Балкану, у којем им препоручује да чувају грчко богослужење, а у другом писму из 1620. године препоручује да се шизматицима који желе да приме унију не намеће латински језик.“<sup>1</sup>

Због наглог јачања римокатоличке пропаганде године 1630. у Охриду су унијати покушали да заузму цркву Ваведења Богородичиног<sup>2</sup> али безуспешно јер је архиепископ дао велики новац турским властима како би одбранили цркву. У Охриду је средином 17. века формирана Охридска надбискупија којом је требало да управља Рафаил Леваковић, родом Хрват, који је на путу до Охрида под чудним околностима умро, то се збило 1649. године. 1651. године на његово место је послат Андреј Богдани али због страха није кренуо путем Охрида јер се плашио да ће ка православци убити. Након Андреја Богдани, долази на надбискупску столицу Франческо Сојмировић 1657. године, који након неког времена пише папи да не може опстати у Охриду јер у том граду и околини нема ниједног јединог римокатолика. Због тога ће убрзо Охридска надбискупија бити укинута и потчињена скопској дијецези.

Покушај да се спроведе унија са Римом десила се и 1661. године за време папе Александра VII. Међутим, покушај је био неуспешан и римокатоличка пропаганда је почела да слаби. До уније није дошло из два разлога:

1. страх високог свештенства од реакције турских власти,
2. православци нису прихватили унију.

Балкански народи, а поготову у Македонији су губили наду да ће их римокатолици помоћи и ослободити од Турака па су почели да се окрећу ка православној Русији. Током слабљења римокатоличке пропаганде долази до заоштравања односа са Цариградском патријаршијом. Она врши притисак на Охридску архиепископију

<sup>1</sup> Историја на македонскиот народ, книга втора, издава нип Нова Македонија - заедница за издавачка дејност, книги, периодика и публицистика - Скопје, Скопје, 1969 година, стр 264.

<sup>2</sup> Св. Богородица Первилепта

како би је у потпуности ставила под своју контролу. Убрзо разним могућим интригама Цариград 16. јануара 1767. године укида Охридску архиепископију и ставља је под своју контролу. За православне Македонце почиње ново црквено ропство (фанариоти, погрчавање).

## **2. КУКУШКА УНИЈА**

*(прво унијаћење)*

Римокатоличка пропаганда је свој утицај међу Словене под турском окупацијом поново засилила оног тренутка када су почеле антифанариотске борбе. Борбе против Цариградске патријаршије односно против грчких фанариота започеле су средином 19. века, тачније 50-тих година 19. века. Борбу је водило становништво области Македоније (Срби, Бугари, Власи-Цинцари и други Словени) с циљем да се уклони Цариградска патријаршија, њене владике и њено свештенство на челу са грчким фанариотима који су са собом носили насилно погрчавање македонског православног становништва. Оно што су заправо становници Македоније у тој борби за свој опстанак хтели је обнова Охридске архиепископије, литургија и службе на словенском језику, образовање црквено-народних општина и школа на словенском језику итд.

Пошто ови захтеви нису били испуњени, православни Хришћани Македоније су помоћ потражили у Римокатоличкој цркви, папи и Ватикану. Током антифанариотских борби, Ватикан је већ имао инсталирану римокатоличку агентуру у Цариграду (око 1776.) чији је главни задатак ширење идеја о унији са римокатоличком црквом. Та римокатоличка агентура је била у облику организације која је носила назив „Лазаристи“<sup>3</sup>, а мисија римокатолика је називана „лазаристичка мисија“. У области Македоније Лазаристи су своје мисије покренули у Солуну 1854. године, у Битољу (Монастиру) 1856. године, и у Кукушу 1859. године. У Битољу су чак успели да саграде и римокатоличку цркву Пресветога срца Исусовог. Лазаристи, као и лазаристичка мисија и лазаристичко учење је било под француским утицајем, француском заштитом али и финансирано од стране француске Владе и временом је имало велику популарност. Касније ће Лазаристима као заштитник наћи Аустрија.

---

<sup>3</sup> Лазаристи - по имену цркве Saint-Lazare у Паризу.



*Слика: Град Кукуш*

Током антифанариотске борбе, град у Беломорској Македонији, Кукуш<sup>4</sup>, био је град са чистом словенском примесом становништва тј. није било Грка и Влаха-Цинцара. Због тога су грчке фанариотске владике свој деспотизам највише усилени на ово место, али и због силног противљења словенског становништва Цариградској патријаршији и погрчавању. Своју прилику у овом сукобу су искористили унијати преко мисије Лазариста. Године 1858. у Кукушу је дошло до великог сукоба са грчким фанариотима. Борци за словенску службу су из цркве Светог Ђорђа истерали сво грчко свештенство и све Грке, спаљивали су све грчке црквене књиге, уништавали су грчке иконе и на крају сами увели словенско богослужење у цркви.



*Слика: Манастир Светог Ђорђа у Кукушу*

<sup>4</sup> Српска школа у Кукушу је радила од 1898. године са управитељем учитељем Јовићевићем. Свакога дана у њу је ишло 50 ђака, међу којима и неколико “мухамеданске вере”. Управитељ школе био је 1900. године Риста Антоновић. При школи је основан Хор српске православне школе. У месту је 1902. године поново отворена српска основна школа са 52 ученика, а број се убрзо повећао на њих 65. Зграда се налази на најлепшем месту, а постоји потреба за учитељем и учитељицом. Учитељ Јован Јовићевић је отворио ту школу, али су му претили Бугари, преко комита. Пошто није хтео да је затвори, ранили су га динамитском бомбом. После оздрављења вратио се и наставио рад у школи. Управник школе Јовићевић је 1904. године дао прилог од 10 гроша за школски фонд српске школе у Дојрану (Цариградски гласник).

Овај чин је месно становништво овековечио и у мермерној плочи: „Првог марта 1858. године обретосмо изгубљени наш матерњи језик“<sup>5</sup>. Овај чин није одмах довео до прекида односа са Патријаршијом, али нешто касније ће односи бити потпуно прекинути. Пошто је народ успео да се ослободи грчке цркве и фанариота у овом делу Македоније, своју самосталну цркву опет није имао, као што је није имао народ ни у другим српско-словенским земљама. А и да су постојале, свака помоћ побуњеним Македонцима би била неканонска и расколничка. Ватикан је ову ситуацију добро проценио и решио је да преко својих мисионара Лазариста стане у заштиту православног македонског становништва и њиховог бунта, и подржи их у захтевима да се богослужење врши на словенском језику, али са прикривеном намером да се изврши католичење православца преко уније као преко добро проученог и у пракси спроведеног метода и система. Овај систем унијаћења је бележио успеха. У први мах у највећу помоћ су притекли пољски унијати. Ови унијати су у цариградском предграђу Бабеку основали школу коју је похађало око две стотине полазника из Бугарске и области Македоније који су били најжешћи пропагатори и поборници уније.

Грађани Кукуша и кукушке околине односно дојранске епархије, молили су од цариградског патријарха да им за свог свештеника пошаље свог сународника архимандрита Партенија родом из Дебра. Унијати су свим средствима покушавали да доведу своје свештенике из Галиције, Малорусе који су упознати са словенским богослужењем. Малоруси су у унију са Ватиканом ушли још 1596. године. Патријарх цариградски је услишио молбу Кукушана, и послао им је архимандрита Партенија ког су и тражили. Међутим, добијањем свог човека у цркви уследиле су нове муке. Отац Партениј се нашао у неповољној ситуацији, наишао је на велико непријатељство, одбојност и мржњу грчког митрополита дојранске митрополије Мелентија. Због превеликог притиска за врло кратко време Партеније напушта Кукуш.



*Слика: архимандрит Партеније*



*Слика: митрополит Мелентије*

<sup>5</sup> Каленић 1988. издање шумадијске епархије бр. 4.

Тада је 1859. унијатски покрет узимао све већег маха. Те године су Кукушани са свим својим околним местима склопили унију са римским папом и Ватиканом. Према свим догмама су признали папу, а црквенословенски језик је постао званичан у богослужењу као и православни спољашњи обред.<sup>6</sup> Тек са оснивањем Бугарске егзархије 1870. године и постављањем егзарха Антима 1872, становништво дела Македоније почиње постепено да се враћа у православље што је поражавајуће за унију и унијате. Зато ће Ватикан повампирити унију 1873. године. Пошто Бугарска егзархија још није функционисала пуним капацитетом на целој територији, међу унијатима тј. повратницима у православље се јавља бунт против саме Бугарске егзархије зато што није обновљена Охридска архиепископија и зато што су поједине епархије остале у саставу цариградске патријаршије још неко време. Бунтовници су били под утицајем Ватикана чији је циљ био да Егзархију представе као расколничку цркву која неће обновити Охридску архиепископију. Унијати, као и повратници у православље су се удружили и поново ступили у контакт са Ватиканом молећи да се Охридска архиепископија обнови као унијатска црква. Тако ће у области Македоније шест црквено-народних општина устати против Егзархије и стати на страну унијата чиме ће се верско питање прелити у политичко. Занимљиво је да ће овај покрет унијата и бунт против егзархиста подржати и турски солунски валија Митхат-паша.

### 3. КУКУШКА УНИЈА

*(друго унијаћење)*

Бугарска егзархија је почела са опсежним акцијама повратка унијатског становништва у православље. Зато је у град Солун послала свог епископа Нила Изворова да враћа становништво православљу, међутим, и он сам је прешао у унију што је охрабрило Ватикан и што је повећало број присталица уније. Треба напоменути да је унијатски облик борбе за обнављање Охридске архиепископије подржао и учитељ, руски васпитаник и српски београдски легионар, борац против фанариота Димитар Поп-Георгиев Беровски који је ступио у контакт са Нилом Изворовим. Увидевши да унијати са Ватиканом неће обновити Охридску архиепископију, одлази у источну Македонију и подиже два устанка, Разловечки устанак и Кресенски устанак.

<sup>6</sup> У унију је тада прешло: Кукуш: 4 школе, 2 храма, 992 домаћинства, а у православљу је остало свега 43 домаћинства, један поп, једна школа и ниједна црква; за Ђевђелију: 78 домаћинства је прешло у унију док је верно православљу остало 202 домаћинства.



**Слика:** Дозвола папе Лава XIII, потписана од стране кардинала Теодолфа Мартела, за подизање цркве у Кукушу, ову дозволу је у својој кући држао Ванчо Михајлов вођа бугарске организације ВМРО

Према појединим подацима које је сада тешко проверити, у унију је прешло око 50.000 људи. Бугарска егзархија због свега још јаче кренула у борбу против унијата да се у једном моменту број унијата толико смањило да је епископ Изворов остао са око стотину унијатских домаћинства у Кукушу и са још мањим бројем у кукушкој околији. Године 1876. римски папа је Изворова именовано за унијатског епископа за Османско царство са седиштем у Цариграду, за Тракију са седиштем у Једрену је именован епископ Михаило Петков, за Македонију са седиштем у Кукушу именован је епископ Лазар Младенов. Младенов је ускоро изневерио унију и вратио се православљу и признао црквену власт Бугарске егзархије.



**Слика:** Нил Изворов, Михаило Петков, Лазар Младенов, Епифан Шанов

Тада је број унијата поново опадао и није се повећао ни када је Младенов издао Бугарску егзархију и поново прешао у унију. Због свог колебања Младенов је позван у Рим, а на његово место постављен је Епифан Шанов 1884. године са титулом унијатског владике и апостолског викара католичких Бугара у Македонији са седиштем у Солуну. Овај период је када унија у Македонији досеже свој врхунац. „Тада је било регистровано око 1040 унијатских домова које је опслуживало 60 свештеника и 45 учитеља. Овоме треба додати да је пропаганда из Рима слала додатна појачања. Отварају се нове школе, болнице и сиротишта. Предавачи су монаси и монахиње. Католичке монахиње су и у „Француској болници“ и „Сиротишту“. И преко просветне и добротворне активности римска црква настоји да одржи унију, која је почела да се распада.“<sup>7</sup>

Бугарска егзархија је својом пропагандом имала великог утицаја на унијате у Македонији чиме је зауставила разбуктавање римокатоличког утицаја и допринела распадању уније. Поред Бугарске егзархије велики утицај је имала и православна Русија преко својих конзула и посланика. Тако да се број унијата убрзана смањивао. Русија се као православна земља наша на месту противтеже унији. Она је помагала Егзархију и македонско становништво против уније и римокатолика, као и против грчких фанариота. Захваљујући Русији Бугари су успели да отварају своје основне школе и гимназије за македонско становништво, материјално их помагали или потпуно издржавали. Настава у школама је била строго у православном духу. У Солуну је отворена солунска мушка бугарска гимназија са око 400 ученика и женска школа са око 180 ученица. Због оваквог прејаког утицаја Русије и Бугарске егзархије, маса унијата прелази у православље. Често се дешавало да унијати у тим областима остају без својих свештеника и храмова. Зато су Лазаристи основали на Зејтинлику богословију „Семениште бугарских католика у Зејтинлику“. Ову богословију је похађало 66 ученика. Лазариста Јосип Алоати је са својом сестром Ефразином основао „Источну конгрегацију монахиња ехваристинки“ са циљем да се брину за цркве, литургију, предавање веронауке и социјални рад, посебно са децом.

Тако је пропао други покушај унијаћења православног становништва у Македонији.

<sup>7</sup> Каленић 1988. издање шумадијске епархије бр. 4.



#### 4. КУКУШКА УНИЈА

(треће унијаћење)

Трећи покушај унијаћења Македонаца десио се приликом доласка егзархијског владике Теодосија Гологанова у Скопље у марту 1890. године. Он је темељно припремао напуштање Бугарске егзархије и проглашење црквене самоуправе у Македонији. Према реакцији бугарског егзарха, митрополит Теодосије Гологанов је повео преговоре са папским нунцијем у Цариграду 22. VI 1891. како би преко уније са Ватиканом обновио Охридску архиепископију. Том приликом Гологанов је поставио шест услова за обнову Охридске архиепископије:

1. Да се обнови стародревна Охридска архиепископија, која ће бити у канонском јединству са Римокатоличком црквом, с непосредним благословом оца Папе;

2. На чело обновљене Охридске архиепископије бићу ја као аутокефални поглавар цркве;

3. Други људи из високог клера (епископи, свештеномонаси и мирски свештеници) да буду родом Македонци и назначени од архиепископа, а епископи могу бити потврђивани само од ваше светости;

4. Границе Архиепископије да се поклапају са границама Македоније, а подела епархија да остане као сада;

5. Стари унијати из Кукушко-пољанске и Струмичке епархије да се издвоје од јурисдикције унијатског архиепископа у Цариграду Нила Изворова и да се прикључе као епархије Охридској архиепископији;

6. Католички мисионари, изузев затечених у просветно добротворним институцијама у Македонији, да се не доводе нови, а затечени да се не мешају у унутрашњи црквенопросветни живот Архиепископије.<sup>8</sup>

У писму папи Лаву XIII из 4.7.1891. године, Гологанов моли Светог оца папу да се Архиепископија обнови под папским покровитељством. Али убрзо затим, Егзархија проглашава Гологанова за сепаратисту и посредством турских власти га одводе у Цариград, одузимају му митрополитску титулу и упућују га у један бугарски манастир. Тако је пропао и трећи покушај унијаћења македонског становништва.

Након свега што се издешавало по питању унијаћења, и по питању црквених борби у Македонији, као и под утицајем разних пропаганди, унија је постала мизерна у овој области да је на крају

<sup>8</sup> Услови за премин на македонските епархии во унија со Римокатоличката Црква

имала мање од 20 000 присталица. Под утицајем Русије и грофа али и саме турске власти, све епархије у Македонији су потпале под управу Бугарске егзархије.



*Слика: Митрополит Теодосије Гологанов и папа Лав XIII*

## 5. КОМУНИСТИ И ОБНОВА ОХРИДСКЕ АХРИЕПИСКОПИЈЕ

*(како је настала непризната Македонска православна црква)*

Након Балканских и Првог светског рата, област Македоније је подељена између Србије, Бугарске, Грчке и Албаније. Тако су и епархије Цариградске патријаршије које су се налазиле на територији Македоније припале овим државама. Због свега наведеног обнова Охридске архиепископије је била непотребна јер није било могуће да обухвати њене некадашње територије. Међутим, идеја о обнови Охридске архиепископије је и даље живела као политички пројекат. Овај пројекат ће остварити комунисти у новој комунистичкој држави Југославији (СФРЈ).

Мада се проблем тицао првенствено југословенске државе чији чиновници су га и створили и тобоже решавали, а више Српске православне цркве, јер је настао на њеном телу, за њега су биле заинтересоване и друге помесне православне цркве, у првом реду бугарска, и, на посебан начин, Ватикан, коме је такав сценарио одговарао због глобалне политике Свете столице на Балкану.<sup>9</sup>

Након ослобођења земље и стварања југословенске федералне јединице Македоније у јесен 1944. године, покренут је питање о обнови редовне црквене управе на том подручју. Архијерејски синод СПЦ је 18. октобра 1944. године донео одлуку о повратку свих прогнаних архијереја и свештеника у своје епархије и парохије, али убрзо се испоставило да нова комунистичка власт у многим случајевима није желела да допусти повратак на претходно стање, што се показало управо на примеру Македоније. Митрополит

<sup>9</sup> <https://www.novosti.rs/c/feljtton/943/politicka-pozadina-raskola-srpske-i-makedonske-crkve>

скопски Јосиф и епископ злетовско-струмички Викентије од нових државних власти нису добили дозволу да се врате у своје епархије, чиме је означен почетак непосредног државног мешања у решавање црквених питања на том подручју.<sup>10</sup>

У исто време, на подручју федералне јединице Македоније појавила се тежња за стварањем засебне “Македонске православне цркве”. Међу поборницима таквих замисли постојале су две струје, од којих се прва залагала за добијање аутономног статуса унутар СПЦ, док се друга залагала за потпуну аутокефалност. Сва ова питања имала су и своју политичку позадину. Уз подршку нових комунистичких власти, крајем 1944. године створен је “Иницијативни одбор за организацију Православне цркве у Македонији”. Непосредно након смрти патријарха Викентија дошло је до новог заплета. На проширеном састанку који је одржан 24. јула 1958. године у Скопљу, чланови “Иницијативног одбора” су донели одлуку о сазивању новог “Македонског црквено-народног сабора” који је одржан од 4. до 6. октобра исте године у Охриду, без сагласности Српске православне цркве. На овом сабору донете су далекосежне одлуке. Проглашена је обнова Охридске архиепископије као самоуправне црквене области са три епархије: Скопском, Преспанско-битолском и Злетовско-струмичком. Усвојен је закључак о задржавању канонског јединства са Српском православном црквом под старешинством српског патријарха као заједничког поглавара. У исто време, припремљен је “Устав Македонске православне цркве”, а за поглавара новопроглашене Охридско-македонске архиепископије изабран је викарни епископ Доситеј Стојковић, који је присуствовао овом сабору без сагласности Светог архијерејског синода СПЦ. Након тога, уследили су жестоки политички притисци на новоизабраног српског патријарха Германа Ђорића од кога је захтевано да све ове одлуке накнадно озваничи. На заседању Светог архијерејског сабора СПЦ одржаном од 3. до 19. јуна 1959. године у Београду, донета је одлука о начелном прихватању обласне црквене аутономије у Македонији, уз услов да се “Устав МПЦ” исправи и усагласи са општим канонским одредбама и уставом СПЦ. Обављен је и канонски избор владике Доситеја за охридско-скопског архиепископа. Након ових изнуђених одлука, патријарх Герман је посетио Скопље и ту је обавио устоличење владике Доситеја. Спроведене су и друге одлуке које су давале наду у коначну нормализацију односа. Међутим, убрзо се показало да је борба за црквену аутономију била само међукорак ка првобитној

---

<sup>10</sup> Пузовић, Предраг (1997). Раскол у Српској православној цркви: Македонско црквено питање. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве стр. 117. и 118.

тежњи ка потпуној самосталности.<sup>11</sup> Снажно подржавана од стране режима, “Македонска православна црква” је сазвала нови, трећи по реду “Македонски црквено-народни сабор” који је одржан 19. јула 1967. године у Охриду. Том приликом, донета је одлука о проглашењу аутокефалности “Македонске православне цркве” и затражено је признање не само од Српске православне цркве, већ и од осталих помесних цркава. Тих дана у Југославији је боравио Антонио Јерков, припадник Усташке младежи у време постојања Независне државе Хрватске, један од оперативаца у стварању тзв. Хрватске православне цркве. Био је у Савезној комисији за верска питања и учествовао је у процесу проглашења аутокефалности “МПЦ”.<sup>12</sup> Једностраном одлуком о проглашењу аутокефалности, супротно канонима, означен је почетак отвореног раскола. На ванредном заседању Светог архијерејског сабора СПЦ које је одржано 14. септембра исте године у Београду, одбачен је захтев за аутокефалношћу “МПЦ” и осуђено је изазивање раскола, а са главним виновницима је прекинуто црквено општење, уз најаву спровођења канонског поступка.<sup>13</sup>

## ЗАКЉУЧАК

Након укидања Пећке патријаршије и Охридске архиепископије област Македоније, као и остале српско-словенске земље, нашле су се на удару како Цариграда тако и Ватикана. Пошто српско-словенско становништво није хтело да прихвати нови црквени обред на грчком језику, као и ново грчко свештенство тзв. фанариоте, почело је да гледа на католичку цркву као једини спас и једину могућност да обнови своју аутокефалну цркву. Зато су поједини свештеници ступили у контакт са римским папом и молили за помоћ, што је Ватикан оберучке прихватио. Тако почиње ширење католичког утицаја на територији Македоније. Временом је Цариградска патријаршија увидела какву опасност представља ширење католичког утицаја и све већи број унијата, нарочито у Кукушу и кукушкој области у Беломорској Македонији и кренула је у борбу за сузбијање унијаћења. У међувремену је и сама турска власт увидела да међуверске борбе унијата и православца прерастају у политичку и националну борбу што је по њу представљало опасност,

<sup>11</sup> Пузовић, Предраг (1997). Раскол у Српској православној цркви: Македонско црквено питање. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве стр. 165., 166., и 167.

<sup>12</sup> <https://web.archive.org/web/20160820204835/https://svetosavlje.org/sr/makedonska-pravoslavna-crkva/4/>

<sup>13</sup> Пузовић, Предраг (1997). Раскол у Српској православној цркви: Македонско црквено питање. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве стр. 167-171.

тако да под утицајем Русије али и великих сила султан ферманом проглашава црквену организацију Бугарску егзархију. Тим чином велики број унијата се враћа у православље и приступа бугарској цркви, што је за Ватикан било поражавајуће. Међутим, нису сви делови Македоније потпали под Бугарску егзархију тако да се део становника Македоније поново повезује са Ватиканом и унијатима и почиње поред антифанариотске борбе, борбу против егзархиста с циљем и захтевима да се обнови Охридска архиепископија. Ове борбе и међуетнички и међуверски сукоби ће трајати до краја 19. века, али ће идеја о Охридској архиепископији остати заступљена до њене обнове након Другог светског рата. Након Балканских ратова и Првог светског рата, област Македоније је подељена између Србије, Бугарске, Грчке и Албаније, а самим тим и цркве које су биле тако распоређене на новим територијама и потреба за обновом Охридске архиепископије је била непотребна. Након Другог светског рата када је Македонија призната као држава, јавља се политичка потреба да се формира и „Македонска православна црква“ с циљем да се разбије јединствена Српска православна црква на територији која је до 1941. године била део Србије. За тај циљ југословенски и македонски комунисти сазивају црквено-народне саборе у Охриду и Скопљу и после већих и мањих несугласица проглашавају тј. добијају аутономију Охридске архиепископије у склопу СПЦ, да би после неког времена прогласили свој црквени устав и црквену самосталност, и самим тиме ступили у црквени раскол који траје до данашњег дана.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Димевски, С., Кукушката унија од 1859 г., „Гласник на ИНИ”, III, 2, 1960
2. Димевски, С., Митрополит скопски Теодосиј. Живот и дејност, Скопје, 1960
3. Историја на македонскиот народ, книга втора, издава нип Нова Македонија - заедница за издавачка дејност, книги, периодика и публицистика - Скопје, 1969.
4. Каленић 1988. издање шумадијске епархије бр. 4
5. Пузовић, П., Раскол у Српској православној цркви: Македонско црквено питање. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 1997.
6. Радовић, А., Косово је глава Лазарева, Београд - Цетиње: Светигора, 2011.
7. Ристовски, Б., Унијатството во Македонија, И-ИВ, „Разгледи”, II, 9, мај 1960

8. Стојанов, К., Повијесно-правни развој Католичке цркве бизантско-славенског обреда у Македонији, Загреб, 1990.
9. Услови за премин на македонските епархии во унија со Римокатоличката Црква

**Milan Nikolajevic**

## **FROM THE KUKUSH UNION TO THE UNRECOGNIZED „MACEDONIAN ORTODOX CHURCH“**

### **Abstract**

After the abolition of the Ohrid Archbishopric and the Patriarchate of Pech, the Serbian and Slavic populations in Macedonia found themselves in an unfavorable position. The Turks repeatedly allowed the Slavic church to be rebuilt and soon to be abolished again. All this happened under the influence of the Greek Phanariots, who saw that the entire Orthodox population of Macedonia and beyond, was convulsed and subdued to the Patriarchate of Constantinople. Serbs and Slavs in Macedonia did not want services in the Greek language, that is. in a language they do not understand, and they have sought to choose, by petitions, to obtain a priest who would perform the rites in a reasonable language. However, that barely happened. Alternatively, the population of the Kukusha area turned to the Vatican and the Pope. In the letters they sent, they asked the Pope for help to introduce the Slavic rite in the churches and to renew the Ohrid Archbishopric, and in return, the entire population will move to a union with the Catholic Church. The Vatican and the Pope took advantage of this and sent their missionaries to Macedonia to organize „Lazarists“ to spread ideas about the union. The Vatican started its propaganda after the abolition of the Slavic churches, but the strongest influence was felt only with the founding of the Kukuška Union. However, the union found itself in danger when the Turkish government allowed the establishment of the Bulgarian Exarchate during the anti-Phanariot battles. At that time, the population and the clergy left the union and joined the Bulgarian church. Seeing that the union would fail, the unions began stronger propaganda to bring the exarchists back into the union. Then new struggles began to win over the Orthodox inhabitants. Which church to adhere to, Constantinople, Bulgarian or Uniate ??? The idea of renewing the Ohrid Archbishopric will survive until the end of the Second World War, so that the new communist government would renew it and thus proclaim the unrecognized Macedonian Orthodox Church.

**Keywords:** Vatican, Pope, Kukush, Union, Bulgarian Exarchate, Patriarchate of Constantinople, Ohrid Archbishopric, Communists.

УДК 316.75+327.39(=16)(470+571)

**Эдуард Анатольевич Попов,**  
доктор философских наук,  
директор Автономной некоммерческой организации  
„Центр общественного и информационного сотрудничества  
„Европа““  
(г. Ростов-на-Дону).

## **НЕОВИЗАНТИНИЗМ: „НОВАЯ СТАРАЯ“ ИДЕОЛОГИЯ ПРАВОСЛАВНОГО И СЛАВЯНСКОГО ЕДИНСТВА?**

### **Резюме**

После Великой Отечественной войны симбиоз марксизма и русского патриотизма создал специфическую модель идеологического и геополитического бытия СССР и союзных ему стран. После распада СССР Россия - страна с самой большой в мире территорией стала маргинальным элементом большого западного проекта. Цивилизационный и геополитический тупик был преодолен политикой Президента России Владимира Путина, вернувшего России геополитическую самостоятельность. Важной идеологической опорой усиления России может стать неовизантизм, объединяющий народы Центральной и Восточной Европы, исторически формировавшиеся под влиянием византийского культурного кода. Неовизантизм в случае его развития может стать как идеологическим обоснованием сближения славянских и православных стран Центральной и Восточной Европы, так и орудием борьбы против глобализации и неоосманизма.

**Ключевые слова:** Россия, цивилизация, неовизантизм, неоосманизм, глобализация

Конец XX века — крах социалистической модели общественного устройства, крушение Восточного блока и установление однополярного мира — Рах Америгана, казалось бы навсегда похоронил надежды — или иллюзии? - православного и славянского единства. Оно, это единство, существовало в неявной,

идеологически превращенной форме под знаком Восточного блока, который, странным образом, повторял своими политико-географическими очертаниями карты панславистов середины XIX - начала XX века. Пожалуй, правы были русские эмигранты-сменовеховцы, увидевшие уже в начале 1920-х годов в московском большевизме славянскую, даже имперскую струю. Они ошиблись лишь в одном, но принципиальном вопросе: то, что было вспомогательным, не главным было принято ими за основное, доминирующее. Нападение Гитлера на СССР заставило московский большевизм опереться на русский патриотизм и российский империализм. И пусть эта опора была вынужденной симбиоз русофобского марксизма с панславизмом и русским национализмом все же произошел. Поколение коммунистов-фронтовиков — это качественно иной слой людей, нежели марксисты начала XX века и первых десятилетий Советской власти. Советский коммунизм времен Великой Отечественной войны, если угодно, обрусел и ославянился. Хотя все же не принял в себя программу русского национализма подобно своему китайскому собрату, изначально бывшему версией великоханьского шовинизма, осовремененной версией легизма.

Как бы то ни было у русских, называвшихся советскими, и ориентировавшихся на них православных и славянских народов по окончании Второй мировой войны существовала своя форма идеологического и геополитического самостоятельного бытия. Форма, как было сказано выше, превращенная, и все же особая. Крах же советской и социалистической модели лишил русских и восточных европейцев, ядро коих составляют православные и славяне этой идентичности. Русские после краха СССР довольствовались непривычной для них скромной ролью бедных гостей на чужом пиру. Если посмотреть на ельцинскую конституцию 1993 года будет нетрудно убедиться что вся она пронизана — вопреки статье 13-й, утверждающей отсутствие идеологии — идеологией нового, я бы сказал ультраамериканского либерализма. И страна с самой большой в мире территорией скромно заняла место где-то сбоку большого западного проекта. Но огромность нашей территории, историческая судьба, характер народа не позволил нам, русским, долго пребывать в этом цивилизационном и геополитическом обмороке. Президент России Владимир Путин, часто и обоснованно критикуемый, если посмотреть на его миссию сквозь призму Истории, а не сиюминутной политики начал и возглавил процесс возрождения самостоятельности России. В своем докладе на конференции, посвященной 5-летней годовщине войны в Южной Осетии я сформулировал свою мысль



так: Россия восстанавливает помятый Соединенными Штатами принцип национального суверенитета. И в этом же докладе обратил внимание на зияющую идеологическую пустоту этого пути. Великому историческому Пути необходима великая Идея. Таковая была, пусть и ущербная, у московского коммунизма. У современной России, дерзко бросившей вызов новому Вавилону, таковой идеи нет. Ее, как мне кажется, полуинтуитивно пытается нащупать Владимир Путин с его ориентацией на традиционные ценности, под коими угадывается Православие. Российское же общество находится едва ли не в начале долгого исторического пути домой. Дьявольский соблазн русофобии и антипатриотизма наше общество (здоровая его часть) уже преодолело. Предстоит задача более сложная: одолеть соблазн антихристов — коммунизм и интернационализм.

Россию спасет только опора на „славянофильские“ (ставлю это слово в кавычки) ценности. Представитель позднего славянофильства философ Дмитрий Хомяков, умерший от голода в революционной Москве, называл течение, созданное его отцом „православно-русской партией“.

Но эта идейная платформа для внутреннего строительства. Что же предложить миру? Восточной Европе, которая пока находится не только в политическом, но и в идейном плену у нового Вавилона. Что возрождающаяся Россия может предложить странам не христианской культуры и не славянской крови? Одной лишь негативной повестки — дружить против американцев — явно недостаточно. И даже опора на „традиционные ценности“ звучит как-то робко и потому неубедительно. Нужна идея куда более смелая и идея красивая.

Возможно на роль этой идеи может претендовать новый византизм.

Идея эта стара — вспомним Константина Леонтьева. И, вместе с тем, свежа. В воспоминаниях русских добровольцев войны в бывшей Югославии я встречал единичные упоминания о попытках возродить византизм. Но тогда в России — не скажу того же про Сербию и про другие страны византийского культурного кода — не было ни политического, ни мировоззренческого базиса, позволяющего реализовать этот проект. Строго говоря его нет и сегодня. Но: я вижу постепенное созревание условий, которые вызовут к жизни этот проект, которые сделают его актуальным.

Новый византизм (неовизантизм) можно рассматривать в двух проекциях: как новый Большой Проект стран и народов „византийского культурного кода“, преимущественно православных, со славянским ядром. И как реакцию на агрессивный

неоосманизм. Признаюсь, в те годы, когда я „заболел“ этой идеей я видел перспективу неовизантинизма преимущественно как идейного и политического борца с неоосманизмом. Который, как хорошо известно здесь собравшимся, возник из реторты турецких алхимиков. Ахмеду Давутоглу и его последователям понадобились годы и годы упорной работы чтобы одну из многих идей претворить в политическую реальность — вполне в соответствии с известной формулой марксизма об идее, овладевшей массами. Теперь же эта идея зажила самостоятельной жизнью, независимой от своих создателей.

Являясь в течение нескольких лет сотрудником Российского института стратегических исследований, постоянно общаясь со специалистами по современной Турции я, не специалист по турецкому вопросу, не раз с удивлением обнаруживал поразительное непонимание происходящего. Для меня лет десять назад было очевидно — возможно, мое признание покажется вторичным изобретением колеса — что режим Эрдогана пойдет на кощунство и возобновит мусульманские практики в Святой Софии. Так и случилось. Эрдоган последовательно и упорно движется к созданию новой кровавой Османской империи. Самое страшное — значимая часть турецкого общества верит в этот опасный фантом. Турецкое государство и турецкое общество (часть оно) едины в реализации этих планов. Они проявляют себя в Сирии, в Ливии. А также на Балканах, на Украине и даже в России. Турция одной из первых признала независимость террористического псевдогосударства Косова.

Турецкая газета Milliyet в свое время опубликовала карту „Новой Турции“, авторы которой включили в нее, в частности, Кипр (наряду с оккупированной северной частью острова), северные районы Сирии, северную часть Ирака и Греции, а также часть Азербайджана и Грузии. Война Азербайджана с Арменией, бездарно проигранная „соросовским мальчиком“ Пашиняном, опасно сблизил русские и турецкие границы в Закавказье. Активно работает Турция и на российском направлении, создавая серьезные угрозы интересам России в „черкесском“ вопросе, в Средней Азии и т. д. В прошлом году мне и моим коллегам из разных регионов страны пришлось заниматься противодействием протурецкой черкесской активности. Группа потомков мухаджиров - переселенцев из Турции и вчерашних граждан турецкого государства активно проводит разрушительную работу по уничтожению русской воинской славы. Шельмованию подвергается подвиг солдат и офицеров Отдельной Кавказской армии. В Западной Сибири группой татарских активистов ведется

борьба со священным для русских именем казачьего атамана Ермака, подарившего России Сибирь. Есть ли и здесь турецкий след — сказать не берусь. Но Турция уже много раз показывала себя опасным врагом. И хотя сейчас российская дипломатия прилагает все усилия чтобы из „якобы партнера“ не превратить Турцию в открытого врага для меня очевидно что столкновение между нами высоко вероятно, едва ли не неизбежно уже в среднесрочной перспективе.

Россия окружена врагами. И я полагаю политически выверенной стратегией президента Владимира Путина не допустить эскалации российско-турецких отношений. Более того: российской дипломатии отчасти удалось внести разлад в турецко-западные отношения. И все же будет наивностью полагать что цель достигнутой. Не только опыт прошлого, но и многие политические шаги режима Эрдогана заставляют усомниться в прочности российско-турецкого партнерства.

Как бы то ни было патриотические сегменты российского общества и патриотические круги стран византийского культурного ареала не связаны обязательствами, коими ограничена официальная дипломатия. Полагаю не только полезным, но даже необходимым начать работу в этом направлении.

Можно ли неовизантинизм считать антитурецким? Следует ли его ограничить только христианскими странами и народами? Ответ на оба вопроса отрицательный. Обращение к великой культуре и духовному наследству Восточно-Римской империи ценно само по себе. Даже сама Турция претендует на византийское наследство. Можно и нужно апеллировать к тем слоям турецкого общества которые не признают исламистские и имперские амбиции неоосманизма. Можно и нужно развивать партнерство с мусульманскими группами на Ближнем и Среднем Востоке, враждебно настроенным к агрессивному неоосманизму. Более того: такую работу я и мои коллеги даже начали развивать в 2013-2014 годах, пока горящие события на Украине и в Донбассе не заставили срочно менять приоритеты.

Сегодня в России начинает медленно — очень медленно! - складываться благоприятная обстановка для реализации мероприятий стратегического характера, направленных на поиск союзников в мире, отнюдь не благожелательном ни к нам, ни к Сербии. И все же буду неискренним если скажу что идеи, подобные неовизантизму, найдут полное понимание в политическом мейнстриме России. В еще большей степени это относится к православным и славянским странам Европейского союза. Тем не менее кризис проекта глобализма, идейно-мировоззренческая

и политическая турбулентность в США и Европейском союзе, экспансия Турции актуализирует альтернативные идеи и проекты.

Предлагаем сконцентрировать усилия на повышении эффективности неправительственного сектора. Приступить к выстраиванию сети некоммерческих организаций и информационно-пропагандистских центров поствизантийской и антиосманистской направленности в государствах региона и в самой Турции.

Понятие „поствизантизм“ означает совокупность духовных, цивилизационных, культурных и геополитических факторов, связанных с наследием Восточно-Римской (Византийской) империи, разрушенной турецким (османским) завоеванием Константинополя в 1453 году. В территорию Византийской империи входили Балканы и Закавказье. Культурное, духовное и цивилизационное влияние Константинополя охватывала территории, далеко выходящие за пределы империи: Русь (нынешние Россию, Украину, Белоруссию), Румынию, Молдавию, Словакию, Хорватию, а также „осколки“ византийского культурного мира в Сирии, Ираке, Египте и других мусульманских странах. Тем самым, география охвата поствизантизма очень широка и включает в себя следующие страны: Россия, Украина, Белоруссия; Молдавия, Румыния; Чехия, Словакия; Болгария, Сербия, Черногория, Македония; Албания; Греция и Кипр; Турция; Грузия, Армения, Ближний Восток и отчасти Средний Восток. Поствизантизм значительно шире панславизма, однако славянский компонент составляет его основу.

Главные идеологические и политические оппоненты поствизантизма — глобализм (западный мегапроект, его субпроект - ЕС) и неоосманизм (региональный проект Турции, означающий восстановление доминирования Турции на Балканах, Кавказе и в других ареалах бывшей Османской империи).

Методы реализации проекта - активизация неправительственного сектора путем координации усилий организаций, оказывающих давление на политику своих государств, актуализация болезненных общественных проблем. В частности, социально-экономические проблемы, вызванные нежеланием прозападных правящих элит реализовывать совместные с Россией проекты в сфере строительства АЭС (Чехия, Болгария); перспективы сотрудничества стран ЦВЕ с Евразийским союзом и Таможенным союзом (в настоящее время мы готовим совместную конференцию под эгидой президента Чехии).

Организации-партнеры, с которыми предполагается установить или расширить сотрудничество: православные

поместные и автономные церкви; славянские и православные организации; университеты стран Южной, Центральной и Восточной Европы; просветительские организации пророссийской направленности; националистические и антиглобалистские организации; антиосманистские организации Турции (кемалисты, левые, организации этнических меньшинств).

На первом этапе предлагается организовать и провести конференцию по годовщине захвата османами Константинополя и геополитическим и цивилизационным аспектам неовизантизма.

В ходе проведения „византийской“ конференции создать координационный совет славянских и иных зарубежных организаций по реализации запланированного проекта. Предложить создать международную редакцию новостного Интернет-портала „Византинист“ (вещание — на нескольких зарубежных языках), ведущего перекрестное информационное освещение и популяризацию деятельности дружественных и партнерских организаций в указанных странах. И создание аналитического Интернет-журнала (вариант: „Византийское наследие и современный мир“), создание печатной версии. На более отделанную перспективу - проведение совместных общественных мероприятий (форум славянских организаций в поддержку Евразийского союза, Славянских съездов) или мероприятий в поддержку партнеров, постоянный обмен информацией и координация планов организаций-партнеров.

В завершении хочу обратить внимание что идеи и предложения, изложенные во второй части статьи не являются умозрительными прожектками панслависта-маргинала. Эти идеи обсуждались несколько лет назад (в 2013, 2014, 2015 годах) с людьми, которых не заподозришь в склонности к прожекткам. И обсуждались не только в России. Но лучший аргумент за — судьба проекта турецких интеллектуалов-исламистов во главе с профессором Ахмедом Давутоглу. Ныне известного под названием неоосманизм. Большие идеи не сваливаются на голову как манна небесная. Их генезис — рождение, долгая умственная — а затем кропотливая организационная работа. Не ждать когда неовизантизм или какая-то другая объединяющая православные народы идея „овладеет массами“, а активно и системно внедрять ее в „массы“ - вот единственно знакомая мне формула успеха.

**Eduard Popov,**  
PhD. in Philosophy,  
Director of the autonomous non-commercial organization  
“Center for Public and Information Cooperation “Evropa”

**Neo-Byzantinism: the „new old“ ideology of Orthodox and Slavic  
unity?**

**Resume**

After the Great Patriotic War, the symbiosis of Marxism and Russian patriotism created a specific model of the ideological and geopolitical life of the USSR and its allied countries. After the collapse of the USSR, Russia, which is the country with the largest territory in the world, became a marginal element of a large Western project. The civilizational and geopolitical impasse was overcome by the policy of Russian President Vladimir Putin, who returned geopolitical independence to Russia. Neo-Byzantinism, which unites the peoples of Central and Eastern Europe, historically formed under the influence of the Byzantine cultural code, can become an important ideological support for the strengthening of Russia. Neo-Byzantinism, if it develops, can become both an ideological justification for the rapprochement of the Slavic and Orthodox countries of Central and Eastern Europe, and an instrument of struggle against globalization and neo-Ottomanism.

**Key words:** Russia, civilization, Neo-Byzantinism, neo-Ottomanism, globalization

Александар Митић

## ШТА СУ МИСЛИЛИ СРБИ О РИМОКАТОЛИЦИМА У СРЕДЊЕМ ВЕКУ

### Сажетак

На почетку рада дајемо кратак осврт на историјат савременог екуменизма, као и постепено продирање идеја екуменизма међу православним земљама и народима. У главном делу нашег рада анализирамо мишљења средњовековних Срба нарочито кроз два важна дела средњовековне српске књижевности: Законоправило Светог Саве, и Душанов законик. Оба дела смо изабрали јер су законодавног карактера. Из њиховог сагледавања сазнајемо да су римокатолици за нас били „латинска јерес“, која је третирана као и свака друга јерес, а да су православни једини прави хришћани, па да су као такви тако и називани у документима.

**Кључне речи:** Екуменизам, Светски Савет Цркава, Римокатолици, Православци, Хришћани, Свети Сава, Законоправило, Душанов законик, Константин Филозоф.

*Иако ће се хришћанско име чути свуда и свуда ће се видети цркве и црквене службе, све ће то бити само привид, а унутра ће бити право отпадништво. На том тлу родиће се антихрист. (Св. Теофан Затворник)*

### УВОД

Почеци екуменистичког покрета сежу још од времена раздвајања јединствене хришћанске цркве на источну (православну) и западну (римокатоличку), односно да будемо прецизнији отпадања Запада од Истока. Главни раскол десио се 1054. године након Христа, али је и пре тога, још у 9. веку, дошло је до раскола између Запада и Истока. Поред инсистирања римског бискупа на примату у целом хришћанском свету, пример *филиокви*

који је настао у Шпанији у 7. веку, био је један од главних камена спотицања између Истока и Запада. Филиокве (лат. *Filioque*) је латински израз који значи „и (од) Сина“. Током раног средњег века, овај израз је у западном хришћанству једнострано уметнут у општи Никејско-цариградски символ вере, тако да је у осмом члану, који гласи: ”И у Духа светога, Господа, животворног, који од Оца исходи“, иза помена Оца додато „и Сина“ чиме је створен исказ: ”који од Оца и Сина исходи“. Додавањем израза Филиокве, у Символ вере је уведено учење о двоструком исхођењу Светог Духа. Православна црква је ово двоисходно учење означила као неправилно и јеретичко. Иако спорно учење није настало у самом Риму, оно је временом преовладало на Западу, тако да је почетком 11. века коначно прихваћено и од стране Римске цркве. Због тога је ускоро дошло до Великог раскола 1054. године након Христа и одвајања Рима од васељенске Православне цркве. (Р. Поповић, 2007: 331-336)

Непосредно након Великог раскола 1054. године Римска црква је кренула у превођење јужноиталијанских православца из православља у римокатолицизам. Међутим, то није тако лако успела, како ћемо видети нешто даље у нашем раду. Тежње ка унијаћењу православних хришћана добиле су на замаху након Четвртог крсташког рата и освајања Цариграда 1204. године, а даљи кораци у истом смеру учињени су на Лионском сабору 1274. године, када је склопљена Лионска унија, али без успеха и потом на Фирентинском сабору 1439. године, када је склопљена Фирентинска унија, такође без успеха, пре свега захваљујући српским и влашким црквеним великодостојницима који нису отишли на сабор. (Острогорски, 1969: 444, 496, 521-522)

Пошто су покушаји Рима ка потчињавању православца из 1204, 1274. и 1439. имали само привремени успех, римокатолици су у наредним вековима радили на том пољу доста мудрије и уместо превођења свих православних на унију у целини, одлучили су се за постепено превођење. Тако је након склапања Брестовске уније 1596. године и Ужгородске уније из 1646. године, преведен велики део православног словенског живља на простору садашње Белорусије, Украјине, Словачке и Пољске на унију са Римом. (Litwin, 1987: 57-83)

Први покушаји унијаћења православних Срба јавили су се већ током позног средњег века, али је ова појава добила на замаху у раздобљу од 16. до 18. века, када је на подручјима под хабзбуршком, односно млетачком влашћу спровођена политика организованог и принудног, а често и насилног унијаћења, односно превођења Срба са православља на унију, што је временом довело до стварања



унијатске Крижевачке бискупије. (Гавриловић, 1995: 7-44)

Као што смо укратко видели Римокатолици су у средњем веку били главни заговорници унијатског тј. екуменистичког покрета, који на глобалном нивоу није могао да буде општеприхваћен из разлога што је био агресиван и једностран. За разлику од ранијег покренутог од римокатолика питање екуменизма у 19. веку било је покренуто од стране протестаната.

## 1. САВРЕМЕНИ ЕКУМЕНИЗАМ

Екуменски покрет, који сада видимо у његовој завршној фази са својим главним штабом под називом *Светски савез цркава* и разрађеној мрежи организација, развијао се постепено, по етапама. О томе Архиепископ Монреалски и Канадски, руске заграничне цркве преосвештени Виталије Устипов каже следеће:

„У првој половини прошлог столећа појавили су се његови први претходници: 1844. године у Лондону извесни Џорџ Вилијамс основао је УМСА (Хришћанско удружење за младе мушкарце), које је на дан прославе педесетогодишњице 1894. године имало организације по целом свету...

Једанаест година после оснивања УМСА у Енглеској организована су још два женска друштва. На југу Енглеске, нека госпођица Ема Робертс створила је кружок са циљем молитвеног уједињења, а у Лондону госпођа Кинерд је основала добротворно друштво за помоћ младим женама. Године 1897. та два друштва слила су се у једно, добивши већ свима познато име УВСА (Young Women Christian Association – Хришћанско удружење за младе жене).

Мада ни УМСА, ни УВСА нису имали неку догму, они су својим распрострањеном, магловитом, већ полухришћанском идеологијом стварали кадрове, који су постајали носиоци погледа на свет чисто хуманистичког карактера, са вером у органску доброту људске бити у духу учења Жан Жака Русоа и Толстоја. То је био поглед на свет у којем није било места, наравно ни помисли за првобитни грех и изузетну спасоносну улогу цркве Христове...

Године 1910. први пут је на Светској мисионарској конференцији у Единбургу (Шкотска) употребљен појам екуменизма у његовој савременом значењу. За време конференције основано је друштво под именом Светски хришћански савет живота и рада, које се састало 1925. године у Стокхолму, а 1937. у Оксфорду, ради проучавања узајамних односа између различитих хришћанских цркви.

Паралелно са тим покретом организовано је још једно друштво под именом *Светска конференција о вери и поретку*, које

је заседало два пута, 1927. у Лозани и 1937. године у Единбургу. Друштво је себи поставило за циљ да покаже све препреке, које спречавају уједињење веронаучних црквених програма.

Најзад, 1937. године на две следеће конференције у Оксфорду и у Единбургу договорено је да се та два покрета уједине под именом - *Светски савет цркви*. Други светски рат осујетио је да та организација приступи остваривању својих циљева. После рата, 1948. године сазван је први конгрес *Светског савета цркви* у Амстердаму. После ове конференције следила су још три конгреса: у Еванстоуну 1954. године и у Њу Делхију 1961. и недавно у Упсали у Шведској.“ (Виталиј, 1989)

Као што видимо из излагања преосвештеног Архиепископа Виталија за разлику од средњег века, када је екуменистички покрет био покренут од стране римокатолика у 19. и 20. веку његови иницијатори долазе из редова протестантских земаља. Циљ овог рада није детаљни историјски приказ развоја савременог екуменског покрета, јер за такав један рад би била потребна једна обимна студија. Зато ћемо само у кратким цртама приказати његово ширење на православне земље и народе из дела Срђана Новаковића. Ево шта Новаковић наводи:

„Година 1922. Цариградски патријарх Мелетије обавештава надбискупа кентербериског да Константинопољ признаје англиканска рукоположења, и о томе издаје окружну посланицу.

У Русији се јавља модерничко-проболшевички покрет „Жива Црква“.

Године 1923. Свеправославни конгрес у Цариграду, на коме цариградски патријарх – масон Мелетије (Метаксакис) тражи увођење новог календара у Цркву Божју. Одржан од 10. маја до 8. јуна, овај приватни скуп има антиканонске циљеве – од скраћивања постова до увођења другобрачја свештенства. Са кобним последицама по јединство Цркве, биће спроведена само календарска реформа, прво у Цариграду, Грчкој, Румунији, па онда даље (осим у Србији, Русији, Грузији и на Светој Гори, као и у Мајци Цркви – Јерусалимској Патријаршији). Папски монах Ламбер Боуден оснива заједницу у Шеветону, где паписти служе по византијском обреду. Циљ: сједињење Источне и Западне цркве...

1955. Константинопољски Патријарх Атинагора у Шамбезију (Швајцарска) оснива стално представништво Патријаршије при Светском савету цркава...

Од 19. новембра до 5. децембра 1961. одржана је трећа Генерална скупштина Светског савета цркава у Њу Делхију (Индија).

Руска православна црква је постала члан ССЦ, а митрополит Никодим (Ротов) је поста члан Централног комитета. Тада су Светском савету приступиле: Бугарска, Пољска и Румунска православна црква...

На овој скупштини дошло је до суштинског заокрета по питању учешћа Православних помесних цркава. Изгледа, под притиском комунистичке совјетске власти, Московска патријаршија, а са њоме и цркве у свим сателитским земљама, листом су се учланиле у ССЦ. Ту су се учланиле: Московска патријаршија, Грузијска патријаршија, Румунска патријаршија, Бугарска патријаршија, Пољска архиепископија и Чехословачка архиепископија.

Србска црква је постала члан на „мала врата“, помало нечасно. Наиме, у посету је дошао генерални секретар Висерт Хуфт и замолио да се и Србска црква учлани, без обавезе на потписивање неких теолошких докумената који би били догматски и канонски неосновани. Тадашњи Свети синод (не, дакле, Сабор) СПЦ, са патријархом Германом на челу, одлучио је да се и Србска црква учлани. То је прихваћено и озваничено на заседању Централног одбора ССЦ негде у Африци 1965. Године. На тај начин све помесне православне цркве, осим Руске заграничне, појављују се као чланови екуменског покрета, чиме се свршава једна фаза делатности ССЦ.“ (Новаковић, 2018: 29-30, 35, 36-38)

Како видимо из излагања Новаковића, за нешто више од 40 година (1922-1965) све православне помесне цркве, приступиле су екуменистичком покрету под називом Светски Савет Цркава. Наш црквени историчар Радомир Поповић, с правом се пита, кога представљају представници Цариградске и Московске јерархије у том савету? Да погледамо шта он каже:

„Цариградска јерархија... кога представља и кога ће представљати на будућем Сабору?... У последње време Цариградска патријаршија је произвела огроман број епископа и митрополита, све углавном титуларних и фиктивних. Ваљда се врши припрема да се на будућем „Васељенском сабору“ бројношћу титула обезбеди већина гласова за неопапистичке амбиције Цариградске патријаршије... С друге стране, садашње делегације Московске патријаршије да ли заиста представљају свету и мученичку велику Руску цркву и њене, само Богу познате, милионе мученика и исповедника? Према ономе што те „делегације“ изјављују и заступају кад год изађу пред свет, оне нису носиоци и изражаваоци истинског духа и става Руске православне цркве... Вечна саборност Православне цркве и свих њених Васељенских сабора састоји се у свеобухватној личности Богочовека Господа Христа. Из те

централне, свеобухватне православно-саборне теме и стварности и данас треба иступити пред земљом и небом, а не са схоластичко-протестанских хуманистичких (позиција), са којих иступају Цариградски и Московски црквени „делегати“ и „делегације“, који се у овом горком и критичном историјском моменту појављују као „вођи и представници“ Православне цркве у свету“. (Р. Поповић, 1998: 302-304)

Поповићева претпоставка о броју титуларних епископа Цариградске патријаршије, показала се као потпуно тачна, јер се на последњем православном сабору на Криту 2016, управо десило надгласавање, као што је он исправно претпоставио готово две деценије раније. Критски сабор који је требао да буде свеправославни (васељенски), био је бојкотован од стране Руске православне цркве, као највеће помесне православне цркве. Ривалство између Цариграда и Москве, кулминираће једностраним и нелегалним проглашењем тзв. Украјинске православне цркве од стране Цариградске патријаршије, без сагласности мајке цркве (у ово случају Руске православне цркве) што је противно свим канонима.

Очигледна је намера Цариграда да са Римом потпише унију, не би ли себи издејствовали примат у православном свету и свој положај који је само „први по части“ у православном свету претворили у нешто слично положају Рима у римокатоличком свету. Тиме су заборавили и бацили под ноге миленијумску борбу у одбрани праве вере од насртаја римског бискупа. Римског бискупа Св. Јустин Ћелијски отворено је називао јеретиком, а римокатоличку цркву „латинском јереси“. (Ј. Поповић СД 1, 1998: 451). Да је Св. Јустин Ћелијски добро знао шта говори, даћемо примере из нашег средњег века, који и сачињавају главни део нашег рада.

## 2. НЕКИ ПРИМЕРИ ШТА СУ О РИМОКАТОЛИЦИМА МИСЛИЛИ СРЕДЊОВЕКОВНИ СРБИ

За потребе независности српске цркве Свети Сава је 1219/20. године саставио законик, који је на српском познат као *Законоправило*, а на грчком као *Номоканон*. Неки аутори попут Миодрага М. Петровића тврде како се *Законоправило* може сматрати првим српским *уставом*. *Законоправило* има 70 глава: 6 уводних, 44 црквеног права и 20 световног права. Оно није само пуки превод ромејских грађанских и црквених правних аката, него садржи и

тумачења која је написао Свети Сава. Због тога Законоправило има своју оригиналност и вредност. Сава је у своје Законоправило унео бројне прописе о заштити сиромашних, обесправљених и угрожених слојева друштва. Сава је у Законоправилу нагласио складан однос између духовне и световне власти. Тако је, захваљујући Сави, у Србију пресађена теорија симфоније тј. сагласја у двоструком погледу: равноправност између државе и цркве, а не државна власт над црквом и равноправност између православних цркава, а не хегемонија Цариградске патријаршије, над осталим црквама.

Сачувано је више преписа Савиног Законоправила. Најстарији је Иловачки препис из 1262. године, затим следе Рашки, Дечански, Пчињски, Сарајевски, Хиландарски, сви настали током 14. века, потом Београдски настао у 15. веку, па Пећки и Савински препис из 16. века, док из 17. века потичу Морачки, Сентандрејски и Законик Јована Злокруховића. Још у другој половини 13. века Законоправило је пренето у Бугарску, а недуго затим у Влашку, Молдавију и Русију. У Русији је штампано у Москви 1650. и 1653. године под називом *Крмчија*, а затим прештамповано у 18. и 19. веку. Последње издање је из 1914. године. Од Руса примљен је назив *Крмчија*, који указује да се Законоправилу крмари брод црквени. Дакле поред Србије, Законоправило је представљало и једини црквени и световни закон у свим словенским православним земљама.



*Слика 1: Свети Сава са Законоправилу.  
Детаљ из краљеве цркве у Студеници - 14. век.*

Више поглавља Законоправила, бави се питањима разних јереси, па између осталог и питањем односа према римокатолицима. Тако нпр. Свети Сава у 51. поглављу Законоправила које носи назив „О Францима и латинима“ за римокатолике каже следеће:

„Папа римски је над хришћанима Западне стране, споља од Јонске луке: Италима, Лангобардима, Францима, који се и Германи називају, Амалфини, Бенедци и остали, осим калавријског рода и њемачког народа који се ничим не разликује од старих Јелина у нечистоти и срамним дјелима. У Калаврији су правовјерни хришћани од давнина и научени су обичајима наше Апостолске Цркве.“ (Законоправило, 2019: 276)

Како видимо у време Светог Саве, Немци нису били римокатолици, јер како Сава наводи они су били попут старих Јелина, чији се назив користи у Законоправилу, да се обележе пагани, док за Франке тврди да су Германи. Такође занимљиво у овом цитату може бити то што за становнике Калабрије, која се налази на Југу Италије, каже да су православни. Ако су Калабријци у времену Светог Саве, тј. у првој половини 13. века били православни, то значи да су одолевали римокатолицима, бар 200 година од раскола који се десио 1054. године, тј. од отпадања Рима из састава јединствене Апостолске (православне) цркве, а значи и да римски бискуп у време Светог Саве није имао пуну власт чак ни над целом Италијом.

У наведеном поглављу из Законоправила, наводи се велики број разлика између хришћана (православних) и римокатолика. Овом приликом цитираћемо само оне које сматрамо за најбитније. Ево тог дела:

„Сви који су са папом, прије много времена отпали су од Саборне Цркве, и отуђили се од јеванђелских, апостолских и отачких предања ради варварских обичаја којих се држе. Од тих обичаја гори и чешћи су:

1. Када исповједају Светог Духа у Символу вјере, састављеном од јеванђелских ријечи: *и у Духа Светога, Господа животворнога који од оца исходи*, они додаше: *и од Сина*. Зло и наопако. Мислим да због сиромаштва њихова језика тако гријеше, па у вези исхођења Светог Духа од Оца и послања Светог Духа ка нама због Исуса Христа не разликују ни по чему исхођење и послање, узимајући као варварске незналице.

2. Умјесто на квасном хљебу, служе на бесквасном, и клеветају Светог апостола Петра и Свете Оце говорећи да су им они тако предали.

4. Посте суботом, и ако се деси да у суботу падне празник

Христовог Рођења, или Богојављења, не разрјешавају суботњи пост ради празника.

7. Не посте читав пост, него и у сами свети и Велики четвртак једу јаја, сир и млијеко. Својој дјечи у све недјеље Светог поста дозвољавају млијеко, сир и јаја да једу.

8. Ликове светитеља у својим црквама не сликају изузев Распећа, и то Распеће не сликају бојама него праве цијело, извајано од комада дрвета или камена, тј. исклесано.

10. Матер Господа нашег Исуса Христа не зову Богородицом, него само Света Марија.

11. У свети олтар улази свако ко хоће, па и за вријеме службе, било којег да су рода, или узраста, или чина. Чак и жене кад хоће сједе на епископском престољу у олтару. Толико знају разликовати свете и нечисте.

12. Удављено једу, и од звјери убијено, и цркотину, и крв, и медвјеђе месо, и видре, и жабе и још нечистије и поганије од тих.

13. Њихови свештеници крштавају само водом, и со стављају у уста ономе који се крсти. Пљују у лијеву руку а десном измјешају пљувачку и тиме помазују онога који се крсти. Крштене, када одрасту и падну у гријехе, помазују уљем за отпуштење гријехова, и сматрају да су двапут крштени.

19. Њихове умрле епископе за читавих осам дана остављају непогребене, и сви из те области, обукавши се, долазе и поју над њим јер им је такав обичај, и онда га погребавају. Руке умрлог не положи на прса крстообразно, као што ми чинимо, него их пруже низ тјело до бедара, а очи, уши, ноздрве и уста залијепе воском. Исто тако раде и са мирјанима.

22. Ако неко из монашког реда постане епископ, они му одобравају да једе месо без бојазни. Ако се неко од монаха и мало разболи, једе меса, а свињску маст једу сви, и они који су здрави.

23. Велики пост у њиховим земљама и код околних народа не пости се једнако. У леденој земљи пости се десет недјеља. Од осталих једни посте осам недјеља, други више, неки мање. Итали, тј. Римљани посте само шест недеља.“ (Законоправило, 2019: 276-278)

Како видимо Сава каже да су римокатолици отпали од свете Апостолске цркве, што јасно и недвосмислено значи да их он тада сматра за једну од јереси. Очигледно да су и тада, а и сада најзначајније непремостиве разлике биле управо у разумевању Символа вере, баш као и данас, који Сава наводи под првом тачком, када набраја разлике између хришћана (православних) и римокатолика. И друге разлике које смо цитирали из Законоправила

познате су верницима до дана данашњег, па их не треба дубље анализирати, јер су сасвим јасне и разумљиве.

Други средњовековни спис који римокатолике децидно описује као јерес јесте Душанов законик, који је у старим преписима познат као *Закон благовјернаго цара Стефана*. Он је, уз Законоправило Светог Саве, најважнији закон средњовековне Србије. Донет је на Сабору властеле и црквених великодостојника, одржаном на Вазнесење Господње, 21. маја 1349. године у Скопљу, и допуњен је на Сабору одржаном 31. августа 1354. године у Серу. Закон је усвојен са циљем да се српска држава уреди прописима који би важили за цело царство и подједнако за све поданике.

Душанов Законик је урађен на темељима Законоправила. У неким члановима Стефан Душан директно упућује на Законоправило (чланови 6, 8, 11, 101, 109 и 196).

Данас је познато да постоји 24 преписа Душановог законика. Најстарији је Струшки препис. Струшки рукопис је једини сачувани препис из 14. века. Према воденим знаковима настао је у последњој деценији 14. века. Из 15. века потичу Атонски, Хиландарски, Призренски, Студенички и Ходошки препис.



Слика 2: Душанов законик – Призренски препис

Првих 38 чланова посвећено је црквеним питањима, између осталог и питањима јереси. Тако нпр. у члану 7 каже се следеће:

„7. *О јереси латинској*: И за јерес латинску, што су обратили хришћане у азимство, да се врате опет у хришћанство, ако се нађе ко пречувши и не повративши се у хришћанство, да се казни како пише у закону светих отаца.“ (Душанов Законик, 1986: 58)

За појам *азимство* сматра се да на грчком језику означава хлеб који је направљен без употребе квасца. Отуда за такав обредни хлеб код Јевреја у Старом Завету назив *опреснох* (пресан



хлеб) и употребљаван је у току празновања Пасхе. У обредном и литургијском смислу азимство представља једну од битних разлика између православне и римокатоличке цркве, почев од 1054. године. Наиме, римокатолици у причешћу употребљавају бесквасни хлеб. Отуда се у српским средњовековним изворима појам *азимство* и *азимити* односи на припаднике римокатоличке цркве у српским православним земљама. Како видимо из цитата Душановог законика о азимитима се говори као о *јереси латинској*. Како тврди Миодраг М. Петровић, појам „азимство“, настао је од грчке речи *ἄζυμιται* (Азимити), што је једно од имена за Латине, тј. римокатолике као јеретике, а не како је то тврдио Владимир Соловјев, да потиче од *ἄζυμια*, јер такав облик у грчком језику не постоји. (Петровић, 2004: 144)

Такође и 8. и 9. члан законика говоре о *јереси латинској*. Ево шта се у њима наводи:

„8. *О јереси латинској*: И да постави Велика црква протопопе по свима градовима и трговима, да поврете хришћане од јереси латинске, који су се обратили у веру латинску, и да им даде заповест духовну и да се врати сваки у хришћанство.

9. *О латинском попу*: И поп латински, ако се нађе, обративши хришћанина у веру латинску, да се казни по закону светих отаца.“ (Душанов законик, 1986: 58)

У средњовековној српској држави у градовима и трговима живео је велики број припадника римокатоличке цркве који су уживали сва права и слободе. Судајући по прописима Душановог законика постојала је реална опасност од прозелитизма који су вршили римокатолички свештеници, посебно у градовима. Законик такве тенденције санкционише одређеним забранама. Према Законнику „Велика црква“, односно Патријаршија, имала је обавезу да у градовима и трговима постави протопопе да враћају у православље оне који су прешли у римокатолицизам. (ЈССВ, 1999: 14)

Како неки истраживачи сматрају и 10. члан законика такође говори о римокатолицима. Ево тог дела:

„10. *О полуверцима*: И ако се нађе полуверац, који је узео хришћанку, ако усхте, да се крсти у хришћанство, а ако се не крсти да му се узме жена и деца и да им се даде део од куће, а он да се изагна.“ (Душанов законик, 1986: 58)

Полуверци као обележје оних који не прихватају целину правоверног учења или га изобличују могу представљати, са гледишта православне цркве, било који облик хришћанске

јереси. По свој прилици, употреба у овом значењу раширена је посредством једне легенде о постанку народа, настале вероватно у Самуиловом царству почетком 11. века, а сачуване у више варијанти и рукописа све до 18. века. Према овој легенди народи се деле на правоверне (православце), полуверне (остали хришћани) и неверне. Полуверне народе, чине хришћанске секте са Истока и, већим делом, католички народи Европе попут Франака, Угра, Аламана, Саса и других. (Грујић, 1934: 198-200)

Како смо напред видели чланом 9 спречава се мешовити брак између римокатолика и православке, уколико се муж не покрсти. У овом случају полуверац означава католика. Томе у прилог говоре чињенице да се овај члан налази у скупини одредаба које се тичу римокатолика тј. *јереси латинске* и, још више, да су у време доношења Законика термином полуверци у тадашњој српској држави могли бити обележени само католици, јер других јереси није ни било.

Латинска јерес сузбијана је у Србији и после цара Душана, нарочито у 15. веку. О томе су се нарочито истицали учени Срби, међу које спадају Владислав Граматик, који их је помињао када је писао о Сребреници. (Петровић, 2001: 437-441) Такође јерес латинску помиње и Никодим Химнограф писац *Житија и службе светом Ахилију Ариљском*, на прелазу из 14. у 15. век. Никодим Химнограф у поменутом спису наглашено говори о старим јеретцима из првих векова хришћанства, посебно о онима који су хулили на Духа Светог, какви су били међу осталима и наватијани или катари, чији је родоначелник Нават римски из 3. века. (Петровић, 2002: 59-76)

Међу противнике Латина као јеретика истакнуто место заузима Константин Философ, рођен у селу Костенец у Бугарској, по коме је назван „Костенечки“. У Србију је пребегао због опасности од Османлија, око 1410. године. У трећој деценији 15. века саставио је, у Београду, чувени спис *Сказание о писменах* (Казивање о писменима). У глави 29, Латине најпре осуђује, за хулу на Духа Светога, односно за кварење Символа вере. Ево шта каже:

„И како са западњацима јереси изговараш... или не знаш да је у томе прва осуда њих - за јерес о Светом Духу?“ (Јгич, 1888-89: 454)

Из наведеног одељка види се да Константин Филозоф осуђује домаће вернике који са „западњацима“ у Символу вере изговарају Филиокве. У време Константина Философа који је боравио на двору српског деспота Стефана Лазаревића, у самом граду Београду, по сведочењу самог Константина, било је и католика, који су вршили

прозелитске мисије међу православнима, што је Константин у својим списима осуђивао.

#### ЗАКЉУЧАК

У раду смо приказали смо у најкраћим цртама како је текао процес екуменизма од средњег века до модерних времена. Како смо видели у средњем веку процес екуменизма тј. уније црква био је инициран од стране римокатолика, са циљем постизања примата римског бискупа над традиционалним источним православним црквама. Покушаји целовите уније црква из Цариграда 1204, Лиона 1274. и Фиренце 1439. године били су неуспешни, па су римокатолици у каснијим периодима спровели неколико мањих успешних унија попут Брестовске из 1596. и Ужгородске из 1646. године, где је добар део становника Украјине, Белорусије, Пољске и Словачке прешао из православља у унију са Римом. Такође на простору Балкана, који су насељавали Срби спроведено је такође више мањих унија у периоду од 16. до 18. века.

За разлику од средњег века у новије време, тачније од средине 19. века екуменистички покрет, био је инициран од стране протестантских цркви. Најпре је створен тзв. Светски Савет Црква, како смо укратко приказали из рада епископа Виталија Устипова, да би у њега заједно са протестантима и римокатолицима у периоду од 1922. до 1965. године ушле постепено и све помесне православне цркве.

Овај рад имао је за циљ да подсети нашу јавност какво су мишљење имали наши средњовековни преци о римокатолицима. Зато смо и дали превасходно изводе из наша два најзначајнија средњовековна документа, а то су Законоправило Светог Саве и Душанов законик, оба законодавног карактера. У њима се јасно види да су римокатолици сматрани за *јерес латинску*, и да је њихов прозелитизам строго санкционисан. Такође, у њима се православни сматрају за једине хришћане, па се у документима и наводе под тим називима. Борба против *јереси латинке* трајала је и након смрти цара Душана, кроз цео средњи век, све до пада српске средњовековне државе под Османлијама, што се види из сачуваних радова Владислава Граматика, Никодима Химнографа и Константина Философа.

У времену повећаног прозелитског деловања римокатолика, унијата и бројних протестантских секти, чији смо сведоци сви ми данас, наша је дужност да се подсетимо и поново проучимо и вреднујемо поуке наших предака, који су под већим и суровијим притисцима него ми данас, одолевали искушењима и сачували чистоту вере.

## ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Виталий, 1989: Архиепископ Виталий - *Екуменизъм*; Монреал, 1989.
- Гавриловић, 1995: Славко Гавриловић - О унијаћењу и покатоличавању Срба у Хрватској, Славонији и Угарској (XIII-XIX век): Зборник о Србима у Хрватској. 3; 1995, стр. 7-44.
- Грујић, 1934: Радослав М. Грујић – Легенда из времена цара Самуила о пореклу народа: *Гласник Скопског научног друштва, Књига XII*, Скопље 1934, стр. 198-200
- Душанов Законик 1986: *Душанов Законик*: Стара српска књижевност, Књига 8, Просвета/Српска књижевна задруга, Београд, 1986.
- Законоправило, 2019: *Законоправило Светога Саве - превод сарајевског преписа*; Дабар, Добрунска ријека, 2019.
- Ягич, 1885: В. Ягич - *Книга Константина филозофа и граматика о писменехъ*; Санктпетербургъ, 1885, стр. 366-581
- Ј. Поповић СД 1, 1998: Јустин Поповић - *Сабрана дела, Том 1*; Манастир Телије, 1998.
- Litwin, 1987: Henryk Litwin - Catholicization among the Ruthenian Nobility and Assimilation Processes in the Ukraine during the Years 1569-1648: *Acta Poloniae Historica. 55*; 1987, str. 57-83.
- ЛССВ 1999: *Лексикон српског средњег века*; приредили Сима Ћирковић и Раде Михаљчић, Београд, 1999.
- Новаковић, 2018: Срђан Новаковић - *Кратка хронологија отпадништва*; Самостално издање, Београд, 2018.
- Острогорски 1969: Георгије Острогорски – *Историја Византије*; Просвета, Београд, 1969.
- Петровић, 2001: Миодраг М. Петровић - Владислав Граматик о богомилима у Сребреници у XV веку: *Словенско средњовековно наслеђе*; Зборник посвећен професору Ђорђу Трифуновићу, Београд, 2001, стр. 437-441
- Петровић, 2002: Миодраг М. Петровић – Нови подаци Никодима Химнографа о јереси у Србији и Босни средњег века: *Историјски часопис XLVII*; Београд, 2002, стр. 59-76
- Петровић, 2004: Миодраг М. Петровић - „*Бабунска реч*“ у законуку цара Стефана Душана 1349. и 1354. године; Београд 2004, стр. 143-161
- Р. Поповић, 1998: Радомир Поповић - *Седам стубова премудрости - Историја васељенских сабора*; Мисионарски и духовни центар манастира Хиландар. 1998.
- Р. Поповић, 2007: Радомир Поповић - Неке од највећих хришћанских јереси првог миленијума: аријанство, монофизитство,

филиокве (filioque): *Црква Христова и свет религије: Антологија православних виђења*; Досије, Београд, 2007, стр. 331-336

**Aleksandar Mitic**

## **WHAT SERBS THINKED OF ROMAN CATHOLICS IN THE MIDDLE AGES**

### **Summary**

At the beginning of the paper we give a brief overview of the history of modern ecumenism, as well as the gradual penetration of the ideas of ecumenism among Orthodox countries and peoples. In the main part of our paper, we analyze the opinions of medieval Serbs, especially through two important works of medieval Serbian literature: the Nomocanon of Saint Sava, and Dušan's Code. We chose both works because they are of a legislative nature. From their observation, we learn that Roman Catholics were for us a „Latin heresy“, which was treated like any other heresy, and that the Orthodox are the only true Christians, so that they are called as such in the documents.

**Keywords:** Ecumenism, World Council of Churches, Roman Catholics, Orthodox, Christians, Saint Sava, Law, Dušan's Code, Constantine the Philosopher.

**Протоиерей Александр Романчук,**  
заведующий кафедрой церковной истории и церковно-практических дисциплин Минской духовной семинарии, кандидат богословия

## **„ДУХ ВРЕМЕНИ“ И ПОЛОЦКИЙ ОБЪЕДИНИТЕЛЬНЫЙ СОБОР 1839 ГОДА. ЗНАЧЕНИЕ ПРЕОДОЛЕНИЯ ЦЕРКОВНОГО РАЗДЕЛЕНИЯ ДЛЯ БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ.**

### **Резюме**

Полоцкий объединительный Собор 1839 года относится к числу ключевых событий белорусской истории. Его наследие и значение являются важными и поучительными как для Белорусской Православной Церкви, особенно на современном этапе её существования, так и для белорусского народа. Попытки некоторых современных историков представить Полоцкий Собор как акт насилия по отношению к униатам со стороны Православной Церкви являются полностью несостоятельными и противоречат исторической правде. Полоцкий Церковный Собор, по итогам которого к православному вероисповеданию было возвращено около 1 600 000 белорусских и украинских униатов, восстановил историческую справедливость на землях Западной Руси и вернул белорусов в лоно Православия, тем самым избавив их от неминуемой угрозы полонизации и латинизации и предопределив этнокультурной облик современной Беларуси.

**Ключевые слова:** Беларусь, Православие, уния, полонизация, Полоцкий Церковный Собор

Что такое „дух времени“? Что вкладывается в это понятие? Наверное, „дух времени“ – это совокупность циркулирующих в социуме идей, которые придают движению каждого конкретного общества определенное направление. В наши дни, когда коммуникационные технологии информационно объединяют весь земной шар, можно говорить о глобальном „духе времени“,

подчиняющем себе всё человечество. В прежние времена такого не наблюдалось. В разных регионах в одно и то же время доминировали разные идеи. На первый взгляд „дух времени“ разный в разные эпохи и в разных странах и обществах. Однако, если всмотреться в эту проблему более внимательно, то становится очевидным, что после пришествия в мир Спасителя – Господа нашего Иисуса Христа – „дух времени“ всегда везде и неизменно носил враждебный Церкви Христовой характер. Как мир не принял, да и не мог принять Спасителя, так на протяжении уже более двух тысяч лет он не принимает Его Церковь. Не потакает Церковь греху, не служит она удовлетворению человеческих амбиций, не формирует она идеологию комфортной сытой жизни, а потому Церковь всегда неудобна, особенно для власть предержащих. Поэтому какие бы идеи, направленные на „осчастливливание“ человечества, не возникали, они всегда либо открыто, либо завуалированно были антицерковными. При этом интересно, что, как правило, „дух времени“ зовет к объединению людей ради какой-то „благой“ цели, но в отношении Церкви он всегда выступает за ее разделение на как можно более мелкие части, обосновывая это интересами самой Церкви. К сожалению, люди Церкви часто обманывались и охотно поддавались „духу времени“, способствовали церковным разделениям. Исторических примеров такого рода множество, а вот противоположные примеры крайне редки. Одним из них является Полоцкий объединительный Собор 1839 года. Его наследие и значение являются важными и поучительными для Белорусской Православной Церкви, особенно на современном этапе её существования, а также для белорусского народа. В то же время Полоцкий Собор, по итогам которого к православному вероисповеданию вернулись 1 600 000 белорусских и украинских униатов, представляет собой значительное событие для всего православного мира.

Под Полоцким Собором 1839 года понимается совместное богослужение иерархии и духовенства униатских Белорусской и Литовской епархий, располагавшихся в границах Российской империи. Во время Литургии вместо папы Римского торжественно поминались Святейший Синод Русской Православной Церкви и предстоятели всех Православных Поместных Церквей. Полоцкий Собор состоялся в Софийском соборе г. Полоцка 12 февраля ст.ст. / 25 февраля н.ст. 1839 года в неделю Торжества Православия. Он проходил под руководством епископа Литовского Иосифа (Семашко) при участии епископа Полоцкого Василия (Лужинского) и викария Литовской епархии епископа Брестского Антония (Зубко), а также 21-го представителя органов административного управления

унией и униатских духовных школ. Перед Полоцким Собором все его участники одобрили и подписали Соборный Акт, объявлявший о возвращении униатов к православному вероисповеданию. После Собора на имя императора Николая I были отправлены Соборный Акт и прошение о присоединении униатов к Греко-Российской Православной Церкви. К этим документам прилагались 1305 собственноручных подписок униатских приходских священников, в которых выражалось принципиальное согласие на воссоединение с православием.

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

По итогам Полоцкого Собора к православному вероисповеданию вернулись 1 500 000 белорусских и 100 000 украинских униатов. Из 1 947 униатских священнослужителей и монашествующих, состоявших в унии в 1839 г., по религиозным мотивам отказались от православия 20 человек. Им было предложено самим выбрать место своего поселения вне пределов компактного проживания воссоединенного из унии народа и правительство Российской империи пожизненно выплачивало этим людям пенсию в размере 350 рублей в год. Степень суровости обращения российских властей с несогласными на воссоединение униатскими священнослужителями ярко оттеняет тот факт, что самое высокое жалование, на которое в середине XIX века мог рассчитывать действующий православный священник, составляло 250 рублей в год<sup>1</sup>.

Полоцкий Собор не был случайным событием и не явился результатом давления на греко-католиков со стороны правительственных структур Российской империи. Воссоединение униатов с православными в 1839 году имело целый ряд объективных, как внутренних, так и внешних, и субъективных предпосылок. Не вдаваясь в подробности, можно лишь сказать, что исторические обстоятельства и сложное взаимодействие разнородных процессов, часть которых получила развитие еще во времена Речи Посполитой, послужили возникновению в первой трети XIX века в среде униатского духовенства, совершавшего служение в пределах Российской империи, негативного отношения к союзу с Римом и симпатий к православию. Можно утверждать, что главное, что

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



привело унию к упразднению в 1839 году было согласие униатского духовенства вернуться в Русскую Православную Церковь. Это согласие являлось осознанным и твердым, о чем свидетельствует тот факт, что во время восстания 1863–1864 годов, когда революционеры, стремившиеся восстановить Польско-Литовское государство, призывали белорусское духовенство возродить унию, воссоединившиеся из унии священники и их сыновья – новое поколение белорусских пастырей – решительно отвергли эти призывы. Они были готовы быть ограбленными, оскорбленными действием, избитыми и даже шли на смерть, но не соглашались отказаться от православия и вернуться к унию.

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

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

В результате такого межконфессионального перераспределения населения белорусско-украинско-литовских территорий число

---

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

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

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

униатов в 1803 году составило 1 538 890 верующих<sup>5</sup> и к 1839 году оно возросло незначительно – до 1 600 000 человек [по Литовской епархии 986 249, по Белорусской епархии–613 751 человек<sup>6</sup>].

В структуре этих цифр для осмысления значения Полоцкого Собора особое значение имеет следующий показатель. С 1780 по 1795 год в православие перешли 1 441 194 украинца и лишь 248 060 белорусов. Так что в 1803 году на украинских территориях оставалось 94 977 униатов<sup>7</sup>, в то время как в белорусско-литовских губерниях их число составляло 1 443 913. Нежелание большинства белорусских униатов вернуться в православие на переломе XVIII и XIX веков было связано с условиями, сложившимися на белорусских землях исторически:

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

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

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

<sup>5</sup> Ibid. S. 70.

<sup>6</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 16. Д. 38385. Л. 11–13.

<sup>7</sup> Radwan, M. Carat wobec kościoła greckokatolickiego w zaborze Rosyjskim 1796–1839. S. 29, 72.

господствующей в крае католической шляхты, власть которой не была подорвана российской властью.

Таким образом, в первые годы XIX века униатское население в пределах Российской империи оказалось преимущественно сконцентрировано в Беларуси – около 1 500 000 человек. В православных епархиях, действовавших на белорусских землях в это время насчитывалось около 600 000 верующих.

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

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

Во-вторых, заблуждением является представление о том, что униия была способна стать духовным фундаментом возникновения белорусской нации на той территории, где она численно господствовала. Дело в том, что униия была беззащитна перед латинским прозелитизмом, а также процессами полонизации и латинизации церковной жизни белорусов. Об опасности для униии латинского прозелитизма свидетельствует то, что с 1805 по 1828 год, невзирая на законодательное запрещение, из униии в костелы перешли не менее 200 000 верующих<sup>8</sup>. В результате в эти годы наблюдался очень незначительный рост численности униатов. В свою очередь латинизация церковной жизни белорусов

---

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

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

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

<sup>9</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 6. Д. 22303. Л. 26–27.

<sup>10</sup> Там же. Л. 28 об.

самосознания. К концу XVIII века она в полной мере представляла собой инструмент денационализации белорусов.

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

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

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

Во-первых, белорусское обществопродолжает жить в той духовной реальности, которая была создана Полоцким Собором 1839 года. Белорусы как единый народ существуют потому что, в 1839 году состоялся Полоцкий Собор униатского духовенства, принявший решение об общем возвращении 1 500 000 белорусских униатов в лоно Вселенского Православия. Это событие было сопряжено с духовным подвигом. Сколько сомнений оно возбудило, сколько напряженных размышлений оно потребовало. Тогда, с одной стороны, митрополит Иосиф (Семашко) и его единомышленники убеждали униатских священников в истинности православия, но, с другой стороны, полонизированная знать запугивала их, оказывала на них моральное давление. Священникам говорили, что если они согласятся на православие, то обрекут себя и свою паству на вечные муки ада, что их ждет обнищание, что как только они возвратятся к вере предков, в „благодарность“ за это их всех вместе с семьями переселят в Сибирь. Исторические документы содержат множество подобных фактов. В таких непростых условиях белорусские

униатские священники решали для себя главный вопрос – по какому пути ко спасению вести многострадальный белорусский народ. Несмотря на моральное давление, на неприкрытые угрозы, они выбрали православие, отказавшись подчиниться „духу времени“, который господствовал в умах высшего общества в Белоруссии. Помнить о духовном выборе этих священников, ценить его – это священный долг белорусов.

Во-вторых, пример Полоцкого Собора 1839 года в наши дни приобретает особое звучание. Дело в том, что Полоцкий Собор завершил многовековой период церковной истории белорусских земель, который можно характеризовать как эпоху церковных разделений.

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

Каноническое разделение Русской Церкви было преодолено в конце XVII века, когда в 1686 году православные белорусы и украинцы вошли в состав Московского Патриархата. А вот плод канонического разделения – разделение белорусов и украинцев

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

на православных и униатов, был окончательно устранен только на Полоцком Соборе униатского духовенства в 1839 году.

Из сказанного следует, что память Полоцкого Собора является поводом для обращения к историческому опыту белорусской части Русской Православной Церкви, который свидетельствует о губительности разделений и трудности их преодоления. Память Полоцкого Собора может и должна подтолкнуть православных верующих к новому осмыслению ценности церковного канонического единства. Это актуально именно сейчас, когда православным белорусам вновь повторяют то, что уже говорили раньше: разделитесь – это современно, это закономерное развитие исторических процессов, это послужит совершенствованию церковной жизни. Возникает законный вопрос: раньше не послужило, почему же должно послужить сейчас? Не придется ли новым поколениям белорусских священников совершать подвиги, равные духовному подвигу отцов Полоцкого Собора, чтобы исправить ошибки, которые могут быть сделаны сейчас?

В-третьих, воспоминание о Полоцком Соборе является поводом для того, чтобы все белорусское духовенство задумалось о той огромной ответственности, которая лежит на нем. Оно в ответе за белорусский народ, его духовное благополучие и религиозное спасение, а потому должно не прислушиваться к очередным вкрадчивым разговорам в благодетельности разделений, ведущихся в „духе времени“, но понимать, что любое разделение в религиозной сфере, которое в большинстве случаев начинается с церковноправовых разногласий, сопровождается ожесточенными спорами, быстро и легко переходящими в конфронтацию. Но противостояние в церковной сфере, формирующей мироощущение людей, даже тех, которые отрекаются от веры в Бога, затрагивает фундаментальные вопросы существования общества и ведет к его дестабилизации, за которым неизбежно следует ослаблению государства. Пример Великого княжества Литовского и Речи Посполитой, в состав которых входила территория современной Беларуси, их трагическая судьба, во многом обусловленная религиозными разделениями, сопровождавшимися религиозной нетерпимостью и конфессиональным противостоянием, должны заставить белорусских священников серьезно задуматься. От них ожидается не втягивание в разногласия, а выступление единым фронтом за сохранение канонического единства Святой Православной Церкви. Именно оно является основанием для продолжения спокойствия также в межконфессиональных отношениях и, как следствие, в белорусском обществе. Только в каноническом единстве с полнотой Русской Церкви православные

белорусы ограждены от внешних угроз, могут беспрепятственно совершенствовать свою церковную жизнь, хранить верность православному пути ко спасению и лояльно относиться к представителям других конфессий.

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

Таким образом, Полоцкий Собор 1839 года, с одной стороны, представляет собой редкий пример преодоления не просто церковного, а конфессионального разделения, навязанного „духом времени“, что должно являться поучительным для всего православного мира; с другой стороны, это событие позволяет оценить современные вызовы православному единству в современной Беларуси с позиций исторического опыта Белорусской Православной Церкви.

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

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

3. РГИА. Ф. 797. Оп. 16. Д. 38385.

4. РГИА. Ф. 797. Оп. 6. Д. 22303.

5. Романчук, А., протоиерей. Динамика численности униатов в пределах Российской империи с 1772 по 1839 г. / протоиерей А. Романчук // Молодеченская епархия. Официальный сайт



[Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://molod-eparchy.by/ru/home/item/3952-dinamika-chislennosti-uniatov-v-predelakh-rossijskoj-imperii-s-1772-po-1839-g>. – Дата доступа : 28. 01. 2019.

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

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

### **Aleksandr Romanchuk**

#### **„Spirit of Time“ and the Polotsk Unification Council of 1839. The significance of overcoming church division for the Belarusian Orthodox Church.**

#### **Resume**

The Polotsk Unification Council of 1839 is one of the key events in the whole Belarusian history. Its heritage and significance are important and instructive both for the Belarusian Orthodox Church, especially at the present stage of its existence, and for the Belarusian people. Its heritage and significance are extremely important and at the same time instructive both for the Belarusian Orthodox Church, especially at the present stage of its existence, and for the Belarusian people. Attempts to present the Polotsk Church Council as an act of violence against the Uniates by the Orthodox Church are completely untenable and obviously contradict the historical truth. The Polotsk Church Council, as a result of which 1,600,000 Belarusian and Ukrainian Uniates were returned to the Orthodox faith, restored historical justice and returned the Belarusians to the fold of Orthodoxy, saving them from the imminent threat of Polonization and Latinization and predetermining the ethnic and cultural image of modern Belarus.

**Keywords:** Belarus, Orthodoxy, Union church, Polonization, Polotsk Church Council

## **IV**

# **СВЕТОСТ, ДУХ ВРЕМЕНА, ВРЕДНОСТИ И ИДЕОЛОГИЈЕ**



Александр Гронский  
Минск-Москва

## ИДЕОЛОГИЧЕСКОЕ ДАВЛЕНИЕ НА ПРАВОСЛАВНУЮ ЦЕРКОВЬ В БЕЛОРУССИИ В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

### Аннотация.

Белорусский национализм стремится создать альтернативную духовную и религиозную традицию, для того чтобы подчинить деятельность церковных организаций интересам националистической идеологии. В качестве „национальных“ Церквей были избраны Белорусская Автокефальная Православная Церковь и Греко-Католическая (униатская) Церковь. Однако они не являются национальными.

**Ключевые слова:** Белоруссия, Русская Православная Церковь, Белорусская Автокефальная Православная Церковь, Греко-Католическая (униатская) Церковь, „национальная“ религия.

Советская „перестройка“ и последовавший за ней распад СССР породили новую реальность, в которой начала существовать подвергшаяся трансформациям „шестая часть суши“. Внезапный „парад суверенитетов“ сделал возможным не только возрождение традиций, но и появление псевдотрадиций, которые, мимикрируя под полноценные традиции, смогли отчасти, а иногда и серьезно закрепиться в общественном сознании граждан молодых локальных государств. Псевдотрадиции формировали альтернативное прочтение как настоящего, так и прошлого, создавая картину, необходимую для этнических антрепренеров.

Стремление к обособлению союзных республик вплоть до отделения объективно породило подбор фактов, объясняющих необходимость и естественность сепаратистских стремлений. Помимо того, нужно было подчеркнуть не только желание жить отдельно, но и показать огромную разницу между в первую очередь русскими и населением союзных республик. Поскольку бытовые условия так или иначе были везде одинаковые, отличия искались в

истории, культуре, духовности, которые можно было формировать путем интеллектуальных и не слишком интеллектуальных рассуждений, корректных и не очень корректных интерпретаций, или распространения обычных фальсификаций и мифов, выдаваемых за вновь открытые истины, которые якобы долго скрывала от простого народа Москва.

Однако для конструкторов новых сепаратных идентичностей существовала большая проблема, заключающаяся в наличии у граждан новых локальных государств тесных, в том числе и цивилизационно-духовных связей с остальными частями бывшего советского пространства. Духовное единство подразумевало исповедование одной из традиционных религий или хотя бы заявленную принадлежность к ним. В европейской части постсоветского пространства таковой религией оказалось христианство в форме Православия. Каноническая территория Русской Православной Церкви объединяла верующих ряда молодых локальных государств в цивилизационное целое. Естественно, что Русская Православная Церковь мешала радикальным националистам конструировать прошлое в своих интересах, искать врагов среди бывших „братских народов (в первую очередь на эту роль выдвигались русские) и использовать националистическую оптику для объяснения текущих процессов.

Нужно отметить, что „перестройка“ повлекла за собой пересмотр отношения и к Православной Церкви, которая серьезно усилила свою духовную значимость. Возрождение духовной жизни приветствовалось многими, но для националистически настроенных групп Русская Православная Церковь выступала как препятствие к распространению националистической идеологии, блокируя формирование образа врага из соседей, т.к. для Церкви „нет ни эллина, ни иудея“. Для того, чтобы националистические взгляды распространялись быстрее необходимо было минимизировать роль Церкви вообще, разрушить единое духовное поле.

В Белоруссии Русская Православная Церковь также попала под критику националистов. Ее обвиняли в русификации белорусов, в сотрудничестве с властями Российской империи и СССР с целью лишить белорусов их самосознания, в уничтожении „национальных религий“ белорусского народа и т.д. Естественно, что националисты стали искать замену Русской Православной Церкви. Эта замена должна была транслировать „национальную“ духовность. В качестве заменителя РПЦ были выдвинуты несколько вариантов.

Самым слабым из них оказался вариант расширения влияния протестантских некультов, поскольку они оказались не укоренены

в обществе, т.е. с их помощью сложно было сформулировать возвращение „национальным“ традициям. Протестанты появились на территории, ныне занимаемой Беларуссией, в XVI в., но они представляли кальвинистов, лютеран или другие деноминации протестантизма, но никак не те, которые стали наиболее активны после распада СССР. Именно поэтому протестантские секты не могут претендовать на возрождение традиции.

Другие варианты выдавливания Русской Православной Церкви отсылают к традиции, хотя в реальности за ними традиции не стоит, есть лишь современная мифологическая конструкция прошлого, в которой эти другие варианты присутствуют и, следовательно, могут искусственно претендовать на национальную традицию. К таким вариантам стоит отнести Белорусскую Автокефальную Православную Церковь, униатскую Церковь (с оговорками) и совокупность различных неоязыческих верований. Необходимо учитывать, что сведения о „традиционных“ белорусских национальных религиях транслируют не только, иногда даже не столько сторонники этих религий, а обычные национально мотивированные светские люди, для которых религия является одной из опор национальной/националистической идеологии, а Церковь как таковая воспринимается неким национальным институтом, похожим на политическую партию или общественную организацию. В национальных проектах Церковь существует не столько для спасения души, сколько для выковывания нового поколения, разделяющего идеи национализма или, как минимум, лояльного этим идеям. В данной статье будет рассмотрено, каким образом заинтересованные силы пытаются противопоставить Православной Церкви белорусскую автокефалию и унию.

### **Автокефальное Православие**

Белорусская Автокефальная Православная Церковь (БАПЦ) как ничего не значащая реальность оформилась на Западе лишь после Второй мировой войны. Однако историю белорусской автокефалии заинтересованные лица относят в далекое прошлое. Стоит подробно проанализировать историю белорусской автокефалии, которая представлена на сайте БАПЦ, что может говорить о том, что данная версия истории разделяется самими автокефалистами<sup>1</sup>. В статье прямо указано: „История нашей Родины, а с ней и история Белорусской Православной Церкви

<sup>1</sup> Данилюк Б. Гістарычны шлях да аўтакефаліі Беларускае Праваслаўнае Царквы // Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква. URL: <http://www.belapc.org/litaratura/gistarycny-slah> (дата обращения: 20.09.2019).

и Её пути к автокефалии начинается со второй половины X века“. При этом на тот момент не существовало ни территории с названием „Белоруссия“, ни лиц, являющимися носителями белорусского самосознания. Белорусская автокефальная Церковь как национальная могла появиться лишь тогда, когда появляются носители национального самосознания, что невозможно сказать ни о X в., ни даже о XIX в., в конце которого стали появляться первые зачатки белорусского самосознания. Тем не менее, этот вопрос решается просто: необходимо разделить восточных славян по дополнительным критериям. Так, якобы „создателей Белоруссии“ – кривичей, ильменских славян, дреговичей и радимичей предлагается объявить северными славянами, которые уже одним своим „северным“ происхождением якобы должны отличаться от восточных славян – великорусов.

Появление христианства на будущих белорусских землях предполагается с приходом миссионеров, которые путешествовали вместе с купцами „Когда же появлялись христианские миссионеры, можно допускать, что уже тогда в нашем крае были основаны общины христианских верующих“. Интересно, что это допущение необходимо для создания более-мене стройной концепции борьбы за автокефалию Церкви в Средние века. Без допущения о наличии христианских общин до крещения Руси автокефальная концепция теряет относительную стройность. Гипотетические первые общины христиан в Полоцком княжестве предлагается рассматривать как некое „свое“ христианство. Однако, про наличие таких общин в первой половине X в. источники молчат. Это объясняется просто: пришла „беда, которая стёрла народную память прошлых веков и её возможные записи“. Этой бедой оказались варяги – первый упоминаемый в летописи князь Полоцка Рогволод, а после и Владимир, будущий Креститель, который „кроваво захватил Новгород“, „завоевал Полоцк“, „а вслед захватил другие нынешние белорусские, украинские и частично русские земли“. То, что Владимир был сыном великого князя киевского и Новгород достался ему по воле отца, без всяких „кровавых захватов“, автор автокефальной концепции, похоже, не догадывается, или попросту игнорирует имеющиеся данные. Владимир якобы начал искать способ объединить покорённые земли, поэтому решил принять христианство из Византии, где Церковь подчинялась императору, а „подчинение церкви государству было Владимиру на руку“. Т.е. Владимир, получается, принял некое другое христианство, не то, что было распространено в гипотетических христианских общинах Полоцка. Отрицательный образ Владимира Святого формируется указанием на то, что он как был до крещения жесток

с подданными, таковым и остался после крещения. В качестве примера приводится утверждение, что „крещение произошло не в результате миссионерской деятельности, а за короткое время и на него население загонялось войсками или местными властями“. Объясняется, почему Православие получило название русская вера. Оказывается, поскольку варяги назывались русью, то и веру, которую они принесли из Византии, стали называть русской. Автор не проливает свет на то, что же стало с теми христианскими общинами, которые появились в Полоцке до официального крещения Руси.

Помимо сайта БАПЦ можно встретить и иные подобные заявления. Например, один из авторов предлагает вспомнить „вспомнить неопровержимые доказательства существования христианства на этих землях уже в X веке – задолго до массового и далеко не миролюбивого крещения Руси князем Владимиром“<sup>2</sup>. У автора данного утверждения явно присутствует проблема с пониманием хронологии. Доказательства наличия христианства на белорусских землях в X в. действительно присутствуют. Но этот X в., оказывается, был „задолго до [...] крещения Руси“. Если учитывать, что Владимир Креститель родился в X в., крещение Руси произошло также в X в., получается, что задолго о этого, реального X в. существовал какой-то другой, сугубо белорусский X в.?

В 992 г. в составе Русской (Киевской) митрополии появилась Полоцкая епархия. Этот факт проинтерпретирован с автокефальных

<sup>2</sup> Вараб'ёў У. Остановить канонизацию разрушителя белорусской церкви и учреждение праздника торжества РПЦ // Глобальная платформа для ваших кампаний Change.org. URL: [295](https://www.change.org/p/%D0%B1%D0%B5%D0%BB%D0%BE%D1%80%D1%83%D1%81%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9%D1%8D%D0%BA%D0%B7%D0%B0%D1%80%D1%85%D0%B0%D1%82%D0%B1%D0%B5%D0%BB%D0%BE%D1%80%D1%83%D1%81%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%B2%D0%BD%D0%B0%D1%8F%D1%86%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D1%8C%D0%BC%D0%BE%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B3%D0%BE%D0%BF%D0%B0%D1%82%D1%80%D0%B8%D0%B0%D1%80%D1%85%D0%B0%D1%82%D0%B0%D0%BC%D0%B8%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F%D0%B-C%D0%B8%D1%82%D1%80%D0%BE%D0%BF%D0%BE%D0%B-B%D0%B8%D1%8F%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%82%D1%8C%D0%BA%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%BD%D0%B8%D0%B7%D0%B0%D1%86%D0%B8%D1%8E%D1%80%D0%B0%D0%BF%D1%80%D1%83%D1%88%D0%B8%D1%82%D0%B5%D0%B-B%D1%8F%D0%B1%D0%B5%D0%BB%D0%B0%D1%80%D1%83%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B9%D1%86%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%B2%D0%B8%D0%B8%D1%83%D1%87%D1%80%D0%B5%D0%B6%D0%B4%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B7%D0%BF%D0%BD%D0%B8%D0%BA%D0%B0%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B6%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B0%D1%80%D0%BF%D1%86 (дата обращения: 12.01.2018). [В настоящее время ссылка не действует, однако текст петиции можно найти, набрав её название в строке поиска на сайте Change.org].</p></div><div data-bbox=)



позиций. В Полоцкой земле Церковь, „обособленная в Полоцкую епархию“, помогала „в государственном строительстве“<sup>3</sup>. С точки зрения данной концепции, „обособление“ в Полоцкую епархию произошло по причинам „местных настроений и интересов“, а также зависимости Церкви от местных князей. Совпадение полоцких княжеских и церковных интересов, как предполагает автор, дало возможность появления „полоцкой государственной идеи“, которая, „конечно, должна отразиться и в создаваемых в местных монастырях летописях“, якобы сгоревших в 1812 году в Москве. Однако о „полоцкой государственной идее“ ничего не известно. Полоцкие летописи, по всей видимости, действительно существовали и погибли в одном из московских пожаров. Но автор гибель летописей ставит в вину российским властям, которые якобы сознательно уничтожали информацию о „полоцкой государственной идее“: „неким чудом при чужой опеке более горят и гибнут документы, что касаются прошлого нашего [т.е. белорусского – А.Г.] края“. Эта идея, по утверждению автора, была не только идеей, а „практическим духовным объединением народа, которого зря искал Владимир“. Существование „полоцкой государственной идеи“ иллюстрируется и тем, что Полоцк долго и успешно оборонялся от Киева. В самом деле полоцкие князья часто воевали и с великими князьями киевскими, и с другими ветвями Рюриковичей. Но про „долгую и успешную оборону“ Полоцка говорить всё же не стоит. Так, в 1069 г. киевским князем Изяславом из Полоцка был изгнан правивший там Всеслав Брючиславович. В 1083 г. будущий киевский, а тогда черниговский князь Владимир Мономах совершил разорительный поход на Полоцк. В 1127 г. киевский князь Мстислав Великий совершил поход на Полоцк и заменил правившего там князя. А в 1130 г. выслал полоцких князей в Византию, посадив на полоцкий престол своего сына. И только разорение Киева монголами в 1240 г. дало возможность Полоцкому княжеству заявить о прежних „империалистических стремлениях“. Однако в реальности Древняя Русь того периода жила обычной средневековой жизнью, в которой не существовало национальных идей и попыток этнического самоопределения, а внутренние княжеские распри объяснялись не национальными мотивами.

Митрополит Киевский и всея Руси Кирилл III, подолгу находившийся в Новгороде и Владимире-на-Клязьме, рассматривается автокефалистами как служащий „захватническим интересам Владимирского княжества“. О борьбе великих князей

---

<sup>3</sup> Данилюк Б. Гістарычны шлях да аўтакефаліі Беларускае Праваслаўнае Царквы // Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква.

литовских за создание отдельной митрополии в своём княжестве упоминается вскользь, но говорится, что Константинопольский патриархат не желал создания ещё одной митрополии, что дало повод обвинить последующих митрополитов Киевских и всея Руси в „предательской деятельности в пользу усиливающейся [...] Москвы“, поэтому Православная Церковь в Великом Княжестве Литовском „оказалась под вражеским руководством“.

Отдельно выделяется период правления митрополита Фотия. Причём, события подаются достаточно оригинально. Оказывается, „вредительская наглость“ митрополита Фотия „перешла все границы“, после чего великий литовский князь Витовт выгнал из Киева митрополичьего наместника и его помощников, захватил „собранное ими добро“ и подчинил себе города и вотчины, которыми владела митрополичья кафедра. Естественно, в чём заключалась „вредительская наглость“ митрополита, автор не объясняет. На самом деле всё было более тривиально. Витовт хотел иметь собственного православного митрополита, т.к. этого требовали княжеские амбиции. Он заставил западнорусских епископов написать обращение к патриарху с просьбой об отдельном митрополите для Литовского княжества, после чего выгнал митрополичьего наместника. Сам митрополит отправился к Витовту, „чтобы успокоить“ его, но по приказу литовского князя был ограблен и возвращён в Москву<sup>4</sup>. Так что обвинение во „вредительской наглости“ стоит адресовать Витовту, а не митрополиту Фотию. Константинополь не согласился на отдельного литовского митрополита, после чего в 1515 г. под нажимом Витовта литовским митрополитом без согласия патриарха был объявлен Григорий Цамблак. Однако вскоре Витовт осознал, что угроза со стороны Польши более реальна, чем со стороны Москвы, поэтому в 1520 г. отдельная митрополия перестала его интересовать, а митрополит Фотий вновь получил контроль над западнорусскими епархиями. Самовольное объявление Григория Цамблака митрополитом рассматривается автокефалистами как „первый шаг к автокефалии“<sup>5</sup>. Инициатива назначения собственного митрополита исходила не от духовенства или православных мирян, а от князя-католика Витовта, преследуя единственную цель, которая была политической, а отнюдь не духовной. Стоит отметить, что автокефалия восточнорусских епархий также зародилась не без вмешательства светского лица – великого князя

<sup>4</sup> Карташев. Очерки по истории Русской Церкви. Том 1 / ВикиЧтение. URL: <https://religion.wikireading.ru/158307> (дата обращения: 18.09.2019).

<sup>5</sup> Данилюк Б. Гістарычны шлях да аўтакефаліі Беларускае Праваслаўнае Царквы // Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква.

московского, создавшего собор епископов. Но собор был созван не из-за желания князя иметь „личного“ митрополита, а по причине перехода в унию правившего тогда митрополита Исидора.

После окончательного разделения бывшей Русской (Киевской) митрополии на две, пишет автор истории борьбы за автокефалию Б. Данилюк, Москва получила собственную Церковь, а „на Литве же и Украине наступила почти полуторавековая устойчивая эпоха Литовской, а в сегодняшнем значении Белорусской Православной Церкви“, закончившаяся в 1686 г.<sup>6</sup>

О некой мифической белорусской митрополии пишут и другие сторонники автокефалии или унии. Например, журналист С. Абломейко<sup>7</sup>. Но в реальном прошлом „самостоятельной белорусской митрополии“ не существовало. До середины XV в. существовала единая для всех русских земель Киевская (Русская) митрополия. Её возглавляли митрополиты Киевские и всея Руси. Термина „Белоруссия“ в титуле митрополитов не было. В середине XV в. Киевская митрополия разделилась по причине политического давления со стороны великих литовских князей-католиков и униатской политики, проводимой в Великом княжестве Литовском Римской курией. Попытки назначать отдельных митрополитов были и ранее, но они заканчивались возвращением к единству. Константинопольские патриархи того времени старались не удовлетворять просьбы великих князей литовских, желавших контролировать православных митрополитов и стремившихся к разделению митрополии. Кризис единства случился в середине XV в., когда появилась новая отдельная Киевская (западнорусская) митрополия, включавшая в себя земли современных Украины, Белоруссии и Литвы. Т.е. никакой „белорусской митрополии“ в то время не существовало.

На самом деле первая попытка обособиться в белорусскую Церковь произошла не в Средневековье, а в 1922 г., однако успехом не увенчалась. Такой же формальностью была следующая попытка в 1927 г., когда даже был издан устав автокефальной Церкви, который подразумевал лояльность советской власти, в том числе „решительно осуждая и не допуская у себя контр-революции“<sup>8</sup>. Нужно отметить, что нет никаких доказательство того, что эти попытки были желанием большинства населения иметь „нерусскую“ Церковь. Третья попытка произошла в начале

---

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Абломейка С. Мой Картаген. – [Без места издания]: Радыё Свабодная Эўропа / Радыё Свабода, 2015. – С. 92.

<sup>8</sup> Устав союза православных старо-церковнических общин, в своей совокупности об-разующих Белоурскую Автокефальную Православную Церковь. Минск: Без изд., 1927. С. 4.

Великой Отечественной войны. Некоторыми она воспринимается как объявление автокефалии<sup>9</sup>. Однако автокефалии снова объявлено не было, т.к. белорусские православные иерархи делали всё, чтобы сохранить каноническое единство. Нужно сказать, что инициаторами автокефалии выступали немецкие оккупационные власти и белорусские коллаборационисты. Уже в 1941 г. немцы определились с религиозной политикой, которая заключалась в поддержке „развития религиозного движения, его дроблении и использовании для помощи оккупационной администрации“<sup>10</sup>. Коллаборационисты также были заинтересованы в появлении автокефалии, желая через неё привить чувство того, что „судьба нашего края теперь тесно связана с судьбой немецкого народа“<sup>11</sup>. Сами же сторонники автокефалии не видели ничего неестественного в том, что автокефалия навязывается оккупантами и коллаборационистами без учёта мнения как духовенства, так и мирян. В частности, В. Волатич (псевдоним В. Пануцевича) указывал, что „национал-социалистическая идеология Германии в своей сути была антихристианской, склонной к неоязычеству или религиозной индифферентности“<sup>12</sup>. Тем не менее оккупанты и сотрудничавшие с ними белорусские националисты ставили своей целью „возродить религиозную жизнь на большевистских пепелищах и противопоставить её Москве“<sup>13</sup>, поскольку, по мнению В. Волатича, большевики использовали Православную Церковь „как одну из главных сил для сопротивления немецкой инвазии“. Именно поэтому, как пишет В. Волатич, немцы не имели другого выхода и были вынуждены организовать независимую Православную Церковь, „которая стала бы инструментом в немецких руках, так как русская церковь в руках большевиков“<sup>14</sup>. Церковный собор, собранный немцами для объявления автокефалии, не имел представительства от некоторых епархий по причине

<sup>9</sup> Гарошка Л. Праз навалніцы й нягоды // Адзін Госпад, адна Вера, адзін Хрост / Уклад., прадм. А. Любіча; бібл. Л. Юрэвіча. – Мінск: Кнігазбор, 2007. – С. 52.

<sup>10</sup> Самосюк Н.В. Германская церковная политика на оккупированной территории СССР // Православная Церковь Беларуси в годы Великой Отечественной войны (1941 – 19345 гг.). Сб. мат. круглого стола. Брест. 3.03.2009. – Брест: БрГУ им. А.С. Пушкина, 2009. – С. 7.

<sup>11</sup> Лавренко Л.В. Попытки создания Белорусской Автокефальной Православной Церкви в 1941 – 1942 гг. // Православная Церковь Беларуси в годы Великой Отечественной войны (1941 – 19345 гг.). Сб. мат. круглого стола. Брест. 3.03.2009. – Брест: БрГУ им. А.С. Пушкина, 2009. – С. 19.

<sup>12</sup> Волатіч В. (Пануцэвіч В.) Беларуская аўтакефальная праваслаўная царква (выбраныя часткі) // Адзін Госпад, адна Вера, адзін Хрост / Уклад., прадм. А. Любіча; бібл. Л. Юрэвіча. – Мінск: Кнігазбор, 2007. – С. 83.

<sup>13</sup> Там же. – С. 84.

<sup>14</sup> Там же. – С. 83 – 84.

того, что делегаты были настроены против автокефалии. Так, Восточная Белоруссия не получила представительства на соборе, от Смоленщины присутствовал всего 1 делегат, а остальные 110 представляли Минскую и Новогрудско-Барановичскую епархии. Но даже эти делегаты проголосовали за то, что канонически автокефалия объявляется с согласия всех поместных Церквей, в том числе и Московского патриархата, что автоматически не давало возможности её легитимного провозглашения<sup>15</sup>. Интересны и характеристики белорусского автокефального духовенства. Митрополита Пантелеймона – главу фиктивной белорусской автокефалии – оценивали как „неисправимого, стойкого и при этом политически сформированного русофила и борца за единство Российской империи независимо от власти, что правила в Москве“<sup>16</sup>. А сама формально появившаяся структура оценивалась также не радушно для националистов: Белорусская Автокефальная Православная Церковь „оформилась как русская, с мощным антибелорусским характером“, имевшая целью „через церковь удерживать общность пространств бывшей “единой неделимой России”“, а также „удержать Белоруссию в нераздельности с великим конгломератом России – с одной стороны – или Советским Союзом – с другой“. Оценка низового духовенства также была однозначной: оно оказалось „проникнуто идеологией “великой России” и в этом направлении не отличалось от чисто русского элемента“<sup>17</sup>. По мнению В. Волатича, белорусские коллаборационисты в период 1941 – 1944 гг. жили в условиях „немецкой оккупации, большевистской и польской диверсий и русского церковного засилья“<sup>18</sup>. С отступлением немцев православные иерархи уехали в эмиграцию, где сразу же вошли в состав Русской Православной Церкви за границей. Лишь в 1948 г. националистически мотивированные белорусские эмигранты с помощью украинских автокефалистов создали малозначимую и никем не приданную церковную структуру.

Таким образом, история белорусской автокефалии, которую транслируют заинтересованные лица является по большей части мифологической, реальность показывает отсутствие базы для создания автокефалии. Все попытки объявления автокефалии стоит признать сугубо политическим проектами, которые не имеют отношения ни к религиозности, ни к духовности в целом.

---

<sup>15</sup> Там же. – С. 108 – 109.

<sup>16</sup> Там же. – С. 87.

<sup>17</sup> Там же. – С. 112.

<sup>18</sup> Там же. – С. 117.

## Униатская Церковь

В 1596 г. была подписана Брестская церковная уния, которая переводила православное население Первой речи Посполитой в греко-католицизм. Этот процесс был поддержан властями, запретившими Православную Церковь. Однако противников унии оказалось достаточно много, что вынудило власти в конце концов легализовать Православие, но храмы, монастыри и прочее православным возвращены не были. Уния насаждалась самыми жестокими способами. Особенно преуспел в этом витебский униатский архиепископ Иосафат Кунцевич, который не только преследовал православное население, но и приказывал извлекать из могил похороненных не по униатскому обряду<sup>19</sup>. Даже литовский канцлер Л. Сапега, будучи католиком, писал Иосафату Кунцевичу, что „уния наделала нам только хлопот“ и „так нам опротивела, что мы желали бы лучше остаться без неё“<sup>20</sup>. В 1624 г. возмущённые горожане подняли восстание и убили архиепископа. Однако процесс распространения унии это не остановило. Уния была выгодна властям Польши, поскольку местное население, имея русскую идентичность и единую с Россией Церковь, через унию дистанцировалось от Москвы. Тем не менее, основная масса населения не мыслила геополитически, чтобы понимать страхи польского правительства. Необходимо отметить, что греко-католицизм исповедовали лишь низшие слои населения, в основном крестьянство. Среди элиты это направление католицизма развития не получило. Поскольку простой народ не разбирался в догматических тонкостях, к унии стали постепенно привыкать. Внешний вид униатских священников не изменился, храмы также не слишком изменились, поэтому крестьяне зачастую попросту не понимали, что они перестали быть православными. Интересное свидетельство этому находится в столкновении униата – выходца из Австро-Венгрии с конфессиональными реалиями в Америке в конце XIX в. На вопрос православного игумена такой человек ответил так, как его учили в школе, что он „православный греко-кафолической веры, русского набоженства“. И был очень удивлён, что этот ответ не удовлетворил игумена. Но униатские священники в Австро-Венгрии учили прихожан, что те – православные. Утверждение об униатстве вызвало следующую

<sup>19</sup> Киприанович Г.Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейшего до настоящего времени. Изд. 2 е, доп. – Вильна: Типография И. Блюмовича, 1899. – С. 86.

<sup>20</sup> Там же. – С. 86.

реакцию: „Мене говорят, же я униат, який униат? Коли я николи о том не чул, я себе за православного христианина держал!“<sup>21</sup>.

Если часть униатов рассматривала себя как православных, то другая часть (в основном священники) постепенно полонизировалась. Униатские священники всё чаще стали одеваться как римо-католические, проповеди всё больше звучали не на местных говорах, а на польском. Т.к. этот процесс происходил относительно плавно, масса крестьян не фиксировала изменения как отход от русской веры к римской. После падения Польши в конце XVIII в. России достались земли, массово населённые униатами. Среди униатского духовенства наблюдалось два течения. Одни хотели максимально приблизиться к римско-католической обрядности, другие – сохранить „чистоту“ униатской веры. Среди последних наблюдалась симпатия к Православию. Однако первые активно начали латинизацию униии, стремясь максимально приблизить её к римо-католицизму. В 1839 г. униаты были переведены в Православие<sup>22</sup>. Появившийся позже белорусский национализм, желая найти отличия от великорусов, рассматривал унию как одно из отличий. В начале XX в. разрабатывались попытки создания униатских общин в Белоруссии, но дальше теории дело не пошло. В межвоенной Польше была попытка распространить неоунию, которая так и не увенчалась успехом, в эмиграции существовали униатские общины, а новое появление униии в Белоруссии относится к 1989 г.

Ещё в начале XX в. белорусские националисты стали рассматривать унию как инструмент для формирования особой белорусской идентичности. Она была удобна по причине того, что православные в массовом сознании определялись как русские, католики – как поляки, а для тех, кто маркировал себя как белоруса отдельного конфессионального определения не было. Поэтому его попытались создать искусственно. Появление униии среди белорусского населения было не попыткой вернуть какую-то местную духовность, а политическим действием. Соответственно, формула „уния – национальная религия белорусов“ есть не что иное, как политический лозунг, не имеющий отношения к реальности. Первые незаметные окружающим проявления белорусского национализма появились лишь в самом конце XIX в. Именно с этого времени с огромной долей условности можно говорить о формировании белорусского национального проекта. Уния на

<sup>21</sup> Коханик П.Ю. Русь и Православие в Северной Америке. – Вилкес-Барре: Типография газеты „Свет“: 1920. – С. 23–24.

<sup>22</sup> В 1839 г. состоялось возвращение Православие униатов белорусско-литовских земель. Малороссийские униаты в основном вернулись в Православие в конце XVIII в., а униаты Холмщины – в 1875 г.

белорусских землях прекратила своё существование в 1839 г., т.е. за несколько десятилетий до появления белорусского национализма, который начал формировать представление о белорусской нации, поэтому уния в реальности не могла быть белорусской национальной религией, но она могла быть инструментально использована в качестве отличительного маркёра. Однако этот маркёр был мифическим, поскольку в реальности в 1839 г. не существовало носителей белорусского самосознания. Возможно, отдельные лица пронесли латентное униатство ещё несколько поколений, но это не играло никакой роли в конструировании белорусского национального проекта.

Тем не менее, миф о якобы связи унии и белорусскости существовал. Так, по воспоминаниям греко-католического священника Льва Горошко, в межвоенной Польше в Новогрудской гимназии все ученики были православными, но вели себя как католики, а некоторые таковыми себя считали. Дети были обработаны пропагандой и считали Россию и Польшу враждебными государствами (сам Горошко родился в Российской империи, а среднее образование получал в межвоенной Польше). По причине враждебного отношения к России и Польше Л. Горошко считал себя принадлежащим к униатской Церкви, поскольку полагал, что с унией „связана борьба за сохранение нашей самобытности против наступления уничтожения народа со стороны наших соседей“. И ещё раз в небольшом тексте Лев Горошко указывает, что считал себя „верующим Восточно-Католической Церкви“, потому что хорошо знал, „что нам несло Православие“<sup>23</sup>. Сюжет достаточно хорошо иллюстрирует, что тяготение к унии существовало по идеологическим причинам, когда детям прививалась ненависть к России или Польше и критическое отношение к Православию. Судя по тому, что Лев Горошко искренне уверен в том, что с унией связана „борьба за самобытность“, вряд ли он знал о латинизации унии в XIX в. и других реалиях.

Однако наиболее широко проуниатская публицистическая активность начала распространяться в начале XXI в., когда в Белорусском экзархате московского Патриархата началось обсуждение канонизации митрополита Иосифа (Семашко) – человека, трудами которого униаты были возвращены в Православие на Полоцком церковном соборе в 1839 г.

Белорусские публицисты развили заметную активность, доказывая, что митрополит Иосиф является отрицательным персонажем белорусской истории, поэтому не заслуживает

<sup>23</sup> Гарошка Л. Нашы традыцыі – наш скарб // Адзін Госпад, адна Вера, адзін Хрост / Уклад., прадм. А. Любіча; бібл. Л. Юрэвіча. – Мінск: Кнігазбор, 2007. – С. 55



канонизации. Ни один из текстов не был логичен и научен, это была пропагандистская публицистика, отсылавшая к некоторым научным данным, использовавшимся лишь в целях доказательства своей правоты, а не выяснения истины. Показательны несколько текстов С. Абломейко, журналиста белорусской редакции „Радио Свобода“, которого энциклопедическое издание „Религия и Церковь на Белоруссии“ преподносит в перечне белорусских историков, философов и филологов, исследовавших унию<sup>24</sup>. С. Абломейко утверждает, что к церковной истории в Белоруссии применяется конфессиональный подход, а необходимо применять национальный<sup>25</sup>. Это уже говорит не о научности, а об идеологичности текстов. По мнению С. Абломейко, „в 1839 г. впервые в истории до этого более 500 лет самостоятельную белорусскую митрополию, которая в разные исторические периоды была то униатскою, то православною, то вновь униатскою, присоединили к русской церкви, к Москве“<sup>26</sup>. О мифической белоруской митрополии в старину говорилось ранее. На белорусских землях к моменту проведения Полоцкого собора существовали православные епархии, наряду с униатскими и римско-католическими.

Родной брат будущего митрополита Иосифа, также священник, Иоанн Семашко, не принял унию и резко высказался о родственнике: „Przeklęty! Sam siebie potępił i naród zgubił“ (Проклятый! Сам себя осудил и народ потерял). С. Абломейко видит в этой фразе проклятие семьи и предлагает не обращать внимание на польский язык цитаты, а подумать, на каком языке „стали говорить и теперь ещё говорят православные батюшки в Белоруссии“<sup>27</sup>. Но обратить внимание на польскоязычную цитату необходимо. Она показывает, что униатский священник говорил не по-белорусски, в чём уверены разнообразные белорусские националисты и их симпатизанты, а по-польски. Униатская Церковь того времени не являлась носителем белорусского национального сознания или хранителем белорусской национальной культуры. Например, „в нач. XIX в., рассылая для употребления польский перевод Библии, [униатский – А.Г.] митр. Иосафат Булгак именовал его “переводом на родной язык”. Латинская номенклатура церковных должностей совершенно затирает свойственное Восточной Церкви устройство. Уже не приходится говорить об искажении самого восточного

<sup>24</sup> Марозава С.М., Філатава А.М. Уніяцкая Царква // Рэлігія і Царква на Беларусі: Энциклапедычны даведнік / Рэдкал. Г.П. Пашкоў і інш. – Мінск: БелЭн, 2001. С. 334.

<sup>25</sup> Абламейка С. Мой Картаген. – [Без места издания]: Радыё Свабодная Эўропа / Радыё Свабода, 2015. – С. 91.

<sup>26</sup> Там же. – С. 92

<sup>27</sup> Там же. – С. 96-99.

богослужения, от чего униатов не могли удержать даже римские папы<sup>1</sup>. Т.е. как минимум, для части униатского духовенства родным языком был отнюдь не белорусский, а польский. Сам же Иосиф (Семашко), будучи уже православным митрополитом, требовал от священников произносить проповеди не на польском, а „или по-русски, или на местном русском наречии“<sup>2</sup>. Это ещё раз подтверждает, что даже вернувшиеся в Православие бывшие униатские священники часто были польскоязычны и использовали именно польский язык в проповедях. Поэтому миф об униатской Церкви как хранительнице белорусского языка полностью несостоятелен. В Белоруссии белорусскоязычные греко-католические литургии начались лишь в 1992 г., а в 1994 г. „Ватикан подтвердил белорусскоязычную версию литургических текстов (с тех пор в греко-католических приходах служба ведется на белорусском языке)<sup>3</sup>. Т.е., традиция в греко-католицизме – это церковнославянский язык, использование же белорусского в литургии началось лишь в конце XX в.

Основным обвинением митрополита Иосифа (Семашко) является сожжение богослужебных книг, якобы памятников белорусской литературы. Однако нигде не указано, что сожжённые книги являлись литературными памятниками. Само же сожжение проводилось в рамках религиозного обряда утилизации богослужебных книг, имеющих ошибки или пришедших в ветхое состояние. Такие книги не выбрасывали, а, согласно канонам, „предавали стихиям“. Это была обычная практика, поэтому говорить о каком-то особом негативном отношении к „белорусским произведениям искусства“ нет оснований. Помимо того, нужно учитывать, что определённое количество этих книг сожжено не было. Часть из них было отправлено в библиотеки или архивы для того, чтобы у исследователей был доступ к ним. Поэтому сохранение экземпляров для дальнейшего изучения нужно поставить в заслугу митрополиту Иосифу<sup>4</sup>.

Однако в пылу обвинений владыки в уничтожении

<sup>1</sup> Хотеев А., иерей. Не нужно шельмовать православных или ответ униатскому священнику // Научно-просветительский портал „Западная Русь“. URL: <https://zapadrus.su/zaprus/tradbl/25-2010-06-22-13-25-57.html> (дата обращения: 12.01.2018).

<sup>2</sup> Митрополит Иосиф (Семашко). Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею наук по завещанию автора. В 3 т. Т. 3. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1883. – 1106 с.

<sup>3</sup> Краткая история Белорусской Греко-католической церкви // Иерархия литургических Церквей. URL: <http://www.hierarchy.religare.ru/h-uniate-64kratrus.html> (дата обращения: 12.07.2019).

<sup>4</sup> Романчук А., протоиерей. Митрополит Иосиф (Семашко): очерк жизни и церковно-общественной деятельности. – М. – Минск: Издание Общества любителей церковной истории, 2015. – С. 394–395.

литературных памятников белорусские националисты обвиняют его в том, чего тот не совершал. Так, опираясь на „расследование“ С. Абломейко появилась петиция „Остановить канонизацию разрушителя беларуской церкви и учреждение праздника торжества РПЦ“<sup>5</sup> (Оставим неграмотное написание слова „белорусской“ на совести автора петиции, хотя в настоящее время именно такое неграмотное с точки зрения русской грамматики написание широко распространяется). Петиция является образчиком дремучего невежества<sup>6</sup>. Стоит обратить внимание лишь на два заявления автора петиции, посвящённым всё тому же сожжению митрополитом Иосифом „культурных ценностей“. Так митрополита обвиняют в уничтожении Туровского евангелия – рукописного памятника XI в.<sup>7</sup> Однако вплоть до настоящего времени Туровское Евангелие хранится в Библиотеке Академии наук Литвы. Его никто не сжигал. Также ещё одной фальсификацией является обвинение митрополита Иосифа в сожжении Смоленского церковно-археологического музея. Музей действительно горел, но не сгорел полностью, а пострадал „в некоторой своей части“<sup>8</sup> по причине халатности. Однако в этом митрополит Иосиф нисколько не виноват, поскольку пожар в музее был в 1898 г., а владыка скончался в 1868 г., т.е. за 30 лет до пожара. Эти факты иллюстрируют, какие фальсификации используются для того, чтобы создать из митрополита-воссоединителя абсолютно негативный персонаж.

Ещё один распространённый укор митрополиту заключается в том, что противившиеся воссоединению униатские священники (в риторике автора петиции – „выразившие протест против имперского захвата“) были помещены в монастырские темницы. Действительно, противники Полоцкого Собора были лишены приходов, а некоторые сосланы. Но их число было незначительно<sup>9</sup>.

Также в петиции есть утверждение, что митрополит Иосиф (Семашко) закрывал белорусские школы<sup>10</sup>. Однако нет никаких

---

<sup>5</sup> Вараб'ёў У. Остановить канонизацию разрушителя беларуской церкви и учреждение праздника торжества РПЦ // Глобальная платформа для ваших кампаний Change.org.

<sup>6</sup> Анализ содержания петиции см.: Гронский А.Д. Петиция против канонизации митрополита Литовского и Виленского Иосифа (Семашко) как образец белорусского антиправославного интернет-дискурса // Аспект. 2018. 02. – С. 109 – 118.

<sup>7</sup> Вараб'ёў У. Остановить канонизацию разрушителя беларуской церкви и учреждение праздника торжества РПЦ // Глобальная платформа для ваших кампаний Change.org.

<sup>8</sup> Отчет о деятельности Смоленской ученой архивной комиссии за первый год ее существования: (3 апреля 1908 года – 3 апреля 1909 года). – Смоленск: Типография П.А. Силина, 1910. – С. 43.

<sup>9</sup> Романчук А., протоиерей. Митрополит Иосиф (Семашко): очерк жизни и церковно-общественной деятельности. – М. – Минск: Издание Общества любителей церковной истории, 2015. С. 387–388.

<sup>10</sup> Вараб'ёў У. Остановить канонизацию разрушителя беларуской церкви и учреждение

фактов, утверждающих, что в XIX в. такие школы были. Это обычный белорусский националистический миф, выдаваемый за некую не требующую утверждений аксиому. Помимо владыки Иосифа обвинению в преследовании белорусских школ в то время, когда их не существовало в реальности, повергаются и другие исторические персонажи XIX в.

В целом, уния не может являться национальной религией белорусов хотя бы по причине того, что она прекратила своё существование за несколько десятилетий до появления первых слабых идей белорусского национализма. Стремление соответствовать политическому лозунгу об унии как национальной религии породило у белорусских националистов необходимость защиты унии и критики тех, кто вернул униатов в Православие. Однако методы, которые используются для подобной работы абсолютно ненаучны. Проуниатская публицистика (зачастую и наука) полна фальсификациями, которые легко опровергаются при самом поверхностном знакомстве с материалом. Тем не менее, уния продолжает восприниматься как белорусская религия.

Ни автокефалия, ни уния не представляют из себя институтов с массовой поддержкой. Если уния существовала на этих землях и примерно два с половиной века, это не значит, что она автоматически должна восприниматься как полноправная традиция. Дело в том, что Православие существовало на этих землях гораздо дольше и поэтому имеет больше прав называться традицией. Причём бытование унии было прервано, а новое более-менее устойчивое появление униатских приходо́в можно отнести лишь к концу XX в. Однако массового распространения новая уния не получила. Православие же никогда не прерывалось с момента крещения Руси. Были периоды, когда его запрещали, но относительно быстро снова легализовали, т.е. носители православной традиции передавали её из поколения в поколение, им не нужно было реконструировать традицию, потому что она не терялась. Автокефалия вообще не имеет на этих землях традиции. Все попытки создать автокефалию в Белоруссии потерпели неудачу, БАПЦ была создана за границей и в Белоруссии не имеет никакого влияния. Если автокефалию можно назвать Церковью, которая изначально формировалась с националистическими целями, то уния такой нагрузки не несёт. Во время бытования унии на белорусских землях национального вопроса не существовало, потому что не существовало носителей национальной идеи и некому было этот вопрос поднимать. Ни белорусскую автокефалию, ни унию нельзя назвать национальной религией белорусов.

### Литература

1. Абламейка С. Мой Картаген. – [Без места издания]: Радыё Свабодная Эўропа / Радыё Свабода, 2015. – 316 с.
2. Вараб'ёў У. Остановить канонизацию разрушителя белорусской церкви и учреждение праздника торжества РПЦ // Глобальная платформа для ваших кампаний Change.org. URL: <https://www.change.org/p/%D0%B1%D0%B5%D0%BB%D0%BE%D1%80%D1%83%D1%81%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9%D1%8D%D0%BA%D0%B7%D0%B0%D1%80%D1%85%D0%B0%D1%82%D0%B1%D0%B5%D0%BB%D0%BE%D1%80%D1%83%D1%81%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%B2%D0%BD%D0%B0%D1%8F%D1%86%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D1%8C%D0%BC%D0%BE%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B3%D0%BE%D0%BF%D0%B0%D1%82%D1%80%D0%B8%D0%B0%D1%80%D1%85%D0%B0%D1%82%D0%B0%D0%BC%D0%B8%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F%D0%BC%D0%B8%D1%82%D1%80%D0%BE%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D0%B8%D1%8F%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%82%D1%8C%D0%BA%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%BD%D0%B8%D0%B7%D0%B0%D1%86%D0%B8%D1%8E%D1%80%D0%B0%D0%B7%D1%80%D1%83%D1%88%D0%B8%D1%82%D0%B5%D0%BB%D1%8F%D0%B1%D0%B5%D0%BB%D0%B0%D1%80%D1%83%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B9%D1%86%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%B2%D0%B8%D0%B8%D1%83%D1%87%D1%80%D0%B5%D0%B6%D0%B4%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B7%D0%B4%D0%BD%D0%B8%D0%BA%D0%B0%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B6%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B0%D1%80%D0%BF%D1%86> (дата обращения: 12.01.2018). [В настоящее время ссылка не действует, однако текст петиции можно найти, набрав её название в строке поиска на сайте Change.org].
3. Волаціч В. (Пануцэвіч В.) Беларуская аўтакефальная праваслаўная царква (выбраныя часткі) // Адзін Госпад, адна Вера, адзін Хрост / Уклад., прадм. А. Любіча; бібл. Л. Юрэвіча. – Мінск: Кнігазбор, 2007. – С. 65 – 132.
4. Гарошка Л. Нашы традыцыі – наш скарб // Адзін Госпад, адна Вера, адзін Хрост / Уклад., прадм. А. Любіча; бібл. Л. Юрэвіча.

- Мінск: Кнігазбор, 2007. – С. 55.
5. Гарошка Л. Праз навалыніцы й нягоды // Адзін Госпад, адна Вера, адзін Хрост / Уклад., прадм. А. Любіча; бібл. Л. Юрэвіча. – Мінск: Кнігазбор, 2007. – С. 45 – 54.
  6. Гронский А.Д. Петиция против канонизации митрополита Литовского и Виленского Иосифа (Семашко) как образец белорусского антиправославного интернет-дискурса // Аспект. 2018. 02. – С. 109 – 118.
  7. Данілюк Б. Гістарычны шлях да аўтакефаліі Беларускае Прусаўлаўнае Царквы // Беларуская Аўтакефальная Прусаўлаўная Царква. URL: <http://www.belapc.org/litaratura/gistarycny-slah> (дата абрацання: 20.09.2019).
  8. Карташев. Очерки по истории Русской Церкви. Том 1 / ВикиЧтение. URL: <https://religion.wikireading.ru/158307> (дата абрацання: 18.09.2019).
  9. Киприанович Г.Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейшего до настоящего времени. Изд. 2-е, доп. – Вильна: Типография И. Блюмовича, 1899. – 288 с.
  10. Коханик П.Ю. Русь и Православие в Северной Америке. – Вилкес-Барре: Типография газеты „Свет“: 1920. – 154 с.
  11. Краткая история Белорусской Греко-католической церкви // Иерархия литургических Церквей. URL: <http://www.hierarchy.religare.ru/h-uniate-64kratrus.html> (дата абрацання: 12.07.2019).
  12. Лавреенко Л.В. Попытки создания Белорусской Автокефальной Православной Церкви в 1941 – 1942 гг. // Православная Церковь Беларуси в годы Великой Отечественной войны (1941 – 19345 гг.). Сб. мат. круглого стола. Брест. 3.03.2009. – Брест: БрГУ им. А.С. Пушкина, 2009. – С. 19 – 22.
  13. Марозава С.М., Філатава А.М. Уніяцкая Царква // Рэлігія і Царква на Беларусі: Энцыклапедычны даведнік / Рэдкал. Г.П. Пашкоў і інш. – Мінск: БелЭн, 2001. С. 331 – 334.
  14. Митрополит Иосиф (Семашко). Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею наук по завещанию автора. В 3 т. Т. 3. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1883. – 1042 с.
  15. Отчет о деятельности Смоленской ученой архивной комиссии за первый год ее существования: (3 апреля 1908 года – 3 апреля 1909 года). – Смоленск: Типография П.А. Силина, 1910. – 58 с.
  16. Романчук А., протоиерей. Митрополит Иосиф (Семашко): очерк жизни и церковно-общественной деятельности. – М. – Минск: Издание Общества любителей церковной истории, 2015. – 443 с.

17. Самосюк Н.В. Германская церковная политика на оккупированной территории СССР // Православная Церковь Беларуси в годы Великой Отечественной войны (1941 – 19345 гг.). Сб. мат. круглого стола. Брест. 3.03.2009. – Брест: БрГУ им. А.С. Пушкина, 2009. – С. 7 – 9.
18. Устав союза православных старо-церковнических общин, в своей совокупности образующих Белоурскую Автокефальную Православную Церковь. Минск: Без изд., 1927. 14 с.
19. Хотеев А., иерей. Не нужно шельмовать православных или ответ униатскому священнику // Научно-просветительский портал „Западная Русь“. URL: <https://zapadrus.su/zaprus/tradbl/25-2010-06-22-13-25-57.html> (дата обращения: 12.01.2018).

**Alexander D. Gronsky,**

PhD in History, Associate Professor; Leading Researcher, Center for Post-Soviet Studies, Primakov National Research Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences. E-mail: agr1976@yandex.ru

**Ideological Pressure on the Orthodox Church in Byelorussia in the Early 21st Century**

**Abstract**

Byelorussian nationalism seeks to create an alternative spiritual and religious tradition in order to subjugate the activities of the Church organizations to the interests of nationalist ideology. The Byelorussian Autocephalous Orthodox Church and the Greek Catholic (Uniate) Church were elected as “national” Churches. However, they are not national.

**Keywords:** Byelorussia, Russian Orthodox Church, Byelorussian Autocephalous Orthodox Church, Greek Catholic (Uniate) Church, “National” Religion.

**Лев Криштапович**

доктор философских наук, профессор Белорусского  
государственного университета культуры и искусств

## **ПРАВОСЛАВИЕ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ СТРАТЕГИЯ БЕЛОРУССКОГО САМОСОЗНАНИЯ**

**(на примере полемики между „Апокрисисом“ Христофора  
Филалета и „Берестейским собором“ Петра Скарги)**

### **Резюме**

Современные скаргианцы, выставяющие яркого противника русской православной веры униата Иосафата Кунцевича великим святым Белоруссии, а униатство национальной религией белорусов, заботятся на самом деле не о возрождении белорусской национальной культуры, а ставят своей целью осуществить иезуитизацию и западнизацию общественного сознания, что неминуемо приведет к денационализации белорусского народа. Вместо действительного свободомыслия и демократического мировоззрения белорусскому народу навязываются клерикальные рецепты иезуита Петра Скарги и религиозное насилие униата Иосафата Кунцевича, ведущие к национальной и гражданской конфронтации в белорусском обществе.

**Ключевые слова:** Брестская церковная уния, Беларусь, идентичность, Петр Скарга, культура

Брестская церковная уния 1596 года, разделившая Русскую церковь на православную и униатскую, увеличила значительный поток религиозно-полемической литературы, в которой каждая из враждебных сторон старалась или оправдать введение унии, или доказать ее вред для социально-политической и духовной жизни Речи Посполитой. Эта литература представляет не только важный исторический источник для изучения эпохи XVI – XVII веков, но имеет актуальное значение для постижения сегодняшней социально-политической и идеологической ситуации в Белоруссии и на Украине.



Среди этого жанра литературы, внесшей свой вклад в историю общерусской цивилизации и историю польского иезуитизма, бесспорно, первые места по праву занимают „Апокрисис“ Христофора Филалета и „Берестейский собор и оборона его“ Петра Скарги.

Петр Скарга – красноречивый оратор и ученый иезуит, придворный проповедник польского короля Сигизмунда III и главный инициатор унии, знаток религиозной истории и плодовитейший католический писатель, воспитанный в духе идей средневековой схоластики, был ярким защитником и пропагандистом власти Римского Папы в Речи Посполитой. Он с одинаковым упорством боролся как против протестантов, так и православных. Благодаря ему католическая партия полностью привязала к себе польского короля Сигизмунда III, династические амбиции и иезуитское воспитание которого во многом предопределили катастрофическое развитие общества и, в конечном итоге, обусловили крах всей политики господствующего класса Речи Посполитой и гибель самого польского государства.

На фоне писателей того времени величественно выделяется автор знаменитого „Апокрисиса, или Ответа на книжку Петра Скарги о Брестском соборе“ (Апокрисис – в переводе с греческого означает „ответ“), эпохального произведения в истории национальной культуры белорусского и украинского народов, под псевдонимом Христофор Филалет (Христофор Филалет – в переводе с греческого означает „носитель Христа и любитель истины“). До настоящего времени не имеется точных данных, кто скрывался за этим литературным именем. Он сделал максимум возможного в этом жанре литературы для обоснования своей гуманистической позиции. Христофор Филалет – это выдающийся защитник православной веры, крупнейший просветитель белорусского и украинского народов. Он, как бы чувствуя недостаточность тех религиозно-политических форм и способов защиты своих взглядов, стремится вырваться за пределы этого жанра литературы и стать на позиции рационалистического обсуждения религиозно-церковной проблемы. Мировоззрение Христофора Филалета представляет собой сочетание двух противоположных принципов: догматического и рационалистического, которые в ту эпоху не столько противоречат друг другу, сколько находятся в определенном органическом единстве.

Итак, с одной стороны, перед нами предстает ученый иезуит, расточающий весь свой ум и все свое красноречие на пропаганду, в общем-то, исторически безнадежного дела, а с другой – православный просветитель, защищающий как интересы православных институтов, так и право „тутэйшага“

(русского народа) на развитие своей общерусской цивилизации. Присмотримся внимательнее к аргументам знаменитых полемистов.

Чтобы убедить православных в правомерности унии и ее благодетельности для настоящего и будущего Речи Посполитой, Петр Скарга после Брестского собора пишет книгу „Берестейский собор и оборона его“ (1597). Излагая фактические обстоятельства заключения унии и основные аргументы в пользу законности Брестского собора, Петр Скарга говорит, что собор созван с разрешения Римского Папы, а поэтому решение собора не может подлежать никакой отмене. Если собор – власть духовных, то миряне, по мысли Петра Скарги, не могут влиять на соборные решения. Отмечается, что собор собирався на дело святое и нужное для христианской церкви. Петр Скарга подчеркивает, что не о вере, не об отмене греческой религии ставился вопрос, а только о признании верховной власти Римского Папы, чтобы в церковном единстве жить. Те возражения, которые выдвигались православными полемистами против законности унии, так как владыки на соборе отреклись от своих духовных начальников (восточных патриархов), Петр Скарга парирует методом дискредитации. Дескать, какие там могут быть духовные начальники, когда они находятся в неволе турецкой и больше думают о деньгах (пенезях), чем о церковном достоинстве: „Ради патриархов гибнуть, а згоды и единства христианского не хотеть – это великая безбожность и глупство“ [1, с. 208].

Автор обороны Брестского собора также отмечает, что противниками унии выступают не столько православные, сколько различные еретики (ариане, протестанты), которые выдумывают всякие новые веры на погибель греческой и всей христианской религии. Уния, по мнению Петра Скарги, законна и справедлива, всякое выступление против нее преступно. Поэтому в своем предостережении противникам Брестского собора католический полемист предупреждает православных в незаконности противодействия унии, поскольку они не на соборе были, а на каком-то сейме с маршалком новокрещенным и не в церкви, где соборы бывають, но в частном доме против Бога выступали и теперь выступают [1, с. 242].

Если проанализировать приведенные Петром Скаргой доказательства в пользу унии, то следует отметить, что главный адвокат церковного единства, не говоря уже о фактической несостоятельности его аргументации, даже с точки зрения формальных соображений во многом грешит против объективности. Так, автор „Берестейского собора“ постоянно

повторяет, что уния законна, поскольку она освящена Римским Папой. Не отрицая формальной значимости этой санкции, тем не менее любой беспристрастный исследователь должен признать, что подобный аргумент был бы основателен при условии, если бы такая санкция исходила и от восточных патриархов как верховных владык православной веры в Речи Посполитой. Ведь сам Петр Скарга признает, что „овца за пастырем идет, не пастырь за овцою: он рядит и ведет, не овца рядит и вождем является“ [1, с. 320].

Почему же право высшей духовной власти отрицается у восточных патриархов? Чтобы как-то оправдать нарушение церковных прав православных патриархов, Петр Скарга прибегает к обыкновенной инвективе, выставляя патриархов в негативном свете.

Поэтому Христофор Филалет, не занимаясь софистикой и фарисейством, вполне резонно объяснял Петру Скарге, что если он решил таким способом оправдать епископов-униатов, то такую аргументацию с еще большим основанием следует применить к самому Римскому Папе: „Что, если в ту пору, как ты подметил пылинку в глазах Патриархов, мы покажем бревно в глазе пап, и притом очень и очень большое? Что делается в Греции не с умыслом, а по неволе, по насилью, того тысячекратно больше делается в Риме и римской церкви, хотя ее никто к этому не приневоливает и не принуждает“ [2, с. 243]. И Христофор Филалет со всей исторической справедливостью заключает, что в Римской церкви культ денег (мамоны) введен добровольно, намеренно и обдуманно – расчетливо. Отсюда вытекает логичное требование автора „Апокрисиса“ к Петру Скарге: „Когда не будет этих святокупств, указанных в римском костеле, тогда и будет можно ему говорить с нами о соединении с ним“ [2, с. 251].

Что же касается скарговского упрека в религиозной неволе восточных патриархов, то, по замечанию православного полемиста, это, напротив, говорит об их искреннем служении своей вере, ибо исполнение их должностей скорее связано с личными тягостями, чем с материальными предпочтениями. В этом плане менее всего можно упрекнуть православных властителей в церковном нерадении. В самом деле, много ли надо прилагать духовных усилий, чтобы продемонстрировать свою веру при благоприятных условиях? Еще большой вопрос, является ли такой человек верующим или он только фарисействует? „Небесные награды, – глубоко замечал Гельвеций, – не должны быть в религии за какие-то мелочные обряды, дающие жалкое представление о Всевышнем и ложное представление о добродетели“ [3, с. 50]. Не такой ли была вера Петра Скарги? Это не праздные вопросы. Они проясняют принципиальное различие в аргументации двух полемистов.

Петр Скарга, находящийся в плену иезуитской идеологии, мыслит по логике всех фарисеев и софистов: если восточные патриархи бедствуют, то это – результат Божьего наказания. Здесь слышится голос не христианского проповедника с его заповедями – не унижать, не оскорблять другого человека, а евангельского фарисея, выставляющего напоказ свои мнимые достоинства перед мытарем. По-иному подходит к этой проблеме Христофор Филалет. Он как бы говорит: все мы люди, все мы с недостатками, устранение последних возможно при условии, если мы не будем фарисеями-иезуитами, ибо всякий возвышающий себя, унижен будет, а унижающий себя возвысится. Христофор Филалет, в отличие от Петра Скарги, не прикрывает своих земных интересов Небесным Престолом, а документально точно указывает, что только на основе учета этих земных интересов возможно религиозное примирение.

Автор „Апокрисиса“ убедительно разбивает аргументы своего католического оппонента, разъясняя, что уния при данной исторической ситуации, сложившейся в Речи Посполитой, ведет не к государственному единству, а к усилению борьбы между различными этническими и религиозными общинами. Защитник православия приводит конкретные юридические документы, устанавливающие религиозную веротерпимость в государстве. Польские короли Сигизмунд II Август, Генрих и Стефан Баторий, сеймы Речи Посполитой законодательно закрепили право свободного исповедания греческой, то есть русской религии. Уния же как раз разрушала это право, поскольку выводила из-под юрисдикции православных братств униатское духовенство и разрешала вторжение в имущественные права Русской церкви. Христофор Филалет справедливо подчеркивает, что поведение митрополита и его сообщников явно противоречит законам государства и дает повод к нарушению закона и худого примера на будущее время [2, с.41-42].

Далее защитник православия доказывает, что уния совершает насилие над религиозной совестью православных. Петр Скарга ошибается или сознательно не замечает, что принятие унии якобы ничего не меняет в учении русской церкви. Униаты, признавая верховную власть Римского Папы, вторгаются в догматические вопросы, которые в ту эпоху имели самое злободневное цивилизационное и национально-религиозное значение. Речь шла о вере, признать догматы другой церкви значило поступиться своей совестью. Такое положение для религиозного человека понималось как измена своему народу, своим предкам. Думать, что такой вопрос мог бы разрешиться бесконфликтно, когда

вся европейская жизнь состояла из религиозных войн, было большой наивностью. Поэтому Христофор Филалет обоснованно заявляет, что уния неизбежно ведет к подчинению православной церкви определениям Тридентского собора [4], т.е. собора, санкционировавшего наступление Контрреформации. Между правилами Тридентского собора были такие, которые никак не могли быть приняты православными. Например, провозглашалась анафема тем, кто будет говорить, что священникам позволительно иметь жен; предписывалось, чтобы богослужение велось на латинском языке; утверждалось, что вне католической церкви нет спасения ни для кого.

Уния, подчеркивает автор „Апокрисиса“, несомненно, ведет к нарушению общегосударственного права Речи Посполитой и всей нормальной жизнедеятельности государственного организма. Эта мысль Христофора Филалета является основной в смысле доказательства того положения, что уния не объединяет, а еще больше разъединяет людей разных вероисповеданий. От того, что Петр Скарга поет дифирамбы церковному единению, еще нисколько не вытекает действительного единства. Православный просветитель резонно замечает, что не всякое согласие и единство ведут к доброй цели [2, с. 233]. Когда Петр Скарга поместной католической церкви присваивает права, принадлежащие всей Вселенской церкви, то вместо единомыслия мы получим споры и расколы между христианами, заключает Христофор Филалет. Великий мыслитель глубже и основательнее подходит к проблеме унии, чем иезуитский истолкователь.

Факт церковного и религиозного разделения в Речи Посполитой не мог быть устранен чисто формальным актом создания униатской церкви. Принцип „чья власть, того и вера“ в условиях хрупкого сожительства двух различных цивилизационных принципов – русского и западного – вел бы не к религиозному компромиссу, а к прямому вмешательству государственной власти на стороне католической церкви. Все это вело к нарушению прав русского православного населения, к гражданскому несогласию в самом обществе. Выход из положения был один. Оставить все так, как было до унии. Например, касаясь вопроса, почему православные не хотят принять новый (григорианский) календарь, православный полемист остроумно подмечает: „если дело идет о согласии политическом, мы не видим, почему бы могла мешать ему теперь разность календарей, когда она не мешала ему прежде. А если дело идет о согласии духовном, то начинать его принятием календаря значило бы начинать с весьма тонкого конца; потому что за несколько лет пред сим мы имели один календарь и все-таки твердого согласия между нами не

было, поскольку была разность в других вещах [2, с. 78].

Три законных и справедливых требования, соответствующих конституциям Речи Посполитой и королевским грамотам, предъявили православные на своем собрании в Бресте, подчеркивает Христофор Филалет. Это, во-первых, чтобы духовные, которые отступили от власти патриаршей, были наказаны лишением церковных должностей. Во-вторых, чтобы не было устроено соединение с Римской западной церковью без позволения патриархов и всей Восточной церкви, без основательного соглашения о всех разностях в вере. В-третьих, не принимать нового календаря, явно противного правилам церковным, сохранить нерушимо свободное употребление старого, на основании грамоты короля Стефана [2, с. 19]. Законны эти требования были потому, что полностью соответствовали законодательству Речи Посполитой, в частности, Конституции Варшавской конфедерации 28 января 1573 года, провозгласившей религиозную веротерпимость в государстве. Справедливы же они были потому, что православное население, которое содержало свое духовенство, вправе было отказаться финансировать тех священнослужителей, которые отреклись от православной веры.

Осуждая православное собрание за конфронтацию, Петр Скарга выступил не как открытый полемист против православия, прямо выставляющий свое католическое знамя, а как жалкий сикофант ордена иезуитов, лицемерно доказывающий, что уния, дескать, ничего нового в религиозную жизнь православных не вносит, но стремится лишь к общественному согласию [1, с. 212].

Наиболее значительная часть „Апокрисиса“ Христофора Филалета посвящена разбору аргументов Петра Скарги о Римском Папе как верховном властителе всей христианской церкви. Петр Скарга, апеллируя к христианским и церковно-историческим источникам, доказывает, будто бы изначально римский епископ обладал верховной властью над церквами и епископами всего христианского мира [1, с. 208]. Христофор Филалет, разбирая эту часть аргументации своего оппонента, убедительным анализом содержания евангельских историй раскрывает субъективизм скарговских доказательств [2, с. 160-161].

В то же время Христофор Филалет не ограничивается лишь тем, что с православной точки зрения показывает несостоятельность иезуитских аргументов Петра Скарги о верховенстве Римского Папы. Если бы автор „Апокрисиса“ ограничился только таким опровержением доказательств ученого иезуита, то он не вышел бы за пределы чисто богословской учености. Такой литературы с

обеих сторон в то время было предостаточно. Великий мыслитель рассматривает данную проблему не по-богословски, а исторически. Именно такой подход отсутствует у Петра Скарги, что ставит его в научном отношении гораздо ниже православного автора.

Так, например, Христофор Филалет справедливо спрашивает: почему же римские епископы, имея привилегии от самого Апостола Петра, молчали о них в течение 600 лет? Ведь один из крупнейших римских пап, Григорий Великий, спустя 600 лет не только не приводил этих привилегий, отмечает православный автор, для подтверждения своего верховенства, но даже горячо восставал против того, чтобы кто-нибудь из патриархов или пап присваивал себе первенство и вселенское папство. Тот же Григорий Великий, указывает Христофор Филалет, титул вселенского епископа называл „титулом новым, нерассудным, глупым, служившим к пышности и наружному блеску, злым, суеверным, мирским, злостным, а также именем заблуждения, суесть, легкомыслия и хуления“ [2, с. 163-164].

Объяснение этого высказывания очень просто. До определенного времени Римская церковь не могла претендовать на свое первенство в силу того, что это первенство принадлежало патриарху Константинопольскому, престол которого был главным престолом христианской церкви. Лишь по мере социально-экономического и политического упадка Византии постепенно утверждается ведущая роль римской курии в церковной политике христианского мира. Этот длительный процесс с взаимными трениями и конфликтами между Восточной церковью и римским костелом окончательно привел к церковному расколу (1054) на две конфессии: православную (Греческую) и католическую (Римскую). Христофор Филалет объясняет, что вся аргументация Петра Скарги о верховной власти Римского Папы, игнорирующая историю развития христианской церкви, базируется на папистском истолковании евангельских произведений и церковного предания вне всякой связи с историческими условиями развития христианской церковной организации.

Широта кругозора автора „Апокрисиса“ проявляется в том, что он в своем анализе церковной истории применяет все способы исследования, выработанные наукой того времени, относительно исторических памятников. Петр Скарга обычно софистически констатирует тот или другой эпизод церковно-исторической литературы прошлого, который в выгодном свете представляет его точку зрения. Христофор Филалет, не ограничиваясь приведением цитаты какого-нибудь отца церкви, ставит своей целью рационалистически осмыслить и поставить литературные

источники в соответствующие исторические условия.

Ученый иезуит в „Брестском соборе“ и других своих произведениях воспроизводит лишь католическую схему церковной истории, а великий православный мыслитель пишет действительную философско-историческую картину религиозной жизни человечества. Например, когда Петр Скарга приводит письмо Афанасия Великого, одного из отцов православной церкви в IV веке, к Папе Феликсу, в котором якобы Афанасий признает верховную власть Римского Папы, то Христофор Филалет на основании филологического анализа данного источника вскрывает подложный характер этого письма.

История римско-католической церкви со всей определенностью свидетельствовала, что в своих необоснованных претензиях римская курия не останавливалась перед подделкой и фабрикацией исторических источников в целях доказательства верховенства Римского папы в христианском мире. Одной из таких разоблаченных фабрикаций папского двора была так называемая грамота „Константинов дар“ императора Константина I, данная якобы римскому епископу Сильвестру, на основании которой папство основывало свои притязания на руководящую роль в христианском мире. Знаменитый итальянский гуманист Лоренцо Валла в трактате „О ложном даре Константина“ (1440), впервые изданным немецким гуманистом Ульрихом фон Гуттенем в 1517 году, опираясь на исторические и филологические данные, неопровержимо доказал подложность этой грамоты. Наш великий соотечественник, знакомый с работой Лоренцо Валлы, приводит ее в качестве документа, разоблачающего действительную ценность всех аргументов Петра Скарги в защиту мнимых привилегий Римского Папы. Поэтому бесспорен выдающийся вклад автора „Апокрисиса“ в развитие национальной культуры белорусского народа, культуры, преодолевшей схоластический горизонт средневекового мышления и приобщавшейся к достижениям передовой гуманистической литературы той эпохи.

Вразделе восьмой своей книги Петр Скарга защищает церковную унию тем доводом, что она не вносит никаких нововведений в религиозные отношения, а лишь восстанавливает церковное единство, существовавшее еще с Флорентийского собора 1439 года. Именно на этом соборе, по мысли Петра Скарги, произошло окончательно соединение (зъєднчєньє) греков и католиков, а Константинопольский патриарх Иосиф оставил завещание, в котором признал господином Восточной церкви Римского Папу. Флорентийский собор (1439) в униатском представлении явился историческим предшественником собора Брестского еще и потому,



что во Флоренции митрополит Киевский и Всея Руси Исидор подписал Флорентийскую унию, соединившую, так сказать, русскую церковь с римским костелом. История Флорентийского собора вызывала страстную полемику между православными и католиками. Как же оценивает это событие автор „Апокрисиса“? Как настоящий рационалист и гуманист своего времени, прекрасно зная, что вся история папства является историей узурпации и насилия, он решает самый сложный полемический вопрос литературно корректно и логически безупречно. „Завещание Иосифа подложно, как и Константинов дар“ [2, с. 221].

Еще один из аргументов, приводимых Петром Скаргой для оправдания церковной унии, – это указание на существующее неустройство в русской церкви, являющееся следствием верховенства мирян над духовенством, овец над пастырями [1, с. 282]. Обращаясь к русскому народу, защитник униатов рассуждает о благотворном влиянии унии в плане восстановления порядка в русской церкви, в почитании русского духовенства наравне с римским. Христофор Филалет не без иронии замечает, что там, где господствует римская церковь, церковникам действительно принадлежит власть над мирянами. Но подобная власть клерикалов в государстве приносит не пользу обществу, как считает Петр Скарга, а огромное бедствие. Ведь, отмечает автор „Апокрисиса“, даже светские люди католического исповедания сетуют на то, что католическая церковь в Польше нарушает государственные законы, запрещающие выдавать из Королевства так называемые аннаты (ежегодные платежи с церковных владений в пользу Римского Папы), которые по конституциям 1563 и 1569 годов должны были оставаться в стране для защиты государства. Известно также, что гражданские процессы, возникавшие между католиками-мирянами и церковниками, последние переносили на рассмотрение в Рим, выводя тем самым себя из-под юрисдикции государства. Подобные привилегии католической церкви как независимой частной корпорации были несовместимы с общегосударственными интересами и оказывали пагубное влияние на всю общественную и государственную жизнь в Речи Посполитой.

Необходимость ограничения аппетитов католической церкви в Речи Посполитой признавалась всеми здравомыслящими людьми в государстве. Автор „Апокрисиса“ обоснованно заключает, что православные миряне никак не могут согласиться, чтобы их духовные властители уподоблялись католическим плебанам (католический приходский священник) и прелатам (название высшего католического служителя). Напротив, необходимо, чтобы духовенство знало пределы своей власти и не вмешивалось в светскую жизнь.

Разительно отличаются друг от друга эпилоги „Апокрисиса“ и „Берестейского собора“. Петр Скарга, предостерегая противников церковной унии, характеризует деятельность защитников православия как глупость, о которой не стоит вести и речи „о том глупстве шкода болш мовить“ [1, с. 332].

Видный иезуитский проповедник, ослепленный ложным блеском папского величия, апологет отживающих социальных отношений, оказался лишенным исторического чутья в своих советах господствующему классу Речи Посполитой. На этой антиисторической позиции стоит Петр Скарга и в своей книге „Предостережение Руси насчет жалоб и воплей Теофила Ортолога“, написанной в 1610 году в ответ на работу Мелетия Смотрицкого „Плач восточной церкви“. Негативное значение литературной деятельности Петра Скарги состоит в том, что она теоретически разоружила сознание польской шляхты, закрепила идейную и духовную стагнацию в государстве и ускорила крах Речи Посполитой.

Напротив, провидчески звучат заключительные слова Христофора Филалета, обращенные к господам сенаторам Римского исповедания, в частности, к Яну Замойскому, коронному канцлеру, одному из умнейших польских политиков, акцентируя их внимание на обязанность охранять законы, защищать свободу богослужения и предупреждая об опасности для всего государства, какую может породить эта новая и ненадежная уния, насильственно вводимая [2, с. 318].

## **ЦЕРКОВНАЯ УНИЯ 1596 ГОДА И НАШЕ ВРЕМЯ**

Современные скаргианцы, выставяющие ярого противника русской православной веры униата Иосафата Кунцевича великим святым Белоруссии, а униатство национальной религией белорусов, заботятся на самом деле не о возрождении белорусской национальной культуры, а ставят своей целью осуществить иезуитизацию и западнизацию общественного сознания, что неминуемо приведет к денационализации белорусского народа. Вместо действительного свободомыслия и демократического мировоззрения белорусскому народу навязываются клерикальные рецепты иезуита Петра Скарги и религиозное насилие униата Иосафата Кунцевича, ведущие к национальной и гражданской конфронтации в белорусском обществе. Подобная антинациональная политика чревата огромными социальными потрясениями в государстве и, в конечном итоге, лишает белорусский народ подлинной перспективы национального развития.

Вот почему сегодня, когда много говорится о необходимости развития национального самосознания белорусского народа, как никогда актуально звучат антиуниатские и просветительские идеи „Апокрисиса“ Христофора Филалета.

### **ЛИТЕРАТУРА**

1. *Скарга, Петр*. Берестейский собор и оборона его / Русская историческая библиотека. – Петербург, 1903. – Т. 19.
2. Апокрисис Христофора Филалета. - Киев, 1870.
3. *Гельвеций*. О человеке / Соч. – М., 1974. – Т. 2.
4. Тридентский собор (1545 – 1563) – Вселенский собор католической церкви. На нем была определена доктрина и церковная политика Контрреформации. Были подтверждены все традиционные догматы католического вероучения, предавались анафеме малейшие от них отклонения в сторону Реформации.

**Lev Krishtapovic,**

PhD. in Philosophy, Professor, Byelorussian state university of arts and culture

### **ORTHODOX AS A SOCIOCULTURAL STRATEGY OF BELARUSIAN SELF-CONSCIOUSNESS**

**(on the example of the controversy between „Apocrisis“ by  
Christopher Philalet and „Beresteysky Cathedral“ by Peter  
Skarga)**

### **Resume**

Modern Skargians, who present the ardent opponent of the Russian Orthodox faith, the Uniate Josaphat Kuntsevich as the great saints of Belarus, and the Uniate as the national religion of Belarusians, do not really care about the revival of the Belarusian national culture, but set themselves the goal of carrying out the Jesuitization and Westernization of public consciousness, which inevitably would lead to denationalization of Byelorussian people. Instead of real free-thinking and democratic outlook clerical views of jesuit Peter Skarga and religious violance of uniate Josafat Kuntsevich are being imposed on Byelorussians, which would result in national and civic confrontation in Byelorussian society.

**Key words:** Brest Church Union, Belarus, identity, Peter Skarga, culture

© 2021 г. С. В. Пепеляева

© 2021 г. Р. В. Шиженский

г. Нижний Новгород, г. Калининград, Россия

## **КОММУНИКАТИВНЫЕ ПРАКТИКИ В РОССИЙСКОМ РЕЛИГИОЗНОМ НАТИВИЗМЕ XXI ВЕКА (СТАТЬЯ №1: СЛУЖИТЕЛИ КУЛЬТА)**

### **Резюме**

В условиях существования в религиозном пространстве современной России феномена доавраамического мировоззрения особый интерес представляет изучение специфики формирующейся новоязыческой парадигмы. В предлагаемой статье на основе интернет-опроса идеологов российского религиозного нативизма рассматриваются особенности коммуникативных практик, осуществляемых служителями культа (волхвами, жречеством, шаманами) во время проведения обрядовых действий. В результате анализа полученных данных следует констатировать, что в основе религиозной коммуникации идеологов нативизма лежит модель „Я-Мы“, нацеленная на получение сакрального единения со всеми участниками конкретного ритуала: паствой – рядовыми участниками церемонии – и высшими силами: богами, духами. Центральное место в осуществлении религиозного взаимодействия играет „место силы“ – природный или рукотворный объект, являющийся полноправным актором коммуникативной практики.

**Ключевые слова:** коммуникация, ритуал, служитель культа, нативизм, габитус, акторы, модель „Я-Мы“, сакральное пространство.

Процесс коммуникации лежит в основе любой деятельности, направленной на взаимодействие двух и более людей. Несмотря на кажущуюся простоту коммуникации, она является многоплановым понятием, которое можно рассматривать как „одну из основ человеческой жизнедеятельности и многообразные формы речезыковой деятельности“, „информационный обмен“,

„интеллектуальный процесс, имеющий выдержанный идеально-содержательный план и связанный с определенными ситуациями социального действия“, „основу экзистенциального отношения между людьми и решающий процесс для самоопределения человека в мире“ [2, с. 372]. Особый смысл эти грани понятия коммуникации приобретают в контексте ритуализированных действий, создающих в занимаемом пространстве априорную трансцендентную атмосферу. Каждый участник общения стремится к пониманию действия другого, к принятию этого действия и порождению адекватной реакции на него. В этой связи неслучайно К. Лоренц утверждает, что коммуникативная функция любого ритуала является „первой и старейшей“ [8, с. 560]. Обнаруживающиеся в процессе общения смыслы становятся ключевыми элементами такого взаимодействия.

Эти смыслы находят разное выражение в моделях коммуникации, среди которых выделяются линейная модель, модель интеракции и модель трансакции. Линейная модель проявляется в процессе передачи информации реципиенту и воздействию на него. В этом случае общение может быть унифицировано, формализовано, не ориентировано на индивидуально-личностные качества объекта воздействия. В модели интеракции обратная связь становится необходимым элементом процесса коммуникации. Ключевым является субъект-субъектный характер установленных взаимоотношений. Модель трансакции основывается на протяженности выделенного в коммуникации хронотопа. Общение, состоявшееся в прошлом, будет иметь последствия в будущем и оказывать влияние на успешность последующих коммуникативных актов.

Описанные три модели коммуникации являются своеобразным следованием социально установленным правилам, необходимым для адекватного взаимодействия. Здесь происходит столкновение картины мира акторов коммуникации, их прошлого коммуникативного опыта, заложенной в каждом из них системы норм. Соответственно, чтобы процесс кодирования и декодирования информации не прервался помехами и барьерами различной этиологии, взаимодействующим субъектам необходимо выработать навык успешной коммуникации. Обратимся к идеям французского социолога П. Бурдьё для уточнения данного тезиса. Согласно его мысли, вся человеческая деятельность является совокупностью социальных практик, в основу которых ученый кладет понятие игры. Данное соотнесение двух онтологических категорий не ново: еще в 1938 году Й. Хейзинга уподобил человеческую деятельность и, шире, культуру игре. Однако для

данного исследования значимым становится уточнение Бурдые о габитусе.

Социолог определяет габитус как некую систему структур, призванных организовывать пространство, в котором они функционируют, для достижения определенных результатов, не являющихся, в свою очередь, самоцелью. Иными словами, габитус – это то начало, которое позволяет индивиду бессознательно сделать выбор в какой-либо ситуации. Одновременно с этим он по своей природе двойственен: с одной стороны, он детерминирует поведение участника акта коммуникации, с другой – он позволяет участнику свободно распоряжаться своим выбором и предпочесть ему другой. Таким образом, габитус порождает и организует коммуникативные практики, в которых принципиально значимым становится функционирование трех аспектов: индивидуализированная способность агента коммуникации действовать согласно порожденной ситуации, взаимодействие нескольких агентов в сформированном сообществе, взаимодействие данного сообщества и каждого его участника с объективной реальностью [6, с. 46]. Эти условия, создаваемые габитусом в конкретном пространстве и времени, в настоящем исследовании приобретают особую значимость, что будет проиллюстрировано ниже.

Поскольку любой коммуникативный акт подразумевает взаимодействие двух и более субъектов, следует сосредоточить внимание на характере этого взаимодействия. Коммуникативное действие – подражание, управление или диалог – основывается на синтезе рационального и иррационального начал. Рациональность позволяет актерам в собственной картине мира сформировать систему категорий норм и морали, „опредметить“ других актеров, свои отношения с ними. Иррациональный же компонент коммуникации является более широким: он атрибутирует отношение субъекта к бытию, в котором этот субъект в настоящий момент функционирует, отношение к самому себе и то эмоциональное принятие или непринятие данного бытия, которое порождается коммуникативным действием. В соответствии с этим можно говорить о двух типах коммуникации – „Я-Другой“ и „Я-Мы“.

Модель „Я-Другой“ основывается на понимании субъектом коммуникации себя как индивида, наделенного правами. Такие же права он закрепляет и за другими субъектами [7, с. 58]. Следовательно, чтобы коммуникативный процесс был признан состоявшимся, всем его участникам необходимо договариваться и приходиться к компромиссу. Модель „Я-Мы“ предполагает отождествление каждого актера коммуникации с коллективом, общностью в целом. Таким образом, взаимодействие в контексте

данной модели происходит в границах оппозиции „личность – общество“, где личность ощущает покровительство со стороны коллектива.

Настоящее исследование посвящено анализу характера коммуникативных практик, осуществляемых служителями культа во время проведения обрядового действия. В рамках работы был проведен социологический опрос представителей российского нативизма [11]<sup>1</sup>– славянского язычества (родноверие), германоскандинавской традиции (асатру), так называемого примитивного язычества, осетинской веры „ирон дин“, сибирского шаманизма и польского родзимоверства. Необходимо оговориться, что в опросе принимали участие только „руководители“ заявленных религиозных сообществ: главы общин, организаций, союзов, жрецы, волхвы, шаманы, – всего двадцать три человека. Соответственно рассматривать проводимые ими коммуникативные практики целесообразно с позиции модели „Я-Мы“, где Я – это волхв / жрец, а Мы – единство волхва / жреца с потусторонними силами, со своими единомышленниками. Такая дифференциация позволяет вслед за Ю.М. Лотманом охарактеризовать рассматриваемую систему отношений как магическую. Культуролог выделяет следующие компоненты такого дискурса: взаимность, принудительность, эквивалентность, договорность.

Взаимность означает, что „участвующие в этих отношениях агенты оба являются действующими“ [9, с. 466]. Проведенный опрос подтвердил, что коммуникативные практики религиозных лидеров обладают данной характеристикой. Участникам исследования был задан вопрос: „Какие факторы указывают на благосклонность / неприятие высших сил по отношению к вам и вашей обрядовой практике?“ Ответы позволяют говорить о том, что в 100% случаев жрец / волхв и потусторонние силы совершают действия по отношению друг к другу. Это выражается, по мнению респондентов, посредством тех или иных проявлений окружающей действительности. Например, о благосклонности высших сил говорит то, что „все подношение приняты. Безоблачное небо. Костёр горит ровно. След, оставленный после костра. Во время кампании пришли все Духи и приняли все мои просьбы. Птицы ведут себя спокойно“<sup>2</sup>, „внутреннее чувство, что это сработало, огонь вспыхивает, а затем горит тихо, спокойно, но ярко, погода улучшается (если она была плоха до обряда), люди становятся

---

<sup>1</sup> Нативизм (от лат. *nativus* – рожденный) – мировоззренческая позиция, противопоставляющая „исконную“ религию и культуру народа приобретенной, привнесенной извне или привезенной иноземцами.

<sup>2</sup> Здесь и далее ответы респондентов приведены без изменений.

спокойными, их внимание начинает сосредотачиваться на обряде“, „присутствие неизвестного во время ритуала ощущается много раз, голоса животных появляются в неожиданные моменты“, „все идет без запинок размеренно знаки появляются птица, например, летает по кругу над обрядом, резко стихает ветер и появляется солнце/луна, возникают явления полтергейста симметрично затрачиваемым духовным усилиям“. На неприятие высших сил указывают „плохая погода, непреодолимые обстоятельства у собравшихся на праздник, из-за чего они не смогли приехать, разобщённость и отсутствие единого настроения в ходе обряда“, „непринятые требы, нестыковки и проблемы в ходе ведения обряда, неблагоприятные знаки и личное ощущение“, „явления полтергейста носят отрицательный характер: пропадают вещи и предметы, падает обрядовая утварь на обряде, не зажигается или тухнет огонь“, „травма волхва“.

Функциональная роль своеобразных знаков от высших сил, природных знамений достаточно широко представлена в мифологии современного нативизма. Следует обратить внимание на тот факт, что подавляющая часть фиксируемых символов „свыше“ не несет сакральной статичности, мировоззренческого постоянства. В большинстве случаев знамения связаны с конкретными действиями „заказчика“ – ментора, организующего и непосредственно осуществляющего религиозный акт. Кроме того, знак, свидетельствующий о присутствии потусторонних сил, может проявиться во время конкретного общинного события (празднично-обрядового мероприятия) и в результате различных аскетических практик как „активных“ (экспедиционных путешествий к сакральным объектам), так и „пассивных“ – медитативных. Учитывая приведенную вариативность, вместе с тем следует констатировать что, одним из важнейших условий фиксации знаков, символов, знамений становится непосредственное присутствие служителя культа или рядового адепта нативистских движений в зоне лей-линий, капищ, храмовых комплексов, священных рощ и т.п. „Исходя из текстов, содержащих описание подобных явлений, языческие приметы выполняют несколько функций. К таковым относится непосредственно мифологическая (мифотворческая функция) – знамения являют собой зримую волю божества, олицетворяют фактическое присутствие высших сил на обряде. Реализация религиозно-практической функции заключается в выборе места для создания культового сооружения (капища), появлении дополнительного стимула в выработке общего настроения на обрядовое действие, “погружении” в миф, снятии дискомфортных преград психологического и духовного порядка у



неофитов, создании новоязыческого сборника сакральных чудес, возможно, с целью утверждения и подтверждения истинности мировоззренческого выбора“ [13, с. 96].

Под принудительностью М.Ю. Лотман понимает обязательную обратную связь от сверхъестественных сил, возникающую после обращения к ним жреца/волхва. Ответы, полученные от служителей культа, свидетельствуют о том, что в ходе проведения обрядового действия налаживается диалог между агентами коммуникации. В частности, многие участники опроса отмечали, что благоприятные погодные условия, внешние проявления окружающей среды, такие, как „облако в форме свастики, пролет определенной птицы и т.д.“, „безоблачное небо“, „луч солнца“, отождествляются ими с положительными ответами богов на совершаемые действия. И наоборот, затруднение поиска места для капища, „выкалывание жертвенного каравая из огня, затухание костра“, „непреодолимые обстоятельства у собравшихся на праздник, из-за чего они не смогли приехать, разобщенность и отсутствие единого настроения в ходе обряда“ становятся проявлением нежелания высших сил участвовать в коммуникативной практике.

Помимо того, что „принудительность“ отражает взаимодействие служителя культа с потусторонним, эта категория коммуникативного акта является выражением диалога между жрецом / волхвом и его помощниками и „паствой“. Участники обрядового действия так или иначе демонстрируют свою вовлеченность в процесс. На вопрос „Какие факторы указывают на состоятельность / несостоятельность коммуникации, осуществленной вами с единомышленниками, единоверцами во время проведения обрядового (праздничного) действия?“ респонденты дали следующие ответы. „Взаимопонимание, принятие, поддержка, воодушевление, искреннее веселье“, „все понимают, что им надо делать и делают это (например, наливать мед в рог или подавать хлеб), никто не мешает исполнять обряд (например, никто не шумит, не разговаривает, когда это запрещено, у всех людей выключены телефоны)“, „единство мысли, поддержание высокого уровня концентрации всей группы“ – указанные факторы дают понять жрецу, что контакт с сообществом налажен и обратная связь от единомышленников к нему поступает. Особенно важен в этом отношении один из ответов: „Когда я их чувствую, как себя, что мы единый организм“. Здесь в полной мере проявляется характер рассматриваемой модели коммуникации „Я-Мы“. Жрец не противопоставляет себя другим участникам обряда, не стремится к принудительной дифференциации, наоборот – для него обязательным становится процесс единения с другими,

что позволяет ему говорить о функционировании в пространстве ритуала коллективного Мы.

Эквивалентность означает, что „отношения контрагентов носят характер эквивалентного обмена и могут быть уподоблены обмену конвенциональными знаками“ [9, с. 467]. Указанные выше благоприятные и неблагоприятные природные явления, помехи во время проведения обряда, явления окружающей действительности – крик птиц или зверей, затухание обрядового костра, облако в виде сакральной фигуры – становятся теми априорными знаками, которые способствуют пониманию служителем культа факта состоявшейся или несостоявшейся коммуникации с высшими силами.

Договорность указывает на вступление участников диалога в так называемые договорные отношения. В данном случае речь идет о подразумеваемом договоре, не имеющем внешне проявление. Однако действия, совершаемые служителем культа, отражают наличие заранее заданной договоренности. Так, например, участники опроса отмечали, что треба может быть принята хорошо или не принята совсем, что костер может гореть ровно или падать. Такие внешние проявления способствуют пониманию принятия высшими силами договора или его нарушения.

Указанные характеристики коммуникации формируют ее габитуальный модус. Выше было указано, что габитус оформляет вокруг себя пространство. Следовательно, он является выразителем прошлого опыта, ориентирующего актора коммуникации на создание вокруг себя того или иного социокультурного поля. Одновременно с этим габитус сосредоточен на настоящем, проявляющемся в наборе определенных привычек, систем, схем поведения участника коммуникации. Это сращение прошлого и настоящего в моменте времени актуализирует опыт адресанта и реципиента и вызывает в каждом ответную реакцию на действия другого. В целом же этот процесс порождает переживание понятности, т.е. за ним видится определенный смысл. В качестве признаков, указывающих на состоявшуюся коммуникацию с богами, респонденты отмечали благоприятные погодные условия, принятие требы, присутствие на обряде особых животных (например, белок). Т.е. служители культа схематично описывают тот прошлый опыт, который был ими когда-то пережит и вошел в их обрядово-ритуальную картину мира. В процессе переживания этого опыта они получают априорное знание, являющееся своеобразным образом реальности, сформированном в соответствии с установленными схемами. Именно поэтому любое отклонение от заданного хода события имплицитно ими

идентифицируется и рождается соответствующая реакция, помогающая ориентироваться во внешнем мире и адекватно с ним взаимодействовать.

Коммуникативная практика позволяет явить бытие с его внешними сигналами как осмысленное, понятное. Принцип причинности является одним из важнейших элементов габитуса как феномена культуры. Причинность, становящаяся базисом осмысленности, формирует картину мира агента коммуникации и организует структурность, системность осуществляемых коммуникативных и социальных практик [6, с. 49]. Имплицитно воспринимаемая причина происходящего становится, таким образом, его смыслом. Жертвенный огонь потух не просто так, появление солнца из-за облаков не бессмысленно. Для респондентов опроса, служителей культа, это конвенциональные знаки, указывающие на состоявшееся коммуникативное действие – диалог. П. Бурдые пишет: „Практический мир, построенный во взаимодействии с габитусом, действующим как система когнитивных и мотивационных структур, – это мир уже реализованных целей“ [4, с. 18]. Соответственно, актер коммуникации – жрец / волхв – в прошлом уже обращался к пониманию происходящего, задавался вопросом его причинности, нашел ответ и сформировал картину мира в своем сознании, что помогло ему в следующий раз выработать адекватную реакцию. Следовательно, можно с уверенностью заявить, что габитус – это „присутствующее в настоящем прошедшее“ [4, с. 19], это память.

Прошедший начальный этап рефлексии актора коммуникации способствует формированию габитуса, который помогает интуитивно выбрать правильное дальнейшее действие. Для прояснения содержания автокоммуникации служителей культа им был предложен вопрос: „Применительно к самому себе по каким признакам вы определяете состоятельность / несостоятельность проведенного вами обрядового (праздничного) действия?“ Большинство респондентов отметили, что „душевное равновесие, чувство глубокого уважения“, „ощущение наполненности, душевный подъем“, „очищение мыслей, очищение души, ощущение упавшего с плеч груза, когда я начинаю обряд“ свидетельствуют о том, что совершенный ритуал прошел гладко. Тогда как „выжатость, плохое самочувствие, головная боль признаки несостоятельности“, „отвлечения или „соскальзывания“ мысли от хода ритуала в другие, профанные стороны“ указывают на внутренние ощущения актора коммуникации ее несостоятельности. Подобная рефлексия после проведенного действия направлена на формирование в сознании жреца / волхва той психологической картины эмоциональной

наполненности или опустошения, которая в дальнейшем станет имплицитно присутствовать на проведении обряда и направлять его духовный и душевный настрой по той или иной оси. Таким образом, через рефлексивность служитель культа превращает рациональные правила, цели, мотивы в смыслы. Пространство смыслов поглощает также и сформированную картину мира, которая, в свою очередь, становится осмысленным комплексом обсуждаемых и постигаемых предметов.

Взаимодействие в контексте модели коммуникации „Я-Мы“ может быть также опредмечено. В рамках исследования коммуникативных практик религиозного нативизма особое значение приобретает инструментарий служителя культа, и так обладающий сакральным содержанием. Респондентам было предложено описать смысловую нагрузку следующих предметов: посох, бубен, обрядовое облачение, набор оберегов. Таким образом, в поле исследовательского интереса попадает такое понятие, как „интенционал“. Введенный в научный оборот немецким философом Р. Карнапом, он обозначает „совокупность мыслимых признаков обозначаемого данным понятием предмета“ [1]. Соответственно, каждый из представленных выше сакральных предметов является интенционалом, поскольку респонденты вкладывают в них свое понимание и свой набор свойств. Необходимо оговориться, что не каждый инструмент используется всеми служителями культа в обрядовой практике.

Посох. Большинство респондентов отметили, что данный предмет является помощником в налаживании диалога с высшими силами. Неслучайно жрецами / волхвами используются такие образы, как Мировое Древо, Ось Мира, столп силы. В качестве функций посоха во время проведения обрядового действия служители культа выделили следующие: „изгнание болезнетворных Духов“, „связан с властью и пониманием мудрости“, „олицетворение божественной силы, ведущей за собой“, „опора, проводник энергии“, „вместилище духовной силы жреца“, „направляющая силы“, „сигнализация статуса жреца“. Таким образом, респонденты отметили несколько смысловых составляющих инструмента. Во-первых, посох как атрибутивный признак „общающегося с богами“ человека в данном религиозном сообществе. Причем этот человек обязательно владеет сакральным знанием и житейской мудростью. Во-вторых, посох как символ заключающего в себе сверхъестественную силу предмета. Этиология этой силы может быть как божественного характера, так и земного. В-третьих, посох как проводник энергии, ментального тела жреца / волхва в пространство иррационального. В-четвертых, посох как оберег,

призванный не допустить злых духов, темную силу в пространство проводимого ритуала. Примечательно, что такую функцию выделил только представитель сибирского шаманизма. По всей вероятности, это объясняется тем, что главная функция посоха в обрядовом поле шаманизма заключается в транспортировке служителя культа в потустороннее пространство и пограничное состояние, где шаман может оказаться во власти темной материи [10, с. 170].

Бубен. Результат опроса показал, что данный сакральный предмет в обрядовой практике используется в первую очередь в качестве маркера лиминальности – пограничного состояния служителя культа. Неслучайно большинство респондентов отметили, что бубен помогает „вхождению в особое состояние“, „в ритмический транс“, в „трансовое состояние“. Кроме того, в ответах было указано, что бубен является „проводником в высший мир“, „транспортом, щитом и оружием“, способствует „созданию энергетического купола, включению духовного помощника“, „невербального обращения к Богам“, „привлечению внимания богов и духов“, помогает „наводить ритм, организует“, „очистить место ритуала шумом“. Таким образом, исходя из ответов служителей культа, можно выделить следующие функции бубна как сакрального инструмента. Во-первых, бубен как канал коммуникации, позволяющий отправлять энергетическую, ментальную информацию высшим силам и принимать от них обратную связь. Во-вторых, бубен как очистительный инструмент. При помощи звука место проведения обряда очищается от негативной энергии, от присутствия враждебной материи, от злых намерений недругов. В-третьих, бубен как средство перехода из одного пространства в другое, способное защитить его обладателя от воздействия злых сил. Здесь видна связь с посохом, выполняющим аналогичную функцию в обрядовой практике сибирского шаманизма. В-четвертых, бубен как предмет, создающий ментальное поле вокруг места проведения обряда, тем самым налаживая определенный ритм совершения действий и организуя пространство. В-пятых, бубен как предмет, своим звуком призывающий высшие силы на помощь служителю культа. Также посредством бубна жрец / волхв может вызвать своего духовного помощника – священное животное, например, конь.

Обрядовое облачение. По мнению большинства респондентов, обрядовое одеяние служителя культа сакральную функцию не несет. Так, ими было отмечено, что это „ритуальное платье, которое надевают только для ритуала“, „специальная праздничная одежда, только для проведения обряда, уважение и торжественность“,

„важный эстетический элемент, который задаёт тон, настраивает на необходимый лад“. Однако одновременно с указанием маркера праздничности респонденты затронули и другую, пожалуй, более важную функцию – настрой участников обрядового действия на процесс. Отмечалось, что облачение способствует „самонастройке на обряд“, „вхождению в особое состояние, ощущению причастности к традиции“, „переходу из профанного состояния в сакральное пространство обряда“. Также служители культа атрибутировали обрядовое облачение в качестве „брони, вместилища духов“, „признака чистоты личности“, способа „защиты“ и „концентрации внимания на себе“. Таким образом, можно выделить следующие функции ритуального одевания. Во-первых, такое облачение позволяет выделить обрядовое действие из ряда других, возможно, рутинных мероприятий. Во-вторых, ритуальный костюм создает атмосферу священности, сакральности, приобщения к чему-то таинственному и табуированному. В-третьих, обрядовое облачение защищает того, на ком оно надето. Несомненно, этому способствуют внешние атрибуты – используемые цвета, орнамент, специальные узоры и образы. Поэтому, по мнению респондентов, они в меньшей степени подвержены воздействию темных сил во время проведения обряда. В-четвертых, яркое, необычное облачение привлекает внимание других участников действия и способствует концентрации их внимания на происходящем.

Набор оберегов. Все респонденты, использующие в обрядовой практике обереги, указали, что они призваны выполнять защитную функцию: „защита от неблагих влияний, принесённых некоторыми участниками обряда“, „защита от ненужного в обряде“, „защита от негатива“, „личная безопасность“, „защита от негативных вторжений“. Кроме того, было отмечено, что оберег также является средством идентификации, „сплочения членов общины (когда все из них носят оберег одного вида)“, „символом веры“, „вместилищем духов“. Исходя из обозначенных ответов служителей культа, можно определить следующие функции оберегов. Во-первых, оберег как признак „занимаемой должности“ в религиозном сообществе, а также принадлежности к той или иной общине / союзу. Во-вторых, оберег как символ языческой веры, которую исповедует индивид. В-третьих, оберег как проекция духов, богов, оказывающих помощь в тяжелых жизненных ситуациях либо во время проведения обряда, праздника.

Также участникам опроса было предложено указать какие-либо другие магические предметы, которые используются ими в обрядовой практике. Среди них были названы „чаша – объединение участников в единый круг, физически и духовно“, „травы для

окуривания – приглашение Духов, защита, очищение“, „рог – средство концентрации на действиях“, „ключ – для отмыкания обряда, зримые символы Богов (серп=Марена, меч=Перун, веретено=Макошь и т.п.), братина – объединяющая функция, рушники как символ жизненного пути (особенно в обрядах, связанных с умершими)“, „ритуальные напитки“, „нож – защита, замыкание и оберег круга, очищение и отсечение“, „плеть – защита и оружие, которым можно отогнать зло“, „музыкальные инструменты“.

Исходя из анализа представленных сакральных инструментов, можно утверждать, что все они направлены на осуществление коммуникативной практики в контексте модели „Я-Мы“. И здесь необходимо уточнить характер осуществляемой коммуникации. С одной стороны, служители культа посредством обрядово-праздничных предметов объединяются с богами. Такими проводниками энергии, эмоций, силы становятся посох, бубен, обереги, а также травы и „зримые символы Богов“. Это те внешние атрибуты диалога, которые указывают на его договорной характер, о чем уже говорилось выше. С другой стороны, жрец / волхв стремится к единению с другими участниками обрядового действия, со своими единомышленниками, единоверцами. Через особое одеяние, использование ритуальной чаши, братины, рушников служитель культа налаживает диалог с окружающими пространством и одновременно организует его. Таким образом, в процессе коммуникации с применением сакрального инструментария происходит триединое действие: обращение, вопрошание и слушание [3, с. 28]. Каждый участник обряда воспринимает Другого (жреца, высшие силы, зрителя) в его идентичности. Это восприятие порождает приобщение к миру, в котором Другой существует. И как следствие такого единения происходит безоговорочное принятие Другого. Коммуникация „Я-Мы“ достигает своей кульминации – каждый обращен внутрь себя и находит Другого в себе. Актеры создают эмоциональное, психологическое, ценностное единство, ориентированное на процесс взаимодействия, взаимораскрытия, взаиморазвития, эмпатического обмена, обмена ценностями и идеалами. Следовательно, с полной уверенностью можно говорить, что природой коммуникативной практики во время проведения обряда, праздника является такое коммуникативное действие, как диалог.

Коммуникативная практика как определенное событие осуществляется в границах коммуникативного пространства. Под данной категорией в настоящей работе понимается физическое пространство, организующее систему отношений и типов

взаимодействия акторов коммуникации. Исходя из предмета исследования, были выделены два вида пространства, внутри которых проходит коммуникативный акт: объекты природного ландшафта и рукотворные культовые сооружения. Поскольку проблема коммуникативного пространства связана с проблемой его восприятия, респондентам было предложено определить степень значимости функций, которые выполняются данными пространственными объектами.

В качестве функций объектов природного ландшафта были выделены медитативная, коллективная (объединительная) и функция задабривания потусторонних сил. Необходимо пояснить, что к данному виду пространства были отнесены деревья, камни, горы, водоемы. В структуре мировоззрения нативизма они являются священными. Леса, рощи всегда были местом особого поклонения у славян. Именно там происходило частное общение с высшими силами. Деревья в лесу, и особенно одно, образующее священный центр, являлись символом Древа Жизни. У них просили помощи, постигали тайное, добивались справедливости. Почитались и водоемы – реки, озера, родники, ручьи. Н.Н. Сперанский (волхв Велимир) по этому поводу пишет, что славяне „находили, что они есть суть – земное проявление священных дев – берегинь. От дев-берегинь у людей появляется красота и здоровье“ [5, с. 35]. Любые водоемы, особенно озера, считались святыми. На их берегах устраивали праздники, им приносили подношения, с ним разговаривали, у них просили помощи. Камни, горы рассматривались как имеющие непосредственное отношение к земле, питающиеся ее энергией и продуцирующие ее вовне.

Большинство респондентов (45%) отметили, что наиболее значимой функцией объектов природного ландшафта является медитативная. Служителям культа важно побыть наедине рядом с деревом, камнем, озером, сонастроится с ними, уловить энергию, идущую от них, и тем самым наладить духовную связь с богами. Второй по значимости респонденты (41%) признали коллективную (объединительную) функцию. Природные объекты, таким образом, признаются ими в качестве центра сплоченности единоверцев. Это те места, где возможно осуществить коммуникацию „Я-Мы“, где каждый находит внутри себя Другого, объединяется с ним в уникальное целое. Наименее важной функцией служители культа (36%) признали функцию задабривания потусторонних сил. Т.е. налаживание договорных отношений не оказывается столь важным.

Вторым видом коммуникативного пространства в данном опросе выступили рукотворные культовые сооружения – храмы,



капища, культовые столбы, священные рощи, курганы, домашние святилища. Это, пожалуй, более понятные, привычные объекты, в границах которых устанавливается коммуникация с потусторонним. В храмах, капищах, домашних святилищах для осуществления коммуникативной практики используются сакральные предметы. К таковым можно отнести валы, идолов, обрядовый костер, алтари. Они выступают одновременно и в качестве канала передачи информации, и предмета, кодирующего ее. Это неслучайно, поскольку символизм таких инструментов крайне высок. Священные рощи и курганы, несмотря на то, что существуют в природном пространстве, являются рукотворными образами. Следовательно, они вбирают в себя энергию как горизонтального уровня (от человека к человеку), так и вертикального (от человека к высшим силам). Тем самым их функционал приобретает расширение – формирование коммуникации модели „Я-Другой“, преобразующейся в модель „Я-Мы“.

По мнению большинства респондентов (73%), коллективная (объединительная) функция является наиболее значимой для данных объектов. Подобный результат легко объясним назначением капища, святилища, рощи. Это место единения людей друг с другом и богами, место обмена коллективной энергией. Следующей по значимости опрашиваемые жрецы / волхвы (64%) назвали функцию отправления культа. В данном случае культ обладает некой причинностью вступления жреца в диалог с конкретным богом или несколькими богами. Такая причина может обуславливаться, например, календарем, фиксирующим тот или иной праздник в честь какого-либо бога. Самая незначительная роль отводится административной функции, которую отметили 59% респондентов. Под ней понимается организация индивидов, членов союза, общины, управление ими в пределах данного пространства. Важно понимать, что без подобной организации, элементов менеджмента становится неосуществимым духовное объединение группы единомышленников.

Таким образом, можно сделать вывод, что как природные, так и рукотворные объекты обладают для служителей культа, представителей доавраамической религиозности огромной значимостью. Это места с особой энергетикой, обладающие лучшей проводимостью духовного потока к высшим силам. Находящиеся в их пределах предметы-помощники способствуют лучшему налаживанию диалога. Деревья, идолы, курганы сообщают вертикальное движение коммуникации. Озера, реки, камни концентрируют в себе энергию земли, передающейся снизу вверх.

Коммуникативные акты проявляются посредством социальной деятельности актора коммуникации, который реализует ее через спектр разнообразных социальных практик [12, с. 117]. В данном случае предпосылками социальных и, следовательно, коммуникативных практик становятся внешние социальные структуры, ориентирующие акторов на создание коммуникативных ситуаций, а именно: обряды, праздники, ритуалы. Респондентам было предложено оценить эти практики в контексте их функционала. Большинство служителей культа (73%) ответили, что ритуалы, праздники выполняют религиозную функцию. Т.е. это мероприятия, на которых в первую очередь общаются с высшими силами. Второй по значимости функцией явилась организаторская (лидерская). Ее отметили 68% респондентов. В этом случае обряд, праздник рассматривается в качестве социальной практики, цель которой объединить вокруг жреца / волхва единоверцев и создать единый коллектив, в котором происходит взаимообмен энергий, идеалов, ценностей. Т.е. это то, что было выше обозначено как модель коммуникации „Я-Мы“. Две последние функции – административная и развлекательная – были выбраны одинаковым количеством респондентов (по 55%). Это означает, что, по мнению служителей культа, проводимые ими мероприятия могут рассматриваться как практики, которые способствуют управлению „паствой“ и направлены на ее развлечение, организацию приятного и веселого времяпрепровождения.

Далее участникам опроса было предложено оценить свою роль в проведении социально-коммуникативной практики. Служители культа должны были проранжировать по степени значимости предполагаемые функции, которые они выполняют во время проведения действия. Большинство респондентов, а именно 68%, отметили, что они в первую очередь осуществляют религиозную деятельность, т.е. отправляют культ. Значит, в этом случае актер посылает некую ментальную информацию богам и получает от них обратную связь в виде разнообразных внешних проявлений, о которых было сказано в начале статьи. Второй по значимости респонденты (55%) назвали развлекательную функцию. Т.е. религиозный лидер рассматривает себя в качестве своеобразного актера, который принимает участие в постановке, призванной развлечь вовлеченного в нее зрителя. По 50% респондентов отдали свое предпочтение административной и организаторской (лидерской) функциям. В этом случае жрец / волхв атрибутирует себя как управленца, религиозного менеджера, с одной стороны, и духовного лидера – с другой.

Полученные данные несколько расходятся с ответами респондентов на следующий вопрос: „Какую роль, по вашему

мнению, во время проведения обрядового действия вы играете в глазах ваших единомышленников, единоверцев?“ При этом было предложено оценить по степени значимости три роли – отправитель культа, администратор, лидер. 68% респондентов ответили, что в глазах участников обрядового действия они, прежде всего, администраторы. Роль лидера в качестве первостепенной выбрали 59% служителей культа. 55% ответов набрал вариант „отправитель культа“. Таким образом, можно увидеть, что жрецы / волхвы и участники, наблюдатели обрядового действия по-разному оценивают роль того, кто ведет непосредственный диалог с высшими силами.

В данной связи весьма интересным представляется взгляд на первичный функционал жреческо-волховского „сословия“ – славянских (родноверческих) служителей культа, с противоположной стороны, с позиций языческого социума (неофитов и адептов) и неофициальных носителей языческой идеи – участников Купалы (19-21 июня), традиционного праздника годового круга. Анкетирование проходило в 2015 году в разгар массовых младоязыческих офлайн-мероприятий, объединивших разноуровневые коллективы нативистов: от крупных общероссийских союзов общин до язычников-индивидуалов и групп „неопределившихся“. В этнофестивале (официальное название праздника), согласно данным организатора „Содружества общин Велесов Круг“, суммарно приняли участие тысяча четыреста человек. В опросе участвовали четыреста двадцать девять респондентов. Полностью отказались от заполнения опросного листа тридцать восемь человек: двадцать четыре мужчины и четырнадцать женщин. Отдельный блок анкеты был посвящен определению институционализации служителей культа. „Из пяти вариантов ответов: “религиозная”, “административная”, “хозяйственная”, “информационная” и “свой вариант”, – респондентам предлагалось выделить одну важнейшую функцию лидера „родноверческой“ общины. Данный вопрос вызвал затруднение у девяти респондентов (2,1%). Наибольшее число язычников в качестве определяющего вида деятельности указали религиозную функцию. Данному варианту ответа отдали предпочтение 179 человек, что составило 41,7%. Второе место, по мнению адептов движения, занимает информационная составляющая. За данную позицию проголосовало 89 респондентов (20,7%). В качестве доминирующей функции общинного лидера, административную составляющую, выделили 44 человека или 10,3%. На последнем месте по популярности находится хозяйственная роль языческого “вождя”. Как первостепенную

её выбрало 39 (9,1%) присутствующих на празднестве. Стоит отметить, что 69 (16,1%) респондентов предложили альтернативные варианты “лидерского функционала”. Наиболее интересными из ответов, на наш взгляд, являются следующие: “лидер общин это и отец, и брат и князь”, “сексуальное воспитание”, “религиозно-общественная”, “советчик по жизни”, “своим примером являть правильный образ жизни”, “обучение, наставление, делится опытом”, “миротворческая”, “традициональная”, “ведовская”, “моральная”, “великодушие” [14, с. 281]. Таким образом, рядовые участники этнофестиваля (языческого праздника Купалы) выделяют религиозную функцию лидера в качестве основной. Далее следует информационная и административная деятельности.

Современные условия жизни позволяют налаживать коммуникацию разного характера. Выше была рассмотрена личная коммуникация, предполагающая взаимодействие акторов, находящихся в пределах одного пространства. И предмет настоящего исследования предполагает, прежде всего, именно такой тип диалога. Именно поэтому его рассмотрению и было уделено столько внимания. Однако даже в контексте религиозного взаимодействия можно осуществить неличную коммуникацию посредством телефона, электронной и обычной почты, социальных сетей, что и было подтверждено 100% респондентов. На вопрос „Какую функцию в первую очередь выполняет неличная коммуникация?“ 59% респондентов ответили, что религиозную. Через современные средства связи служитель культа продолжает вести свою „профессиональную“ деятельность: консультировать единомышленников, отвечать на вопросы, проводить обряды. 55% респондентов отметили в качестве основной административную функцию. По их мнению, личное присутствие жреца / волхва в социальном пространстве не обязательно для организации процесса управления своими единомышленниками. И 45% религиозных идеологов охарактеризовали себя как лидеров, вокруг которых даже в информационном, виртуальном пространстве, объединяются группы единоверцев.

Проведенное исследование по изучению характера и содержания коммуникативных практик служителей нативистских религиозных культов позволяет говорить о том, что в основе осуществляемой коммуникации лежит модель „Я-Мы“. Это указывает на важность и особую значимость для адекватного ведения коммуникативного акта факта единения участников обрядового действия. Каждый участник праздника, ритуала, будь то жрец с его ведущей ролью в данном мероприятии или зритель, наблюдающий со стороны за его действиями, чувствует связь с Другим, проникается его энергией,

транслируемыми ценностями и идеалами. Тем самым создается своеобразное ментальное поле, внутри которого происходит диалог. Таким образом, целью обрядового дискурса становится именно коммуникация как передача определенных знаний, информации. Стратегией такого обмена является успешное взаимодействие акторов, в результате которого налаживается адекватная обратная связь. Причем в данном случае агентами коммуникации являются не только служители культа и их единомышленники, но и высшие силы, к которым коллектив и обращается. Пространство, в чьих границах осуществляется коммуникативная практика, – сакральное. Это священное место становится источником силы, благодати, божественной искры, т.е. позволяет любому участнику обрядового действия приобщиться к иррациональному полю, трансцендентному знанию. А каналом такого приобщения, диалога с высшими силами выступают сакральные предметы и объекты окружающей действительности. Образующие ими смысло-образы организуют своеобразную систему координат, в соответствии с которой и строится коммуникативная практика.

**Благодарность:** Данное исследование было поддержано из средств субсидии, выделенной на реализацию Программы повышения конкурентоспособности БФУ им. И. Канта.

**Информация об авторах:** Софья Валерьевна Пепеляева – кандидат филологических наук, доцент, ФГБОУ ВО Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет, ул. Ильинская, 65, 603950, г. Нижний Новгород, Россия. E-mail: [sofia87@mail.ru](mailto:sofia87@mail.ru)

Роман Витальевич Шиженский – кандидат исторических наук, доцент, научный сотрудник Института гуманитарных наук ФГАОУ ВО Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, ул. А. Невского, 14, 236016, Россия. E-mail: [heit@inbox.ru](mailto:heit@inbox.ru)

## ЛИТЕРАТУРА

1. Анкин Д.В., Смирнова Е.Д. Интенционал и экстенционал // Гуманитарная энциклопедия: Концепты. URL: <https://gtmarket.ru/concepts/7194> (дата обращения: 27.01.2021).
2. *Бабайцев А.Ю.* Коммуникация // Постмодернизм: энциклопедический словарь / Сост. А.А. Грицанов, М.А. Можейко. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. 1040 с.
3. *Балыкина Г.А.* Аксиологические основания межкультурных

- коммуникативных практик // Социокультурные проблемы языка и коммуникации. Саратов, 2014. С. 23 – 28.
4. *Бурдые П.* Начала. М.: Socio-Logos, 1994. 188 с.
  5. *Велимир* Слово об идолах и святых местах языческой веры. Троицк, 2013. 80 с.
  6. *Гутнер Г.Б.* Смысл как основание коммуникативных практик // Эпистемология и философия науки. 2008. Т. 18. № 4. С. 44 – 52.
  7. *Ибрагимова З.З., Нигоматуллина Р.М.* Религиозная духовность и коммуникативные практики // Ученые записки Казанского государственного университета. 2008. Т. 150. Кн. 4. С. 56 – 62.
  8. *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. Nyköping, 2016. 633 с.
  9. *Лотман Ю.М.* Статьи по семиотике культуры и искусства. СПб: Академический проект, 2002. 544 с.
  10. *Нам Е.В.* Шаманские атрибуты народов Сибири: истоки семантического единства и полифункциональности // Известия Алтайского государственного университета. 2015. № 3-2 (87). С. 162 – 175.
  11. Нативизм // Азбука веры. URL: <https://azbyka.ru/nativizm> (дата обращения: 06.02.2021).
  12. *Стриганкова Е.Ю.* Коммуникация и социализация в формирующемся информационном обществе: социально-философская рефлексия процессов взаимодействия // Вестник Поволжской академии государственной службы. 2014. № 3 (42). С. 116 – 123.
  13. *Шиженский Р.В.* Концепт языческой ремифологизации (на примере „знамений“ общины Н.Н. Сперанского) // Colloquium Neptarloneres: Научный альманах. Выпуск I: Язычество в XX – XXI веках: российский и европейский контекст. Н.Новгород: НГПУ им. К.Минина, 2014. С. 96 – 100.
  14. *Шиженский Р.В., Тютинина О.С.* Проекция институциональной самоидентификации в современном славянском язычестве по данным полевых исследований // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2016. №1-2. С. 278 – 282.

© 2021. Sophia V. Pepelyaeva

© 2021. Roman V. Shizhenskiy

Nizhny Novgorod, Kaliningrad, Russia

**COMMUNICATIVE PRACTICES IN RUSSIAN RELIGIOUS  
NATIVISM OF THE XXI CENTURY  
(ARTICLE № 1: MINISTERS OF CULT)**

**Abstract**

In the context of the existence of the phenomenon of a pre-Avrahamic worldview in the religious space of modern Russia, the study of the specifics of the emerging new pagan paradigm is of particular interest. This article, based on an Internet survey of ideologists of Russian religious nativism, examines the features of communicative practices carried out by clergymen (magi, priesthood, shamans) during ritual actions. As a result of the analysis of the data obtained, it should be stated that the basis of the religious communication of the ideologues of nativism is the “I-We” model, aimed at obtaining sacred unity with all participants in a particular ritual: the flock-ordinary participants in the ceremony – and higher powers: gods, spirits. The central place in the implementation of religious interaction is played by the “place of power” – a natural or man-made object that is a full-fledged actor of communicative practice.

**Keywords:** communication, ritual, ministers of cult, nativism, habitus, actors, “I-We” model, sacred space

**Acknowledgments:** This research was supported from the Russian Academic Excellence Project at the Immanuel Kant Baltic Federal University.

**Information about the author:** Sofya V. Pepelyaeva – PhD in Philology, Associate Professor, Nizhny Novgorod State University of Architecture and Civil Engineering, Il’inskaya St., 65, 603950, Nizhny Novgorod, Russia. E-mail: [sofia87@mail.ru](mailto:sofia87@mail.ru)

Roman V. Shizhenskiy – PhD in History, Associate Professor, scientist, Institute of humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, A. Nevskiy St., 14, 236016 Kaliningrad, Russia. E-mail: [heit@inbox.ru](mailto:heit@inbox.ru)

**Received:** February 11, 2021

**Date of publication:**

**For citation:** Pepelyaeva S.V., Shizhenskiy R.V. Communicative practices in russian religious nativism of the XXI century (Article № 1: Ministers of cult). *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2021, vol. , pp. 00–00. (In Russian)

## REFERENCES

1. Ankin D.V., Smirnova E.D. Intensional i ekstensional [Intensional and extensional]. *Gumanitarnaja enciklopedija: Koncepty* [Humanities encyclopedia: the Concepts]. Available at: <https://gtmarket.ru/concepts/7194> (accessed 27 January 2021). (In Russian)
2. Babaytsev A.Yu. Kommunikacija [Communication]. *Postmodernizm: enciklopedicheskij slovar'* [Postmodernism: an encyclopedic dictionary], compilation A.A. Gritsanov, M.A. Mozheyko. Minsk, Interpresservis; Knizhnyj Dom, 2001. 1040 p. (In Russian)
3. Balykina G.A. Aksiologicheskie osnovanija mezhkul'turnyh kommunikativnyh praktik [Axiological foundations of intercultural communicative practices]. *Sociokul'turnye problemy jazyka i kommunikacii*. Saratov, 2014. p. 23 – 28. (In Russian)
4. Bourdieu P. *Nachala* [Beginning]. Moscow, Socio-Logos, 1994. 188 p. (In Russian)
5. Velimir *Slovo ob idolah i svjatyh mestah jazycheskoj very* [A word about idols and holy places of the pagan faith]. Troick, 2013. 80 p. (In Russian)
6. Gutner G.B. Smysl kak osnovanie kommunikativnyh praktik [Meaning as the basis for communicative practices]. *Epistemologija i filosofija nauki*, 2008. Vol. 18. no 4. pp. 44 – 52. (In Russian)
7. Ibragimova Z.Z., Nigmatullina R.M. Religioznaja duhovnost' i kommunikativnye praktiki [Religious spirituality and communicative practices]. *Uchenye zapiski Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2008. no 150. vol. 4. pp. 56 – 62. (In Russian)
8. Lorenz K. *Oborotnaja storona zerkala* [Back of the mirror]. Nyköping, 2016. 633 p. (In Russian)
9. Lotman Yu.M. *Stat'i po semiotike kul'tury i iskusstva* [Articles on semiotics of culture and art]. St. Petersburg, Akademicheskij proekt, 2002. 544 p. (In Russian)
10. Nam E.V. Shamanskie atributy narodov Sibiri: istoki semanticheskogo edinstva i polifunkcional'nosti [Shamanic attributes of the Peoples of Siberia: the sources of semantic unity]



- and polyfunctionality]. *Izvestija Altajskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2015. no 3-2 (87). pp. 162 – 175. (In Russian)
11. Nativizm [Nativism]. *Azbuka very* [The ABC of Faith]. Available at: <https://azbyka.ru/nativizm> (accessed 06 February 2021). (In Russian)
  12. Strigankova E.Yu. Kommunikacija i socializacija v formirujushhemsja informacionnom obshhestve: social'no-filosofskaja refleksija processov vzaimodejstvija [Communication and Socialization in the Emerging Information Society: Social-Philosophical Reflection of the Interaction Processes]. *Vestnik Povolzhskoj akademii gosudarstvennoj sluzhby*, 2014. no 3 (42). pp. 116 – 123. (In Russian)
  13. Shizhenskiy R.V. Koncept jazycheskoj remifologizacii (na primere „znamenij“ obshhiny N.N. Speranskogo) [The concept of pagan remifologization (on the example of the “signs” of the community of N.N. Speransky)]. *Colloquium Heptaplomeres: Nauchnyj al'manah. Vypusk I: Jazychestvo v XX – XXI vekah: rossijskij i evropejskij kontekst*. N.Novgorod, NGPU im. K.Minina Publ. 2014. pp. 96 – 100. (In Russian)
  14. Shizhenskiy R.V., Tyutina O.S. Proekcii institucional'noj samoidentifikacii v sovremennom slavjanskom jazychestve po dannym polevyh issledovanij [Projections of Institutional Self-Identification in Modern Slavic Paganism According to Field Research Data]. *Mezhdunarodnyj zhurnal prikladnyh i fundamental'nyh issledovanij*, 2016. No 1-2. pp. 278 – 282. (In Russian)

УДК 070(470+571)“18/1916”

**Мищенко В.В.**

ФГБОУ ВО

„Брянский государственный университет  
имени академика И.Г. Петровского“

к.и.н., директор

филиала БГУ в г. Новозыбкове

## **ЖУРНАЛ „МИССИОНЕРСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ“ КАК ОТРАЖЕНИЕ МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВВ.**

### **Аннотация**

В статье анализируются причины появления журнала „Миссионерское обозрение“, причины провала миссионерской деятельности в Российской империи. Дается характеристика деятельности журнала, его направленность на миссионерскую деятельность.

**Ключевые слова:** „Миссионерское обозрение“, миссионерская деятельность, В. М. Скворцов, борьба с сектантством.

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

„Принято считать, что в Русской православной церкви (РПЦ) существовало миссионерство внутреннее и внешнее: внешнее было направлено на иногородцев внутри России и иностранцев за ее пределами, внутреннее же ориентировалось на работу против сектантов и раскольников“ [12.С.3].

„Для общего руководства миссионерским делом в Москве в 1870 г. было создано Православное миссионерское общество (далее – ПМО), в котором насчитывалось до 20 тыс. членов. Главная цель общества состояла в помощи православным миссиям по обращению нехристиан в православие в пределах Российской империи и „утверждении их в истинах святой веры и правилах христианской жизни“ [12.С.94]. Православное миссионерское общество было создано на основе миссионерского общества, учрежденного высочайшим повелением в 1865 г. в Петербурге под „покровительством благочестивой супруги императора Александра II, императрицы Марии Александровны. По ее почину председателем общества стал митрополит Иннокентий Московский“ [17.С.778].

От явно невыполнимой задачи обращения в православие всех иноверцев России миссионеры переключились на борьбу прежде всего против все возраставшего сектантского движения и против усиления старообрядчества“ [14.С.442]. В этой целью с 1880-х годов стали собираться миссионерские съезды. Первый такой съезд состоялся в Москве в 1887 году. „Он оставил по себе память своими изуверскими предложениями отбирать детей у упорствующих раскольников и сектантов, а самих родителей лишать прав гражданства“ [14.С.442]. Второй съезд, состоявшийся в Москве в 1891 году, ставил перед собой задачу „разобраться в сущности учения отдельных сект и определить, насколько они вредны для церкви и государства, а также обосновать ложность их вероучений... Съезд предложил ускорить издание Библии и Евангелия с подстрочным толкованием текста и подбором полемических материалов для обличения сект. Было принято решение об издании противомусульманских книг и журналов“ [14.С.443]. Председателем съезда был преосв. Иоанникий (Руднев), при поддержке которого в Киеве с 1896 г. начало выходить „Миссионерское обозрение“.

Журнал издавался в течение двадцати одного года и имел разные подзаголовки: с 1896 по 1902 гг. – противосектантский журнал; в 1903 г. – двухнедельный полемико-апологетический журнал; в 1904 г. – духовный полемико-апологетический журнал; с 1905 по 1916 гг. – журнал внутренней миссии.

С 1896 г. по 1900 гг. – издателем-редактором журнала был Василий Михайлович Скворцов, известный миссионер, общественный деятель и основатель первой в России ежедневной церковно-политической газеты „Колокол“.

С 1901-1916 гг. издателями разновременно были В. М. Скворцов (1901-1916 гг.) и Ю. А. Скворцова (1905-1910 гг.). В этот

же период редакторами были: В. М. Скворцов; А. И. Платонов (1905 г.); В. Ф. Смирнов (1909-1911 гг.); Н. М. Гринякин (1909-1910 гг.); Н. М. Сырнев (1913 г.).

Периодичность издания журнала была ежемесячная, также к журналу выходили приложение к журналу „Миссионерское обозрение“: с 1901 по 1903 гг. – Проповеди „Миссионерского обозрения“; с 1901 по 1915 гг. серия „Народно-миссионерская библиотечка“ (книги, брошюры, календари и листки религиозно-нравственного содержания); в 1904 г. „Вести о Русско-японской войне“; С 1909 –1916 гг. журнал „Голос истины“; в 1915 г. „Православный благовестник“ (систематический сборник подробных конспектов для воскресных и праздничных проповедей, внебогослужебных бесед и миссионерских собеседований).

Необходимость издания подобного журнала была обусловлена уровнем образования миссионеров. Он должен был помочь православным миссионерам как в привлечении новых адептов в РПЦ, так и в борьбе с распространением сектантства. Сектантские проповедники превосходили православных миссионеров и в богословских спорах, и в знании законов У их лидеров были архивы „когда-либо появлявшихся журнальных и газетных статей и даже отдельных изданий, благоприятных в каком-либо отношении для сектантства“, а также целые коллекции „нотариально засвидетельствованных копий со всех решений высших судебных инстанций, особенно же Сената, хотя бы эти решения были постановлены за тридцать земель и совсем не касались сектантов данной местности“ [15.С.210]. Это понимали и признавали официальные власти и русская православная церковь: „Хлыстовщина после благоприятного для нее решения Сената в 1895 г. (кассация Сената 1895 г. по делу о тарусских хлыстах) начала свободно распространяться в уездах Брянском, Трубчевском и Елецком“ [8.С.1366]. В этот же период активизируется и пропаганда штундистов, что так же не остается незамеченным: „В августе 1899 г. к священнику явились два представителя общины и объяснили, что теперь не намерены крестить детей, так как крещения не признают, а если раньше и допускали совершение его над ними, то только лицемеря. После этого штундисты открыто и фанатично повели пропаганду“ [6.С.413].

Для противостояния доступной простой сектантской пропаганды необходимы были яркие публицисты. Главный редактор „Миссионерского обозрения“ В.М. Скворцов сам был прекрасным публицистом и его статьи имели яркую антисектантскую направленность. Широкою известностью редактору и издателю журнала принесли его сочинения: „О штундизме и о мерах борьбы

с сектою“, „О тарусских хлыстах“, „О церковно-общественном и государственном значении миссионерства“ и многие другие.

Также одним из таких авторов „Миссионерского обозрения“ стал епископ Михаил (Павел Васильевич Семенов), профессор кафедры церковного права Санкт-Петербургской духовной академии, который впоследствии в 1907 г. перешел в старообрядчество. Епископ Михаил в 1902 г. опубликовал цикл статей „Психология таинств“ - полемика с Л.Н. Толстым. После публикации Л.Н. Толстым книги „Мысли о боге“ епископ Михаил опубликовал свой отклик в „Миссионерском обозрении“ [7]. В 1903 г. Михаил опубликовал рецензию на книгу А.Ф. Гусева „О сущности религиозно-нравственного учения Л.Н. Толстого“, в которой написал: „Хотелось бы, чтобы возражения против Толстого направлялись не к рассудку только и логике, а еще больше к нравственному сознанию человека. - это был бы более прямой путь борьбы с толстовством, сила которого, конечно, не в логике и не в экзегетике, у Л.Н. всегда более чем слабой, а в кажущейся идеальности его этических требований“ [16]. Другой темой полемики Михаила стали духовно-религиозные искания интеллигенции начала XX в. - „неохристианские“ идеи Д.С. Мережковского. В.В. Розанова и других видных представителей интеллигенции [10;11].

С конца 1902 г. по 1904 г. Михаил вел в „Миссионерском обозрении“ рубрику „Отклики“, предназначенную „для ищущей Бога интеллигенции“ [13]. Статьи, опубликованные в журнале, вошли впоследствии в состав сборника „Вопросы веры и жизни“ [9]. Poleмика с „неохристианами“ была продолжена на страницах журнала „Православно-русское слово“.

Действительность миссионерской деятельности среди населения оказалась другой. Боголюбивые сокрушались о том, что в деревнях появился новый класс людей „сомневающихся, душевно похолодевших и озлобленных. Эти люди страстно нападают на церковь, недовольны многими ее порядками, не верят и проповеди миссионеров. В сектанты они не пойдут, для того они слишком хорошо знают недостатки их учения; но и оставаясь наружно православными, они лишь губят наше общество своей нравственно-религиозной расшатанностью. Борьба с этими людьми крайне тяжела, утомительна и бесплодна“ [1.С.487].

Тот факт, что, начиная свое служение, миссионеры часто не знали народной жизни, плохо представляли себе суть своего дела, подтверждают слова одного сельского священника: „Не умеем мы говорить с мужиками о божественных предметах на их языке. Поэтому они бегут от нас за назиданиями к сектантам... Вы тоже, как будто, для народа работаете, — в народ в академиях

готовите духовных просветителей. Но это, по моему понятию, окольная дорога служения мужику. Кроме того, как вы готовите народу просветителей? Вы сами не знаете народа, не понимаете его настоящих нужд и потребностей, не умеете даже по складам читать души мужицкой. Каким же родом вы приготовите ему „по сердцу“ истинных просветителей?“ [2.С.173].

Часто, бывало, так, что, посылая миссионеров к сектантам для увещания, миссионерские канцелярии возбуждали против этих же сектантов уголовное дело. А миссионер получал два предписания — увещать сектантов и выступать экспертом в суде по их делу. Естественно, сектанты смотрели на него как на предателя и впоследствии избегали всякого общения с ним.

В 1905 г. был сделан поворотный шаг в церковной политике российского государства. Царский указ от 17 апреля 1905 г. „Об устранении стеснения в области религии и укреплении начал веротерпимости“ поставил миссионеров перед необходимостью пересмотра всего дела миссии. Первый пункт указа требовал „признать, что отпадение от православной веры в другое христианское исповедание или вероучение не подлежит преследованию и не должно влечь за собою каких-либо невыгодных в отношении личных или гражданских прав последствий, причем отпавшее по достижении совершеннолетия лицо признается принадлежащим к тому вероисповеданию или вероучению, какое оно для себя избрало“ [3].

Протоиерей Михаил Чельцов, Санкт-Петербургский епархиальный миссионер, сотрудник „Миссионерского обозрения“ в первые годы его издания, писал в 1907 г.: „...Церковь... действительно столп и утверждение истины... Оставаясь, сама по себе таковой, она в нашем сознании и жизненном выражении может оказаться уже столпом поваленным, утверждением непрочным и к одолению ада склонным, даже и близким. И в наши дни государственного и общественного брожения обратились рядовые христиане к церкви за разного рода разрешениями, разъяснениями и... натолкнулись на стену молчания... И пошли далеко в сторону от церкви когда-то люди церковные, пошли по разным сектам и законам; иные совсем о Боге перестали думать, оставили Его; другие сочли религию делом внешним, неважным придатком и, пока еще числясь православными, зажили без Христа и без Бога“ [18.С.78–80].

Многие церковные люди надеялись, что с провозглашением веротерпимости и свободы совести отпадет то, что содействовало внешнему успеху миссии, но не отвечало высокому духовному характеру церковного дела.

Архиепископ Димитрий (Ковальницкий) писал: „В общей свободе совести церковь найдет и свое освобождение от многого, тяжко-покровительственно пригнетавшего ее — и не редко не ради ее блага, а во имя внешних интересов, которым заставляли ее служить. Церковь восчувствует теперь так свойственный ей нравственный простор. Отныне миссия церковная в своей духовной деятельности будет опираться только на духовную силу церкви“ [4.С.1-5].

С 1906 г. в журнале четко выделилось пять разделов, освещающих миссионерскую деятельность: 1) отдел статей по общим вопросам православной веры и церковной жизни; 2) миссионерский отдел; 3) по сектоведению; 4) по расколоведению; 5) летопись периодической духовной и светской печати и новые книги по вопросам миссии и церкви.

Завоевав в первые годы своего издания широкую популярность и перестав быть в силу разносторонности и жизненности своего содержания узким специальным органом, „Миссионерское Обозрение“ стало заключать в себе, наряду с всесторонним исследованием и обличением расколо-сектантских заблуждений, православно-апологетическое обозрение выдающихся событий современной церковно-общественной жизни. Анализ содержания журнала „Миссионерское обозрение“ позволяет проследить отношение к миссионерству как со стороны Церкви, так и государства. Зачастую миссионеры выполняли государственные, а не церковные задачи, они не находили поддержки в обществе и церкви (потому что обращались к полицейским методам борьбы и занимались раскольниками и сектантами, в то время как номинальные православные оставались без просвещения). Кочетков писал по этому поводу: „Под миссией подразумевать постоянное служение Церкви по распространению и утверждению духа христианства“ [5.С.7], то легко заметить, что в рассматриваемый период внутренняя миссия не всегда была таковой. Часто ее деятельность мало способствовала решению даже обличительных и охранительных задач. Вскоре и сам главный редактор В.М. Скворцов разочаровался в миссионерской деятельности и практически отошел от дел. Выпуск журнала прекратился в 1916 году.

### **Список литературы**

1. Боголюбов Д. И. Забытые люди// Миссионерское обозрение. 1897. Июнь. Кн. 1. С. 483–497.
2. Боголюбов Д. И. Разговор у Сафоновой избы и в училище

- харьковского епархиального миссионера// Миссионерское обозрение. 1903. Январь. Кн. 2. С. 173–177.
3. Высочайший указ 17 апреля и поворотный шаг в церковной политике Русского государства// Миссионерское обозрение. 1905. Май.
  4. Димитрий (Ковальницкий), архиепископ. Современные задачи внутренней миссии// Миссионерское обозрение. 1906. № 1. С. 1–5.
  5. Кочетков Георгий, священник. Крещение Руси и развитие Русской миссии// Вестник РХД. 1989. № 156. С. 5–44.
  6. Миссионерское обозрение. 1901. №1-5.
  7. Миссионерское обозрение. 1902. №10.
  8. Миссионерское обозрение. 1904. Кн.2. № 19.
  9. Михаил (Семенов Павел Васильевич; епископ Канадский старообрядческий). Вопросы веры и жизни: Сборник старшего доцента Санкт-Петербургской духовной академии иеромонаха Михаила. Санкт-Петербург: П.П. Соikin, ценз. 1904. - 237 с.
  10. Новое христианство // Миссионерское обозрение. 1902. № 10. С. 385-400.
  11. Новое христианство Мережковского: Христианство как культ Диониса (лекция)// Миссионерское обозрение. 1903. №5. С. 576-595, №7. С. 904-910.
  12. Орлова К.В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX в. – М., 2006.
  13. Отклики//Миссионерское обозрение. №12. 1902. – Миссионерское обозрение. №2.1904.
  14. Русское православие: веки истории/ Науч. ред. А.И. Клибанов. М., 1989.
  15. Скворцов В.М. Кассационное решение прав. Сената по делу о Тарусских хлыстах и новое направление в мистическом сектантстве// Миссионерское обозрение. 1897. № 3-4.
  16. Странная рецензия на сочинение о сущности религиозно-нравственного учения Л.Н. Толстого// Миссионерское обозрение. 1903. №7. С. 1045-1062.
  17. Тальберг Н. История русской церкви. М., 2004.
  18. Чельцов Михаил, протоиерей. Сущность церковного обновления// Православная община. 1997. № 40. С. 74–87.



**Mishchenko V.V.**

**The Missionary Review magazine as a reflection of missionary activity in the Russian Empire at the end of the 19th - beginning of the 20th centuries.**

**Abstract**

The article analyzes the reasons for the appearance of the journal „Missionary Review“, the reasons for the failure of missionary activity in the Russian Empire. The article describes the activities of the journal, its focus on missionary activities.

**Keywords:** „Missionary review“, missionary activity, V. M. Skvortsov, struggle against sectarianism.

**Рустем Ринатович Вахитов,**  
кандидат философских наук,  
доцент Башкирского государственного университета,  
город Уфа, Российская Федерация

## **ПРИНЦИП ОТДЕЛЕНИЯ ЦЕРКВИ ОТ ГОСУДАРСТВА: двойные стандарты**

### **Резюме**

Общепринятый в настоящее время принцип отделения церкви и государства жестко проводится по отношению к православию или католицизму. Для протестантизма делается исключение, поскольку современное „демократическое государство“ - обмирщенная протестантская община. В рамках современного либерального государства представители протестантских номинаций легче всего могут реализовать свои религиозные верования и практики. В отличие от православия или католицизма протестантизм связывает духовное совершенствование и спасение души с посюсторонним успехом, который может выражаться в общественной карьере, накоплении богатства и т.д. Государство либерального типа способствует вертикальной социальной мобильности, а капитализм предоставляет возможность обогатиться. Наоборот, существует явная конфликтогенность религиозных практик традиционного христианства с духом либерализма и капитализма.

**Ключевые слова:** Государство, Церковь, протестантизм, католичество, Православие

### **1. Вступление**

Принцип отделения церкви от государства был провозглашен в эпоху европейского Просвещения. Тогда еще существовали абсолютистские монархии вроде Французского Королевства, где Римско-католическая церковь имела статус официальной, государственной, она „освящала“ власть королей и с принадлежностью к ней государственные законы увязывали полноту прав поданного (укажем, к примеру, на преследования

французских протестантов – гугенотов, которым гражданские права были даны лишь в ноябре 1787 года, то есть лишь за 2 года до Французской Революции). Итак, смысл принципа отделения церкви от государства состоял и состоит в том, что государство объявляет религию частным делом граждан, не считает ни одну из религий привилегированной, не принуждает граждан к исповеданию какой-либо религии (и к вере в Бога вообще) и, наконец, не закрепляет ни за одной церковью (религиозной организацией) государственных функций (таких как заключение брака, фиксация рождений и смертей, руководство учреждениями образования и т.д.)<sup>1</sup>.

После серии европейских революций (в западной Европе произошедших в XVIII–XIX вв., в восточной и южной – в XX в.) этот принцип вошел практически во все Конституции стран Западной, Восточной и Южной Европы (и в конституции большинства стран мира). Он провозглашается почти всеми государствами мира и уж точно всеми государствами Европы. Но с его реализацией дело обстоит несколько иначе. Здесь наличествует парадокс, на который, к сожалению, мало кто обращает внимание. В тех государствах, где до революций официальной, господствующей церковью была Римско-католическая церковь, либо поместные православные церкви, а также в бывших исламских странах, пошедших по пути секуляризации вроде Турции принцип этот соблюдается достаточно строго. Вспомним антирелигиозные реформы Мустафы Кемалья Ататюрка в 1930-х гг., или борьбу современного французского государства с ношением хиджабов в учебных заведениях. Можно указать здесь и на сегодняшнюю Россию, где поддержанные властью попытки православной церкви ввести в школах уроки даже не „Закона Божьего“, а дисциплины „Основы православной культуры“ (на добровольных началах, для детей атеистов предполагалась альтернатива – курс светской этики) вызвала бурю возмущения у либеральной общественности<sup>2</sup>. Однако совсем иначе дело обстоит в протестантских государствах Запада (Великобритания, страны Северной Европы, а также США). **В них традиционная для этого государства протестантская церковь или группа протестантских церквей до сих пор, то есть до начала XXI века, не отделена от государства, либо если**

---

<sup>1</sup> См. определение этого принципа в „Большом энциклопедическом словаре“ М., 2000

<sup>2</sup> Исключения составляют такие страны как Греция или, например, Польша и Ирландия – в силу причин исторического порядка; религия там играет роль этнического маркера, в период оккупации этих стран иноверческим государством (для греков это была мусульманская Османская империя, для поляков – православная Российская империя, для ирландцев – протестантская Англия) религия позволяла сохранить им национальную идентичность. Исключение составляет и Италия как страна, где располагается Папский престол.

**конституции этих стран и провозглашают этот принцип, то формально, а в жизни все обстоит иначе и церковь или церкви обладают огромным влиянием на государство и общество.**

Обратимся к примерам.

## **2. Церковь и государство и протестантских странах**

Церковь не отделена от государства и сейчас, то есть в начале XXI века в Великобритании<sup>3</sup>. В Соединенном королевстве существуют две государственные, официальные церкви – англиканская в Англии и пресвитерианская в Шотландии. Британский монарх, всходя на престол, дает официальную клятву защищать права англиканской и пресвитерианской церквей, что отражено в титуле британских королей, где есть слова „верховный правитель церкви Англии и защитник ее веры“. В силу этого английский престолонаследник не имеет права, например, на брак с католиком или представителем другой конфессии, не говоря уже о собственной перемене вероисповедания (что с точки зрения либерального права ущемление прав гражданина по религиозному признаку). Британский король или королева как глава церкви может назначать или смещать церковное руководство – епископов и архиепископов. Парламент, который в Британии существенно ограничивает власть короля, не может вносить изменения в доктрину и литургию англиканской церкви. В свою очередь священнослужители государственных церквей приносят клятву верности каждому новому королю или королеве. 26 англиканских епископов – члены палаты лордов. Заседания парламента начинаются с обязательной молитвы.

Правда, государственные церкви Великобритании в наши дни не финансируются государством, но их священнослужители все же получают государственную зарплату - в случаях, если они служат в больницах и в тюрьмах (православный священник или мусульманский мулла, „окормляющий“ заключенных-единоверцев в тюрьмах Британии государства вознаграждение не получит). Государство обязано ремонтировать англиканские и методистские храмовые здания, если они признаны историческими памятниками. В государственных школах Англии, Шотландии и Уэльса в обязательном порядке преподается предмет „Мировая религия“ и также имеется обязательная школьная молитва (теперь в ней могут участвовать не только англикане и пресвитериане, но и представители других христианских конфессий, поэтому

<sup>3</sup> См. об этом: Михаил Шахов Современные государственно-конфессиональные отношения в Великобритании, Германии и Италии <http://sdsmp.ru/news/n8603/>

она называется „общехристианской“). Государство финансирует церковные англиканские школы.

Далее, в королевстве Дания также конституция закрепляет статус государственной церкви за евангелической лютеранской церковью. Датский король обязан быть членом этой церкви, при переходе в другое вероисповедание, он теряет право на престол. Также король здесь - глава датской лютеранской церкви и государство оказывает этой церкви поддержку.

В Норвегии лютеранская церковь также до последнего времени оставалась государственной, и даже ее содержание, в отличие от Англии, осуществлялось здесь за счет средств из госбюджета.

Та же самая ситуация в Швеции, где глава государственной церкви („Церкви Швеции“), как и в перечисленных странах – глава королевского дома, а также и в Исландии<sup>4</sup>. В начале XXI в. формально Лютеранская церковь в странах Скандинавии стала терять статус государственной (в Швеции – в 2000 году, в Норвегии – в 2006), что выразилось в том, что пасторы перестали получать зарплаты и пенсии из бюджетов своих государств. Но как признают специалисты, это не означает, что государства Скандинавии перестали поддерживать лютеранскую церковь. На содержании государства остались армейские капелланы, церковь представлена в школьном образовании, за ней остались такие функции государства как регистрация рождений и браков.

Иногда любят говорить, что так обстоит дело только в странах Северной Европы, где сохранилось монархическое государственное устройство и вместе с ним подобные атавизмы, принадлежащие феодальной эпохе. Но это опровергается фактами. Так, Финляндия – республика, но и в ней Евангелическая Лютеранская церковь занимает особое место и признается государством как приоритетная конфессия. До 1995 года Лютеранская церковь Финляндии была официальной государственной (ее священники не только были госслужащими, но и ее епископы утверждались не кем иным как президентом республики). Да и теперь Конституция Финляндии гласит: „Организация евангелическо-лютеранской церкви и управление ею определяется законом о церкви. Что касается других, уже существующих религиозных обществ, то в отношении них действует то, что установлено или будет установлено. Основание новых религиозных обществ разрешается при соблюдении по этому вопросу закона“.

---

<sup>4</sup> Лункин Р.Н. Церковь и общество в Швеции: современный шведский либерализм и консерватизм <https://cyberleninka.ru/article/n/tserkov-i-obschestvo-v-shvetsii-sovremen-nyy-shvedskiy-liberalizm-i-konservativizm/viewer>

В Федеративной Республике Германия, где формально все религии отделены от государства, фактически государство признает традиционные конфессии, к каковым немецкий закон относит лютеранство, католицизм и иудаизм. Для определения отношений этих традиционных религий с государством создан термин „корпорации публичного права“, означающий их особые права на основе специальной системы договоров (конкордатов). Исходя из этого государство в Германии облагает граждан специальным церковным налогом, идущим на нужды традиционных религиозных организаций (налог этот добровольный и его можно не платить предоставив в госорганы справку о непринадлежности к церкви). В немецких государственных школах преподаются в обязательном порядке религиозные дисциплины (а не общекультурологические „Основы религиозной культуры“, попытки введения которых возмущают российских либералов, любящих кивать на „просвещенную Европу“, а „Закон Божий“). Традиционные конфессии Германии обладают преимущественным правом на пропаганду своих взглядов по ТВ, на участие в общественно-политических процессах (так, очень влиятельными являются партии христианских социалистов - ХСС и христианских демократов - ХДС), на проповедь и окормление верующих в больницах, в тюрьмах. При этом среди этих трех выделенных государством конфессий протестанты явно лидируют. Иудаизм признан немецким государством традиционной религией Германии, скорее, из политкорректности: испытывая комплекс вины за Холокост, немцы стараются в качестве компенсации окружить еврейскую общину Германии особой заботой (так, немецким евреям не только предоставляются привилегии в исповедании их религии, любой еврей имеет преимущественные права на получение гражданства ФРГ, которое в этом случае проводится абсолютно без проволочек).

Казалось, бы нашему утверждению о том, что принцип отделения церкви от государства распространяется лишь на католиков, а не на протестантов, здесь опровергается тем, что в ФРГ и католики, и иудеи обладают теми же правами, что и протестанты. Но католицизм в Германии все же вторая после протестантизма религия: его влияние локально – он распространен больше на юге, и даже там оно не так весомо в политическом отношении, чем влияние протестантов. Влияние католиков охватывает лишь юг и восток Германии. При этом католикам до сих пор вспоминают конкордат католической церкви с фашизмом и ставят в пример протестантов, которые активно участвовали в Соппротивлении (хотя в действительности, в Соппротивлении участвовали и католики, и

напротив, были целые общины протестантов, которые не просто были лояльны к нацистам, но и стремились адаптировать свое вероучение к национал-социализму, провозглашая „немецкое, арийское христианство“). Наконец, жесткая негативная позиция католической церкви по вопросу аборт, гомосексуализма, священства женщин раздражает либеральное государство и общественность (в то время как большинство протестантских общин не только в Германии, но и по всей Европе давно уже подстроились под принципы политкорректности, признали права геев и т.д.). Итак, если в Германии католицизм и признан традиционной религией и имеет привилегии со стороны государства, то вопреки политическому вектору идеологическому дискурсу этого государства.

Но самый яркий пример фактической номинальности принципа отделения церкви от государства в протестантской стране являют США<sup>5</sup>. В Соединенные штаты изначально эмигрировали представители разного рода протестантских сект, которые подвергались гонениям в Европе. Отцы-основатели видели в Америке не просто религиозную и протестантскую страну, но и избранную страну, „новый Израиль“ (хотя формально и провозгласили в „первой поправке“ принцип свободы вероисповедания).

По сегодняшней день США в общегражданских школах сохраняется обязательная молитва (она называется теперь „экуменической“), в целом ряде школ (в штатах так называемого „Библейского пояса“) не преподается дарвинистская теория эволюции на том основании, что она противоречит Библии. Президенты и высшие госслужащие США в своих выступлениях часто используют религиозную риторику, официальная клятва верности государству (которая произносится, например, когда принимают гражданство) содержит фразу „под Богом“, в судах свидетели клянутся на Библии (на Библии клялись и большинство президентов, хотя закон этого не требует). В обеих палатах парламента есть капелланы, которые открывают заседания молитвой. Бог упоминается в первом предложении „Декларации о независимости США“. Даже на американских деньгах написано „В Бога мы верим“, что фактически является национальным лозунгом (как и песня „Боже, благослови Америку!“ - неофициальным гимном). И все это соседствует с официальным утверждением об отделении церкви от государства! Некоторые специалисты (Роберт С. Вуд, Роберт Н. Белла считают, что несмотря на законодательное

---

<sup>5</sup> Соединённые Штаты Америки / Религия и государство, роль религии в политике <http://www.hyno.ru/tom3/1081.html>

закрепление отделения религии от государства в Соединенных штатах есть официальная религия - это „гражданская религия“, объединяющая всех верующих в существование Творца (то есть своеобразное „упрощенное“, экуменическое христианство на базе протестантизма)<sup>6</sup>.

#### 4.

Современные либеральные европейские государства, одна из особенностей которых – провозглашение отделения церкви от государства, возникли не так давно. Как мы уже говорили, они - порождение революций, произошедших сто, двести, максимум – триста лет назад. Каково же происхождение модели либерального государства?

Их первые идеологи – философы эпохи Просвещения вроде Жана-Жака Руссо видели в них возрождение античных демократических идеалов. Именно поэтому их основные институты имеют соответствующие греческие или римские названия – демократия, республика, Сенат. Современная наука об античности давно уже опровергла эти наивные утверждения. Античные республики были рабовладельческими, они были тесно связаны с языческими культами, в том числе и с городскими культами и фактически являлись языческими теократиями (все должностные лица в них одновременно выполняли жреческие функции, а обычные граждане были жрецами семейных культов). Кроме того, античная демократия была прямой а не представительной как в буржуазных республиках Нового времени и античные полисы не имели Конституций (хотя у них и были системы законов). Наконец, граждане античных полисов не имели права на критику устоев государства (вспомним судьбу Сократа, казненного демократическим судом за философский критицизм).

Карл Поппер считал, что истинным истоком новоевропейских демократий были сообщества ученых, создавший в XVI-XVII вв. науку нового типа – математическое экспериментальное естествознание<sup>7</sup>. Одним из наиболее известных таких сообществ было Лондонское Королевское общество, которое возглавлял Исаак Ньютон. Эти республики ученых были якобы прообразами настоящих буржуазно-демократических республик по Попперу. Роднило же их то, что и в тех, и в других главенствовал принцип организованного критицизма, то есть свобода критики разного рода авторитетов. И академии наук, и республики, появившиеся в

<sup>6</sup> Роберт Н. Белла „Разновидности гражданской религии“ (1980)

<sup>7</sup> См. Поппер Карл „Открытое общество и его враги“



результате буржуазных революций, были, по убеждению австро-английского философа, „открытыми“ (либеральными) обществами, тогда как древние рабовладельческие полисные республики оставались в значительной мере „закрытыми“, традиционными обществами.

Вместе с тем мы считаем, что это предположение Поппера не вполне корректное. Лондонское Королевское общество (основано в 1660 г.) было ровесником Английской революции (1640-1660). В истории Европы еще до научной революции Нового времени произошел мировоззренческий переворот, который определил черты либеральной социальной модели. Я имею в виду Реформацию. Именно в рамках протестантизма, я считаю, возникла первая религиозная форма либеральной идеи, предшествующая „научному“ и светскому политическому либерализму.

Собственно, главная, центральная мысль либеральной парадигмы была верно ухвачено Поппером – это свобода критиковать все, невзирая на авторитеты. Но суть Реформации и состояла в праве свободно трактовать Библию на основе индивидуального критического прочтения, без оглядки на церковное предание. Этим протестантизм отличается от традиционного христианства – православия и католицизма, в которых признается, что толковать Библию можно только опираясь на авторитеты святых отцов церкви – авторитетных богословов первых веков, создавших церковное предание. Люди нашего века слишком далеки от эпохи первых христиан, слишком страстны, слишком глубоко погрязли в грехах....

Любопытно взглянуть под этим углом и на устройство протестантской общины. Мы сразу же легко заметим, что это и есть тот образец демократического правления, который Поппер искал в ньютонианском научном сообществе (забыв, что наука ньютонианского типа здесь вторична, потому что тоже выросла из протестантизма). В протестантской общине все равны. Руководители общины – пресвитеры и диаконы, составляющие консисторию, выбираются голосованием членов общины. Один из них – пресвитер-вероучитель исполняет обязанности проповедника - духовного наставника. Диаконы – хозяйственные руководители, они же занимаются делами благотворительности. В общинах регулярно проходят собрания, принимающие необходимые для жизни решения. Это, так сказать - законодательная власть протестантских общин. Консистория (избранные пасторы, пресвитеры, диаконы) – власть исполнительная и судебная, потому что консистория следит за поведением прихожан и может наказать (вплоть до исключения из общины) за неподобающие действия.

Замените Библию на Конституцию – и перед нами, действительно, классическое западное либеральное государство. Только будем помнить, что такие „религиозные демократии“ возникли гораздо раньше европейских политических революций, свергнувших власть королей и аристократии. Первоначально эти религиозные либеральные республики существовали внутри вполне авторитарного европейского общества, сохранявшего многие средневековые институты.

Сами протестанты обычно оговариваются, что отличие протестантских общин от либеральных политий в том, что во втором случае закон – это Конституция, созданная человеком, а в первом – Библия, Слово Божье. Но во-первых, это не совсем так – высший закон любой протестантской деноминации не сама Библия, как провозглашают протестанты, а ее интерпретация, то есть все равно отчасти порождение ума основателя этой деноминации. А во-вторых даже принятие Слова Божьего происходит по личной воле человека. Протестанты на этом строго настаивают, одно из важных отличий протестантизма от традиционных конфессий – требование крестить лишь взрослых, понимающих что происходит людей. То есть и здесь превыше всего идеал личной свободы и индивидуального, сознательного выбора. Здесь наличествует не договор между Богом и общиной, как в православии, католицизме, а договор между Богом и каждым человеком по-отдельности. И, наконец, в классических западных демократиях вроде США Конституция связана с Библией, так как в ней упоминается Бог.

Итак, *сначала идеал либеральной свободы проявил себя в религиозной форме, в протестантизме, а уж потом он обрел обмирщенные формы – в идеологии политического либерализма и в модели либерального государства.* И тут мы и обнаруживаем ответ на вопрос, который ставили в самом начале: почему принцип отделения церкви и государства достаточно жестко проводится по отношению к православию или католицизму, а для протестантизма здесь делается исключение. Потому что современное „демократическое государство“ (которое у нас часто ассоциируют с государством вообще) – не что иное как *обмирщенная протестантская община*<sup>8</sup>. Неудивительно, что такое государство априори холодно-отчужденно относится к иным конфессиям христианства, помимо протестантизма, а в последнем обнаруживает нечто родственное себе и как минимум

8

Другие религии также имеют соответствующие им типы государств; для католицизма это – абсолютистская монархия вроде дореволюционной французской (где король напоминает по своему статусу „мирского Папу“) православие – византийско-московское самодержавие с выборами царя на Земском Соборе.

не противоречащее своим устоям. Более того, именно в рамках современного либерального буржуазно-демократического государства представители протестантских номинаций легче всего могут реализовать свои религиозные верования и практики. В отличие от православия или католицизма протестантизм связывает духовное совершенствование и самое спасение души с посюсторонним успехом, который может выражаться в общественной карьере, накоплении богатства и т.д. Но государство либерального типа как раз и способствует вертикальной социальной мобильности, а капитализм предоставляет возможность обогатиться. И наоборот существует явная конфликтогенность религиозных практик традиционного христианства (не говоря уже об исламе) с духом либерализма и капитализма.

**Rustem Rinatovich Vakhitov,**

PhD. in Philosophy, Associate Professor, Bashkir State University,  
Ufa, Russian Federation

## **PRINCIPLE OF SEPARATION OF CHURCH AND STATE: (double standards)**

### **Resume**

The currently generally accepted principle of separation of church and state is rigidly applied in relation to Orthodoxy or Catholicism. An exception is made for Protestantism since the modern “democratic state” is in fact secularized Protestant community. Within the framework of a modern liberal state, representatives of different Protestant nominations can most easily realize their religious beliefs and practices. Unlike Orthodoxy or Catholicism, Protestantism connects spiritual development and salvation of the soul with worldly success, which can be manifested in public career, accumulation of wealth and so on. Liberal state promotes vertical social mobility while capitalism gives a possibility to become rich. At the same time, there is an obvious contradiction between traditional Christianity and the spirit of liberalism and capitalism.

**Key words:** State, Church, Protestantism, Catholicism, Orthodoxy

Алексиос Алексеи Панагопулос<sup>1</sup>

Греция

## ВОЙНА И РЕЛИГИЯ

(Размышления о правовом / политическом анализе)

### Резюме

Тема конференции актуальна и важна и должна касаться не только религиозного и церковного пространства, но и представителей политики, поскольку теперь религии и церкви призваны играть ведущую роль в формировании новой модели общества. Вносить существенный вклад в консолидацию и практическую реализацию благ мира, распределения, солидарности между народами в человеческих обществах. В последние десятилетия мы переживаем новую оценку роли религии в жизни людей и обществ. Это становится важным фактором настоящего и будущего современного мира. Широко обсуждаемый мир религий является предпосылкой мира между народами и культурами. Религии критиковались не только за то, что они не только не казались эффективно играющими свою миротворческую роль, но и за усиление разногласий, фанатизма, насилия и т. д.

**Ключевые слова:** Война, религия, новой модели общества, современного мира.

Принимая во внимание фундаментализм, жестокое насилие, разрушение религиозных памятников, преследование религиозных меньшинств и жестокое нарушение свободы личности и вероисповедания, Поместные церкви несколько раз осуждали болезненные вопросы религии, способствующие миру.

Насилие и война во имя религии и Бога - это насилие и война против религии и Бога. Религии должны наконец перестать

---

<sup>1</sup> Алексиос Алексеи Панагопулос, профессор, доктор права и политических наук Белградского государственного университета. Доктор богословия Государственного университета Восточного Сараево, а его наставником и советником был митрополит Черногории Амфилохий. Доктор в области биоэтики в Институте Латинской Америки Святого Григория. Член международной Славянской академии МСА. Бывший ректор Атонаида церковной академии в Святой Горе Афон (Греция). Он также преподавал в университетах Сербии, Греции и Кипра.

спорить с теми, кто отрицает веру, и теми, кто любит приравнивать религию к ее негативным аспектам. Некоторые религии выступают проповедниками даже фанатизма, ненависти и немирных побуждений.

Мир - это вечная проблема и невыполненный долг, который никогда не гарантирован навсегда и требует борьбы. Религия, помимо ее чисто теологического и метафизического измерения, в то же время является сводом принципов, ценностей и поведения. Знание религиозных особенностей и чувствительности как элемента мышления и поведения людей помогает понять и интерпретировать реакции, которые для традиционной строгой политики и дипломатии трудно объяснить или даже предсказать. Таким образом, я считаю, что религиозная дипломатия укрепляет международные отношения и становится позитивным инструментом взаимопонимания и сближения.

Например, в области религиозной дипломатии Греция была пионером по историческим, политическим и географическим причинам. Влияние византийской традиции, а затем и во времени, до сегодняшнего дня, даже в деятельности и организации пресвитерианских „греко-православных“, как они официально называются „патриархатами“, неподвластно времени. Роль Православной Церкви в жизни верующих диаспор, географическое положение каждой православной страны на перекрестке континентов, культур и религий. Также важную роль сыграло многовековое сосуществование с населением разного религиозного и культурного происхождения.

Все вышеперечисленные элементы делают активное вовлечение внешней политики в религиозные дела довольно автоматическим и самоочевидным. Православная церковь способна играть важную роль в соответствующих международных вопросах, таких как защита христианских общин на Ближнем Востоке сегодня, а также международного сообщества в целом, таких как религиозный фундаментализм и терроризм. По этим вопросам были разработаны различные международные инициативы.

Хорошо известно, что религия всегда была ключевым фактором в формировании транснациональных и межличностных отношений. Это выражение веры и традиций, которые со временем отражают образ жизни с другими людьми. Православие - это то, что существует с древних времен, эти ценности, универсальные, для мира, солидарности, свободы и демократии. Поэтому православие должно создать многоуровневую и многомерную политику, изобретать и развивать способы защиты основных прав и свобод, а также религиозных и культурных свобод даже в различных сообществах Ближнего Востока. Современный мир живет в

своим эгоцентризмом и эгоизмом, поэтому Православие уже сейчас позволяет говорить о диалоге истины и любви, который направлен на устранение личных затруднений, мир и сосуществование народов и государств. Некоторые говорят о „мягкой силе“ государства в целом, а не в одностороннем порядке о „жесткой силе“ и „умной силе“, которые представляют собой комбинацию двух вышеупомянутых теорий.

Религии и политики должны вступать в диалог в духе интенсивной самокритики и продуктивного примирения. Некоторые также предложили создать „Организацию религий Организации Объединенных Наций“ для обсуждения любых различий между религиями и доктринами и для содействия примирению и миру. Хотя в последние годы наблюдается застой, вызванный конкретными причинами и обстоятельствами. Фактически, сегодня многих беспокоит текущая ситуация в Европе в отношении экстремистского ислама и скрытые опасности, а также глубокие разногласия между шиитами и суннитами, которые в некоторой степени объясняют вооруженный конфликт на Ближнем Востоке.

Следовательно, Церковь должна стремиться к дипломатии, которая поможет государству в позитивных действиях и вмешательстве каждой страны в международные события и будет способствовать действиям умеренной политики, чтобы конструктивно вмешиваться на международной арене.

Типичным примером является участие Православной религиозной службы в армии в контексте активной духовной и военной дипломатии, которая является деятельностью двустороннего военного сотрудничества, в контексте раундов переговоров или тех, которые являются частью взаимно согласованных соответствующих соглашений. Пример между Министерством обороны Греции и соответствующим Министерством обороны православных стран, таких как Сербия, Румыния, Польша, Армения, Российская Федерация, а также других, в основном, единоверных стран. Хорошо известно, что это двустороннее сотрудничество, для которого российская сторона, в частности, придает большое значение, помимо их дипломатического характера, нацелено на дальнейшее сближение соответствующих Церквей, используя „мягкие политические“ методы и всегда в соответствии с руководящими принципами Церкви. Первостепенное значение имеет оказание гуманитарной помощи отдельным странам и регионам, независимо от наличия в них развитых воинских частей (например, иностранных миротворческих миссий).

Например, деятельность военных священников в частях и службах вооруженных сил, расположенных в уязвимых удаленных районах Греции (например, префектура Родопи, острова Восточного Эгейского моря и т. Д.), Особенно там, где греки исповедуют мусульманскую религию и всегда в сотрудничестве на местном уровне. Мегаполисы, собираются и раздаются гуманитарные материалы, организовываются обеды, проводятся выступления, представляющие широкий интерес.

Фактически, с 2015 года, с потоками беженцев, мы продолжаем испытывать в Европе кризис ценностей, кризис верховенства закона, который ставит под сомнение институциональные рамки, уважение к человеческой личности. Типичным примером этого кризиса ценностей является тот факт, что не соблюдается основной принцип солидарности Сообщества, и, следовательно, не было равного распределения бремени между европейскими государствами. Страны въезда, и особенно Греция, были призваны организовать прием этих людей таким образом, который никоим образом не соответствует тому, что проповедует Европа и заботится о защите прав человека и применении закона о беженцах. Плохая политика привела к долгому содержанию тысяч лиц, ищущих международной защиты, в горячих точках на островах Эгейского моря. Православная церковь не бездействовала в эти кризисные годы. Церковь с ее духовной ролью в качестве ведущего фактора в религиозных общинах может принести мир, спокойствие и блага сосуществования, она должна быть экстравертированной, общаться, быть избранной, сосуществовать. Полезны такие семинары, как геноцид армян, геноцид христиан Понта, в сохранении памяти о трагических событиях истории. Как говорится, политика - это искусство возможного. Православие, например, сумело сохранить сплоченность сербского и греческого народов в рамках 500-летнего правления Османской империи и в последние годы стало ключом к сплочению сербского и греческого общества.

В частности, на Балканах решение церковного и политического вопроса Скопье представляет большие трудности из-за удушающих объятий этой церкви государством, а также из-за ее использования в качестве государственной службы для иностранцев для выполнения своей духовной миссии. Однако для того, чтобы было какое-то позитивное развитие, на наш взгляд, официальное государство должно предоставить Церкви возможность выполнять свою духовную работу. Раскольническая церковь признать незаконными свои действия с 1968 года по сегодняшний день и принести извинения Матери-церкви Сербии за все зверства, которые она совершила против нее до сих пор. Принять имя некогда

славного архиепископства Охридского, а не Македонского. Чтобы остановить гонения на архиепископа Охридоса Иоанну. Разделить три метрополии для восстановления трех епископов канонического содержания под Охридской архиепископией. Мы считаем, что при этих условиях возможно предоставление автономии на начальном этапе, и для этого должно быть согласие Церкви Сербии, которая является Матери-Церковью Охридской архиепископии и которой с 1992 года принадлежат эти области, которые дарован Вселенским Патриархатом, но не комично и бессрочно, а навсегда. Мы должны быть позитивно обеспокоены тем, что сегодня на Дальнем Востоке православие быстро распространяется, в Китае, где число верующих растет, несмотря на усиливающиеся репрессии со стороны китайского государства.

Тема конференции актуальна и важна и должна касаться не только религиозного и церковного пространства, но и представителей политики, поскольку теперь религии и церкви призваны играть ведущую роль в формировании новой модели общества. Вносить существенный вклад в консолидацию и практическую реализацию благ мира, распределения, солидарности между народами в человеческих обществах.

В последние десятилетия мы переживаем новую оценку роли религии в жизни людей и обществ. Это становится важным фактором настоящего и будущего современного мира. Широко обсуждаемый мир религий является предпосылкой мира между народами и культурами. Религии критиковались не только за то, что они не только не казались эффективно играющими свою миротворческую роль, но и за усиление разногласий, фанатизма, насилия и т.д.

Религиозные войны не ограничивались „неверными“. Они несколько раз распространялись на последователей одной и той же доктрины. Разрыв между востоком и западом в христианской церкви был обнаружен в центре театра военных действий. Христианские крестоносцы на пути к своей кампании на Ближнем Востоке осадили и жестоко осквернили Константинополь, столицу Византийской империи и экономический, культурный и духовный центр православных христиан.

Сегодня Европа представляет западную культуру, но религия всегда была главным мотиватором войны. В рамках политики и национальных интересов. Когда Лютер заблокировал свои 95 мест против Папы 31 октября 1517 года у входной двери Вюртембергской митрополии, начался новый период варварства. В ночь на Варфоломея все протестанты Франции были безжалостно истреблены.

Сочетание религии и национального государства было разряжено в войне, в которой были выражены религиозные и



национальные устремления тогдашних европейских держав (Вестфальский мир 1648 г.), принцип лидера „*cuius regio, eius Religio*“. Ирландия и сохраняющаяся протестантско-католическая ненависть по сей день скрывают более широкие социальные и политические противоречия.

Внутридогматическая ненависть существует и среди мусульман. Шииты и сунниты несколько раз вступали в ссоры с 1512 года, когда в Персии преобладал шиизм. В 20 веке в Ираке при притеснении шиитского населения. С падением Восточного блока в 1989 году войны продолжались. Религия показала, насколько важную роль она может сыграть в формировании национального самосознания. Религия также сыграла важную роль в американской военной истории, когда коренные народы были убиты во имя Бога.

По словам американских президентов, они, кажется, призывали Божественную волю во всех империалистических усилиях. Рейган был очень умен, действовал против тогдашнего Советского Союза, оправдывая в настроении американских избирателей трату сотен миллионов долларов на вооружения. Джордж Буш изобрел „ось зла“ для неконтролируемых государств Ближнего Востока и приговорил к смертной казни в Ираке тысячи американских солдат „силой Бога“. В 21 веке, когда человечество живет в условиях высоких технологий, религиозная ненависть вместо того, чтобы умиротворять, тревожно расширяется. Однако вызывает беспокойство тот факт, что разрыв между богатыми западными странами и бедными так называемого третьего мира увеличивается. Однако религиозная традиция распространяется не только на такие страны, как Индия и Пакистан, но и на африканские страны. Возвращение людей к религии во времена усиливающегося угнетения, нехватки основных товаров и глобального экономического кризиса оставляет человечеству надежду на лучшее.

Политическая и социальная несправедливость может превратить религию в смертоносное оружие умными политическими и религиозными лидерами. Будем надеяться, что сегодня не будем жить сравнительной религией антихриста, которая постепенно приносит злые плоды. Когда они завершат свою работу, этот заблуждающийся человек, в котором будет вся энергия сатаны, появится как космополит, как мировой лидер, но мы знаем, кто победит, Тот, кто был распят и снова воскрес. Судить живых и мертвых.

## **ЛИТЕРАТУРА**

1. Rene Girard, *Violence and Religion: Cause or Effect* (Athens: Nisos, 2017).

2. Olivier Roy, *Jihad and Death* (Athens: Polis, 2017).
3. „Elie Barnavi, *Killing Religions* (Athens: Polis, 2007).
4. Chris Harman, „The Prophet and the Proletariat: Radical Islam, Imperialism and the Left“, in P. Garganas, N. Lountos and L. Bolaris (eds.), *The Struggle Intermediate in Islamophobia* (Athens: Marxist Bookstore, 2015) , 13-135.
5. John Gray, *Black Liturgy: The Apocalyptic Religion and the Death of Utopia* (Athens: Eight Publications, 2007).
6. Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds), *Accounting for Fundamental Properties: The Dynamic Character of Movements* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1994)
7. Shmuel N. Eisenstadt, *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity* (New York: Cambridge University Press, 1999).

### **Alexios Alexei Panagopoulos**

Professor, Ph.D. in Law and Political Sciences, Belgrade state University. Doctor of Theology, State University of Eastern Sarajevo, his tutor was Amphilokhi, Metropolitan of Montenegro. Doctor of Bioethics, Institute of Latin America of Saint Gregory. Member of International Slavic Academy. Former Rector of Church Academy Atoniada, Saint Mountain Afon (Greece). Also, he taught at the universities in Serbia, Greece and Cyprus.

## **WAR AND RELIGION (Reflections on Legal and Political Analysis)**

### **Resume**

The topic of the conference is relevant and important and should concern not only the religious and ecclesiastical space, but also representatives of politics, since now religions and churches are called upon to play a leading role in the formation of a new model of society. Make a significant contribution to the consolidation and practical implementation of the benefits of peace, distribution, solidarity between peoples in human societies. In recent decades, we are experiencing a new assessment of the role of religion in the life of people and societies. This is becoming an important factor in the present and future of the modern world.. The widely discussed world of religions is a prerequisite for peace between peoples and cultures. Religions were criticized not only for not appearing to be effectively playing their peacekeeping role, but also for increasing discord, bigotry, violence, etc.

**Key words:** War, religion, a new model of society, the modern world.

**Олег Геннадьевич Казак**

Кандидат исторических наук

Белорусский государственный экономический университет  
Минск, Беларусь

## **ПРАВОСЛАВНОЕ НАСЕЛЕНИЕ ПОДКАРПАТСКОЙ РУСИ В ОЦЕНКАХ ВЕНГЕРСКИХ ЧИНОВНИКОВ (1938–1944 ГГ.)**

### **Резюме**

В статье на основе различных материалов (отчеты полиции, правительственных комиссаров, публикации провластных ученых и публицистов) делается попытка реконструкции отношения венгерских чиновников к православному населению Подкарпатской Руси в 1938–1944 г. Основу источниковой базы составили документы архивов Венгрии, Украины, России.

**Ключевые слова:** Русины, Подкарпатская Русь, Венгрия, православие, чиновники, полиция.

После поэтапного включения Подкарпатской Руси в состав Венгрии (ноябрь 1938 г., март 1939 г.) новые власти с настороженностью следили за духовенством и верующими православной конфессии (17,2 % населения региона). В апреле 1939 г. в отчете венгерской контрразведки сообщалось о фактической тождественности понятий „панславизм“ и „православие“ в реалиях Подкарпатской Руси<sup>1</sup>. В отчете ужгородского пограничного полицейского капитаната утверждалось: „Все православные священники – несомненно панслависты, служат великорусским идеям“. В данном отчете особое внимание уделялось ужгородской Покровской церкви, построенной в 1930 г. архитектором В. Коломацким в честь русских воинов, погибших в годы Первой мировой войны в Карпатах. Автор отчета считал кощунством надпись на венгерском языке о том, что в церкви молились об упокоении русских солдат: „Открытие таблички с этой надписью – надругательство над венгерским чувством и презрение к венгерской государственной идее и военной мысли“. Распространение православия в XX в. чиновник связывал

<sup>1</sup> Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ), ф. Р-8091, п. 46, д. 41, л. 7.

преимущественно с позицией властей Чехословакии (в состав этого государства в межвоенный период входила Подкарпатская Русь): „Чехи пытались внедрить в общественное сознание мысль, что православная религия – истинная вера русинов, греко-католики и венгры подвергались репрессиям. Таким образом, укрепившаяся православная церковь и ее священники сегодня молча и тайно стремятся пересмотреть границы Святого Стефана“<sup>2</sup>.

Чиновником ужгородского пограничного полицейского капитаната в апреле 1940 г. был подготовлен более подробный отчет под названием „Панславистское движение в Подкарпатье“, адресованный министерству внутренних дел Венгрии. В отчете была представлена обширная историческая справка об истоках русофильских настроений значительной части населения региона. Автор документа упрощенно трактовал природу данного явления исключительно в контексте деятельности „шпионов“ из Российской империи, активное содействие которым оказывала православная церковь: „Российская империя, границы с которой были открытыми, в большом количестве поставляла всевозможные сомнительные издания, инициировала волнения панславистских лиц; шпионы наводнили Подкарпатье. Издания, пропагандировавшие российский ирредентизм, бесплатно поступали в приграничье, письма политического содержания венгерская почта снисходительно пропускала. Привезенные из царской империи ритуальные книги использовались в рутенских церквях, и в результате постепенного изменения контуров духовной жизни Подкарпатя Ужгород, Мукачево и другие населенные пункты превращались в центры подрывной работы“<sup>3</sup>. Далее подробно освещался процесс перехода русинов из греко-католической церкви в православную в начале XX в., Мармарош-Сигетские процессы, в ходе которых данные лица обвинялись в государственной измене. Активисты православного движения (в частности, А. Кабалюк) рассматривались исключительно в качестве агентов России.

Примечательно, что подобные трактовки были характерны для венгерских научных и научно-популярных изданий того времени. Так, Т. Бачинский в одной из энциклопедических статей продажу в Подкарпатской Руси с 1711 г. по 1770 г. книг из Владимира, написанных кириллической азбукой, назвал проявлением „экспансии панславизма, русской реакционной политики национализма, автократии и православия“<sup>4</sup>. Венгерский славист

<sup>2</sup> Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára (MNL OL), f. K 149, 221. cs., 1940, 8. t.

<sup>3</sup> MNL OL, f. K 149, 221. cs., 1940, 8. t., 1940.04.12.

<sup>4</sup> Bacsinzky, T.: A magyar-orosz lakosság néprajza // Ungvár és Ung vármegye (Ungvár és

русинского происхождения А. Годинка считал поставки книг из Российской империи началом распространения прорусских настроений, что, на его взгляд, являлось явлением сугубо внешним и искусственным<sup>5</sup>. Такие выводы были характерны и для фундаментального издания „Русины“ авторства Ш. Бонкало, увидевшего свет в 1940 г. Приверженность значительной части интеллигенции Подкарпатской Руси XIX – начала XX вв. панславистским и русофильским идеям автор объяснял главным образом деятельностью русских шпионов. При этом Ш. Бонкало утверждал, что среди местного населения идеи русофильски настроенной интеллигенции не имели существенного отклика, а также считал произведения таких авторов низкокачественными с художественной точки зрения (так, знаменитое „русинское кредо“ А. Духновича автор книги „Русины“ считал „примитивным и наивным“). Историк заявлял, что к моменту выхода книги панславистские тенденции в Подкарпатской Руси были полностью отвергнуты<sup>6</sup>. Подобными трактовками изобилует и работа венгерского ученого, депутата нижней палаты парламента К. Ратца „История панславизма“, вышедшая в 1941 г. Значительная часть данного исторического сочинения посвящена общественно-культурной работе русофилов Подкарпатской Руси в XIX – начале XX вв. Деятельность А. Добрянского трактовалась автором как „борьба против венгерских устремлений, которые сводились к равенству всех народов в рамках единой венгерской политической нации“<sup>7</sup>. При этом К. Ратц утверждал, что данные настроения не находили отклика у большинства русинов, которые „всегда сохраняли теплое отношение к венграм“<sup>8</sup>. Инициированная О. Грабарь, А. Добрянским и И. Наумовичем кампания массового перехода русинов греко-католического вероисповедания в православную веру называлась „изменой“, „отчаянной махинацией в отношении государства“, которую оплачивала Россия<sup>9</sup>. Показательно, что даже такие поверхностные трактовки „неудобных“ для венгерской власти событий можно встретить исключительно в научных изданиях, не рассчитанных на

---

Ung vármegye községei), fömunkatárs Z. Tar, Ungvár, 1941, 112. old.

5 Годинка, А.: Першое и вступное слово мое ид честным членам Подкарпатского Общества Наук // Антоній Годинка. Час гурше ги вода... (Русинські тексти), матеріал зобраз, ушорив, коментарії застачив и вступное слово написав М. Капраль, Ніредьгаза, 2005, с. 49.

6 Bonkáló, S.: A rutének, URL: [www.sulinet.hu/oroksegtar/data/magyarorszagi\\_nemzetisegek/altalanos/a\\_rutenek/](http://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/magyarorszagi_nemzetisegek/altalanos/a_rutenek/).

7 Rátz, K.: A Pánszlávizmus története, Budapest, Athenaeum, 1941, 154. old.

8 Ibidem, 129. old.

9 Ibidem, 204–205. old.

массового читателя. Пропагандистская публицистика полностью игнорировала подобные сюжеты, которые не вписывались в сконструированную стереотипную картину „братства между русинами и венграми“.

Значительное внимание автор отчета „Панславистское движение в Подкарпатье“ уделил организации „Школьная помощь“. Общество, в возникновении которого в 1920-е гг. ключевую роль сыграла „Бабушка русской революции“ Е. Брешко-Брешковская, оказывало содействие талантливым детям региона из небогатых семей в деле получения образования. В интернате для девочек в Мукачево и двух интернатах для мальчиков в Ужгороде постояльцам обеспечивалось бесплатное проживание, питание, право пользования учебными принадлежностями. „Школьная помощь“ имела собственную типографию, в которой регулярно печаталась литература русофильского содержания. Полицейский чиновник утверждал, что данная организация действовала исключительно в интересах чехословацких властей: „Чешское правительство утвердило устав, организация начала работать для оказания помощи русинским детям и содействия их обучению. За этой декларируемой миссией, однако, скрывалась тайная политическая цель чешского правительства. Скрытая цель организации заключалась в том, чтобы вытравить из русинского народа традиционные провенгерские симпатии и воспитать у молодежи панславистское мировоззрение. Русская эмигрантка Е. Брешковская пожертвовала на цели организации 1,5 млн чешских корон, но очевидно, что она являлась только посредником для передачи денег из секретного чешского или русского источника. Важную роль в жизни организации сыграл журналист И. Цурканович, который спустя несколько лет познакомился с другим журналистом А. Васильевым. Чешское правительство тайно способствовало их переезду в Подкарпатье как лиц, уже имевших опыт в распространении панславистской пропаганды“<sup>10</sup>. Никаких доказательств автор отчета, однако, не представил.

Сразу после присоединения южной части Подкарпатской Руси к Венгрии (ноябрь 1938 г.) решением министра внутренних дел Ф. Керестеш-Фишера функционирование „Школьной помощи“ было приостановлено, а комиссару А. Иванчо было поручено провести ревизию деятельности общества. Вскоре полномочия комиссара были переданы Э. Малиничу, однако работа чиновника не устроила представителей центральных и местных властей. В 1940 г. министр внутренних дел Венгрии назначил новых комиссаров, которым предстояло более детально оценить перспективы дальнейшей

<sup>10</sup> MNL OL, f. K 149, 221. cs., 1940, 8. t., 1940.04.12.

судьбы русофильской организации<sup>11</sup>. Функции комиссаров стали выполнять директор интерната греко-католической семинарии в Ужгороде Я. Беллас и директор ужгородской типографии Й. Тороцкой. Профессиональные компетенции данных лиц позволяли им объективно оценить деятельность „Школьной помощи“ и представить аргументированный проект дальнейшей судьбы данной организации<sup>12</sup>. 26 июня 1939 г. Э. Малинич подготовил отчет о деятельности руководства „Школьной помощи“, адресованный жупану жупы Унг-Берег-Уточа А. Шименфалви. Например, председатель совета директоров, учитель П. Сова характеризовался как „православный, решительный русский националист“, не имевший политических амбиций. „Православный из Галиции“ секретарь Л. Гошовский после событий марта 1939 г. переехал в Прагу, как и целый ряд членов руководства „Школьной помощи“ (А. Гашай, Ю. Пелех, А. Карел и др.). Руководитель типографии, известный русофильский публицист, один из лидеров Карпаторусской трудовой партии, сенатор в 1929–1935 гг. И. Цурканович (после включения Подкарпатской Руси в состав Венгрии также переехал в Прагу) рассматривался Э. Малиничем как наиболее последовательный выразитель чехословацких государственных интересов в крае: „Проводимая „Школьной помощью“ великорусско-православная культурная политика должна была согласовываться с политикой страны. Глава типографии и редактор И. Цурканович сообразил, что созданная по инициативе лидеров „Школьной помощи“ Карпаторусская трудовая партия могла играть роль фактического православного филиала Чехословацкой национально-социалистической партии (партии Э. Бенеша)“<sup>13</sup>. Комиссар несколько преувеличил степень близости лидеров „Школьной помощи“ к властным кругам Чехословакии. Действительно, на выборах 1924 г. и 1925 г. Карпаторусская трудовая партия выступала в блоке с Чехословацкой социалистической партией (так до 1926 г. называлась Чехословацкая национально-социалистическая партия). На этих выборах партии получили соответственно 8 % и 6,4 % голосов. Но уже на выборах 1929 г. партия И. Цуркановича выступала совместно с Чехословацкой национально-демократической партией К. Крамаржа, набрав совместно 18,3 % голосов. Следует отметить, что партия первого премьер-министра Чехословакии, известного своими прорусскими взглядами, в указанный период не играла существенной роли в политической

<sup>11</sup> MNL OL, f. K 150, 6191. cs., 1942, 5. t, 1941.10.09.

<sup>12</sup> MNL OL, f. K 150, 6191. cs., 1942, 5. t., 1940.04.13.

<sup>13</sup> Государственный архив Закарпатской области (ГАЗО), ф. 1001, оп. 1, д. 5, л. 159–161.

жизни страны. Деятельность организации „Школьная помощь“ так и не была разрешена венгерскими властями, ее имущество в начале 1941 г. было передано „Подкарпатскому обществу наук“ – научно-просветительской институции, которая пропагандировала идею существования отдельного русинского народа.

Православное духовенство Подкарпатской Руси ощущало на себе постоянное давление со стороны местных властей, терпело нападки и унижения со стороны венгерской администрации, военных. В одном из отчетов полицейского капитаната Ужгорода подчеркивалось, что значительная часть православных священнослужителей „к сожалению, не дружественна нам (венграм – О.К.)“: „Если они выходят за рамки профессии священника и используют ее для прикрытия своей антигосударственной деятельности, против них независимо от их сана нужно действовать максимально жестко. Ошибочно думать, что лояльное отношение способствует их покладистости, они рассматривают нашу лояльность как слабость“<sup>14</sup>. Отец Боголеп (Церковник) вспоминал, что особенно тяжелым положение православного духовенства края стало после начала войны Германии с СССР: „В с. Ганичи был арестован иеромонах Зосима (Попович). В тюрьме он умер, так как был пожилым и болел туберкулезом. В с. Теремля был арестован и отправлен в тюрьму в Дебрецен Вениамин (Керечанин) за шпионаж в пользу СССР. Венгры ничего не доказали, выпустили под поруку прихожан, но держали под полицейским надзором. В с. Калины солдаты издевались над отцом Г. Плиско. Ворвались в дом, хотели избить его и жену, но защитили односельчане“. В 1941 г. были арестованы священники Феодосий (Росоха) из Воловца и Иоанн (Иваняс) из с. Канора. Первый был приговорен к пожизненному заключению, второй – к 10 годам тюрьмы. В 1942 г. венгры насильственно угнали в лагерь священника из с. Синевир Феодосия (Горвата), который оттуда не вернулся. В 1944 г. был арестован и содержался в тюрьмах в Мукачево, Берегово, Будапеште священник Иоанн (Мучичко)<sup>15</sup>. Военный комендант с. Бедевля запретил самому отцу Боголепу ходить в город и сёла, дабы тот не мог „вести антигосударственную пропаганду, разносить православную заразу“. В 1940 г. отец Боголеп ехал в одном вагоне с венгерскими солдатами. Те издевались над его священнической бородой, хотели ее вырвать. В 1943 г. произошел аналогичный случай, бороду подожгли. В 1944 г., когда в селе располагалась саперная часть, отца Боголепа неоднократно избивали венгерские солдаты<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> MNL OL, f. K 149, 221. cs., 1940, 8. t.

<sup>15</sup> ГАРФ, ф. Р-7021, оп. 62, д. 1, л. 3–4.

<sup>16</sup> ГАРФ, ф. Р-7021, оп. 62, д. 5, л. 22–23.



Представители православного духовенства направляли множество жалоб на отношение к ним венгерских чиновников и военных в различные инстанции, большинство из них оставалось без ответа. Один из немногочисленных примеров положительной реакции властей на жалобу православных священнослужителей связан с судьбой монастыря в с. Теребля. 7 июня 1940 г. венгерские жандармы разогнали монахов и закрыли монастырь. Вениамин (Керечанин) в письме в епархиальное управление писал: „Нас загнали в село в церковный дом. Я был три раза у начальника жандармерии, он пугал тюрьмой. Прошу Вас обратиться с жалобой к правлению в Ужгороде и Хусте или сразу в Будапешт“. 22 июня 1940 г. монахи написали письмо премьер-министру Венгрии П. Телеки с просьбой вернуть монастырь: „Мы, иноки православного монастыря на селе Теребля, жили спокойно, не вмешивались ни в какие политические дела, работаем своими руками на монастырском хозяйстве и молимся за весь род христианский, дня 7 июня 1940 г. закрыли от нас монастырь, а иноков согнали в село, на произвол судьбы оставили монастырское хозяйство на одного хлопца, который не в силах сохранить хозяйство“. Уже 17 августа регентский комиссар (руководитель венгерской администрации в Подкарпатской Руси) Ж. Перени сообщил премьер-министру, что 5 июля монахам было разрешено вернуться в обитель: „Что касается причин выселения, командующий 8-го корпуса лейтенант Челейни мне сообщил, что заподозрил монахов в шпионаже. Я попросил военного командира, чтобы военные лица не вмешивались в вопросы, которые относятся к компетенции гражданской администрации“<sup>17</sup>.

Принадлежность к православной конфессии автоматически рассматривалась венгерскими властями как склонность к „антигосударственной деятельности“. Весной 1940 г. сотрудники службы безопасности раскрыли „великорусскую акцию саботажа с целью провоцирования недовольства в среде мирного русинского населения“. Среди участников данной кампании назывались Г. Полончак (православный священник из с. Великие Лучки), Г. Пашенко из с. Заднее, два православных священника из с. Иза. Так, Г. Полончак был заподозрен в разборе железнодорожных путей вблизи границы, учиненном группой неизвестных лиц. Никаких доказательств, впрочем, в отчете не приводилось<sup>18</sup>. Более того, опасными считались и контакты греко-католиков с православными священнослужителями. В 1940 г. полицейский капитанат

---

<sup>17</sup> Данилець, Ю.: Становище православної церкви на Закарпатті в 1938 р. – на поч. 1941 р. // Українська гунгаристика. Наукове періодичне видання, 2019, № 1, с. 59.

<sup>18</sup> ГАЗО, ф. 92, оп. 1, д. 3, л. 17–20.

Ужгорода направил в министерство внутренних дел несколько отчетов, посвященных личности нотариуса с. Среднее Водяное близ Рахова, греко-католика по вероисповеданию М. Багосты. В отчете от 31 августа 1940 г. отмечалось: „Он (М. Багоста – О.К.) открыто возбуждает в среде русинов антивенгерские настроения. В своем управлении говорит по-русински, хотя в этом селе живут и румыны. ... Вероятно, обсуждает текущую ситуацию с двумя православными священниками“<sup>19</sup>. Из отчета от 8 ноября 1940 г. узнаем о дальнейшей судьбе М. Багосты: „В последнее время неоднократно говорил друзьям, что хочет стать православным священником, чтобы иметь больше возможностей нагнетать в кругу своих последователей антивенгерскую атмосферу. Неоднократно агитировал к попыткам бегства в Россию, вероятно, за это его следует наказать. Интернирован по решению регентского комиссара“<sup>20</sup>.

Таким образом, в большинстве случаев венгерские чиновники рассматривали православных священнослужителей и верующих Подкарпатской Руси как скрытых или явных „врагов государства“. Авторы полицейских отчетов предлагали упрощенные и стереотипные трактовки природы православной церкви в регионе, которые сводились к слабо аргументированным обвинениям в адрес „подрывной деятельности“ Российской империи и (в межвоенный период) правительства Чехословакии. Венгерские чиновники, провластные ученые и публицисты в подавляющем большинстве случаев не пытались понять истинные духовные потребности православных жителей Подкарпатской Руси. Это стало одним из катализаторов общей неспособности венгерского режима удовлетворить национально-культурные запросы жителей края.

## ЛИТЕРАТУРА

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ), ф. Р-8091, п. 46, д. 41, л. 2–8.

Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára (MNL OL), f. K 149, 221. cs., 1940, 8. t.

MNL OL, f. K 149, 221. cs., 1940, 8. t., 1940.04.12.

Bacsinszky, T.: A magyar-orsz lakosság néprajza // Ungvár és Ung vármegye (Ungvár és Ung vármegye községei), főmunkatárs Z. Tar, Ungvár, 1941, 112. – 119 old.

Годинка, А.: Першое и вступное слово мое ид честным членам Подкарпатского Общества Наук // Антоній Годинка. Час

<sup>19</sup> MNL OL, f. K 149, 1. cs., 1941, 6. t., 1940.08.31.

<sup>20</sup> MNL OL, f. K 149, 1. cs., 1941, 6. t., 1940.11.08.

- гурше ги вода... (Русинські тексти), матеріал зобрав, ушорив, коментарії застачив и вступное слово написав М. Капраль, Ніредьгаза, 2005, с. 45–51.
- Bonkáló, S.: A rutének, URL: [www.sulinet.hu/oroksegtar/data/magyarorszagi\\_nemzetisegek/altalanos/a\\_rutenek](http://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/magyarorszagi_nemzetisegek/altalanos/a_rutenek).
- Rátz, K.: A Pánszlávizmus története, Budapest, Athenaeum, 1941, 415. old.
- MNL OL, f. K 150, 6191. cs., 1942, 5. t, 1941.10.09.
- MNL OL, f. K 150, 6191. cs., 1942, 5. t., 1940.04.13.
- Государственный архив Закарпатской области (ГАЗО), ф. 1001, оп. 1, д. 5, л. 159–161.
- ГАРФ, ф. Р-7021, оп. 62, д. 1, л. 1–8.
- ГАРФ, ф. Р-7021, оп. 62, д. 5, л. 22–23.
- Данилець, Ю.: Становище православної церкви на Закарпатті в 1938 р. – на поч. 1941 р. // Українська гунгаристика. Наукове періодичне видання, 2019, № 1, с. 54–71.
- ГАЗО, ф. 92, оп. 1, д. 3, л. 17–20.
- MNL OL, f. K 149, 1. cs., 1941, 6. t., 1940.08.31.

**Oleg Gennadyjevich Kazak**

**ORTHODOX POPULATION OF SUBCARPATHIAN RUS IN ASSESSMENTS BY HUNGARIAN OFFICIALS (1938–1944)**

**Summary**

Based on various materials (reports of the police, government commissioners, publications of pro-government scientists and publicists), the article attempts to reconstruct the attitude of Hungarian officials towards the Orthodox population of Subcarpathian Rus in 1938–1944. The basis of the source base was made up of documents from the archives of Hungary, Ukraine and Russia.

**Keywords:** Rusyns, Subcarpathian Rus, Hungary, Orthodoxy, officials, police.

## САДРЖАЈ

Предговор . . . . .	5
---------------------	---

### I

#### СВЕТОСТ И ДУХ ВРЕМЕНА

Петар М. Анђелковић/ Радица М. Недељковић, БЕГ ОД СВЕТОГ САВРЕМЕНОГ ЧОВЕЧАНСТВА . . . . .	9
Антонина И. Антоненко, САВРЕМЕНЕ ТЕНДЕНЦИЈЕ У ДРУШТВУ И ОЧУВАЊЕ СВЕТОСТИ . . . . .	25
Эмиль Миланов, СВЯТОСТЬ И ДУХ ВРЕМЕНИ . . . . .	31
Раде Јанковић, ДУХ ВРЕМЕНА И СВЕТОСТ . . . . .	39
Љупка Катана, СВЕТОСТ И ДУХ ВРЕМЕНА: АНАЛИЗА ДУХА ЕПОХЕ КРОЗ ОГЛЕД ИЗ УГЛА ТРИ СРПСКА СВЕТИТЕЉА . . . . .	51
Предраг Јакшић, ДУХ ВРЕМЕНА КАО АПОСТАСИЈА . . . . .	67
Зоран Милошевић, СВЕТИТЕЉИ – НЕБЕСКИ ЗАШТИТНИЦИ РУСКЕ ВОЈСКЕ СА ПОСЕБНИМ ОСВРТОМ НА ПРЕПОДОБНОГ СЕРАФИМА САРОВСКОГ . . . . .	76
Миодраг Чизмовић, СЛОБОДА И СВЕТОСТ . . . . .	97
Драган Р. Млађеновић, СВЕТА ЖРТВА . . . . .	102

### II

#### СВЕТА ПОРОДИЦА

Мищенко Т.А., СЕМЕЙНЫЕ ЦЕННОСТИ МЕЦЕНАТОВ ДОЛГОРУКОВЫХ КАК ПРИМЕР ВЫСОКОГО СЛУЖЕНИЯ И СПОСОБ АДАПТАЦИИ В ИЗМЕНЯЮЩЕМСЯ ОБЩЕСТВЕ . . . . .	115
Белоус Наталья/ Вакулина Елена, ПРОБЛЕМА ИСКАЖЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ СЕМЕЙНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В СОВРЕМЕННОМ СОЦИУМЕ . . . . .	124

Марија Стајић, ПОРОДИЦА И ДАНАШЊИ ДУХ ВРЕМЕНА – ТРАНСРОДНА ИДЕОЛОГИЈА КАО НАЈВЕЋА ПРЕЂА ПОРОДИЦИ . . . . .	135
Свештеник Јован Пламенац, О ПРАВУ НА ЖИВОТ НЕРОЂЕНОГ ЧОВЈЕКА . . . . .	156
Душан Илић, РЕДЕФИНАСАЊЕ ТРАДИЦИОНАЛНОГ МОДЕЛА БРАКА У СРПСКОМ ПРАВУ . . . . .	162
Миљан Лазовић, СЕКСУАЛНА ОРИЈЕТАЦИЈА НАСУПРОТ ДОСТОЈАНСТВУ ЉУДСКЕ ЛИЧНОСТИ . . . . .	174

III

УНИЈА, СВЕТОСТ И ДУХ ВРЕМЕНА

Кирил Шевченко, ОД УНИЈЕ ДО ПРАВОСЛАВЉА: ДУХОВНА ЕВОЛУЦИЈА АРХИМАНДРИТА ВЛАДИМИРА ТЕРЛЕЦКОГ . . . . .	187
Антони Васильевич Миронович, БРЕСТСКАЈА ЦЕРКОВНАЈА УНИЈА КАК ЕЛЕМЕНТ ВОСТОЧНОЈ ПОЛИТИКИ РИМА . . . . .	195
Ана Наумова, О СУДБИНИ ПРАВОСЛАВНОГ СВЕШТЕНИКА БЕЛОРУСКОГ КРАЈА (Серно-Соловјевичи, Наумови) . . . . .	204
Священник Дионисий Руснак, ОТНОШЕНИЕ УНИАТСКОГО ДУХОВЕНСТВА БЕЛОСТОЦКОЙ ОБЛАСТИ К ЦЕРКОВНОЙ РЕФОРМЕ ИОСИФА СЕМАШКО И ОКОНЧАТЕЛЬНОМУ ВОССОЕДИНЕНИЮ С ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ . . . . .	213
Милан Николајевић, ОД КУКУШКЕ УНИЈЕ ДО НЕПРИЗНАТЕ „МАКЕДОНСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ“ . . . . .	238
Эдуард Анатольевич Попов, НЕОВИЗАНТИНИЗМ: «НОВАЈА СТАРАЈА» ИДЕОЛОГИЈА ПРАВОСЛАВНОГО И СЛАВЈАНСКОГО ЕДИНСТВА? . . . . .	254
Александар Митић, ШТА СУ МИСЛИЛИ СРБИ О РИМОКАТОЛИЦИМА У СРЕДЊЕМ ВЕКУ . . . . .	262

Александр Романчук, «ДУХ ВРЕМЕНИ» И ПОЛОЦКИЙ ОБЪЕДИНИТЕЛЬНЫЙ СОБОР 1839 ГОДА. ЗНАЧЕНИЕ ПРЕОДОЛЕНИЯ ЦЕРКОВНОГО РАЗДЕЛЕНИЯ ДЛЯ БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ. . . . .	277
--	-----

## IV

## СВЕТЛОСТ, ДУХ ВРЕМЕНА, ВРЕДНОСТИ И ИДЕОЛОГИЈЕ

Александр Гронский, ИДЕОЛОГИЧЕСКОЕ ДАВЛЕНИЕ НА ПРАВОСЛАВНУЮ ЦЕРКОВЬ В БЕЛОРУССИИ В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА . . . . .	291
Лев Криштапович, ПРАВОСЛАВИЕ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ СТРАТЕГИЯ БЕЛОРУССКОГО САМОСОЗНАНИЯ (на примере полемики между «Апокрисисом» Христофора Филалета и «Берестейским собором» Петра Скарги . . . . .	311
С. В. Пепеляева/Р. В. Шиженский, КОММУНИКАТИВНЫЕ ПРАКТИКИ В РОССИЙСКОМ РЕЛИГИОЗНОМ НАТИВИЗМЕ XXI ВЕКА (СТАТЬЯ №1: СЛУЖИТЕЛИ КУЛЬТА) . . . . .	323
Мищенко В.В., ЖУРНАЛ «МИССИОНЕРСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ» КАК ОТРАЖЕНИЕ МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВВ. . . . .	345
Рустем Ринатович Вахитов, ПРИНЦИП ОТДЕЛЕНИЯ ЦЕРКВИ ОТ ГОСУДАРСТВА: двойные стандарты . . . . .	353
Алексиос Алексеи Панагопулос, ВОЙНА И РЕЛИГИЯ (Размышления о правовом / политическом анализе). . . . .	363
Олег Геннадьевич Казак, ПРАВОСЛАВНОЕ НАСЕЛЕНИЕ ПОДКАРПАТСКОЙ РУСИ В ОЦЕНКАХ ВЕНГЕРСКИХ ЧИНОВНИКОВ (1938–1944 ГГ.) . . . . .	370



CIP - Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

271.2-36:929(082)

271.2(082)

СВЕТОСТ И ДУХ ВРЕМЕНА : зборник  
радова са међународне научне  
конференције одржане [у Глушцима] 6 - 8.  
августа 2021. године / приредио Зоран  
Милошевић. - 1. изд. - Београд : Институт  
за политичке студије ; Црна Бара :  
Удружење Милош Милојевић, 2021 (Земун :  
Бирограф). - 381 стр. : илустр. ; 24 cm

Стр. 5: Предговор / приређивач [Зоран  
Милошевић]. - Напомене и библиографске  
референце уз текст. - Библиографија уз  
сваки рад. - Summaries.

ISBN 978-86-7419-342-6 (ИПС)

1. Милошевић, Зоран, 1959- [приређивач,  
сакупљач] [аутор додатног текста]

а) Православни свеци -- Зборници б)  
Православље -- Зборници

COBISS.SR-ID 42869257







# СВЕТОСТ И ДУХ ВРЕМЕНА

Петар М. Анђелковић  
Радица М. Недељковић  
Антонина И. Антоненко  
Эмиљ Миланов  
Раде Јанковић  
Љупка Катана  
Предраг Јакшић  
Зоран Милошевић  
Миодраг Чизмовић  
Драган Р. Млађеновић  
Мищенко Т.А.  
Белоус Наталја  
Вакулина Елена  
Марија Стајић  
Свештеник Јован Пламенац  
Душан Илић

Миљан Лазовић  
Кирил Шевченко  
Антони Васильевич Миронович  
Ана Наумова  
Священник Дионисий Руснак  
Милан Николајевић  
Едуард Анатольевич Попов  
Александар Митић  
Александр Романчук  
Александр Гронский  
Лев Криштапович  
С. В. Пепеляева/Р. В. Шиженский  
Мищенко В.В.  
Рустем Ринатович Вахитов  
Алексиос Алексеи Панагопулос  
Олег Геннадьевич Казак

ЕДИЦИЈА  
РАСПРАВЕ



9 788674 193426