



Экранизация поэмы Н.В.Гоголя  
**МЕРТВЫЕ ДУШИ**

Прекрасный фильм. Один из немногих случаев, когда экранизация не уступает оригиналу, ибо сохранен уникальный гоголевский текст, без которого впечатление было бы совсем не то. Ансамбль актеров великолепен.

ISBN 978-985-480-654-9

9 789854 806549

Беларусьфильм

ВИГМА

Фильм-беседа

Предмет религиозного назначения 2023

Религия и общество-5: актуальные проблемы свободы совести

2010



# Религия и общество-5: актуальные проблемы свободы совести

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

Учреждение образования  
«МОГИЛЕВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
им. А.А. КУЛЕШОВА»

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ

**РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО – 5:  
актуальные проблемы свободы совести**

СБОРНИК НАУЧНЫХ СТАТЕЙ  
МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ  
КОНФЕРЕНЦИИ

Под общей редакцией  
*В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко*



Могилев 2010

УДК 2(075.8)  
ББК 86я73  
Р36

*Печатается по решению редакционно-издательского совета  
УО «МГУ им. А.А. Кулешова»*

**Редакционная коллегия:**

**С.М. Бычок**, кандидат исторических наук, доцент;  
**А.А. Воробьев**, кандидат исторических наук, доцент  
**О.В. Дьяченко**, кандидат философских наук, доцент;  
**И.А. Марзалюк**, доктор исторических наук, профессор  
**Н.М. Пурышева**, кандидат исторических наук, доцент;  
**В.В. Старостенко**, кандидат философских наук, доцент

**Рецензенты:**

доктор социологических наук профессор **Ю.М. Бубнов**;  
доктор философских наук профессор **М.И. Вишнеvский**;  
доктор исторических наук профессор **Я.Г. Риер**

**Религия и общество – 5:** актуальные проблемы свободы совести :  
Р36 сб. науч. статей Междунар. науч.-практ. конф. 6 мая 2010 года г. Могилев / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2010. – 264 с.: ил.

ISBN 978-985-480-654-9

В сборник включены доклады участников Международной научно-практической конференции «Религия и общество: актуальные проблемы свободы совести», проведенной в МГУ им. А.А. Кулешова 6 мая 2010 года.

Публикуемые материалы отражают многообразие точек зрения по актуальным проблемам религиоведения – истории, философии и социологии религии, свободы совести и государственно-конфессиональных отношений; религии, культуры и образования. Ряд статей публикуется в порядке дискуссии и в авторской редакции.

**УДК 2(075.8)  
ББК 86я73**

**ISBN 978-985-480-654-9**

© Оформление. УО «МГУ  
им. А.А.Кулешова», 2010

# РЕЗОЛЮЦИЯ

## Международной научно-практической конференции «Религия и общество: актуальные проблемы свободы совести» (Могилев, УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 6 мая 2010 г.)

Мы, участники международной научно-практической конференции «Религия и общество: актуальные проблемы свободы совести»,

осознавая сложный характер идейной трансформации современного белорусского общества в области религиозного сознания, характеризующийся сосуществованием традиций светскости и тенденций клерикализации социальных институтов, науки и образования,

исходя из значимости религиоведения как комплексного знания в области религии, свободомыслия и свободы совести, которое способствует формированию адекватного современным общественным потребностям научного мировоззрения, гражданственности и правовой культуры личности, –

считаем, что одной из важнейших задач современной государственной политики является последовательное осуществление конституционного принципа свободы совести как неотъемлемого условия формирования гражданского общества, реализации прав и свобод человека и гражданина;

в целях формирования научного представления о религии, развития толерантности, профилактики распространения религиозного экстремизма, нетерпимости и фанатизма полагаем необходимым развитие в государственных общеобразовательных и высших учебных заведениях светского религиоведческого образования как научной формы знаний о религии;

основываясь на закрепленном в законодательстве Республики Беларусь светском характере национальной системы образования (статья 9 Закона «О свободе совести и религиозных организациях», статья 1 Закона «Об образовании»), считаем нецелесообразным замену в государственных учебных заведениях религиоведческого образования теологическим (богословским);

признавая большое значение теологического (богословского) образования для религиозных институтов общества, считаем, что оно должно развиваться в рамках не государственных, а конфессиональных учебных заведений, создаваемых религиозными объединениями (согласно статье 27 Закона «О свободе совести и религиозных организациях») для профессиональной подготовки священнослужителей, теологов и церковного персонала;

обращаемся к Министерству образования Республики Беларусь с просьбой дополнительно изучить вопрос о структуре блока социально-гуманитарных дисциплин для высших учебных заведений, в том числе о придании курсу «Религиоведение» как светской, нерелигиозной дисциплины статуса обязательного для изучения;

обращаемся к Могилевским городскому и областному исполнительным комитетам с просьбой продолжить проведение в г. Могилеве Международного фестиваля духовной музыки «Магутны Божа» как межконфессионального культурного мероприятия, учитывая позитивный опыт его организации и широкий общественно-культурный резонанс, способствующий повышению международного имиджа Республики Беларусь.

# ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В МИРЕ И В СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ БЕЛАРУСИ

*А.Р. Агееў (г. Магілёў, Беларусь)*

## ФЕНОМЕН ФЕСТИВАЛЮ “МАГУТНЫ БОЖА”, ЯК АДЛЮСТРАВАННЕ КУЛЬТУРНАГА, РЭЛІГІЙНАГА І ПАЛІТЫЧНАГА ЖЫЦЦЯ г. МАГІЛ’ВА Ў ПАЧАТКУ ХХІ ст.

З лета 1993 г. адной з прыкмет духоўнага і культурнага адраджэння г. Магілёва з’яўляецца музычны фестываль “Магутны Божа”. Мэтамі яго правядзення з’яўляюцца: адраджэнне духоўнай музыкі; адраджэнне беларускай культуры, як часткі агульнаеўрапейскай культуры; актывізацыя творчых працэсаў і культурнага жыцця горада; узаемабагачэнне культур; яднанне хрысціян розных канфесій [1].

З самага пачатку “Магутны Божа” быў з захапленнем прыняты магілёўцамі. На канцэртах і конкурсных праслухоўваннях быў заўжды шмат слухачоў. У рамках фестывалю праводзіліся пазаконкурсныя канцэрты эстраднай музыкі, мастацкія выставы, экскурсіі, семінары, майстар-класы, сустрэчы з выканаўцамі, канцэрты лаўрэатаў фестывалю, працавалі творчыя майстэрні, у якіх прымалі ўдзел вядомыя музыканты, дырыжоры, кампазітары з розных краін. Для садзейнічання правядзенню фестывалю з 1995 па 2002 г. дзейнічаў фонд духоўнага яднання міжнароднага фестывалю “Магутны Божа”, а з 2004 г. было ўтворана Магілёўскае грамадскае аб’яднанне “Магутны Божа”.

Адразу фестываль набыў папулярнасць як у Беларусі, так і за яе межамі. На першых фестывалях разам з блізкімі суседзямі ў конкурсах ўдзельнічалі і госці з Амерыкі, Італіі, Францыі, Нямеччыны, Іспаніі і многіх іншых краін. На думку многіх дзеячаў беларускай культуры “Магутны Божа” стаў адным з самых адметных музычных фестываляў Беларусі. У музычным плане паступова яго стрыжнёвай састаўляючай стаў конкурс харавых калектываў. Ён меў свой непаўторны духоўны твар, які адрознівае яго ад многіх папсовых фестываляў. Менавіта атмасфера і дух фестывалю ўражвалі яго гасцей і ўдзельнікаў.

У справе абуджэння цікавасці людзей да духоўнай культуры фестываль стаў яркай з’явай для ўсёй краіны. Паколькі ў сярэдзіне 1990-х назіралася і вялікая палітычная актывнасць грамадзян Беларусі, то розныя палітычныя сілы рэгіёна становіцца ўспрымалі факт яго правядзення і дапамагалі ў арганізацыі яго правядзення.

Нягледзячы на пэўныя супярэчнасці паміж канфесіямі, з-за таго што ініцыятарам правядзення фестывалю была магілёўская парафія Унебаўзыхаўшай Найсвяцейшай Панны Марыі і св. Станіслава, з самага пачатку пляцоўка фестывалю была месцам дыялогу вернікаў самых розных хрысціянскіх канфесій.

Удзел палітычных сіл у правядзенні першых фестываляў выклікаў пэўны недавер з боку асобных прадстаўнікоў органаў улады. А ўзмацненне кантролю дзяржавы над усімі сферамі культурнага і грамадска-палітычнага жыцця прывяло да таго, што пачынаючы з пятага Міжнароднага фестывалю хрысціянскай

духоўнай музыкі “Магутны Божа” падрыхтоўка і правядзенне форуму знаходзілася пад поўным кантролем дзяржаўнай улады [2]. Праводзіць яго толькі сіламі грамадскіх арганізацый з канца 1990-х гг. стала ўжо немагчыма.

Пераход пад патранаж дзяржавы стабілізаваў фінансавую сітуацыю і зрабіў бліжэйшыя перспектывы правядзення фестывалю больш устойлівымі. Напачатку палепшылася арганізацыя правядзення мерапрыемстваў ў межах фестывалю, прасцей сталі вырашацца тэхнічныя пытанні. Упраўленне культуры горада Магілёва імкнулася трымаць узровень фестывалю не ніжэйшым за папярэднія форумы.

Тым не менш, на працягу XXI ст. назіраецца паступовы, напачатку малапрыкметны заняпад фестывалю. Меншала колькасць удзельнікаў конкурсу і краін, адкуль яны прыбывалі. Урэшце фестываль пачаў укладвацца ў часавыя рамкі, меншыя за тыдзень. Праграма свята і яго афіша сталі больш сціплымі. На думку многіх магілёўцаў, паступова фестываль стаў пазбаўляцца духу свабоды і яднання людзей у канцэртных залах і на адкрытых гарадскіх пляцоўках [3].

З цягам часу кантроль над фестывалем з боку дзяржавы стаў не толькі арганізацыйным, фінансавым, але і ідэалагічным. Дастаткова сказаць, што выкананне музычнай эмблемы фестывалю – вядомага твору Мікалая Равенскага на вершы Наталлі Арсеньевай “Магутны Божа”, які даў яму назву фестывалю і штогод гучаў на яго ўрачыстым адкрыцці і закрыцці, з 2004 г. з-за меркаванняў прадстаўнікоў дзяржаўных улад, стала лічыцца немэтазгодным [2].

У апошнія гады фестываль сутыкаецца з вялікімі арганізацыйнымі і фінансавымі праблемамі. Шырокі ўдзел грамадскасці ў арганізацыі першых фестывалю дазваляў прыцягваць дадатковыя інвестыцыі, далучаць шматлікіх валанцёраў і рабіў музычныя свята фінансава адносна недарагімі. Па меры ўзмацнення дзяржаўнага кантролю былыя магчымасці прыцягнення прыватных, у тым ліку замежных, інвестыцый сышлі на нет. Зменшыўся і удзел грамадскасці ў падрыхтоўцы і правядзенні гэтага масавага свята. Ад яго арганізацыі адышлі ці былі адхілены людзі, для якіх “Магутны Божа” быў галоўнай падзеяй году і якія жылі гэтым музычным святам. Чыноўнікі ад культуры, нават у сілу сваіх разнастайных службовых абавязкаў, такімі заўзятарамі правядзення фестывалю стаць не змаглі.

У 2009 г. адбылося толькі некалькі канцэртаў у межах фестывалю. З мэтай эканоміі сродкаў музычны форум быў сумешчаны з Днём гораду і святкаваннем Дня незалежнасці. Фактычна гэта азначала ліквідацыю свята духоўнай музыкі і духоўнага яднання людзей з розных краін свету, якія 17 апошніх гадоў збіраліся ў Магілёве. Конкурснай праграмы ў 2009 г. ўжо не было. З замежнікаў прыехалі толькі тулякі.

Незадаволенасць грамадскасці і немагчымасць фінансавання з гарадскога бюджэту ў 2010 г. прымусіла абласны аддзел культуры пры падтрымцы Міністэрства культуры Рэспублікі Беларусь узяць на сабе ролю арганізатара масавага музычнага свята і планаваць правесці яго за кошт абласнога бюджэту. Змена арганізатара, як планавалася, павінна было надаць фестывалю большы статус і большую фінансавую ўстойлівасць.

Нягледзячы на гэта, толькі што паявіліся афіцыйныя супярэчлівыя паведамленні, што “З прычыны недахопу фінансавых сродкаў правядзенне XVII Міжнароднага фестывалю хрысціянскай музыкі «Магутны Божа», запланаванага на 29 чэрвеня – 2 ліпеня, адкладваецца. Замест яго 31 ліпеня – 1 жніўня 2010 г. у Магілёве адбудуцца канцэрты ў межах Міжнароднага фестывалю хрысціянскай музыкі «Магутны Божа». Да ўдзелу запрашаюцца парафіяльныя хары з Мінска-Магілёўскай архідыяцэзіі. Таксама ў канцэрте плануецца ўдзел хароў з

Расіі, Польшчы і Украіны.” Варта адзначыць, што ўдзельнічаць у фестывалі ў раней запланаваныя тэрміны ўжо пагадзіліся шматлікія хары і выканаўцы з Расіі, Польшчы, Венгрыі, Германіі, Аўстрыі, Галандыі. Таксама ў межах фестывалю планавалася конкурс парафіяльных арганістаў, конкурс вакалу для дзяцей і моладзі, араторый «Tu es Petrus» Пятра Рубіка і Збігнева Ксёнжэка. Узнікла пагроза, што фестываль 2010 г. увогуле не адбудзецца. Спецыялісты ва ўпраўленнях культуры да гэтага часу не ведаюць, хто ў гэтым годзе праводзіць і фінансуе фестываль.

Гісторыя арганізацыі музычнага фестывалю “Магутны Божа” паказала, што пераход яго арганізацыі з рук грамадскіх ініцыятыў пад патранаж дзяржаўных структур меў напачатку пэўныя станоўчыя моманты, у іх ліку большыя арганізацыйныя магчымасці і фінансавую устойлівасць. Тым не менш, раўнапраўнае супрацоўніцтва дзяржавы і грамадскасці не наладзілася. З часам дзяржава ў фестывалю стала занадта многа. Кантроль з яе боку над яго правядзеннем умацніўся настолькі, што “задушыў” грамадскую ініцыятыву. Паступова гэта зменшыла арганізацыйныя, фінансавыя і творчыя магчымасці для яго правядзення.

З улікам вялікай культурнай вартасці фестывалю, важнасці яго правядзення для наладжвання міжканфесійнага дыялогу, адраджэння духоўных традыцый, я прапаную звярнуцца ад імя нашай канферэнцыі ў органы мясцовай улады са зваротам у падтрымку неабходнасці штогадовага правядзення фестывалю “Магутны Божа” ў Магілёве і большага прыцягнення грамадскасці да яго арганізацыі.

### **Літаратура**

1. Бягучы архіў Міжнароднага фестывалю духоўнай музыкі «Магутны Божа».
2. Пушкін, І.А. Гісторыя стварэння Магілёўскага міжнароднага фестывалю хрысціянскай духоўнай музыкі “Магутны Божа” / І.А. Пушкін // Рэлігія і грамадства – 4: сб. науч. трудов / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: УО “МГУ им. А.А. Кулешова”, 2009. – С. 119-121.
3. “Магутны Божа” ў мінулым? // <http://news.tut.by/175053.html>.

*П.А. Алексо (г. Могилев, Беларусь)*

## **К ВОПРОСУ О РЕПРЕССИЯХ ПРОТИВ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА В БССР В 1930-е гг.**

С 1929 г. усилился контроль со стороны ОГПУ за всеми процессами, связанными с религиозной жизнью общества. Органами госбезопасности проводилась политика дискредитации церкви. Использовались инсценированные отказы отдельных священнослужителей от сана, перевод священников во второстепенные приходы и т.д. Непокорных наказывали. Например, архиепископ Полоцко-Витебской епархии Николай (Покровский) за проведение активной религиозной деятельности был обвинен в антисоветской агитации, арестован и выслан (в возрасте 80 лет) [8, с. 92]. Имели место и случаи расстрела церковнослужителей (священники Кохановской церкви) [4, с. 92].

В начале 30-х гг. широкий резонанс имело спровоцированное органами ГПУ дело «О контрреволюционной церковно-повстанческой организации в Могилев-

ском, Чаусском, Слуцком, Бешенковичском и других районах БССР» («Дело “Иезуит”»). Разоблаченной организации вменялась подготовка восстания против власти весной 1933 г. Всю ответственность возложили на Слуцкого епископа Николая (Шеметило). Не признавший обвинений, 9 июня 1933 г. Шеметило был приговорен к восьми годам лагерей, но 19 июля того же года умер в госпитале НКВД [1, с. 103].

Массовый характер репрессии приобретают в 1937 г. Постепенно создавался образ нового врага – «церковников всех цветов и оттенков». Об этом говорилось в постановлении бюро ЦК КП(б)Б «О положении антирелигиозной пропаганды в Беларуси», принятом 7 октября 1937 г. Представителей духовенства обвиняли во «вражеском» трактовании Конституции, в стремлении влиять на молодежь, в попытках развала колхозов и т.д. По сфабрикованному в сентябре 1937 г. делу «Белорусской автокефальной церкви» проходило 13 контрреволюционных групп, действующих в Осиповичском, Борисовском, Кличевском, Смолевичском, Чаусском районах. Всего было арестовано более 200 человек, в том числе 2 архиепископа, 30 священников. Руководителем организации был объявлен епископ Филарет (Ф. Раменский). Решением особой тройки НКВД БССР от 25 октября 1937 г. 11 руководителей организации были приговорены к высшей мере наказания [6, с. 122].

В марте 1938 г. была раскрыта «шпионско-повстанческая организация». Ее руководителем был митрополит П. Блинов. По данным НКВД, она имела контрреволюционные группы в Оршанском, Лепельском, Могилевском, Мозырьском, Слуцком и Толочинском районах. По информации Наркома внутренних дел А. Наседкина от 26 июня 1938 г. (отправленной в ЦК КП(б)Б), только за 1937 г. и за пять месяцев 1938 г. было осуждено 3247 служителей культа, в том числе один митрополит, 5 архиепископов, 420 священников и монахов. Таким образом, следствием проводимой политики против православной церкви являлось то, что к началу 40-х гг. в восточной Беларуси за малым исключением были закрыты все церкви. Около 2000 представителей духовенства погибло в ГУЛАГе, либо было приговорено к высшей мере наказания [7, с. 176].

Парадоксально, но деструктивная политика в отношении церкви явилась одним из факторов укрепления религиозности среди населения. Православное и католическое духовенство, забыв разногласия, сосредоточило усилия на сохранении христианской веры. В Ушачском районе до марта 1936 г. в костеле совершались религиозные обряды и для православных. После массовых арестов ксендзов и закрытия костелов в Минске весной 1937 г. епископ Ф. Раменский разрешил православным молиться в церкви Св. Марии Магдалины [5, с. 102; 18].

Органами НКВД, владеющими всей информацией о служителях религиозных культов, проводились массовые аресты духовенства. С 1937 г. по июнь 1938 г. в Беларуси было арестовано 3247 «церковников» и сектантов, из них свыше 4000 православных священников и монахов, 1 митрополит, 5 епископов и архиепископов. К концу 1930-х годов руководители православной церкви, как ранее католической, были обвинены в шпионской деятельности в пользу германской, польской и японской разведок.

О противоправности проводимой политики говорит то, что из 7000 судебных дел, по которым проходили граждане БССР, привлеченные к ответственности в 1930-е гг., судебными органами были рассмотрены дела только 819 человек, или 11,7% от общего количества, остальные рассматривались несудебны-



ми инстанциями – «тройками». Этими органами было рассмотрено 2438 дел (34,83%), коллегиями ОГПУ – 314 (4,49%), специальными группами – 1511 (21,59%), комиссиями НКВД СССР и прокурора СССР («двойками») – 1828 (26,11%), 93 дела (1,33%) – другими несудебными органами. Как правило, привлеченных к ответственности судили в соответствии с Уголовным кодексом БССР за пропаганду и агитацию против советской власти. За измену Родине в 1930-х гг. в БССР проходило 617 дел (8,81%). За подготовку вооруженного восстания – 511 дел (7,3%). Сношения в контрреволюционных целях с иностранными государствами – 130 (1,86%); за оказание помощи иностранной буржуазии – 346 человек (4,94%) [2, с. 77]. В Витебске только в 1937 г. было арестовано 84 священника и архиепископ, 32 из них были расстреляны [3, с. 93]. О том, что осуждались и расстреливались невинные, было известно. 27 декабря 1938г. «за грубое нарушение социалистической законности» были арестованы ряд сотрудников НКВД БССР. Начальник 3-го отдела НКВД БССР А. Гепштейн, который лично истязал ксендзов А. Пучкарь-Хмелевского, И. Боровика, на допросе показал: «У нас никак не раскрывалось дело «ПОВ» (Польская организация войсковая), о которой писала Москва, ее не было в природе, и если ее вскрывали на Украине, то это была чистойшей фабрикации» [9, с. 192].

### **Литература**

1. Адамушка, У. Палітычныя рэпрэсіі 20 – 50-х гадоў на Беларусі / У. Адамушка – Мн.: Беларусь, 1994. – 158 с.
2. Государственный архив общественных объединений Могилёвской области. – Фонд 223. – Оп. 1 – Д. 59. – Л. 8490.
3. Іваноў, Е. Нарыс дэмаграфіі, сацыялогіі і быту рабочага класа савецкай Беларусі. 1917 – 1941 г. / Е. Іваноў. – Мн., 2001. – 553 с.
4. История Беларуси: учебное пособие / под ред. Я.И. Трещенка. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2005. – 309 с.
5. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII – XX стст.) / В.В. Грыгорьева, У.М. Завальнюк, У.І. Навіцкі, А.М. Філатава. – Мн., 1998. – 251 с.
6. Касцюк, М. Бальшавіцкая сістэма улады на Беларусі / М. Касцюк. – Мн., 2000. – 308 с.
7. Пушкін, І.А. Узброены супраціў ва ўсходняй Беларусі (20 – 30-я гады XX стст.): дакументы; матэрыялы / І.А. Пушкін – Магілёў, 2003.
8. Православная церковь на Витебщине (1918 – 1991): документы и материалы / под ред. Пищулёнок М.В.; Учреждение Государственный архив Витебской области. – Мн., 2006. – 265 с.
9. Протьюко, Т.С. Становление советской тоталитарной системы в Беларуси (1917 – 1941 гг.) / Т.С. Протьюко. – Мн., 2002. – 688 с.

***О.С. Баранова (г. Могилев, Беларусь)***

## **ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МЕЖДУНАРОДНОГО СОВЕТА ЦЕРКВЕЙ ЕХБ В МОГИЛЕВСКОЙ ОБЛАСТИ**

Международный Совет Церквей евангельских христиан-баптистов (МСЦ ЕХБ) объединяет около 30 общин, которые отказываются от государственной регистрации, проповедуют религиозный фундаментализм, выступают за неподконтрольность государственным органам. В Могилевской области без государ-

ственной регистрации действуют 4 религиозные общины МСЦ ЕХБ (гг. Могилев, Бобруйск, Осиповичи и Кировск). Размещаются они в частных домовладениях, количество членов общин практически стабильно и остается на уровне прошлых лет. К руководителям и членам указанных общин неоднократно применялись меры административного воздействия, разъяснялись требования действующего законодательства, однако от государственной регистрации общины категорически отказываются, мотивируя отказ религиозными убеждениями.

В декабре 2007 г. руководитель общины Международного Совета Церквей ЕХБ в г. Кировске Г.А. Шупан дважды приглашался в прокуратуру района с вынесением предупреждения, представления прокуратуры по вопросам нарушения им части 8 п. 26 Закона Республики Беларусь “О свободе совести и религиозных организациях”.

В отношении руководителей религиозной общины г. Бобруйска Л.П. Ермалицкой и А.Ф. Ермалицкого в 2005, 2007, 2008 гг. применялись меры административного взыскания в виде штрафа. 05.12.2008 г. комиссией содействия контролю за исполнением законодательства Ленинского района города Бобруйска также засвидетельствован факт проведения богослужения в данной религиозной общине. По данному факту в очередной раз руководитель общины в судебном порядке привлечен к административной ответственности.

Религиозная община Международного Совета Церквей ЕХБ в городе Осиповичи продолжает действовать без регистрации по религиозным убеждениям. Так, 26 октября 2007 г. Геннадия Рыжкова, пастора общины Осиповичского Совета церквей и его помощника М.Л. Сотниченко оштрафовали за проведение на частном дворе богослужения по случаю праздника «Жатвы» (окончания сбора урожая). В 2008 – 2009 гг. также неоднократно применялись меры административного взыскания в виде штрафов в соответствии со статьей 9.9. ч. 1. КоАП Республики Беларусь. Четыре члена данной общины в 2009 г. привлечены к административной ответственности по ст. 23.34 ч. 1 и ч. 3 КоАП за проведение в общественном месте массового мероприятия, выразившегося в распространении религиозной литературы среди населения.

*Г.И. Близнец (г. Гомель, Беларусь)*

## **ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ МИРА**

Религия способна разделять или объединять людей: так было и есть. В современном мире актуальным является вопрос об экуменическом движении. За века распространения христианства по всему миру оно ассимилировалось в разных культурах, часто вытесняя старые языческие верования. Из-за расхождений во мнениях и притязаний на «подлинность» и «полномочность» некоторые христианские группы начали отделяться от других. Иногда дело доходило до открытого противостояния и кровопролития. Одна из обнадеживающих тенденций XX – XXI вв. – это то, что христиане разных конфессий снова начали признавать друг друга, собираются для дискуссий, достигают взаимного согласия, иногда и явного сближения позиций.

Единство среди учеников Иисуса является одной из ключевых тем Нового Завета. Апостол Павел побуждал христиан в Эфесе «стараться сохранять единство духа в союзе мира» (Ефессянам, 4:3) [1, с. 236].

Экуменическое движение возникло в недрах протестантизма на рубеже XIX – XX вв. Исходные мотивы: потребность в международной христианской кооперации и стремление к преодолению деноминационализма. В 1846 г. члены более пятидесяти американских и британских протестантских конфессий согласились следовать принципам религиозной свободы и сотрудничества в разных видах евангелической и образовательной деятельности, создав Евангелический Альянс (ЕА).

В XX в. экуменическое движение попыталось свести воедино конфессии с широким спектром подходов к христианской вере. В 1910 г., на международной миссионерской конференции в Эдинбурге, возглавляемой американским методистом Джоном Р. Моттом, более тысячи делегатов присоединились к его призыву объединить христианство. Эта инициатива привела к образованию Всемирного Совета Церквей (ВСЦ). На первую генеральную ассамблею ВСЦ (Амстердам, 1948) прибыло 350 делегатов от 147 конфессий из 44 стран. В 1961 г. произошло два важных события: к Совету присоединилась РПЦ и приняли официальный Конфессиональный Базис.

В 1960-е гг. в ВСЦ произошла бурная полемика из-за участия в политических делах. Совет выделил дотации «борцам за свободу» в национальных междоусобицах, настаивая на том, что они являются угнетенным меньшинством в «справедливой войне». Некоторые церкви открыто высказали свое несогласие с руководством ВСЦ в этом вопросе. Критики указывали на избирательный подход Совета, проявившего большую лояльность к марксистским и маоистским режимам. Они утверждали, что ВСЦ не является «сверхцерковью», не имеет полномочий принимать ту или иную сторону в политических конфликтах.

Демонстративное неучастие Римской католической церкви во всех экуменических мероприятиях объяснялось разногласиями по таким вопросам, как верховный авторитет Папы, положение и роль духовенства, значение и практика таинства *евхаристии*. Но с приходом Папы-реформатора Иоанна XXIII Второй Ватиканский Собор (1962 – 1965) открыл дверь для более активной экуменической деятельности. Католический собор впервые признал существования подлинных христиан вне лона Римской церкви. В 1968 г. Константинопольский Патриарх и Папа Римский сняли взаимное отлучение от церкви, разделявшее католическую и православную веру с 1054 г.

В Британии и некоторых других странах на местном уровне часто возникают теплые взаимоотношения между членами разных конфессий, они делают попытки к сближению и проводят совместные общественные акции. Некоторые наблюдатели полагают, что это основа для будущего Церкви: сотрудничество на местном уровне, а не великие планы воссоединения.

Почти столетие Русская Православная Церковь (РПЦ) ведет диалог с экуменическим движением. Экуменизм – понятие многогранное, считает РПЦ, и отношение ее к ВСЦ было неоднозначным. В 1961 г. РПЦ вступила во ВСЦ, изменив свою позицию в связи с тем, «что... [экуменическое движение] во многом встало на путь стремления к более церковному, духовному строю деятельности...» [2, с. 165]. В протестантском мире проблема христианского единства или христианского воссоединения рассматривается в контексте межденоминационного согласия или примирения. РПЦ не принимает идею «равенства дено-

минаций» и не рассматривает христианское воссоединение просто как междоминационное урегулирование.

На протяжении многих лет взаимодействия с экуменическим движением православные подчеркивают приоритетность трудов по восстановлению единства в вере, строе и принципах духовной жизни Церкви над сотрудничеством в практических делах [2, с. 167]. В этой связи РПЦ активно участвует в работе комиссии ВСЦ «Вера и устройство», являющейся институциональным и автономным продолжением в рамках ВСЦ одноименного движения, существующего с 1910 г., одним из важнейших направлений в экуменическом движении наряду с движениями «Жизнь и труд» и международным миссионерским советом. Деятельность «Веры и устройства» направлена на осуществление многостороннего богословского диалога, в котором участвует и Римско-католическая церковь, не являющаяся членом ВСЦ.

В современный период отношения РПЦ с ВСЦ можно назвать переходными. Архиерейский собор РПЦ (13-16 августа 2000 г.) констатировал кризис Всемирного Совета Церквей, призвал обсудить новую модель ВСЦ и способы его трансформирования.

Позиция иудаизма по отношению к нееврейским религиям не характеризуется ни безграничной толерантностью, которая принимает любую практику или точку зрения, ни фанатичной нетерпимостью – это тонкое балансирование между принятием и отрицанием. Весьма сложным является отношение к христианству по причине тесных исторических связей между ними. Иудаизм оценивает христианство как «ересь». В современную эпоху отношения между двумя религиями изменились, но это не значит, что полемически-апологетические отношения больше не существуют. Христианство продолжает отрицать иудаизм как актуальную религию, ответная критика зачастую предпринимается иудаизмом [3, с. 560].

Таким образом, экуменизм означает движение за сближение и соединение разных религиозных традиций, но понимание смысла, конечной цели и средств экуменической деятельности весьма различается.

Одни считают, что экуменическое движение касается только христианского мира, другие – всех мировых религий. Существует понимание, что лучшим средством к экуменическому сближению является активное участие в обрядах и таинствах экуменического партнера, но наряду с этим есть мнение, что для взаимного ознакомления следует изучать тексты и наблюдать религиозную практику инаковерующих людей.

Одни считают, что суть экуменизма состоит в диалоге и взаимном познании разных религиозных традиций; другие полагают, что у экуменического движения есть практическая цель: непосредственное слияние религий.

«Мирный диалог религий – это несомненное благо» [4, с. 34].

## Литература

1. Янг, Дж. Христианство / Джон Янг / пер. с англ. К. Савельева. – М., 2003.
2. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям // Сборник документов и материалов юбилейного Архиерейского собора Русской Православной Церкви. 13-14 августа 2000 г. – Нижний Новгород, 2001.
3. Религиозные традиции мира: в 2 т. – Т. 2 / пер. с англ. – М., 1996.
4. Диакон Кураев А. Вызов экуменизма / Диакон А. Кураев. – 2-е изд., испр. и доп. – М., 2003.

## **ЕПИСКОП ГОМЕЛЬСКИЙ МИТРОФАН И ЕГО МОНАРХИЧЕСКИЕ ПРАВОУЧЕНИЯ**

Из плеяды православных служителей культа наиболее заметной и авторитетной фигурой монархистов белорусских губерний (особенно Могилевской и Минской. – К.Б.) был епископ Гомельский Митрофан. В 1902 г. (25.1) в сане архимандрита он вступил в должность ректора Могилевской духовной семинарии. Инициатор и один из создателей и руководителей в 1905 г. «Союза Русских людей» при Могилевском Богоявленском Братстве, автор его программы. В том же, 1905 г. «Союз русских людей» вошел в состав Могилевского губернского отдела Союза Русского Народа и Митрофан становится его почетным членом. 11 февраля 1907 г. в Свято-Троицком Соборе Александро-Невской лавры хиротонисан во епископа Гомельского, викария Могилевской епархии, а уже 16 октября 1907 г. избран депутатом III Государственной Думы, где входил в Правую фракцию. В 1912 г. (3.XI) утвержден епископом Минским и Туровским, а 11 июля 1916 г. – епископом Астраханским и Царевским. Епископ Митрофан являлся членом учредителем Русского Краинного общества, членом Русского Собрания, кандидатом в члены Главного Совета Союза Русского Народа (1908 – 1910 гг.), почетным членом СРН с правами члена-учредителя [1, с. 329-330; 2, с. 390-391; 3, с. 456-457].

По словам современников, владыка Митрофан считался редким талантливым человеком, был искусным оратором и блестяще совершал богослужения. В своей деятельности большое внимание он уделял образованию, воспитанию молодежи в духе высокой нравственности и любви к Родине. В решении этих задач епископ отводил особое место церковноприходским школам, призванным по его мнению помочь родителям приобщать детей к основам религиозно-нравственного бытия. Показательна в этом отношении его речь при открытии курсов для учителей и учительниц церковных школ, произнесенная еще в бытность ректором Могилевской духовной семинарии. В частности, он сказал: «... Родители первые призываются дать ребенку надлежащее направление: искоренить или по крайней мере ослабить в нем дурные предрасположения и взамен их вызвать к деятельности добрых движения сердца. Со временем школа должна прийти на помощь первым воспитателям и совместно с ними продолжить развитие дитяти. В этом отношении большия надежды возлагаются именно на церковную школу. Основной целью последней является не приготовление только грамотеев из народа, умеющих читать и писать, не чуждых быть может некоторых элементарных познаний в различных отраслях человеческого знания, но образование книжных христиан, у которых вместе с развитием ума должно быть воспитано и сердце, заложены в душу прочныя начала религиозно-нравственныя, могущия определить течение и направление всей последующей жизни и деятельности учащихся. Не ошибемся, если скажем, что учителю в деле воспитания предлежит труд больший, чем самим родителям. Последние имеют дело с натурой еще не окрепшей, мягкой, удобно подчиняющейся всякому стороннему влиянию, тогда как учитель имеет пред собою если не сложившиеся, то уже обозначившиеся характеры, способные оказать противодействие.

Сколько посему для успешного достижения воспитательных целей требуется непрестанного труда, самой горячей любви, а главное самоотвержения... [4, с. 189-190].

Епископ Гомельский Митрофан был желанным гостем не только в приходах и отделах СРН своей епархии. Он постоянно участвовал в мероприятиях общероссийского уровня, где ему, как правило, отводились первые роли. Например, в начале февраля 1910 г. при открытии и освещении нового помещения Главного Совета Союза Русского Народа в Басковом переулке С.-Петербурга, он выступил с проникновенной патриотической речью, в которой попытался показать (и надо заметить сделал это обстоятельно и вполне реалистично. – К.Б.) истоки и причины возникновения организованного монархического движения, а также место и роль в этом процессе СРН. Жизнь человеческая полна сложностей и трудностей и, чтобы их преодолеть в ходе борьбы за сохранение традиционных устоев бытия «отдельные люди и семьи, – отметил Митрофан, – соединяются для достижения ... целей в общества и союзы. И если они все принесут сюда те святые чувства и ту взаимную любовь, какие они воспитали в себе, то какую нравственную силу они образуют, какую мощь они проявят? Если, по слову Господа, вера одного может двигать горами, то какие подвиги, какие чудеса могут совершить миллионы людей, проникнутых святыми идеалами правды и любви! В минуты общественной опасности такая сила проявится как огонь всепоглощающий, как херувим палящий... Как явление народного духа, как воплощение русских идеалов, Союз Русского Народа знает действие таких благодатных сил и укрепляется ими. В них объяснение его успехов прошедших и залог дальнейшего его преуспеяния. Людям, удалившимся от заветов родины и порвавшим связь с религиозными установлениями, кажется странным и непонятным то могущественное влияние на народную жизнь, какое приобрел Союз с первых дней своего возникновения. Они готовы объяснить это или простою случайностью или удачным совпадением с требованиями пережитого момента» [5, с. 151-152].

Давая характеристику происходящего в революции 1905 – 1907 гг. организационного оформления правых сил, епископ обратил внимание на то, что корни этого явления лежали внутри исторически сложившихся, традиционных устоев бытия. «Да, конечно, – отмечал владыка Митрофан, – мы пережили ужасное время. Но все-же, как объяснить то, что в ту мрачную пору лихолетия почти одновременно в разных концах России, без всяких переговоров, сразу возникают союзы русских людей с задачами одинаковыми до тожества, которые потом нашли для себя выражение в общей программе Союза Русского Народа? Не ясно ли отсюда, что корни движения лежали в самой жизни народной, и его не нужно было создавать искусственно, подобно тому, как создавались другия партии политическая, направляющиеся к подрыву исторических устоев русского государства. И само собой произошло, что как только раздался отсюда, из столицы, призыв к единению русского народа, то силою внутреннего притяжения все однородная патриотическая течения потекли и слились в одно русло, образовав могучую силу под одним знаменем Союза Русского Народа.

И что бы ни говорили, какая бы усилия ни употребляли, но центр Союза Русского Народа останется в Петербурге и не потому только, что он – столица России, но еще более потому, что отсюда сумели собрать воедино разрозненные силы и тем крепко привязать сердца патриотов» [5, с. 152-153].

Епископ Митрофан неоднократно читал лекции для рабочих монархистов, откликаясь на просьбы руководства Русского Народного Союза имени Михаила Архангела, принимал активное участие в трезвенническом движении [1, с. 329].

## **Литература**

1. Черная сотня. Историческая энциклопедия. 1900 – 1917. / отв. редактор О.А. Платонов. – М.: Крафт+Институт русской цивилизации, 2008. – 640 с.: ил.
2. Ромов, Р.Б. Митрофан / Р.Б. Ромов // Государственная душа России. Энциклопедия: в 2 т. – М., 2006. – Т. 1: Государственная дума Российской империи. 1906 – 1917 / отв. ред-ры В.В. Шелохаев и др. – М., 2006. – 768 с.
3. Степанов, А. Митрофан / А. Степанов // Святая Русь. Большая энциклопедия Руского народа. Русский патриотизм / гл. ред.-сост. А.Д. Степанов. – М.: Православное издательство «Энциклопедия русской цивилизации», 2003. – 928 с.
4. Слова, поучения и речи Архимандрита Митрофана ректора Могилевской Духовной семинарии. – Могилев на Днепре: Скоропечатня и Литография Ш. Фридланда, 1906. – 204 с.
5. Речь Преосвященнейшего Митрофана, Епископа Гомельского, при освящении нового помещения Главного Совета Союза Русского Народа // Могилевские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1910. – № 5. – С. 149-154.

***В.В. Борисенко (г. Могилев, Беларусь)***

## **ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И СТАНОВЛЕНИЕ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ В ЧЕРНОГОРИИ (XVIII – первая половина XIX в.)**

Благодаря географическому положению и непрерывным войнам с османами, черногорские земли смогли сохранить относительную самостоятельность от Порты: население было освобождено от участия в турецких походах, от обязанности охранять границы с Венецией. Единственным признаком вассальной зависимости оставалась уплата общей дани – хараджа. Но и его османам зачастую удавалось собирать только при помощи карательных экспедиций.

Зажатая в горах на небольшой территории страна включала сначала пять, а с 90-х гг. XVIII ст. четыре нахии. Численность населения в середине XVIII ст. оценивается в 30 – 35 тыс. человек [1, с. 332]. Черногория оставалась наиболее отсталой в экономическом отношении частью югославянских земель. Крестьяне сохой, а то и мотыгой обрабатывали немногие клочки земли, пригодные к земледелию. Постоянно ощущалась нехватка продуктов, частым явлением был голод. Оставалось примитивным ремесло. Причем ремесленники преимущественно были выходцами из соседних земель. Отсутствие городов и дорог дополняло общую картину.

Особые условия существования привели к тому, что здесь территориально-административными единицами фактически являлись племена. В каждой нахии было несколько племен. Для совместного ведения боевых действий они объединялись в военно-политические союзы. В племени действовал высший орган управления – збор, участие в котором принимали все взрослые мужчины. Кроме того, существовали старейшины – кнезы. Действовал и Общечерногорс-

кий збор. На нем рассматривались наиболее важные внутренние вопросы и вопросы отношений с турками. Был также главный кнез или спахия всей Черногории, но он не обладал верховной властью. Племена были разобщены, часто случались междоусобные войны. Единственным объединяющим фактором являлась православная церковь.

Административным центром страны было поселение Цетинье, состоявшее из монастыря и нескольких десятков небольших строений. Цетинский монастырь являлся резиденцией митрополитов, избиравшихся на Общечерногорском зборе, которые с начала XVII в. и по 1851 г. правили страной, сумев постепенно сосредоточить в своих руках не только духовную, но и светскую власть. Их утверждение во власти можно объяснить активным участием в антиосманской борьбе, что обеспечило поддержку со стороны значительной части черногорского общества. Значение митрополитов особенно возросло во время Данило Шчепчевича (1697 – 1735 гг.) из рода Петровичей Негошей, после избрания которого на этот пост, он стал наследственным. Опираясь на племенных старейшин, заинтересованных в полном освобождении от турецкой власти, Данило удалось объединить племена в единое целое. Он в 1707 г. уничтожил большинство мусульман-черногорцев, а остальных изгнал из страны или заставил обратиться вновь в православие, что способствовало еще большему ослаблению влияния Порты. В 1713 г. им был впервые создан единый для всей Черногории орган «Суд владыки Данило», состоявший из двенадцати племенных старейшин. Они решали споры между племенами, следили за тем, чтобы пресекались попытки кровной мести. [2, с. 46] При этом Черногория не превратилась в теократическое государство, так как церковь не оказывала значительного влияния на законодательство. Ряд историков считают, что в ней сложилась примитивная республиканская форма правления со значительными элементами патриархального уклада в общественной жизни [3].

При владыке Данило были установлены и быстро окрепли связи с Россией, что в дальнейшем сыграло громадную роль в борьбе за создание самостоятельного государства.

В 1784 г. на митрополичий престол вступил выдающийся государственный деятель Черногории Петр I Петрович Негош, проводивший активную внутреннюю и внешнюю политику. Именно при нем черногорцы нанесли поражение скадарскому паше Махмуду Бушати, что укрепило престиж и власть владыки.

Центральное место во внешней политике Петра I Негоша отводилось России. Он надеялся при поддержке Петербурга расширить территорию своего государства и получить выход к Адриатическому морю. В свою очередь Россия нуждалась в черногорцах как военных союзниках. Заинтересованное в поддержании единства и укреплении власти митрополита, российское правительство установило в 1799 г. ежегодную субсидию в десять тысяч рублей на государственные нужды Черногории.

Во время наполеоновских войн у Черногории появился реальный шанс на решение важной внешнеполитической задачи. Потерпевшая поражение от Франции Австрия по условиям Пресбургского мира (декабрь 1805 г.) должна была отдать Франции Далмацию и Боку Которскую. Петр I Негош решил использовать ситуацию для захвата последней. Из 45 тысяч жителей этой



провинции две трети были православными. Они также стремились объединиться с черногорцами. В конце февраля 1806 г. австрийцы под нажимом российской эскадры и черногорских войск уступили им Боку. После начала русско-турецкой войны 1806 – 1812 гг. черногорцы также выступили против Турции. Однако Тильзитский мир, по условиям которого подтверждался переход Боки Которской к Франции, перечеркнул надежды и планы черногорцев.

Большое внимание Петр I уделял организации государственной власти в стране. При нем был принят в 1798 – 1803 гг. «Законник» регулирующий имущественные отношения. В соответствии с ним образовывалось правительство – Кулук – которое формировалось на основе племенного представительства. В его компетенцию входили судебные (примирение постоянно враждующих между собой племен) и административные функции. Однако создать хорошо отлаженный механизм государственного управления Петру I не удалось. К концу его правления (Петр I Петрович Негош умер 18 октября 1830 г.) в стране продолжались междоусобицы, сохранялось самоуправство племенных старейшин. Отсутствие точно определенных границ приводило к постоянным конфликтам и вооруженным столкновениям с соседями. По данным русского представителя в Черногории Е.П. Ковалевского, две пятых населения Черногории погибало на поле битвы, одна пятая – от ран и только менее двух пятых умирало естественной смертью [4, с. 96].

Перед новым митрополитом Петром II стояла важная задача укрепления черногорской государственной организации. Кулук был заменен *Правительственным сенатом*, члены которого уже, по сути, являлись назначаемыми владыкой чиновниками и получали за это жалованье. Образовывалась гвардия (прообраз регулярной армии), набиравшаяся из представителей племен, которая должна была поддерживать порядок в нахиях, проводить в жизнь решения Сената. Начали регулярно собираться налоги. Но из-за активного сопротивления населения их не хватало, а государственный аппарат содержался в основном за счет российских денежных субсидий.

Тесные отношения в годы правления Петра II были установлены с Сербией. Владыка разделял взгляды правящих кругов соседнего княжества о необходимости создания общего югославянского государства под скипетром сербской династии, соглашаясь стать в нем лишь главой церкви.

В октябре 1851 г. Петр II Негош скончался от чахотки. Приемником стал его племянник Данило Петрович Негош. Монашеская ряса его не прельщала, и в марте 1852 решением скупщины Данило был провозглашен князем. После этого церковь в Черногории утрачивает свое влияние на государственные дела, а деятельность митрополитов стала ограничиваться исключительно религиозными функциями.

## Литература

1. История Балкан: Век восемнадцатый. – М.: Наука, 2004.
2. Чуркина И.В. Национальная церковь и формирование южнославянских наций // Вопросы истории. – 2001. – № 3.
3. Аншаков Ю. Становление Черногорского государства и Россия (1798 – 1856 гг.). – М.: Ин-т славяноведения РАН, 1998.
4. Аншаков Ю. Защитники вольных людей // Родина. – 2001. – № 1-2.

## **ОСНОВЫ СОЦИАЛЬНОЙ КОНЦЕПЦИИ АДВЕНТИСТОВ СЕДЬМОГО ДНЯ**

Важной из составляющей учения Адвентистов седьмого дня является Социальная концепция, в которой изложены взгляды организации на основные проблемы современности. К ним отнесены: семья, отношения между церковью и государством, участие в политических процессах и т.д. Документ был рассмотрен и утвержден Исполнительным Комитетом Евро-Азиатского отделения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня 28 октября 2002 г. Он действует во всех странах СНГ и отражает единую позицию Церкви по обозначенным вопросам.

Важным аспектом социальной концепции АСД выступает ее отношение к семье и браку. Адвентисты убеждены, что семья является сердцем общества, и благополучие общества и успех Церкви зависят от состояния семьи. Церковь Христиан Адвентистов Седьмого Дня считает своим долгом помочь и укрепить авторитет традиционной семьи. Они выступают против пропаганды свободных интимных отношений, которые пагубно сказываются на прочности брачного союза и нравственности. Так же адвентисты полагают, что в поисках личного счастья человек может безответственно экспериментировать, изобретая «суррогаты» традиционных брачных отношений. Это и полигамия, и так называемая «шведская семья», гомосексуальный и гражданский брак, попытки создать новую семью после неоднократных разводов.

Определяя должные отношения в браке, адвентисты придерживаются той точки зрения, что христианский брак зиждется на любви, взаимоуважении, признании достоинства и индивидуальности каждого члена семьи, что в нем не должно быть места насилию и унижению.

Одной из важнейших сфер жизнедеятельности человека АСД называют общественно-политическую деятельность. У адвентистов, как у религиозной организации, существует свое отношение к политическим процессам, происходящим в обществе. В противовес политической борьбе Церковь декларирует мир и конструктивное взаимодействие людей, придерживающихся различных политических взглядов. Она также допускает возможность различных политических убеждений среди ее священнослужителей и рядовых верующих, за исключением явно противоречащих вероучению Церкви, нормам христианской морали.

Адвентисты формально признают, что каждый человек имеет право на «свободу мысли, совести и религии». Основной составляющей свободы совести провозглашается религиозная свобода, которая включает свободу человека менять свою религиозную принадлежность, исповедовать свою религию как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных обрядов. Для адвентистов принципиальное значение имеет свобода собираться вместе для обучения и богослужения в седьмой день недели (субботу). Свобода религии включает право создавать религиозные учреждения и управлять ими в соответствии с нормами, принятыми в данной конфессии.

## **ВОССТАНИЕ 1863 – 1864 гг. В СЕВЕРО-ЗАПАДНОМ КРАЕ: ПРОБЛЕМА МАССОВОСТИ**

В последнее время в белорусской историографии прослеживается попытка вернуться к мифологии польского восстания 1863 – 1864 гг., представляя его массовой белорусской акцией. О «белорусском следе» в восстании и критике белорусской ориентации одного из руководителей восстания в Северо-Западном крае К. Калиновского мы уже писали [3; 4]. В настоящей публикации хочется обратить внимание на массовость участников восстания в литовско-белорусских губерниях.

Общая численность мужского населения Северо-Западного края составляла 2 607 580 человек [5, с. 98]. Если учитывать, что число восставших равнялось примерно 77 000 (это самая максимальная цифра) [2, с. LIV], то в процентном отношении это всего лишь 0,03% от всего мужского населения края. Ещё раз подчеркнём, что это по самым оптимистическим для повстанцев оценкам. Таким образом, ни о каком массовом участии населения Северо-Западного края в восстании говорить не приходится.

Теперь обратимся к участию в восстании крестьян и таким образом, косвенно выясним влияние на крестьян повстанческой пропаганды, в том числе и «Мужицкой правды». Если учитывать, что крестьян среди восставших было не более 18% [6, с. 137], то это 13 860 человек из 77 000. Крестьянского населения мужского пола на территории Северо-Западного края насчитывалось 1 870 184 человека [5, с. 102], следовательно, участники восстания составили только 0,7% от всех крестьян мужского пола Северо-Западного края. Таким образом, восстание в Литве и Белоруссии ни в коей мере не следует считать крестьянским. Кроме того, эти цифры ставят под сомнение эффективность среди крестьян повстанческой пропаганды, в том числе и белорусскоязычной.

Причем, нужно учитывать, что часть крестьян попала в повстанческие отряды под угрозой расправы над ними повстанцев, т.е. пропаганда на них не действовала, а еще некоторое количество белорусских крестьян стало таковыми после «разбора шляхты» [8, с. 130], т.е. эти последние не относили сами себя к крестьянам и шли в восстание не за крестьянские идеалы, а за восстановление своих утерянных привилегий. В целом, исходя из предложенных фактов долю «истинных» крестьян участвовавших в восстании нужно уменьшить.

Еще одним сакрализированным местом восстания является упоминание о «жестоких репрессиях», проводимых по приказу М.Н. Муравьева по отношению к повстанцам. Однако не стоит преувеличивать размах репрессий, проводимых властями. Количество пострадавших по отношению к общему числу участников восстания было незначительным, что отражено в таблице 1. Причем, следует заметить, что подсчёты числа жертв сделаны на основании работ современных белорусских исследователей, и поэтому никак не могут быть завышены.

**Количество жертв восстания 1863 г. со стороны восставших  
в Северо-Западном крае [подсчит. по 1, с. 193; 7, с. XVII]**

Категории	Кол-во человек	%
всего	77 000	100
казнены	128	0,17
попали на каторгу	853	1,1
высланы в другие местности	11502	14,9
убито или умерло от ран (во время боёв)	5 000	6,5
итого наказаны	12 483	16,17

Таким образом, 77,33% повстанцев избежали наказания. Естественно, что часть из них попала под подозрения полиции. Но малочисленность полиции, а также наличие среди полицейских чиновников достаточно большого количества польских дворян, сочувствовавших своим соотечественникам, делало нахождение бывших повстанцев под надзором полиции простой формальностью. О массовых репрессиях, проводимых властями, говорить не имеет смысла.

Об эффективности действий повстанцев на территории Северо-Западного края можно судить по цифрам потерь, понесенных русской армией, отражённых в таблице 2.

Таблица 2

**Потери русской армии в Северо-Западном крае  
во время восстания 1863 – 1864 гг. [подсчит. по 2, с. LI]**

Общее количество войск	Убиты и умерли от ран	Взятые в плен, а затем отпущенные или изуродованные	Погибшие в%	Взятые в плен в%
90000	403 (261)	18	0,45 (0,29)	0,02

Следует заметить, что цифра 90 000 – это количество войск, находившееся на территории Северо-Западного края вообще за все время восстания. Реально столько войск сразу в период восстания в Северо-Западном крае не было.

Цифра убитых в количестве 403 человек была указана в списках на мраморных таблицах Георгиевской часовни, построенной в Вильно в 1865 г. графом М.Н. Муравьевым в память русских солдат и офицеров, погибших в Северо-Западном крае при подавлении восстания 1863 – 1864 гг. Цифра убитых в количестве 261 человека указана в «Перечне», который, по видимому, составлялся А.И. Миловидовым во время работы над сборником документов. По «Перечню» 916 ранено. Видимо, среди общего количества раненых в этом случае учтены те, кто впоследствии умер от ран. По списку в Георгиевской часовне таковых 111 из 403 [2, с. LI].

Таким образом, цифры, относящиеся к протеканию восстания в Северо-Западном крае, говорят о том, что восстание не имело массовой поддержки, а репрессии властей по отношению к повстанцам применялись не так широко, как принято считать.

## Літэратура

1. Арлоў, У. Дзесяць вякоў беларускай гісторыі (862 – 1918): Падзеі. Даты. Ілюстрацыі / У. Арлоў, Г. Сагановіч. – Вільня: Наша Будучыня, 1999. – С. 193.
2. Архивные материалы муравьевского музея, относящиеся к польскому восстанию 1863 – 1864 гг. в пределах Северо-Западного края. В 2 ч. Ч. 2: Переписка о военных действиях с января 10-го 1863 года по 7-е января 1864 года / сост. А.И. Миловидов. – Вильна: Губернская типография, 1915.
3. Гронский, А.Д. Кастусь Калиновский: конструирование героя / А.Д. Гронский // Беларуская думка. – 2008. – № 2. – С. 82-87.
4. Гронский, А.Д. Конструирование образа белорусского национального героя: В.К. Калиновский / А.Д. Гронский // Белоруссия и Украина: История и культура. Ежегодник 2005/2006. – М.: Индрик, 2008. – С. 253-265.
5. Зайцев, В.М. Социально-сословный состав участников восстания 1863 г. (Опыт статистического анализа) / В.М. Зайцев – М.: Наука, 1973.
6. Ковкель И.И. История Беларуси с древнейших времен до нашего времени / И.И. Ковкель, Э.С. Ярмусик – Минск: АБЕРСЭВ, 2000.
7. Сборник распоряжений графа Михаила Николаевича Муравьева по усмирению польского мятежа в Северо-Западных губерниях 1863 – 1864 / сост. Н. Цылов. – Вильно: Типография А. Киркора и братьев Роммов, 1866. – с. XVII.
8. Трещенок, Я.И. История Беларуси. Ч. 1: Досоветский период: учеб. пособ. / Я.И. Трещенок. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2003.

*Л.А. Давыдова (г. Могилев, Беларусь)*

## **ФИЛОСОФСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ ЧЛЕНОВ СОЮЗА СОЦИАЛИСТОВ-РЕВОЛЮЦИОНЕРОВ (ЭСЕРОВ) МАКСИМАЛИСТОВ**

Философской основой теоретических воззрений эсеров-максималистов, как и ортодоксальных эсеров, был субъективный идеализм. В применении к обществу он нашел свое выражение в так называемом «субъективном методе в социологии», основателями которого были Н.К. Михайловский и П.Л. Лавров. По их мнению, личность играла главную, ведущую роль в историческом процессе. Лавров утверждал, что историю двигали «одинокие борющиеся личности». Михайловский вторил Лаврову: «критически мыслящие» люди, «герои» из интеллигенции сознательно творят историю в соответствии со своими нравственными идеалами [1, с. 23].

Еще на рубеже XIX и XX вв. будущий лидер и теоретик партии эсеров В.М. Чернов (1873 – 1952) выступил с серией статей на философские темы, которые были опубликованы в журнале «Русское богатство» в 1899 – 1901 гг., а позднее вошли в его книгу «Философские и социологические этюды». В.М. Чернов защищал правомерность и научность субъективного метода в социологии путем рассуждений о том, что «истинных представлений о мире существует столько же, сколько различных типов психофизических организаций». С позиции эмпириокритицизма В.М. Чернов сформулировал основную задачу науки – «объединить, систематизировать данные опыта». Процесс познания он видел в приведении фактов в соответствие с «созданной системой» [2, с. 56].

Работы Чернова, в которых он, по словам В.И. Ленина, выступал как «горячий сторонник Авенариуса и враг диалектического материализма», явились прямой апологией так называемого «критического направления» в философии (эмпириокритицизма), попыткой «подновить» народнические философские воззрения с точки зрения новейшей для того времени критики диалектического материализма. Идеи, высказанные Черновым в этих работах, стали философским обоснованием «синтетического» мировоззрения неонародничества в целом [3, с. 93]. Анализируя подобного рода взгляды, В.И. Ленин отмечал: «Нелепость этой философии состоит в том, что она приводит к солипсизму, к признанию существующим одного только философствующего индивида» [2, с. 59].

Наиболее характерной чертой теории максималистов была их вера в возможность немедленного перехода России к социализму, поэтому они отказывались от выдвижения ближайших, или так называемых «минимальных», задач и признавали необходимость осуществления уже в период первой российской революции максимальной социалистической программы. Отсюда и название их организации [4, с. 31]. Идеологи максимализма признавали «краеугольным камнем социально-философской сущности максимализма трудовую личность, стремление которой к всестороннему и полному развитию своих сил и способностей нещадно подавляется буржуазным строем» [5, с. 33]. Прямым продолжением теории максималистов явилась их тактика, отмеченная авантюристическим стремлением вызвать подъем массового революционного движения, силу и значение которого для победы революции максималисты отнюдь не недооценивали, с помощью активной террористической деятельности [5, с. 5].

Максималисты признавали только «прямое действие» – террор, партизанскую борьбу, вооруженное восстание, захваты, экспроприации, или, как они говорили в резолюции, «мы, социалисты-революционеры максималисты, налагаем на себя обязанность добиваться своих целей революционным путем» [4, с. 32]. По неполным данным, за 1906 – 1907 гг. максималистами было осуществлено свыше 50 террористических актов, из которых крупнейшим и получившим наибольший общественный резонанс явилось покушение на П.А. Столыпина 12 августа 1906 г. в Петербурге [6, с. 223].

Парламентскую борьбу они отрицали. В своих прокламациях максималисты писали: «Веруя непоколебимо в творчество и самостоятельность трудового класса, социалисты-революционеры максималисты относятся безусловно отрицательно ко всякого рода представительным учреждениям, в пределах буржуазного строя, какова Дума, парламент» [4, с. 32].

По убеждению максималистов, в результате революции «вся восставшая аграрная Русь покроется бесконечной сетью революционно-социалистических коммун» и вслед за крестьянами последуют и рабочие. Максималисты требовали «немедленной социализации», «прямого захвата всех помещичьих и государственных земель, скота, сельскохозяйственного инвентаря и «социализации фабрик и заводов», установления в России «трудовой республики», которая мыслилась как переходный строй после захвата власти пролетариатом и крестьянством. Максималисты безоговорочно верили в полную готовность к социализму российского крестьянства и рабочего класса, что отличало их от остальных народнических организаций [7, с. 59].

Максималисты считали, что «при неограниченной свободе совести религия является делом частным. Всякие религиозные культы, кроме явно оскорб-

ляющих мораль или общественно-вредных, совершенно свободны. По желанию религиозных общин и их союзов Трудовая Республика предоставляет в пользование верующих здания с необходимыми принадлежностями. Расходы по их содержанию, а также по другим нуждам религиозного культа несут члены религиозных общин и союзов, покрывая эти расходы из вознаграждения за сверхобязательную работу» [5, с. 130]. В брошюре «Максимализм и большевизм» теоретик ССРМ Г. Нестроев отмечал: «Максимализм признает свободу совести и отделение церкви от государства, считая религию частным делом каждого» [8, с. 114].

Таким образом, теоретики Союза социалистов-революционеров (эсеров) максималистов связывали свои философские воззрения с одним из самых реакционных направлений XX в. – эмпириокритицизмом, считая его высшим достижением русской и мировой науки. Они упорно проводили все основные догмы этого течения в своих теоретических и социологических трудах, выступая против материализма, материалистической теории познания.

### **Литература**

1. Жуков, А.Ф. Идеино-политический крах эсеровского максимализма / А.Ф. Жуков. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1979. – 158 с.
2. Алексеева, Г. Д. Народничество в России в XX в. Идеиная эволюция / Г.Д. Алексеева. – М.: Наука, 1990. – 245 с.
3. Павлов, Д. Б. Эсеры-максималисты в первой российской революции / Д.Б. Павлов. – М.: Изд-во ВЗПИ, 1989. – 240 с.
4. Черномордик, С.И. Эсеры (партия социалистов-революционеров) / С.И. Черномордик. – Харьков: Пролетарий, 1930. – 50 с.
5. Союз эсеров-максималистов. 1906 – 1924 гг. Документы, публицистика / Политические партии России, конец XIX – первая треть XX века. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2002. – 423 с.
6. Программы политических партий России, конец XIX – XX вв. / Рос. Независимый ин-т социал. и нац. пробл. (РНИСиНП) и др. – М.: РОССПЭН, 1995. – 461 с.
7. Варнавский, И. А. Политические партии России в трех революциях / И.А. Варнавский. – Удм. гос. ун-т. – Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1992. – 235 с.
8. Нестроев, Г. Максимализм и большевизм / Г. Нестроев. – М.: Максималист, 1919. – 141 с.

*С.А. Данилевич (г. Могилев, Беларусь)*

## **МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ**

В настоящее время обостряется проблема нарастания чуждости между людьми, принадлежащими к различным социальным, культурным, религиозным мирам. Это обособление приводит к таким негативным явлениям, как нетерпимость к чуждому мнению, ксенофобия и терроризм, который становится поистине бичом современного мира. Адепты большинства религий (особенно монотеистических) зачастую негативно относятся к вероучительным догматам своих оппонентов – будь то атеисты или же представители иных конфессий. В этих условиях особую актуальность приобретает задача формирования условий для продуктивного диалога представителей различных религиозных направлений.

Предпосылками такого диалога является, во-первых, определенная общность догматических оснований вероучения целого ряда современных конфессий – здесь речь идет, прежде всего, о религиозных учениях, сложившихся в рамках и на основе авраамических религий; во-вторых, общегуманистическая ориентация подавляющего большинства современных религий на моральное совершенствование человеческой деятельности на основе утверждения общечеловеческих ценностей; в-третьих, само наличие тех догматических расхождений, которые многими воспринимаются как препятствие к диалогу, но на самом деле создают необходимую поисковую напряженность и стимулируют коммуникативную активность сторон. Насколько реальны перспективы осуществления межрелигиозного диалога?

В современном мире, как справедливо отмечает Е. Островская, «предметом межрелигиозного диалога не может выступать проблема истинности какой-либо религии» [1, с. 176]. Этого требует сейчас элементарная политкорректность, что является нормой для любой современной научной дискуссии. Преодоление идеала классической рациональности, которое произошло, прежде всего, в философии постмодернизма, поставило на повестку дня новые условия дискурса – в том числе и по вопросам религиозного самоопределения личности. Ключевым здесь стал принцип толерантности и плюрализма в отношении к проблеме «истинности» или «ложности» религиозных учений. Теперь каждая религия может претендовать на собственную «истинность» лишь на том общегуманистическом основании, что есть люди, которые принимают на веру ее догматы. В настоящее время свобода в области религиозной самоидентификации является одним из основных прав человека.

Однако многие религиозные деятели заявляют о том, что эта либеральная трактовка религиозного самоопределения индивида представляет собой серьезную угрозу для религиозного и культурного многообразия современного мира. Причина этого, как считает Е. Островская, в том, что «религиозная истина имеет абсолютный характер, что она внеисторична, не зависит от времени, пространства, культурной среды» [1, с. 177]. Другими словами, любая религия, взятая как система абсолютно истинных догматов, естественным образом противостоит культурному проекту постмодерна с его плюралистическим идеалом истины. При этом религиозное многообразие в условиях глобализации и зависимого развития рассматривается многими как возможность сохранения духовной свободы личности и сбережения национальных культурных традиций и ценностей.

Возникает некое противоречие между принципом множественности религий как условием самоидентификации личности и изначальным стремлением каждого религиозного направления к абсолютному господству именно его истины в сознании как отдельного индивида, так и всего человечества. Это противоречие, на наш взгляд, есть глубинное препятствие для достижения, возможно, главной цели межрелигиозного диалога – утверждения в сознании адептов различных религиозных направлений и подлинного принятия ими принципа толерантности и плюрализма религиозной истины.

Однако предметное поле межрелигиозного диалога не сводится лишь к проблеме религиозной истины – оно гораздо шире. Так, например, как отмечает М. Шахнович, в современном западном феноменологическом религиоведении преобладает мнение, согласно которому «каждая религия является поистине уникальной и должна рассматриваться как один из путей к познанию божественной истины» [3, с. 172]. Отсюда возникает тенденция рассматривать межрели-



гиозный диалог как средство соединения усилий представителей разных конфессий в целях более глубокого проникновения в сущность Подлинной реальности. При этом одним из предметов обсуждения в межрелигиозном диалоге могут стать вопросы, которые представляются существенными для адептов большинства религиозных направлений. К числу таких вопросов можно с достаточным основанием отнести:

- 1) проблему жизни и смерти;
- 2) вопрос соотношения религиозной веры и научного знания;
- 3) проблему взаимосвязи и взаимоотношения души и тела;
- 4) вопрос о содержании и значении сострадания и смирения как принципов религиозной жизни;
- 5) проблему истолкования прошлого и видения будущего.

При этом главной задачей межрелигиозного диалога в современном мире, как полагает, например, М. Суханова, является «не реформирование ни самих конфессий, не мультипликация новых религий, но реформирование отношений между религиями» [2, с. 412]. Действительно, если межрелигиозный диалог – это, прежде всего, не попытка доказать оппоненту, что его религия есть «истинная и единственная», но попытка понять принципиальные сходства и различия подходов к решению важнейших вопросов человеческого бытия, – в таком случае благая цель подобного диалога будет достигнута. И цель эта, как нам представляется, – лежит в плоскости создания условий для понимания и принятия иной мировоззренческой позиции, формирования навыков веротерпимости и стремления к мирному сосуществованию у представителей различных религиозных направлений.

## **Литература**

1. Островская, Е. Антиномии толерантности: межрелигиозный диалог в контексте глобализации // *Онтология диалога: Метафизический и религиозный опыт. Межд. чтения по теории, истории и философии культуры*. Вып. 12 / гл. ред. Л. Морева. – СПб.: ФКИЦ “Эйдос”, 2002. – С. 175-180.
2. Суханова, М. Неизбежность диалога // *Онтология диалога: Исторический и экзистенциальный опыт. Межд. чтения по теории, истории и философии культуры*. Вып. 14 / гл. ред. Л. Морева. – СПб.: ФКИЦ “Эйдос”, 2002. – С. 406-413.
3. Шахнович, М. Феноменологическое религиозоведение и проблема межрелигиозного диалога // *Онтология диалога: Метафизический и религиозный опыт. Межд. чтения по теории, истории и философии культуры*. Вып. 12 / гл. ред. Л. Морева. – СПб.: ФКИЦ “Эйдос”, 2002. – С. 169-174.

*О.В. Дьяченко (г. Могилев, Беларусь)*

## **КОНСЕРВАТИВНЫЙ БАПТИЗМ КАК НОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ ЯВЛЕНИЕ В ПОЗДНЕМ ПРОТЕСТАНТИЗМЕ БЕЛАРУСИ**

Баптизм выступает как одна из основных форм позднего протестантизма в Беларуси, и в этом отношении он связан с процессами, происходящими в обществе и в религиозной среде. В период либерализации государственно-конфессиональных отношений первой половины 1990-х гг. баптизм становится весьма популярным христианским учением и непосредственным следствием этого

является рост численности верующих и количества религиозных организаций. Если в 1988 г. в БССР была зарегистрирована 171 организация, то в 2009 г. их было уже 269. По данным же Союза евангельских христиан баптистов в 2009 г. в Республике Беларусь действовало 305 организаций, общей численностью примерно 14 тысяч человек. [1]. Союз ЕХБ занимается миссионерской, образовательной, издательской и информационно-пропагандистской деятельностью, реализацией всевозможных социальных программ, юридической защитой верующих, входит на правах членов в Евроазиатскую федерацию Союзов ЕХБ, Всемирный Союз баптистов, Европейскую баптистскую федерацию. [2]

Кроме Союза ЕХБ в Беларуси нелегально действуют 29 религиозных организаций Международного совета церквей евангельских христиан-баптистов (МСЦЕХБ), структуры, созданной в середине 1960-х гг. сторонниками фундаменталистского крыла в баптизме, выступавшего против осуществления любых форм контроля государства над деятельностью религиозных организаций. Уставы общин МСЦЕХБ не зарегистрированы. Характерными особенностями этого направления в баптизме являются отказ верующих от активного участия в общественной и политической жизни, требования предоставления им прав на фактически неограниченную религиозную деятельность, пропаганда идей мученичества за религиозные убеждения, религиозного пацифизма и т.п.

В религиозной жизни евангельских христиан баптистов эти два религиозных центра доминировали более 40 лет. Периодически руководители союзов обменивались критическими выпадами в адрес друг друга, обвинениями в сотрудничестве с представителями светских властей, в религиозном фанатизме, в предательстве религиозных интересов. В советский период приверженцы МСЦЕХБ регулярно привлекались к административной и уголовной ответственности за нарушение законодательства о культурах.

Ситуация коренным образом изменилась в 1990-х гг. Государство устранилось от регулирования конфессиональных процессов, отказалось от использования методов административного давления на религиозные организации ЕХБ. Либеральные настроения, охватившие значительную часть общества, проникли и в евангельско-баптистскую среду. Религиозный модернизм охватил определенную часть верующих, в первую очередь молодежь из религиозных организаций Союза ЕХБ. Объясняется это тем, что в стремлении увеличить численность верующих религиозные лидеры по иному стали воспринимать и толковать нормы христианской этики, более либерально относиться к тому, как верующие, особенно новообращенные, применяют их в своей повседневной жизни. Свою роль сыграли и работавшие в Беларуси многочисленные американские и европейские миссионеры, которые в основной своей массе стояли на позициях либерализма и морального релятивизма по отношению к этическим ценностям христианства. В итоге, спустя некоторое время, модернизм стал восприниматься в религиозных организациях ЕХБ как норма, а не уступка современному миру из соображений его возможной евангелизации.

Усиление тенденций модернизма привело к нарастанию кризисных явлений внутри Союза ЕХБ. К концу 1990-х гг. в объединении четко обозначился конфликт между руководством и теми верующими, которые негативно воспринимали либерализацию религиозной жизни. Подобные конфликты в баптизме были и раньше. Недовольные официальной политикой высшего руководства Союза ЕХБ переходили либо в организации МСЦЕХБ, либо создавали собственные организа-

ционные структуры, действовавшие самостоятельно, на так называемой «автономной основе». В этот раз ситуация складывалась по иному. Еще на XI съезде Союза ЕХБ в 2003 г. образовалась инициативная группа верующих, которая попыталась обсудить с руководством объединения назревшие проблемы. Однако их предложение было проигнорировано. Более того, в отношении верующих начало осуществляться психологическое давление с тем, чтобы вынудить их отказаться от дальнейших попыток развернуть дискуссию по злободневным вопросам жизнедеятельности объединения. После нескольких лет идейной борьбы Союз ЕХБ покинуло свыше 10 организаций, которые создали собственный административно религиозный центр – Объединение консервативных церквей евангельских христиан баптистов в Республике Беларусь (ОКЦЕХБ). 10 мая 2007 г. новое религиозное объединение было зарегистрировано Уполномоченным по делам религий и национальностей. В настоящее время в него входит 18 организаций и 1 «миссионерская точка». Правда в статистических сведениях аппарата Уполномоченного по делам религий и национальностей существование ОКЦЕХБ никак не показано, равно как и МСЦЕХБ, что создает неадекватную реальности общую картину развития конфессиональных процессов в Беларуси.

После создания управленческого центра консервативные баптисты, а именно так стали называть себя верующие, вышедшие из Союза ЕХБ, определили свои идейные позиции. Так, главными причинами разделения они назвали либерализм в богословии, поддерживаемый и насаждаемый лидерами Союза ЕХБ, проблемы «обмирщения церкви», или, по существу дела, реальной секуляризации религиозных отношений в организациях ЕХБ, проникновение «мирской музыки», а точнее – современной эстрадной музыки, мелодий и ритмов, харизматических настроений вследствие «открытия границ и интенсификации контактов с зарубежьем». На теоретическом уровне произошла подмена арминьанской точки зрения на вопрос о спасении души кальвинистскими идеями о предопределении; сменился акцент с поклонения Христу на признание человека мерой всех вещей. Также не была своевременно дана библейская оценка западному модернизму. Кроме того, по мнению консервативных баптистов, в межконфессиональных отношениях были допущены ошибки, выразившиеся в принятии в Союз ЕХБ групп «мессианских евреев» и в обнародовании обращений, подписанных совместно с «харизматическими церквями» [3].

Консервативные баптисты усилили социальную компоненту в своем вероучении. Так, они заявили о недопустимости компромиссов в вопросах семейно-брачных отношений. Институт брака и семьи священен, должен основываться исключительно на апостольском учении и создаваться на моноконфессиональной основе. Отстаивается принцип строгой моногамии. Основная функция семьи – воспроизводство поколений и их религиозная социализация. Декларируется нерасторжимость брака и недопустимость, за редким исключением, разводов. Брак прекращает существование в случае смерти одного из супругов. Развод возможен в случае супружеской измены или в ситуации, когда супруги имеют различную конфессиональную принадлежность. Однако развод является существенным препятствием для повторного заключения брака.

Добрачные половые связи, сожитительство, сексуальные извращения, гомосексуальные отношения, изменение половой идентичности, аборт, суррогатное материнство, экстракорпоральное оплодотворение, клонирование запрещены и рассматриваются как грех.

Греховными считаются также такие виды деятельности как проституция, порнография, изнасилование, эвтаназия, убийства, самоубийства, терроризм, торговля людьми, сквернословие, пустословие, смехотворство, употребление алкоголя, табака и наркотиков.

Консервативные баптисты признают право человека на собственность, считают труд основным источником материального достатка. В то же время ими осуждается стремление человека к обогащению, неразборчивость в средствах достижения материального благополучия. Например, верующим не рекомендуется работа в таких «греховных сферах деятельности» как изготовление и реализация спиртных напитков и т.п.

В политических воззрениях консервативные баптисты разделяют теорию сверхъестественного происхождения политических режимов. Во взаимоотношениях с государством придерживаются принципа религиозного нейтралитета. Церковь должна быть отделена от государства и не участвовать в политической жизни. Внешне лояльность верующих по отношению к государству может проявляться в молитвенной практике за правительство, а также в участии частным порядком в таких политических мероприятиях как выборы. Консерваторы декларируют необходимость формирования у верующих высокой гражданственности и правового сознания. Вместе с тем они допускают возможность неповиновения светским властям в случае расхождения требований законодательства страны и религиозных предписаний. Для верующих приоритетными для исполнения остаются религиозные нормы, а не нормы права.

Являясь сторонниками альтернативной воинской службы, консервативные баптисты полагают, что решение этого вопроса находится в компетенции самих верующих и зависит от волеизъявления и совести каждого военнообязанного верующего. Право выбора остается всегда за ним.

В вопросах конфессиональных и межконфессиональных отношений консервативные баптисты придерживаются противоречивых взглядов. Формально они признают право человека на свободу совести, но на практике выступают против участия в экуменическом движении, считают еретиками антитринитариев и тех, кто «неверно трактует учение о Духе святом», осуждают «идолопоклонство», «окультиные практики», включая «шептание», «гадание», «астрологию», «ворожейство», «заговаривание», «чародейство», «вызывание духов мертвых», «прорицание», «гипноз», «медитацию», «левитацию». Они не приемлют светских форм проведения религиозных собраний, использования эстрадной музыки, таких музыкальных жанров как рок, поп и джаз. При проведении религиозных собраний недопустимы танцы, «прихлопывания» и «раскачивания».

Переход верующих из одной религиозной организации в другую разрешен только по согласованию сторон и с рекомендательными письмами [4].

Консервативный баптизм выступает своеобразной религиозно-мировоззренческой и структурно-организационной альтернативой для той категории верующих, которые устали от либерализма и модернизма в теории и практике Союза ЕХБ, но в то же время не желают связывать свою дальнейшую религиозную жизнь с МСЦЕХБ, который за почти полвека своего существования превратился в замкнутую религиозную корпорацию с прочно устоявшейся системой кровнородственных связей. Несмотря на идейную близость с МСЦЕХБ лидеры консервативных баптистов предпочитают действовать самостоятельно, опираясь

на собственные ресурсы и основываясь на своем понимании стратегии развития евангельско-баптистского движения в Беларуси.

### **Литература**

1. <http://religare.ru/article8424.htm>.
2. [http://www.gospel-web.com/kategorii/o\\_nas](http://www.gospel-web.com/kategorii/o_nas).
3. Обращение Совета Объединения консервативных церквей евангельских христиан баптистов в Республике Беларусь к Союзу ЕХБ РБ от 19.05.2007 г. // Официальный сайт Религиозного объединения консервативных церквей евангельских христиан баптистов в Республике Беларусь [электронный ресурс]. – 2007. – Режим доступа: <http://conservative.by/2009/07/26/obraschenie/>. – Дата доступа: 17.11.2007.
4. Вероучение консервативных церквей евангельских христиан баптистов // Официальный сайт Религиозного объединения консервативных церквей евангельских христиан баптистов в Республике Беларусь [электронный ресурс]. – 2007. – Режим доступа: <http://conservative.by/office-docs/verouchenie/>. – Дата доступа: 17.11.2007.

*А.П. Елопов (г. Гомель, Беларусь)*

## **ПРАВОСЛАВНО-КАТОЛИЧЕСКИЙ АЛЬЯНС И ПЕРСПЕКТИВЫ НОВОГО РАСКОЛА В РПЦ**

Пути Господни неисповедимы, или, выражаясь «научным языком», от флуктуации близ точки бифуркации не зарекайся. Всего два года назад мы писали о том, что «хотя в Московской Патриархии есть люди либеральных и филокатолических взглядов, но их влияния далеко не достаточно, чтобы инициировать православное «Аджорнаменто»» [1, с. 277]. В то время никто, кажется, не знал, что 5 декабря 2008 г. умрет Патриарх Московский и всея Руси Алексей II, а 27 января 2009 г. новым Предстоятелем Русской Православной Церкви (РПЦ) будет избран митрополит Кирилл (Гундяев). Эти события серьезным образом повлияли на расстановку сил в церковной среде.

Безусловно, Патриарха Кирилла трудно назвать человеком с либеральными взглядами. Вспоминаются и его многолетняя критика «диктатуры греха», установившейся на Западе под флагом либерализма, и его работа по усилению православно-патриотической компоненты в государственной идеологии постсоветской России. Но несомненно также и то, что он готов поставить и уже ставит РПЦ на путь решительных перемен, одной из которых является активизация сотрудничества с Римско-Католической Церковью (РКЦ). Это естественно для человека, который всегда позиционировал себя в качестве верного ученика и преемника митрополита Никодима (Ротова) (1929 – 1978). Последний же известен своими горячими симпатиями к католицизму и убежденностью в том, что РПЦ нуждается в собственном «Аджорнаменто» (см., например, [3]).

Не рассматривая весь комплекс мер по обновлению церковной жизни, уже заявленных Патриархом Кириллом, остановимся на его попытках оптимизировать православно-католические отношения. Начало им было положено еще в бытность Святейшего председателем Отдела внешних церковных связей (ОВЦС) Московской Патриархии. Наблюдатели отмечали, что в самые острые моменты, когда владыка Кирилл обвинял РКЦ в политике прозелитизма на канони-

ческой территории своей Церкви, он избегал называть католиков еретиками, хотя православная традиция и предлагала для этого соответствующие аргументы и святоотеческие цитаты. То, что здесь проявлялась принципиальная позиция будущего Патриарха, стало окончательно ясно после того, как Архиерейский Собор 2000 г. принял подготовленный ОБЦС документ под названием «Основные принципы отношения РПЦ к инославиям». О католиках, протестантах и дохалкидонитах в нем говорилось буквально следующее: «Церковное положение отделившихся не поддается однозначному определению. ... Православная Церковь не выносит суда о мере сохранности или поврежденности благодатной жизни в инославии...» [6, с. 151]. Делая более подробные комментарии по ситуации с католиками, владыка Кирилл утверждал, что, по сути, их отделила и отделяет от православных церковная политика (стремление папства подчинить себе всех епископов мира), а все богословские аргументы были притянуты к ней задним числом (например, см. [4, с. 26-29]). Отсюда можно было сделать вывод, что и примирить православных и католиков можно путем политических переговоров и соглашений.

В 2005 г. практически в один день с избранием на папский престол консервативного кардинала Й. Ратцингера, принявшего имя Бенедикта XVI, ближайший помощник митрополита Кирилла по ОБЦС епископ Иларион (Алфеев) озвучил предложение о создании православно-католического альянса в Европе. Было сказано, что представители этих двух христианских конфессий, оставив свои разногласия для обсуждения в богословских комиссиях, должны сформировать единый фронт для защиты христианства как такового от натиска воинствующего секуляризма и релятивизма. «Приходится признать, – писал владыка Иларион, – что сегодня линия водораздела в мировом христианстве проходит не столько между православными и католиками..., сколько между «традиционалистами» и «либералами»...» [2, с. 227-228]. Идея стратегического партнерства с католиками стала важным пунктом в программе нового патриаршества, а ее первый публичный глашатай теперь возглавляет ОБЦС в сане митрополита.

Таким образом, мечта владыки Никодима (Ротова) о союзе православной Москвы и католического Рима как никогда близка к осуществлению, тем более что в отличие от своего тяжело болевшего и скоропостижно умершего наставника, Патриарх Кирилл полон здоровья и энергии. Неизбежной и скорой представляется теперь личная встреча Патриарха и Папы, двух лидеров складывающегося альянса, так как без нее неубедительно выглядят все декларации о совместном свидетельстве миру. Велика вероятность того, что эта встреча произойдет на территории Беларуси, – и не только потому, что в ней заинтересовано наше государственное руководство, но и потому, что здесь не соберется такое количество протестующих, которое можно ожидать в Москве.

А то, что такие протесты будут – вопрос лишь, насколько массовые и ожесточенные – Патриарх Кирилл должен очень хорошо понимать. Ведь за многие века страх перед католической агрессией, обличение католической ереси, убежденность в католическом лукавстве стали казаться неотъемлемой частью традиционного православного мировоззрения, подкрепленной авторитетом великих святых: Феодосия Печерского, Александра Невского, Игнатия Брянчанинова, Иоанна Кронштадтского и т.д. К тому же, как мы отмечали в своей статье [1], большинство православных аналитиков считают современную РКЦ безнадежно испорченной секуляризацией и провоцирующей ее новые волны. Совсем недавно (фев-

раль 2010 г.) такую оценку подтвердила международная научно-практическая конференция «Русская цивилизация и Ватикан: неизбежен ли конфликт?», состоявшаяся на базе Санкт-Петербургского университета (ее материалы были выложены на сайте православного информационного агентства «Русская линия» ([www.rusk.ru](http://www.rusk.ru))). На конференции преобладало то мнение, что и при Папе-консерваторе РКЦ является ненадежным союзником в деле сохранения христианских традиций, а сближение с ней усиливает модернистские тенденции в самой РПЦ.

Патриарха Кирилла ждет борьба – не только по вопросу об отношениях с католиками. Фактически он сам объявил о ее начале. В своей нашумевшей проповеди, сказанной 8 марта 2009 г. в Неделю Торжества Православия, Святейший обвинил в ереси каждого, у кого в «глазах опасный огонь гнева, ему везде чудятся еретики, он готов идти на бой и на разделение Церкви, ... якобы защищая Православие» [5]. Фундаменталисты и консерваторы в РПЦ восприняли эти слова как недвусмысленную угрозу в свой адрес. Спустя год на сайте «Русская линия» появилась и надолго повисла статья «Митрополит-отступник», в которой легко можно увидеть параллель между Патриархом Кириллом и митрополитом Исидором, одним из организаторов Флорентийской унии, свергнутом православными москвичами.

Судя по всему, РПЦ во главе с новым Патриархом вступила в один из самых драматических периодов своей истории. Единство Церкви будет подвергнуто серьезному испытанию, вызывающему в памяти события XVII в. «Блажен, кто посетил сей мир в его минуты роковые...»

## **Литература**

1. Елопов, А.П. Православные уроки католического Аджорнаменто / А.П. Елопов // Религия и общество – 3: актуальные проблемы современного религиоведения: сб. науч. трудов / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2008. – С. 275-277
2. Епископ Венский и Австрийский Иларион (Алфеев). Православное свидетельство в современном мире: Доклады, интервью, слова / Иларион. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. – 416 с.
3. Каверин, Н. Зачем любил ты Рим, владыка Никодим?.. / Н.Каверин // <http://www.moskvam.ru/2004/09/kaverin.htm>
4. Митрополит Кирилл. Вызовы современной цивилизации. Как отвечает на них Православная Церковь? – М.: Даниловский благовестник, 2002. – 144 с.
5. Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла в неделю Торжества Православия // <http://www.patriarchia.ru/db/text/577278.htm>
6. Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (Москва, 13 – 16 августа 2000 г.). – Нижний Новгород, 2001. – 288 с.

***А.Е. Игнатович (г. Минск, Беларусь)***

## **ГЕНЕЗИС МУСУЛЬМАНСКОЙ ОБЩИНЫ ВЕЛИКОБРИТАНИИ**

Создание целостной картины развития отношений между приверженцами ислама и принимающим обществом Великобритании невозможно без ответа на вопрос о генезисе мусульманской общины в Британии. Изучение генезиса

связано с рассмотрением проблем происхождения, возникновения, в широком смысле – момента зарождения и последующего процесса развития, приведшего к определенному состоянию. В данном случае необходимо выявить: 1) время начала формирования мусульманской общины Великобритании; 2) этапы эволюции этой общности; 3) особенности процесса; 4) момент изменения роли и сущности мусульманской общины в условиях принимающего общества Великобритании.

Принято считать, что история взаимоотношений между Великобританией и мусульманским миром началась в конце XVI в.: это были турки из Османской империи, приплывшие на торговом судне Ахмета Эфенди; уже в начале XVII в. в Лондоне существовала небольшая община мусульман [6, с. 2]. В начале 1840-х гг. Великобританию более или менее регулярно посещали примерно 3 тыс. моряков-мусульман (ласкаров) [9]. Мусульманская иммиграция в этот период носила еще ограниченный характер. Р.Г. Ланда отмечает, что мусульмане впервые стали селиться в Англии в середине XIX в. [3, с. 15]. Британские исследователи считают, что говорить о мусульманском сообществе страны как о сформировавшемся явлении можно только со второй половины XIX в., когда после открытия в 1869 г. Суэцкого канала торговые связи Британии с арабским Востоком и Индией резко расширились [9]. В результате в крупных британских портовых городах возникли постоянные компактные мусульманские поселения. В конце XIX – начале XX в. присутствие приверженцев ислама на британской земле становится все более ощутимым, однако в начале XX в. в Великобритании проживало не более 10 тыс. мусульман [6, с. 4].

Массовая мусульманская иммиграция в Великобританию началась после окончания Второй мировой войны, когда многие выходцы из Индостана, служившие в британской армии, приехали в метрополию. Численность поселенцев была невелика, но после раздела Индии и образования Пакистана она существенно увеличилась [9] – Великобритания стала привлекать необходимую ей неквалифицированную рабочую силу из своих бывших колоний. После обретения независимости восточафриканские страны провели национализацию, и в результате множество мусульман – выходцев из Азии, занимавших серьезные позиции в финансовой и банковской сферах этих стран, – вынуждены были эмигрировать. Значительная часть из них имела британские паспорта, и потому они устремились в Великобританию [9]. Масштабы иммиграции в Великобританию росли стремительно. Но экономика Великобритании уже не испытывала потребности в иностранной неквалифицированной рабочей силе. Британские власти приняли ряд ограничительных мер – Акты об иммиграции 1962, 1968 и 1971 гг., а также ряд дополнительных правил к ним. В результате официальное разрешение на въезд давалось лишь в случае воссоединения семей. Но меры по ограничению привели к обратному результату: молодые иммигранты стали в массовом порядке перевозить на Британские острова свои семьи и многочисленных родственников. Таким образом, в 1960-х гг. в Великобритании по существу был запущен процесс быстрого формирования мусульманского сообщества [2, с. 66]. 46% мусульман, живших в Великобритании в 2001 г., родились в этом государстве [7] – это свидетельство того, что мусульманское сообщество пустило глубокие корни на Британских островах. Это поколение мусульман в целом настроено на более глубокое вхождение в британское общество. В 1980 – 1990-е гг. политика ограничения иммиграции продолжилась, но мусульманское



сообщество Великобритании продолжало увеличиваться. За десятилетие (с 1981 по 1991 г.) численность мусульман выросла в два раза – с 750 тыс. до 1,5 млн человек [2, с. 67]. Согласно официальным данным, основанным на переписи населения 2001 г., в стране насчитывается 1,6 млн мусульман [8]. Однако, возможно, по многим причинам данные занижены, и реально мусульман как минимум вдвое больше. Численность мусульман в Великобритании растет не только за счет иммиграции и высокой рождаемости в их среде: все больше становится новообращенных мусульман.

Ислам стал второй по численности верующих религией в Великобритании [8]. Вопреки стереотипному восприятию мусульман как монолитной группы, одним из самых поразительных аспектов жизни мусульман, живущих в Великобритании сегодня, является их разнообразие как в этническом, так и религиозном смысле [5, с. 6-11; 7; 8]. Тем не менее, в отстаивании своих прав мусульманское сообщество действует сплоченно. Британское мусульманское сообщество, по мнению некоторых, является самым организованным и самым политизированным среди аналогичных сообществ Европы [2, с. 72-73; 3]. Процесс культурной и социально-политической самоорганизации британских мусульман начался еще в 1960-е гг.. Менее чем за десятилетие в Великобритании появилось около 40 исламских организаций, и для руководства их деятельностью в 1970 г. был учрежден Союз мусульманских организаций. К началу 1990-х гг. возникла потребность в появлении нового координирующего органа – им стало Исламское общество Британии. На данный момент наиболее активен Мусульманский совет Великобритании. Исламское сообщество страны в текущее десятилетие похоже окончательно перешло от политики самоизоляции и отчуждения к активному участию в государственной жизни [4].

Роль и значение ислама в этом государстве возрастали пропорционально увеличению численности мусульманского сообщества. 60-е гг. XX в. – важнейший момент генезиса. Но только события рубежа 80 – 90-х гг. XX в. и особенно «дело Салмана Рушди» [6, с. 6], привели к осознанию мусульманами того факта, что их организации слабо представлены на государственном уровне, что без единства нельзя повлиять на власть. До середины 1990-х гг. власти практически игнорировали существование исламского фактора в своей стране [1, с. 403]. Положение дел кардинально изменили лишь теракты 11 сентября 2001 г. в США и 7 июля 2005 г. в самой Великобритании. Мусульманская община постоянно поднимает вопросы, связанные с 1) политическим представительством, 2) занятостью, 3) образованием, 4) проявлениями исламофобии со стороны государства, СМИ и немусульманского населения. Перед принимающим обществом стоят проблемы: 1) увеличения численности мусульман; 2) угрозы террористических актов; 3) интеграции мусульман в британское общество.

## **Литература**

1. Барнс, Дж. Письма из Лондона / Дж. Барнс. – М.: АСТ, 2008. – 444 с.
2. Кондратьева, Т.С. Мусульмане в Великобритании: Социализация или обособление? / Т.С. Кондратьева // Актуальные проблемы Европы: сб. научн. тр. – М., ИНИОН, 2008. – № 1: Мусульмане в Европе: существуют ли пределы интеграции? = Muslims in Europe: are there limits to integration? / ред.-сост, вып. Т.С Кондратьева, И.С. Новоженова. – С. 61-95.

3. Ланда, Р.Г. Мусульманская диаспора и исламо-экстремизм в Великобритании / Р.Г. Ланда // Мусульмане на Западе: сб. статей / сост. сб. М.Р. Арунова. – М.: ИБВ, 2002. – С. 14-31.
4. Плещунов, Ф.О. Великобритания и ислам: толерантность против свободы слова / Ф.О. Плещунов [Электрон. ресурс]. – 2009. – Режим доступа: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2009/23-03-09a.htm>. – Дата доступа: 03.02.2010.
5. Ansari, H. Muslims in Britain / H. Ansari. – London: MRG, 2002. – 43 p.
6. Ansari, H. The muslim presence in Britain - Making a positive contribution / H. Ansari. – The East London Mosque & London Muslim Centre, 2003. – 11 p.
7. Focus on Ethnicity and Identity [Electronic resource]. – 2004. – Mode of access: [http://www.statistics.gov.uk/downloads/theme\\_compendia/for2004/FocusonEthnicity.pdf](http://www.statistics.gov.uk/downloads/theme_compendia/for2004/FocusonEthnicity.pdf). – Data of access: 12.10.2007.
8. Focus on Religion [Electronic resource]. – 2004. – Mode of access: [http://www.statistics.gov.uk/downloads/theme\\_compendia/for2004/FocusonReligion.pdf](http://www.statistics.gov.uk/downloads/theme_compendia/for2004/FocusonReligion.pdf). – Data of access: 12.10.2007.
9. Siddiqui, A. Muslims In Britain: Past And Present / A. Siddiqui [Electronic resource]. – 2008. – Mode of access: <http://www.islamfortoday.com/britain.htm>. – Date of access: 14.09.09.

*А.А. Киселёв (г. Минск, Беларусь)*

## **КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ СОСТАВ ПОЛИЦЕЙСКИХ ЧИНОВНИКОВ МВД МОГИЛЕВСКОЙ ГУБЕРНИИ (вторая половина XIX – начало XX вв.)**

Одним из направлений кадровой политики русского правительства в белорусских губерниях после польского восстания 1863 – 1864 гг. стало замещение чиновников-католиков служащими православного вероисповедания. Начало этой политики в отношении полицейского корпуса МВД было положено секретным распоряжением министра внутренних дел П.А. Валуева от 17 февраля 1863 г. на имя виленского генерал-губернатора В.И. Назимова. Главным признаком политической лояльности чиновника становилась «без сомнений национальность избираемого лица», которая «представляет одно из главнейших ручательств, и потому коренное русское происхождение должно быть предпочтительно туземному, в особенности римско-католического исповедания, отличающегося своим фанатическим направлением, столь враждебным основным законам империи» [1, л. 20]. Очевидно, что православное вероисповедание становилось основным маркером «русского происхождения».

В период второй половины 60-х гг. XIX в. католики все еще служили в уездной полиции Могилевской губернии на постах исправника и его помощника, станových и непрременного заседателя, надзирателя и классных чинов канцелярии (секретаря, столоначальников, регистратора), однако доля их представительства снижалась. Так, в 1865 г. среди 97 чиновников (76% от всего состава) 33 (34%) оказались католиками. В 1869 г. из 129 чиновников уездной полиции только 23 (18%) исповедовали католичество. Интересно, что католики занимали должности на всех уровнях, но их процент по сравнению с 1865 г. уменьшился. Например, если в 1865 г. насчитывалось 9 станových приставов-католиков, то в 1869 г. осталось только 4 станových этого вероисповедания. Кроме того, незна-

чительная часть служащих относилась к протестантам: в 1865 г. 1 чел. (1%) был лютеранином (помощник исправника), а в 1869 г. – 2 чел. (1,5%) принадлежали к разным ветвям протестантизма (лютеранской и евангелическо-реформаторской). Все остальные чиновники принадлежали к православному большинству. Неожиданная ситуация сложилась в составе классных чиновников (полицеймейстер, его помощник, частный пристав и помощник, секретарь) Могилевского городского полицейского управления. В 1865 г. католики составляли явное большинство: среди 14 классных чинов на их долю приходилось 10 чел. (71%)! Они преобладали над православными на всех должностях кроме поста полицеймейстера, который занимал лютеранин Е.Е. Корнрумф. К 1869 г. представительство выправилось в пользу православных. Из 14 чиновников 7 были православными (50%), 6 католиками (43%) и 1 – лютеранином.

Таким образом, несмотря на кадровую политику, направленную на сокращение процента католиков среди служащих западных губерний, в особенности в структурах МВД, в Могилевской губернии их представительство в уездных полицейских и городском полицейском управлениях в 60-х гг. XIX в. оставалось сравнительно высоким. Как представляется, такое положение в Могилевской губернии было обусловлено тем, что губернатор А.П. Беклемишев (1857 – 1868) отстаивал чиновников-католиков и оберегал их от увольнения или перевода. Так, в своем рапорте от 18 сентября 1864 г. на имя генерал-губернатора М.Н. Муравьева им указывалось, что начальниками полицейских управлений «чиновники католики аттестуются с весьма хорошей стороны и всех их они желают оставить при занимаемых ими должностях, под личную свою ответственность за благонадежность в политическом отношении». Показательно, что в этот период А.П. Беклемишев оказался единственным среди губернаторов, кто отказался переводить или увольнять чиновников-католиков. По крайней мере, в 1865 г. в витебских полицейских структурах МВД служило уже 24 человека (16,5%), а в Могилевской губернии – 43 (38,7%), то есть более чем в 2 раза больше. Такая позиция губернатора вызывала критику. Так, в своих воспоминаниях мировой посредник И.Н. Захарьин писал, что некоторые «полицейские должности были заняты польскими чиновниками еще и в 1866, 1867 и 1868 гг. – до времени увольнения Беклемишева. Он, обыкновенно, принимал этих чиновников на свою личную ответственность перед генерал-губернатором, – и они продолжали служить, вредя русскому делу, мстя, где только можно, крестьянам – за их участие в подавлении мятежа, и нам – за наш незванный «наезд» на службу» [9, с. 253].

Однако общая тенденция кадровой политики по замещению постов в административных учреждениях православными продолжала действовать, что неизбежно отразилось на составе служащих Могилевской губернии. Так, спустя 20 лет в 1885 г. из 121 чиновника уездных полицейских управлений Могилевской губернии 118 (97,5%) были православными и лишь 3 (2,5%) исповедовали католичество. Все 12 чиновников Могилевского городского полицейского управления были православного вероисповедания.

В начале XX в. практически весь состав уездной и городской полиции был преимущественно укомплектован чиновниками православного вероисповедания. Так, согласно данным «Памятной книжки Могилевской губернии» на 1909 г. в 11 уездных управлениях служило 119 лиц, из которых 95 (80%) являлись православными, а относительно 24 чел. (20%) сведения о вероисповедании отсутствовали. Такой же конфессиональный состав был свойственен сотрудникам

могилевского и гомельского городских полицейских управлений: из 31 чел. 28 (90%) исповедовали православие, а относительно 3-х никаких указаний на вероисповедание не содержалось. Приблизительно такая же картина наблюдалась накануне Первой мировой войны. В 1914 г. из 115 чиновников 2 (1,8%) служащих оказались католиками, об одном лице не было сведений, а остальные являлись православными. Все 34 сотрудника городских полицейских управлений исповедовали православие.

Таким образом, в период после польского восстания 1863 – 1864 гг. полицейские посты в Могилевской губернии стали замещаться преимущественно православными, а католики в структурах МВД являлись скорее исключением, чем правилом. Только в 60-х гг. XIX в. в силу личной позиции губернатора А.П. Беклемишева чиновники-католики сохраняли значительное представительство среди служащих. Вместе с тем хотелось бы отметить, что данные о составе католиков в полицейском аппарате не стоит интерпретировать только как дискриминацию членов этой конфессиональной группы в отношении прав государственной службы. В начале XX в. они составляли лишь 3% от всех жителей губернии, т.е. их процент в полиции (1,3% в 1914 г.) не сильно отличался от доли католиков в составе всего населения Могилевской губернии.

### **Литература**

1. Памятная книжка Могилевской губернии на 1865 год. – Могилев: Тип. губернского правления, 1865. – 283 с.
2. Памятная книжка Могилевской губернии на 1869 год. – Могилев: Тип. губернского правления, 1868. – 345 с.
3. Адрес-календарь Могилевской губернии на 1885 год. – Могилев на Днестре: Губернское правление, 1885. – 237 с.
4. Памятная книжка Могилевской губернии на 1909 год. – Могилев: Губернское правление, 1909. – 501 с.
5. Памятная книжка Могилевской губернии на 1914 год. – Могилев: Губернское правление, 1914. – 256 с.
6. Памятная книжка Витебской губернии на 1865 год. – Санкт-Петербург: Тип. К. Вульфа, 1865. – 523 с.
7. Об устройстве полиции в городах и уездах // Литовский государственный исторический архив. – Фонд 378. – 1863. – Д. 18.
8. По высочайше утвержденному 27 мая 1864 г. Положению Западного комитета о мерах к восстановлению в Западном крае православия и русской народности и подавлению в оном проявлений польской пропаганды // Литовский государственный исторический архив. – Фонд 378. – 1864. – Д. 312.
9. Захарьин, И.Н. Рассказы о былых делах И.Н. Захарьина (Якунина) / И.Н. Захарьин. – СПб.: Издание А.С. Суворина, 1885. – 367 с.

*Л.Я. Климуть (г. Могилев, Беларусь)*

## **ИНДЕЙЦЫ И ИДЕЯ ЕДИНОГО БОГА: ОТВЕТ КОРЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ НА ХРИСТИАНИЗАЦИЮ АМЕРИКИ**

С самого начала колонизации испанская корона огромное внимание уделяла христианизации местного населения. Декрет 1573 г. основывался на главной посылке: основная миссия империи – религиозная. Король Испании счи-

тал, что его особый долг – защищать и распространять истинную веру. При Филиппе испанская корона стала играть ведущую роль в христианизации Нового Света. В исторических трудах недавнего времени наибольший акцент делается на то, что христианская религия насаждалась исключительно силой оружия либо же заведомым одурачиванием коренного населения. Безусловно, и то, и другое имело место. Многие конкистадоры мотивировали свои жестокие действия в индейских деревнях тем, что местные жители отвергли христианскую веру. Но, конечно, европейцы вводили свою веру и другими способами. Между 1493 и 1800 гг. корона финансировала отправку в Америку по крайней мере 15 000 священнослужителей. [1, с. 369] Многие миссионеры жили в бедности среди местного населения и в мягком стиле передавали послание Христа. Однако нельзя не согласиться с утверждением Г. Кеймена о том, что «миссионерская деятельность колониального периода должна... рассматриваться как расширенная конфронтация европейской культуры и своеобразных культур европейского мира» [1, с. 382]. Как отвечало коренное население на самые разнообразные усилия миссионеров? Что они думали о вере европейцев и ее посланниках? Ответ можно подытожить в трех обычных реакциях.

1) Индейцы придерживались старой веры. Когда коренные американцы сталкивались с христианством, некоторые из них включали элементы христианства в собственные верования, создавая новую, синкретическую систему. Другие сопротивлялись вере завоевателей и твердо придерживались традиционных верований. Среди инков Перу, например, крещение считалось подчинением завоевателям; некоторые инкские вожди убивали тех, кто крестился. [2] Но оппозиция не всегда принимала насильственные формы. Вскоре после падения Теночтитлана ацтекский жрец высказал свой ответ на деятельность миссионеров францисканцев, подчеркнув свое убеждение в том, что полученные ацтеками от богов ритуалы и верования не могут быть неправильными, и высказав недоверие в то, что может быть только один правильный Бог, а именно испанский. Ему пришлось склонить голову перед военным завоеванием, но он отказался признать духовное завоевание. И последующие поколения жрецов и их народа продолжали почитать своих богов и служить им. Убедить их оставить свою веру было нелегко, в большой степени потому, что сама концепция единого Бога была им чуждой.

2) Индейцы отвергали «христианское» поведение. Не всегда коренное население сопротивлялось христианству из-за собственных верований. Во многих случаях они готовы были узнать больше о Боге испанцев. Они даже склонны были принять христианскую веру. Но на пути этого стояло несколько факторов. Самым значительным препятствием успешной евангелизации была жестокость европейских поселенцев. Во многих случаях конкистадоры использовали насилие, чтобы заставить местных жителей креститься. Но часто эта жестокость только провоцировала упорное сопротивление и открытый отказ принять веру этих солдат. В письме 1601 г. монах Хуан де Эскалона жалуется: «Мы не можем теперь проповедовать Евангелие, потому что эти люди презирают его из-за больших оскорблений и вреда, которые мы им причинили» [2]. Большое количество индейцев лишились жизни из-за резни, массовых убийств и европейских болезней. Те, кому удалось выжить во время войны, подвергались жестокому обращению. Двойственность отношения к единому Богу испанцев выражена в словах одного индейца-мая, который признавал, что к их народу

пришел истинный Бог, но вместе с ним пришли и различные несчастья: налоги, несправедливые суды, насилие. Правда, завершает он свою речь словами, что злоупотребления испанцев вызовут слезы в глазах Бога, и свершится его правосудие. В некоторых случаях жестокость испанцев провоцировала индейцев на месть. На приграничных территориях, которые теперь являются штатами США, миссионеров убивали, если их не защищало испанское оружие. Неудивительно, что многие индейцы отвергали христианство не потому, что не верили в его истинность и в идею единого Бога, а из-за тех примеров, которые подавали им сами христиане.

3) Индейцы принимали христианство. Что можно сказать о тех индейцах, которые позитивно восприняли христианство? Многие европейцы пришли в Новый Свет с искренним желанием распространять свою веру. Миссионеры в Америке, особенно самые первые, часто выказывали безграничное рвение, высокие моральные качества и большое мужество. Их милосердие, особенно по контрасту с бесчеловечностью конкистадоров, весьма способствовало принятию христианства. Представитель церкви спросил у индейцев, почему одни братья им больше нравятся, чем другие. Индейцы ответили: «Потому что они так же бедно одеты и босы, как мы; они едят то же, что едим мы; они живут среди нас; и они обращаются с нами мягко». В попытке привлечь коренных жителей Бразилии к христианству португальские власти и иезуиты стремились поселить их на побережье в специальных деревнях. В письмах иезуитов сохранились описания их деятельности на этой почве, где, в частности, отмечается, что индейцы были довольно хорошо расположены к христианам, а крещеные приводили креститься новых людей. Нельзя игнорировать также то, что даже самые жестокие конкистадоры были убежденными христианами, а значит, верили в необходимость спасения душ язычников. И, несмотря на всю жестокость, которая сопровождала завоевание Америки, некоторые индейцы принимали веру своих завоевателей, и именно потому, что это была вера завоевателей. В их понимании единый христианский Бог победил множество их богов. Многие коренные жители охотно крестились, надеясь, что теперь они получат милости от самого могущественного Бога. Можно вспомнить об обращении Кортесом правителя Тескоко.

Как показывают нам различные отчеты, письма и прочие документы, христианство не просто было навязано не умеющему мыслить критически коренному населению Америки. Коренные американцы воспринимали христианство через свой личный опыт, который был весьма разнообразен. Они сравнивали христианство с собственными верованиями и наблюдали за тем, как его практикуют люди, которые принесли его в их мир. Соответственно, решение индейца о том, принимать или нет христианство, было вполне осознанным и зависело от тех обстоятельств, в которых индеец познакомился с новой для него идеей единого Бога. Многие индейцы действительно восприняли новую религию и концепцию Бога – творца вселенной. Многие исследователи истории церкви в Латинской Америке, а также современные научные и публицистические статьи подчеркивают особую преданность христианству в Латинской Америке и особенно большую роль, которую играет здесь католическая церковь. Одним только огнестрельным оружием конкистадоров добиться такого результата было бы трудно. Здесь следует говорить о целом ряде факторов, способствовавших проникновению христианских идей в жизнь и сознание коренного населения Америки. Эта тема еще нуждается в глубоких исследованиях.

## Литература

1. Кеймен, Г. Испания: дорога к империи / Г. Кеймен. – М.: Хранитель, 2007.
2. Giles, Thomas S. How Did Native Americans Respond to Christianity? // Christian History Issue, 35 (Vol. XI, No. 3).

*Т.П. Короткая (г. Минск, Беларусь)*

## СТАРООБРЯДЧЕСТВО В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ БЕЛАРУСИ

Возникновение старообрядчества восходит к XVII в. Оно связано с расколом Русской православной церкви. Этот раскол был вызван церковной реформой, которую проводили в этот период патриарх Никон и царь Алексей Михайлович.

В ходе церковной реформы происходит глубокое детальное сопоставление церковной практики московской Руси и русских богослужебных книг с греческой церковной практикой и греческими церковными книгами. Были выявлены расхождения в русских церковных обрядах и богослужебных книгах по сравнению с греческими. Ставилась задача унификации богослужебного обряда, сложившегося в Московской Руси, с греческим, а также корректировки русского текста Священного писания и богослужебных книг на основе греческих образцов. Сторонники реформы опирались фактически на новогреческие обряды и богослужебные книги, которые трактовались как апостольское предание, а древнерусские обряды объявлялись искажением православной веры, что не соответствовало действительному положению дел.

Проводимые реформы вызвали достаточно сильную оппозицию, прежде всего в среде духовенства и широких кругах народа. В реформах Никона увидели посягательство на национальные устои. Борьбу с реформами Никона возглавил Павел Коломенский, Иван Неронов, дьяк Федор, поп Логин. Признанным вождем раскола со временем становится темпераментный, талантливый протопоп Аввакум. По существу отказ от старого обряда понимался как отказ от собственной истории, от своих корней.

Формально церковная реформа сводилась только к обрядовым изменениям. Однако по существу она ставила на повестку дня вопрос об отношении к национальной духовной истории, культуре. Отказ от прежних обрядов понимался широкими кругами народа как отказ от собственной истории и культуры. Основу старообрядчества составляли крестьяне, посадское население, низшее духовенство, духовная жизнь которых была сосредоточена в приходской церкви, а обряд в их религиозной жизни играл едва ли не основную роль. К расколу примкнули и представители высших слоев общества, недовольные “западнической” политикой правительства. Первоначально старообрядчество акцентировало свое внимание на критике реформы и защите церковной традиции. Однако уже к концу XVII в. старообрядцы вынуждены были решать целый блок религиозно-богословских, социальных проблем. Отношение старообрядцев к официальной церкви и государству, решение проблемы брака и семьи, а также их интерпретация учения об антихристе предопределили деление старообрядцев на

множество течений, толков и согласий. С течением времени в старообрядчестве выделилось два основных направления: поповцы и беспоповцы. Поповцы полагали, что в церкви необходимо сохранение священства.

Беспоповщина отвергала церковную иерархию: она пришла к более радикальному пересмотру церковной догматики. Беспоповцы полагали, что в мире воцарился антихрист, официальная церковь не имеет благодати, а истинное священство в мире прекратилось. С течением времени беспоповцы разделились на ряд мелких толков и согласий: федосеевцы, филипповцы, поморцы и др.

Первые сведения о старообрядцах в Беларуси относятся ко второй половине XVII в. Бежавшие из Поморья и центральных областей России раскольники основали в 1685 г. старообрядческую слободку в Ветке (остров на р. Сож), которая вскоре превратилась в главный религиозный центр старообрядчества поповского (беглопоповского) направления. Со временем Ветка представляла собой уже 23 торгово-ремесленные слободы, численность населения достигла 40 тыс. чел. Эти слободы осуществляли торговлю между Левобережной Украиной и Беларусью. Здесь формируется самостоятельное течение старообрядцев-поповцев – ветковское согласие.

Ветковское согласие отличалось от других направлений старообрядчества некоторыми особенностями. Его приверженцы готовили и употребляли в богослужбных целях собственное миро. Иным был способ принятия (крещения) приходящих из православной церкви мирян и иноков. Поповцы-ветковцы осуждали самосожжение, признавали иконы, писанные иноверными мастерами, не считали грехом общаться с православными в пище и питье.

На первых порах своего существования в пределах Речи Посполитой старообрядцы представляли собой новую религию для государства, поэтому в соответствии с законом была создана специальная комиссия, которая провела исследование старообрядчества. Комиссия пришла к выводу о том, что старообрядчество не представляет опасности для государства и католической церкви. Статус старообрядцев был закреплен специальной грамотой польского короля Яна Собеского «о свободном жительстве раскольников в польских пределах, при полной независимости от католического духовенства в исправлении веры и отправлении обрядов» [2, с. 33]. Расцвет Ветки и пропаганда идей старой веры, которая из Ветки распространялась по всей Российской империи, начинает беспокоить правительство. Царизм, заинтересованный в возвращении беглых старообрядцев, в 1735 г. насильственно осуществил “первую выгонку” Ветки. В течение года здесь были сожжены монастыри, скиты, церковь и другие помещения, а 13 тыс. жителей слобод возвращены на прежние места жительства. Однако в 1758 г. Ветка снова возродилась. В 1764 г. при Екатерине II Ветка была окончательно разорена в результате “второй выгонки” и уже не смогла восстановиться как религиозный центр, уступив свое место Стародубью. Ныне в городе Ветка функционирует музей, в котором собраны старинные рукописные и печатные книги, иконы, произведения прикладного искусства и т.п.

Некоторой части монахов, попов, уставщиков, рядовых верующих удалось расселиться по другим уездам Могилевской губернии. В начале 80-х гг. XIX в. здесь насчитывалось 16753 старообрядца: из них проживали в Оршанском уезде – 106, Чериковском – 142, Могилевском – 317, Рогачевском – 983, Сенненском – 2748, Гомельском – 12457 человек. Общая численность старообрядцев в белорусско-литовских губерниях в начале 50-х гг. XIX в. составляла 90 тыс. чел.



[1, с. 53]. После вхождения земель бывшего Великого княжества Литовского в состав Российской империи местные старообрядцы попадали под общероссийские указы и постановления, касающиеся старообрядцев.

В начале XX в. после принятия закона 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости», в соответствии с которым старообрядцы уравнивались в правах с основной массой верующих Российской империи, наблюдается оживление деятельности старообрядцев. Накануне 1 мировой войны в Москве был основан Старообрядческий институт для представителей всех толков, готовивший кадры старообрядческой интеллигенции, расширяется сеть старообрядческой печати.

После установления советской власти старообрядчество, как и другие конфессии, подверглось репрессиям.

В настоящее время в Беларуси функционируют два основных течения старообрядчества – поповцы и беспоповцы. У поповцев в свою очередь фиксируется наличие нескольких течений. Наиболее крупное из них – белокрыничане. По традиции белокрыницкое направление ориентируется в своей деятельности на старообрядцев-поповцев России. Второе крупное течение старообрядцев в Беларуси – беспоповцы – представлены в основном поморским согласием. Белорусские беспоповцы традиционно связаны с Латвией, Литвой. В Литве в период существования СССР находился Высший старообрядческий совет, в Латвии (г. Рига) издавался «Старообрядческий церковный календарь».

Таким образом, одно из малочисленных течений в Беларуси – старообрядчество, имеет богатую и интересную историю, оно активизирует сегодня свою деятельность.

### **Литература**

1. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / В.В. Грыгор'ева, У.М. Завальнюк, У.І. Навіцкі, А.М. Філатава; навук. рэд. У.І. Навіцкі. – Мінск: Экаперспектыва, 1998. – 340 с.
2. Короткая, Т.П. Старообрядчество в Беларуси / Т.П. Короткая, Е.С. Прокошина, А.А. Чудникова. – Минск: Навука і тэхніка, 1992. – 117 с.

*В.С. Кошелев (г. Минск, Беларусь)*

## **«ЕВРОИСЛАМ» КАК АЛЬТЕРНАТИВА ИСЛАМСКОМУ ЭКСТРЕМИЗМУ**

Почти во всех государствах Западной Европы мусульмане, являющиеся выходцами из разных стран, составляют значительную часть населения (например, 4% – в Германии, более 5% – во Франции и более 2% – в Великобритании). Большинство мигрантов-мусульман остаются на постоянное место жительства в странах Западной Европы и получают их гражданство. Становясь новыми гражданами европейских государств, мусульмане, несомненно, вносят свою лепту в культурное, экономическое и общественное развитие Европы. Ислам заметно утвердился на европейском континенте, однако процесс его инкультурации еще далек от завершения. В этой связи возникает вопрос, каким будет будущее европейского ислама и целесообразно ли в этой связи говорить о «ев-

роисламе». Может ли большинство западноевропейских мусульман идентифицировать себя как носителей индивидуальной религиозной свободы?

При ответе на эти вопросы отметим следующее, ссылаясь на концептуальные разработки известного исламоведа Тарика Рамадана, проживающего в Европе [1].

1. Многие мусульмане выступают против выражения «европейский ислам», потому что считают, что оно означает признание своего рода «уступки» со стороны правоверных или, что еще хуже, поощрение «нового ислама». Тарик Рамадан видит опасную тенденцию в воспроизведении старых ассимиляционных рефлексов с помощью новых формулировок, предлагающих мусульманам изменить свой образ жизни, чтобы стать европейцами. Поэтому ученый считает, что необходимо выработать ясное и четкое представление о концепции «европейского ислама».

2. Если под термином «евроислам» понимать ситуацию, когда мусульмане должны отказаться от важных элементов своей религии, тогда очевидно, что такая перспектива натолкнется на сопротивление со стороны большей части мусульманского населения. Поэтому на сегодняшний день речь не идет о том, чтобы предложить мусульманским общинам отказаться от своей идентичности, а о том, чтобы показать европейским мусульманам такой путь духовного развития, который позволил бы им оставаться самими собой и в то же время чувствовать себя в Европе, как дома. Таким образом, под «европейским исламом» Тарик Рамадан понимает обыденный ислам, соединенный с исполнением гражданского долга правоверными в стране проживания. Возможно ли это?

3. Представители молодого поколения в целом находятся на пути «позитивного» решения этого вопроса.

Как известно, теоретические аспекты функционирования ислама в Европе изучены слабо, тем не менее, исследователи единодушно отмечают в своих концептуальных построениях возросшее значение концепции идентичности мусульман. Несмотря на «давление» европейской культуры, молодые люди сохраняют уважение к своей мусульманской идентичности лучше, чем это могут гарантировать соответствующие национальные законодательства. Неудивительно, что возрастает активность и участие многих мусульманских объединений в общественно-политической жизни страны, что является важным шагом для реализации правовых целей мусульман в Европе. На локальном уровне организуются научные и культурно-просветительские конференции для привлечения общественного внимания к данной проблематике, часто совместно со специальными государственными учреждениями. Представители умеренного ислама, как правило, не требуют от мусульман отдавать на выборах предпочтение своим единоверцам, последние имеют возможность выбрать самого компетентного кандидата, вне зависимости от того, к какой конфессии он принадлежит.

Важным признаком готовности мусульман уйти от изоляции является использование национальных европейских языков на собраниях и пятничных проповедях. Характерны и другие тенденции в этом направлении. В Великобритании, например, мусульманская молодежь, организованная в объединения, борется против усиления роли религиозных общин в жизни общества и государства. Молодые мусульмане признают, что британская мультикультурная система позволила сохранить культурную идентичность индо-пакистанского населе-

ния. Они все активнее выступают против проявления дискриминации, вызванной «геттоизацией» людей, исповедующих ислам. Во Франции, Бельгии и Германии значение национальных языков в качестве средства межконфессионального взаимопонимания также увеличивается, при этом взаимопонимание, по мнению Тарика Рамадана, улучшается настолько, насколько европейские мусульмане отдаляются от образа жизни, характерного для стран мусульманского мира.

4. Европейский ислам находится на пути к политической и финансовой независимости. Крупные мечети и многие мусульманские институты остаются зависимыми от правительств. Но все большее появляется независимых объединений. Многие культовые места создаются на деньги, которые поступают непосредственно от общин. Деятельность молодежи все чаще финансируется за счет личной инициативы. Определенная независимость, по утверждению Тарика Рамадана, будет усиливаться с каждым годом все больше и больше.

5. С появлением в Европе закона о мусульманских объединениях постепенно затухает так называемая «война элиты» за официальные представительство в выборных органах страны проживания. Такая тенденция позволяет надеяться на подлинное представительство мусульманской общины, основанное на политической и финансовой независимости. Соответственно внутренняя жизнь мусульманских общин будет демократизироваться. Доказательством этому служит образование Исламского совета в Испании, Совета мусульман Великобритании и различных региональных Советов во Франции, Германии и Голландии.

6. Характерными признаками глубоких перемен в мусульманских общинах следует считать создание современных произведений искусства и в целом проявление разнообразных культурных тенденций в среде мусульман. Многие из них в Великобритании, Испании и Франции пытаются вдохнуть жизнь в понятие «европейско-исламской» культуры, опираясь на культурные образцы стран проживания. В то время как одни довольствуются тем, что работают в популярных жанрах (создают рэп, варьете, народный театр), другие прилагают большие усилия для формирования специфической творческой среды. Постепенно отдаляясь от арабской, турецкой и индо-пакистанской культурной почвы, они тем не менее стремятся сохранить в своем творчестве исламские ценности. Созданные ими произведения искусства в целом отражают признанную в настоящее время идентичность европейских мусульман.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что так называемый «евроислам» является своеобразной формой адаптации мусульманской общины в чужеродном исламу европейском обществе. В перспективе «евроислам» сохранит свое значение в качестве умеренной альтернативы религиозному экстремизму и, по всей вероятности, получит всяческую поддержку со стороны официальных властей европейских государств.

## **Литература**

1. Ramadan, T. Die europäischen Muslime / T. Ramadan // Der europäische Islam – Eine reale Perspektive? / Katholische Akademie in Berlin (Hg.). – Berlin: Morus Verlag, 2001. – 96 S.

## КАТАЛІЦКАЯ ЦАРКВА І АДКРЫЦЦ’ НОВАГА СВЕТУ: ПРАБЛЕМА АСЭНСАВАННЯ

Любое глабальнае сутыкненне адрозных цывілізацыйных мадэляў нараджае новыя з’явы ў чалавечым грамадстве. Грэка-персідзскія войны не толькі паклалі пачатак процістаянню Усходу і Захаду, але і прывялі да ўзнікнення грэчаскай трагедыі і гісторыі як навукі – абедзьве з’явы выцякаюць з інтарэсу да чалавека і ягонага унутранага свету. Ня меней антрапалагічных пытанняў паўстала перад людзьмі па абодва бакі Атлантычнага акіяну пасля таго, як еўрапейскія караблі дасягнулі берагоў Новага Свету.

І перад індэйцамі, і перад еўрапейцамі, перш за ўсё паўстала праблема, якім чынам упісаць невядомых раней істотаў у вядомую карціну свету. Для індэйцаў, магчыма, пытанне не ўяўляла вялікай складанасці. Яны глядзелі на канкістадораў так, як глядзелі яны на любых іншых прыхадняў: як на ворагаў ці саюзнікаў (у залежнасці ад абставінаў). З падобнай мадэллю ўспрыяцця можна сутыкнуцца, напрыклад, у кнізе Берналя Дыяса дэль Касціллё [2].

Для еўрапейцаў усё было значна складаней. Іх карціна свету, з паходжаннем усіх рас і народаў, была зафіксаванай у Бібліі, што ставіла пад пытанне магчымасць існавання нейкіх невядомых раней народаў. А калі сутыкненне з такімі народамі адбывалася, то перад еўрапейцамі паўставаў шэраг пытанняў, адказы на якія патрабавалі сур’ёзнага асэнсавання і, у тым ліку, самаасэнсавання. Пытаннімі (у выпадку з абітальнікамі Новага Свету) маглі быць наступныя: ці з’яўляюцца індэйцы людзьмі; калі яны людзі, дык ці можна іх ахрысціць; а калі іх можна ахрысціць, дык якім чынам гэта ажыццяўляць – гвалтоўна ці на падмурку дабрачыннасці.

Рэакцыя каталіцкай царквы, якую можна разглядаць у кантэксце адказаў на гэтыя пытанні, з’явілася ў хуткім часе пасля вяртання Калумбу з ягонага першага падарожжа. Папа Аляксандр VI у сваёй буле “Inter Caetera” ад 4 траўня 1493 г. прызнаў, што людзі, якіх Калумб сустрэў на адкрытых ім землях, “падаюцца дастаткова здольнымі да перавароту ў каталіцкую веру” [1, с. 420]. Фактычна, гэта было прызнаннем індэйцаў людзьмі, якія маюць душу і здольныя прыняць хрышчэнне.

Аднача працэс прыняцця гэтага адказу іншымі еўрапейцамі не мог быць хуткім. Розныя групы людзей, якіх непасрэдна ці ўкосна закранала праблема насельніцтва Новага Свету, мелі розныя інтарэсы і розныя светапогляды. Каталіцкая царква была зацікаўлена ў шырокім распаўсюдзе каталіцкай веры на новых землях, і таму выступала за хрышчэнне індэйцаў, што патрабавала добрага да іх стаўлення. Свецкія ўлады і перасяленцы, якім неабходна было развіваць гаспадарку, адчувалі патрэбнасць у працоўных руках, і ім было больш зручна разглядаць індэйцаў як натуральных рабоў, няздольных успрымаць вучэнне (у тым ліку і хрысціянскае).

Іспанцы ў гэты час мелі досвед кантакту з вялікімі масамі нехрысціянскага насельніцтва, які яны атрымалі падчас рэканкісты. Але мусульмане і юдэі маглі разглядацца як ворагі хрысціянаў, барацьба з якімі выглядала апраўданай. Сітуацыя вакол індыгеннага насельніцтва Новага Свету мела прынцыпова іншы характар: хрысціяне прыйшлі на чужую зямлю, і гэта не магло не выклікаць рэф-

лексіі з боку інтэлектуалаў таго часу. Наперадзе гэтых пошукаў ішла інтэлектуальная эліта Іспаніі таго часу, якой, безумоўна, з'яўлялася група каталіцкіх навукоўцаў, якія вайшлі ў гісторыю пад назвай “Саламанцкая школа”. Франсіска дэ Віторыя, Дыега дэ Каварубіяс, Марцін дэ Аспікуета і Дамінга дэ Сота, якія займалі кафедры тэалогіі і права ў Саламанцкім універсітэце, на падмурку рымскага права, арыстоцэлеўскай філасофіі і тамізму прадстаўнікі Саламанцкай школы распрацавалі новыя падыходы, якія паклалі канец сярэдневяковым канцэпцыям права [гл., напр.: 5]. У цэнтры інтарэсаў Школы стаялі правы чалавека, падставай чаму былі менавіта падзеі, якія адбываліся ў Новым Свеце [6, р. 8]. Яны закраналі такія праблемы, як свабода сумлення, суверэнітэт, права ўласнасці і права вайны і г.д.

У ходзе разпрацоўкі гэтых пытанняў дэ Віторыя прыходзіць да рэвалюцыйных для свайго часу высноваў, якія істотна паўплывалі на далейшае развіццё еўрапейскай думкі. У тым ліку, ён піша, што індэйцы маюць такія ж правы, як і ўсе астатнія людзі. Разуменне правоў індэйцаў дэ Віторыя пачынае з таго, што “індэйцы-варвары да таго, як да іх прыйшлі іспанцы, былі сапраўднымі гаспадарамі дзяржавы і маёмасці” [3, р. 1], з чаго выцякае, што ні імператар, ні Папа не могуць выступаць у ролі гаспадароў індэгеннага насельніцтва Новага Свету.

Акрамя таго, дэ Віторыя разважае наконт таго, наколькі іспанцы маюць права весці вайну супраць індэйцаў на падставе імкнення захапіць іх зямлю ці пераўтварыць у хрысціянаў. Тут таксама ім даецца адназначны адказ: на думку дэ Віторыі, падставай для “справядлівай вайны” ня могуць з’яўляцца ні розніца ў веравызнанні, ні жаданне захапіць новую тэрыторыю [4]. Такім чынам, індэйцы, з пункту гледжання дэ Віторыі, мелі поўнае права прытрымлівацца сваёй традыцыйнай рэлігіі, і гэта не магло быць падставай для жорскіх дзеянняў у дачыненні да іх з боку іспанцаў.

На практыцы прытрымліванне новай канцэпцыі правоў чалавека (і індэйцаў у тым ліку) сутыкаліся з моцным супрацівам з боку розных груп людзей, звязаных з каланіяльнымі справамі (каланіяльнай адміністрацыі, землеўладальнікаў), а таксама і з боку некаторых прадстаўнікоў каталіцкай царквы.

Характэрным прыкладам тут можна лічыць Вальядалідскую хунту 1550 – 1551 гг., пад час якой адбыўся дыспут паміж абаронцай правоў індэйцаў Барталоме дэ Лас Касасам і гуманістам, філосафам і тэёлагам Хуанам дэ Сяпульведай, які апраўдваў канкісту. Апошні, абапіраючыся на працы Арыстоцеля, настойваў на тым, што індэйцы з’яўляюцца натуральнымі рабамі, і не могуць, такім чынам, разглядацца як роўня беламу чалавеку. І Лас Касас, і Сяпульведа ў далейшым настойвалі кожны на сваёй перамозе ў гэтым дыспуте. І тут яны, магчыма, мелі рацыю, бо пазіцыя кожнага з іх у далейшым (у тым ліку і ў наш час) знаходзіць сваіх шматлікіх прыхільнікаў. Але спрэчка адносна правоў чалавека, у тым ліку правоў на свабоду сумлення, маёмасць, жыццё, не была завершанай у сярэдзіне XVI ст., расцягнуўшыся да пачатку XXI ст.

У любым выпадку, сутыкненне еўрапейскай цывілізацыі з Новым Светам значна прасунула наперад асэнсаванне такіх істотных катэгорый, як правы чалавека, міжнароднае права, свабода сумлення.

## Літаратура

1. Булла «Inter Caetera» №2, 4 мая 1493 г. / Хронікі адкрыцця Амерыкі: Новая Іспанія. Книга I. – М.: Академический Проект, 2000. – 493 с. – С. 419-423.

2. Диас дель Кастильо, Берналь. Правдивая история завоевания Новой Испании. Тула: 2000. – 400 с.
3. Francisco de Vitoria. Relectio prior de Indiis recenter inventis. Шлях доступу ў сеціве: [http://hda-historiadeandalucia.blogspot.com/2008/11/la-justificacin-de-la-conquista-de\\_11.html](http://hda-historiadeandalucia.blogspot.com/2008/11/la-justificacin-de-la-conquista-de_11.html)
4. Francisco de Vitoria: Sentencias de doctrina internacional. Шлях доступу ў сеціве: <http://www.alcoberro.info/pdf/guerrajusta2.pdf>
5. Gordley James. The Philosophical Origins of Modern Contract Doctrine. Oxford (England), New-York: Clarendon Press, Oxford University Press, 1991. – 263 p.
6. Liggio Leonard P. The Heritage of the Spanish Scholastics // Religion & Liberty: A Publication of the Action Institute for Study of Religion and Liberty. Vol. 10. Number 1, January and February 2000. – 15 p. P. 8-10.

*Д.С. Лавринович (г. Могилев, Беларусь)*

## **ЕВРЕЙСКАЯ НАРОДНАЯ ПАРТИЯ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ РОССИИ И БЕЛАРУСИ НАЧАЛА ХХ в.**

Еврейское либеральное движение являлось важной составляющей частью общественно-политической жизни России и Беларуси начала ХХ в. Из разных течений еврейского либерализма внимание историков привлекал, главным образом, сионизм. Изучение деятельности других либеральных партий и организаций еврейского народа затрагивалось лишь при разработке общих проблем политической истории страны. Если сионизм объединял тех евреев, которые видели решение всех проблем еврейского народа в создании собственной государственности на территории Палестины (Эрец-Исраэль) либо в другом месте, то были и сторонники точки зрения, согласно которой евреи должны развивать свою национальную культуру и стремиться к автономии внутри России.

Наиболее видным деятелем данного направления был С.М. Дубнов. Он родился в 1860 г. в Мстиславе в семье торговцев среднего достатка, ортодоксальных иудеев. Получил традиционное еврейское воспитание, закончив хедер и иешиву, далее занимался самообразованием. Сотрудничал с еврейскими журналами, занимался изучением истории и культуры евреев. С 1903 г. С.М. Дубнов жил в Вильно. Свои взгляды на задачи еврейского национального движения он изложил в «Письмах о старом и новом еврействе» (1897 – 1907 гг.). Дубнов считал, что еврейская нация должна иметь равные права с другими народами, в т. ч. и право самоопределения. Он выдвинул своеобразную формулу еврейского автономизма: «Евреи во всякой стране, принимая активное участие в ее гражданской и политической жизни, пользуются всеми правами, присвоенным ее гражданам, как отдельным людям и как членам своих наций. Граждански равноправные, евреи добиваются и национального равноправия в пределах, допускаемых целостностью данного государственного организма» [1, с. 83]. Конкретным выражением национального равноправия, по мнению Дубнова, могла быть лишь культурно-национальная автономия евреев в России, представлявшая собою организацию самоуправляемых еврейских общин [1, с. 314].

Из органов еврейской периодической печати С.М. Дубнова поддерживал ежемесячный петербургский журнал «Восход», публиковавший его письма. Программа журнала была выражена следующим образом: «Прогресс вовне и внутри еврейства... Твердым свободным словом следует бороться против всех внешних и внутренних преград, мешающих правильному развитию русского еврейства» [2, с. 568]. Редакция журнала боролась против ограничений прав и преследования евреев, выступала за просвещение еврейской массы, против переселения евреев в Палестину, поддерживая эмиграцию в Северную Америку.

С.М. Дубнов, переехавший в сентябре 1906 г. из Вильно в Санкт-Петербург, выступил с инициативой создания Еврейской народной партии («Фолькспартей»). Им была написана и программа партии. В ней Дубнов пытался представить все группы евреев, как народ с общими интересами в политической, гражданской и национально-культурной сфере. Он полагал, что, даже достигнув равноправия, евреи не застрахованы от ассимиляции. Лишь завоевание внутренней социально-культурной автономии еврейских общин может спасти евреев от национальной смерти.

В сфере общеполитической программа Еврейской народной партии практически совпадала с программой партии кадетов. С.М. Дубнов так ее характеризовал в своих воспоминаниях: «В основу общей программы были положены принципы русской Конституционно-демократической партии в духе ее левого крыла; национальная же программа представляла собою дальнейшее развитие принципов Союза полноправия...» [3, с. 284]. С.М. Дубнов полагал, что Россия должна стать конституционной и парламентской монархией при осуществлении всех гражданских и политических свобод. Парламент должен был избираться на основе всеобщей, равной, прямой и тайной подачи голосов, ни одно постановление не одобренное им не могло иметь силы, министры несли бы ответственность перед народными избранниками «как за нарушение закона, так и за направление политики». Но в отличие от кадетов С.М. Дубнов считал целесообразным предоставить всем народам Российской империи свободу национального самоопределения, право на автономию [4, с. 19-21]. В аграрном и рабочем вопросах «Фолькспартей» следовала за конституционными демократами [4, с. 23-24].

Отдельная часть программы Еврейской народной партии включала специальные положения по еврейскому национальному вопросу. Единицей самоуправления у евреев должна была являться светская община, наделенная правами юридического лица, в т.ч. и правом обложения еврейского населения налогами. Община обязана была заведовать учебными заведениями, кооперативами, руководить переселениями, вести благотворительную деятельность. Язык преподавания в школах определялся бы в зависимости от обстоятельств и желания родителей: иврит, идиш или другой язык. «Фолькспартей» хотела также добиться права пользоваться народным языком в государственных и общественных учреждениях, отчисления из государственного бюджета на еврейские начальные школы [4, с. 27-29].

Для координации действий всех общин в рамках Российской империи предполагалось создание Союза еврейских общин, органами которого были бы периодические съезды делегатов от общин и постоянный Исполнительный комитет, избираемый съездом и ответственный перед ним [4, с. 27]. В ведении Совета должны были находиться центральные учреждения: раввинские и учительс-

кие семинарии, научные организации и другие. С.М. Дубнов предусматривал создание и Всемирного еврейского конгресса для решения вопросов, общих для евреев разных стран [5, с. 392].

Окончательная выработка основ еврейской национальной автономии переносилась на Еврейское национальное учредительное собрание, которое могло быть избрано только на основе всеобщего избирательного права [4, с. 29].

Не смотря на тщательно разработанную программу «Фолькспартей», в отличие от организации сионистов, не удалось стать массовой партией. В Беларуси ее местный отдел мог возникнуть в Минске. С.М. Дубнов вспоминал: «Из Минска... писали, что в «Фолькспартей» готовы вступить тысячи членов из городской демократии, ремесленников и торговцев, если придет организатор». Возникновению отдела помешали местные власти. В итоге, писал Дубнов: «Так и осталась только стройная программа «Фолькспартей» и небольшая группа членов в Санкт-Петербурге» [3, с. 286]. Еврейская народная партия была преимущественно интеллигентской по составу и в 1906 – 1911 гг. действовала в фарватере российских кадетов.

В последующем происходит реорганизация «Фолькспартей». Зимой 1911/1912 г. в ее комитет была принята группа автономистов-социалистов из Социалистической еврейской рабочей партии и бывшие эсеры. Название партии было изменено на Объединенную национальную группу (ОНГ), а из ее программы исчезла «кадетская» часть. Зато развитие получила национальная платформа: создание отдельных светских еврейских школ с преподаванием на иврите или идише, признание вероотступников не евреями, поддержка переселений в Палестину [3, с. 393]. В 1917 г. С.М. Дубнов попытался восстановить деятельность «Фолькспартей». Ее члены приняли участие в подготовке выборов в Национальное собрание евреев России, созыв которого был намечен на январь 1918 г. Однако в связи с обострением политической обстановки в России собрание не состоялось. Спустя несколько месяцев распалась и Еврейская народная партия [6].

Таким образом, «Фолькспартей» внесла заметный вклад в разработку идеологии, программы и тактики еврейского либерализма, но в силу особенностей социального состава ее потенциал в общественно-политической жизни Беларуси и России оказался до конца не раскрытым.

## Литература

1. Дубнов, С.М. Письма о старом и новом еврействе (1897 – 1907) / С.М. Дубнов. – Систематически обработанное и дополненное издание. – СПб.: Тип. т-ва «Общественная Польза», 1907. – 370 с.
2. Книга о русском еврействе: от 1860-х годов до революции 1917 г. – Иерусалим: «Гешарим»; М.: РПО «Мосты культуры»; Мн.: ООО «МЕТ», 2002. – 600 с.
3. Дубнов, С.М. Книга жизни: Воспоминания и размышления: Материалы для истории моего времени / С.М. Дубнов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. – 672 с.
4. Volkspartei. «Еврейская Народная Партия» / предисл. С. Дубнова. – СПб.: Тип. И. Крайз, 1907. – 32 с.
5. История евреев России: учебник / гл. автор. кол-ва Л. Прайсман. – М.: Федерация еврейских общин России, 2007. – 728 с.
6. Познански, Р. Еврейская народная партия / Р. Познански // Политические партии России. Конец XIX – первая треть XX века. Энциклопедия / ред. коллегия.: В.В. Шелохаев (отв. ред.) и др. – М.: РОССПЭН, 1996. – 200 с.



## **ФОРМИРОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ В ОТНОШЕНИИ НЕОПРОТЕСТАНТСКИХ ДВИЖЕНИЙ ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ В 1921 – 1939 гг.**

Присоединение ко II Речи Посполитой территорий со смешанным национальным и религиозным составом населения вывело на первый план вопросы национальной и религиозной политики. Принимая во внимание огромное значение религиозного фактора в консолидации государства, перед польским правительством остро стояла необходимость унификации религиозного законодательства, разработки концепции религиозной политики в принципе и на присоединенных территориях в частности. Первые шаги по определению религиозной политики государства были предприняты в процессе разработки новой польской Конституции.

На формирование конституционных принципов конфессиональной политики значительное влияние оказали политические круги, близкие польским католическим кругам: христианские и национальные демократы, консерваторы, а также непосредственно представители римско-католического костела. Им противостояли демократически настроенные ППС и ПСЛ “Вызволение” [6. с. 389-391]. Активная деятельность католической иерархии в союзе с правительством обеспечивали прокатолическую политику правительства, что нашло выражение в конституционных принципах и позднее в Конкордате 1925 г. Кроме того, одним из факторов, повлиявших на сущность некоторых конституционных положений, был фактор международной политики – обязательства Польши по Версальскому договору дать гарантию своим гражданам на защиту жизни и свободы без религиозных различий, свободное исполнение, публичное и в частном кругу, «любой веры, религии или верования», на правовое равенство всех религий и наделение представителей религиозных меньшинств такими же правами, как и граждан католического вероисповедания [8].

Таким образом, под влиянием внутривнутриполитического и международного факторов, Конституция 17 марта 1921 г. [3] приняла некоторые либеральные положения в сфере религиозных прав граждан, что вместе с принятыми положениями Версальского договора усиливало позиции меньшинств. Гарантия свободы вероисповедания в индивидуальном понимании согласно Конституции охватывала: принцип равенства всех граждан вне зависимости от их религиозных убеждений, право на свободное провозглашение своей веры публично и частным образом, исполнения религиозных обрядов в рамках общественного порядка и нравственности и т.д. В то же время, в сфере правового положения религиозных объединений был введен ряд абсолютно новых для Польши положений, касающихся взаимоотношений государства и церкви, принципа равенства всех вероисповеданий при главенствующем положении РКК, классификации религиозных объединений на юридически признанные и юридически не признанные. При этом следует отметить, что свобода деятельности религиозных организаций была поставлена в зависимость от государственного признания отдельных религий [7, с. 159-160].

Противоречивый характер положений Конституции 17 марта 1921 г., отсутствие единого нормативного документа, регулирующего все сферы деятельно-

сти религиозных организаций, сохранение российского религиозного законодательства (Высочайшего Указа Николая II 1905 и 1906 г. «Об организации общин старообрядцев и сект, отпавших от православия» [3]), отсутствие возможности законодательного признания протестантских организаций и их статус непризнанных вероисповеданий обусловили законодательное ограничение прав новых протестантских движений Западной Беларуси. Кроме того, компромиссный характер конституционных принципов привели к возможности интерпретации норм религиозного права с точки зрения особенностей национальной и религиозной политики.

Конфессиональная политика Польши по отношению к новым протестантским движениям Западной Беларуси была обусловлена национальной политикой на присоединённых территориях и, по сути, сама становилась методом национальной политики. Тесное взаимодействие польского правительства с РКК, концепция национальной ассимиляции, в которой принцип «окатоличивания» играл решающую роль, не способствовали заинтересованности государственных властей в развитии религиозных меньшинств в Западной Беларуси. При разработке принципов политики в отношении неопротестантского движения Западной Беларуси большое значение, с одной стороны, имел фактор лояльности неопротестантских движений к государству, а с другой стороны, русификаторские тенденции в деятельности, степень политической активности (сотрудничество методистов с белорусским национальным движением) и факт активного участия иностранных организаций в процессе развития движения [6, с. 229]. Так, основным фактором при определении политики в отношении неопротестантских организаций Западной Беларуси стала возможность того, что развитие неопротестантизма в Западной Беларуси может содействовать усилению белорусского национализма и препятствовать ассимиляции населения.

В разработанных Министерством вероисповедания и общественного просвещения положениях о государственной политике подчеркивалось, что «Увеличение количества религиозных сект не соответствует интересам общественного порядка... Отсюда политика правительства – нейтральная неблагосклонность по отношению к религиозным сектам» [1, л. 140]. Нормативное оформление политики польских властей по отношению к неопротестантским движениям Западной Беларуси завершилось только к концу 30-х гг. В 1938 г. в комментариях к Декрету от 18.11.1938 г. «Об отношении к Польской православной автокефальной церкви» были разработаны основные директивные положения политики МВиОП в отношении «сектантства» восточных воеводств [2, л. 12-15]. В секретном указании МВиОП Полесскому воеводскому комиссариату от 21.12.1938 г. были изложены основные положения политики по отношению к неопротестантскому движению Западной Беларуси [4, с. 140-147]. Основными принципами государственной политики стали:

1. Ограничение прав и сферы деятельности общин и организаций.
2. Ограничение взаимодействия с иностранными протестантскими организациями и их влияния на белорусские организации.
3. Расширение полномочий надзора и контроля над деятельностью неопротестантских общин органами местной администрации.
4. Сдерживание роста числа неопротестантских общин.

Таким образом, на формирование конфессиональной политики в отношении неопротестантских движений Западной Беларуси оказали влияние принци-

пы национальной политики и интересы римско-католического костела. Политика правительств II Речи Посполитой в отношении новых протестантских общин Западной Беларуси нашла отражение в принципе «нейтральной неблагосклонности» и была направлена на сдерживание развития движения законодательным путем (введение статуса непризнанных вероисповеданий) и осуществлялась с помощью административных ресурсов на местах.

## Литература

1. Государственный архив Брестской области (ГАБО). – Фонд 2026. – Оп. 1. – Д. 343.
2. ГАБО. – Фонд 1. – Оп. 10. – Д. 2305.
3. Указ “Об укреплении начал веротерпимости” // Полное собрание законов Рос. Империи. – Собрание III. – Т. 25. – СПб., 1908. – С. 256-259.
4. Archiwum Akt Nowych w Warszawie. – Ministerstwo Wyznac Religijnych i Оwiecienia Publicznego. Referat wyznac ewangelickich. – Sygn. 385.
5. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej // Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej. – 1921. – № 44. – Poz. 207.
6. Osuchowski, J. Prawo wyznaniowe Rzeczypospolitej Polskiej 1918 – 1939 r. / J. Osuchowski. – Warszawa: Ksiązka i Wiedza, 1969. – 562 s.
7. Sawicki, J. Studia nad poioi eniem prawnym mniejszości religijnych w państwie polskim / J. Sawicki. – Warszawa: Wydawnictwo kasy im. Mianowskiego, 1937. – 380 s.
8. Traktat pokoju między Polska i Ukrainą podpisany w Rydze dnia 18 marca 1921 r. // Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej. – № 49. – 1921. – Poz. 300.

**Юзаф Лупіньскі (г. Варшава, Польшча)**

## ПРОБЫ АДБУДОВЫ ГРЭКА-КАТАЛІЦКАЙ ЦАРКВЫ

Пасля масавага адыходу уніятаў у 1905 – 1906 гг. ад праваслаўя многія царквы засталіся пустымі. У 1918 г., пасля адраджэння Польшы і адыходу расійскіх войскаў, біскуп Пшэздзецкі рэкамендаваў духоўным асобам сваёй дыяцэзіі: *“Патрабую (біскуп Пшэздзецкі – заўвага аўтара), каб пробашчы, рэктары і дэлегаваныя імі святары на тых мястоў на пасвяцілі закрытыя царскімі ўладамі царквы і капліцы абодвух абрадаў, пераробленыя з царкваў і капліц царквы ці то лацінікаў, ці то ўніятаў, царквы пабудаваныя на месцы разбураных царкваў і капліц абодвух абрадаў. <...> Цэрквы, якія пабудаваныя схізматыкамі, належаць да тых, хто іх будоваў”* [1].

У выніку многа царкваў, у тым ліку уніяцкіх, было зноў высвячана паводле лацінскага абраду. Пшэздзецкі вырашыў не забіраць ні адной праваслаўнай царквы нават тады, калі б гэта было запрапанавана польскай уладай. Паводле ягонай думкі, урад не меў права вырашаць пытанне аб прыналежнасці святынь і не хацеў паступаць несправядліва ў адносінах да іншага веравызнання. Але з іншага боку ён не дазволіў, каб якая-небудзь святыня лацінскага альбо уніяцкага веравызнання была перададзена праваслаўным [2].

У час Першай сусветнай вайны, асабліва пад час яе заканчэння, многа праваслаўных і сярод іх таксама былых уніятаў, было пераселена ў глыб Расіі. Пасля 1919 г. яны пачалі вяртацца ў Польшчу. Некалькі тысяч вернікаў звярнуліся з просьбай да біскупа Пшэздзецкага з прашэннем аб адбудове уніяцкіх парафій

паводле візантыйска-славянскага абраду. У кастрычніку 1923 г. біскуп звярнуўся да Апостальскай Сталіцы за інструкцыямі. Пасля некалькі месяцаў атрымаў адказ Кангрэгацыі да спраў Усходніх Цэркваў, які змяшчаў умовы адбудовы грэка-каталіцкіх парафій [3, s. 215-216]. Спробу адбудовы абраду правялі езуіты візантыйска-славянскага абраду Воўргоіс, Маліноўскі і Спытэцкі (манах, які перайшоў з праваслаўя). Пшэзьдзецкі рэкамендаваў, каб не было ўмешвання да палітычных спраў, каб адбывалася катэхізацыя, каб нічога не зменьвалася ў літургіі, толькі каб былі далучаны малітвы за папу і біскупаў. На працягу гадоў павялічвалася лічба парафій гэтага абраду і былі высвячаны новыя духоўнікі. Іншыя дзяцэзіі ва ўсходняй частцы краіны атрымалі дазвол на адкрыццё ўніяцкіх парафій. Адроджаная ў Польшчы ўніяцкі царква прыняла назву каталіцкай Царквы ўсходнеславянскага абраду [3, s. 216-217]. На Палессі ўзніклі неаўніяцкія парафіі ў аколцах Владовы. Паміж 1925 і 1933 г. яны былі закладзены ў мясцовасцях Голя, Стары Гэўлень, Кіёвец, Попускі, Тэраспаль, Забалотце, Кастамлоты, Докудово, Шустка і Кодэль [4].

Духоўныя асобы абодвух абрадаў (лацінскага і ўсходнеславянскага) мелі аднолькавыя правы і рэгулярна сустракаліся ў рамках дэканальных спатканняў. Кандыдаты на святароў навучаліся ў Духоўнай семінарыі ў Дубне, у Віленскім універсітэце і Люблінскім каталіцкім універсітэце. Вернікі лацінскай і ўсходняй Цэркваў маглі спавядацца і прынімаць камунію ў абодвух абрадах [4, 1929, nr 9-10, s. 241-243]. Біскуп Пшэзьдзецкі часта падкрэсліваў, што абрады не павінны раздзяляць адзіную й тую ж Царкву, як розныя мовы не павінны раздзяляць людзей. Яго дзейнасць прычынілася да адраджэння 10 парафій усходняга абраду ў Польшчы [4, 1936, nr 1-2, s. 68; tamze, 1939, nr 1-2, s. 15].

Пасля Другой сусветнай вайны ўсходняя граніца Польшчы была перанесена аж да лініі Буга і значная тэрыторыя ўсходняга Палесся была далучана да Савецкага Саюза. Неаўніяцкі рух быў цалкам прыпынены. Засталася толькі парафія ў Кастамлотах як памяць аб гэтай ініцыятыве [3, s. 221].

Вывучэнне гістарычных крыніц, асабліва не кансультаваных, дае магчымасць лепшага разумення гісторыі. Гісторыя грэка-католікаў у Польскім Царстве пасля студзеньскага паўстання – цікавы прыклад супраціўлення ўніятаў, сцісла звязаных з лацінскай традыцыяй, супраць прымусовага далучэння да праваслаўя. У XIX в., у рэляцыях цара – Царква можна заўважыць з'яву юрысдыкцыяналізму. Русіфікацыя, выкідванне лацінскіх элементаў з літургіі грэка-каталіцкага абраду, пакаранне супраціўляючыхся былі ўжываны як сродкі з мэтай канчатковай ліквідацыі Уніі. Гэтую тэндэнцыю падцвярджаюць адміністрацыйныя дакументы і рапарта паліцыі. З другога боку, веруючыя ўніяты застасоўвалі актыўнае супраціўленне і, гаворачы сённяшняй мовай, прымянялі метады *non violence* (не гвалту). Праследаванні грэка-католікаў з Палесся можна параўнаць з *Kulturkampf* у Велькапольшчы пад рускай акупацыяй у XIX в.

Аналагічным спосабам улады Царства Польскага сіламі паліцыі і войск імкнуліся да падпарадкавання непаслушных, караючы супраціўляючыхся турмой і ссылай. Барацьба грэка-католікаў за вернасць Уніі з Рымам прадаўжалася 30 гадоў і закончылася з часу выдання так званага талеранцыйнага указу. Уніяты, маючы тады мажлівасць выбару рэлігіі, масава пакідалі праваслаўную Царкву, пераходзячы да лацінскага каталіцызму.

Якія фактары маглі ўплываць на такую паставу веруючых? Чаму яны так сільна супраціўляліся русіфікацыі і справаслаўленню? Перад усім трэба звяр-

нуць увагу на факт, што польскі народ у канцы XIX в. часта атажсамаўляў польскую нацыянальнасць з прыналежнасцю да каталіцкага Касцёла. Уніяты складалі частку гэтага Касцёла. Усё ўказвае на тое, што апроч прыпісвання ўніятаў да праваслаўя намерам расійскіх цароў было жаданне геаграфічнага перамяшчэння Артадоксіі на захад. Перыяд XIX в. гэта час прабуджэння патрыятызму ў Польскім Каралеўстве. Распараджэнні адміністрацыі выразна накіроўваліся да “справаслаўлення” уніятаў, да аддзялення веруючых грэка-католікаў ад кантактаў з лаціннікамі, да скасавання ўсяго польскага і каталіцкага. Забарона ўсякіх кантактаў з царкоўным рыма-каталіцкім клірам, з царкоўнымі службаю падцвярджаюць гэтую тэндэнцыю.

У другой палове XIX в., асабліва пасля 1863 г., можна заўважыць імкненне ўладаў да поўнага кантролю грэка-каталіцкай Царквы. Улады вырашалі выбар біскупаў альбо адміністратараў і ўмешваліся ва ўнутраныя справы уніяцкага абраду. Таму пазіцыя хельмскай іерархіі была надзвычай складанай. Таму вымушана яна была выконваць распараджэнні ўладаў. Толькі біскуп номінацыйна Ян Каліньскі меў адвагу абараняць самабытнасць уніятаў. Нягледзячы на націск Апостальскай Сталіцы не быў ён кансэкраваны, а нават асуджаны на выгненне, дзе даволі хутка памёр. Пасля яго смерці ўлады самавольна вызначылі на адміністратара хельмскай дыяцэзіі Юзафа Вуйніцкага, а пасля Міхала Куземскага. Затым справу ліквідацыі грэка-каталіцкага абраду завяршыў Марцэль Попель, якога веруючыя называлі псеўдаадміністратарам. Але нават застасаванне паліцыі і жандармерыі, высокіх штрафаў, турмы і ссылак не прыносіла пажаданага эфекту. Уніяты не хацелі хрысціць дзяцей у цэрквах, заключалі патаемныя шлюбы, самі здзяйснялі пахаванне памёршых, хадзілі на набажэнствы ў лацінскія святыні і не выконвалі іншыя духоўныя абавязкі ў праваслаўнай Царкве. Супраціўленне гэтае было такое моцнае і глыбокае, што пасля 1905 г., у сітуацыі, калі можна было свабодна выбраць рэлігію, масава, у колькасці каля 200 тыс. чал. адышлі ад праваслаўя і перайшлі да каталіцкай Царквы.

Найбольшая колькасць староннікаў каталіцкай Царквы было ў паўночнай частцы хельмскай дыяцэзіі. Там была найбольшай свядомасць прыналежнасці да Уніі і на гэтай тэрыторыі было адчуванне блізкасці абодвух абрадаў найбольшым. Духоўныя абодвух абрадаў часта кантактавалі паміж сабой і ўзаемна сабе дапамагалі, а насельніцтва прысутнічала на святы як у ўніяцкіх парафіянах, так і ў лацінскіх. Праваслаўныя і расійскія элементы былі непажаданымі. Асабліва пасля студзенскага паўстання праваслаўная Царква, як дзяржаўная рэлігія Расійскай імперыі, успрымалася як інструмент русіфікацыі і дэнацыяналізацыі. Гэтым можна вытлумачыць супраціўленне ўніятаў супраць прымусовага далучэння да праваслаўя і сведчаннем сваёй вернасці і адзінства з Апостальскай Сталіцай.

## Літаратура

1. Dekret biskupa Przedzieckiego dnia 11.12.1918 // Wiadomości Diecezjalne Podlaskie. – 1918. – nr 1. – S.19-20.
2. Biskup Przedziecki do Wojewody lubelskiego. 27.04.1921; 1921, nr 4, s.5-6.
3. Aleksadrowicz, P. Diecezja, Siedlecka czyli Podlaska 1918 – 1968. – Siedlce, 1971. – S. 215-216.
4. Por. Wiadomości Diecezjalne Podlaskie. – 1925, nr 8-9, s. 222-228; 1926, nr 9-10, s. 292; 1927, nr 1, s.2; 1928, nr 2, s. 42; 1931, nr 1, s. 9; 1934, nr 8-9, s. 351.

## **ЛИКВИДАЦИЯ СОЮЗА ЕВАНГЕЛИЧЕСКО-ЛЮТЕРАНСКИХ ОБЩИН В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ: ПРИЧИНЫ И СЛЕДСТВИЯ**

Осенью 2009 г. прекратило существование одно из трех религиозных евангелическо-лютеранских объединений в Беларуси – «Союз евангелическо-лютеранских общин» (СЕЛО). Его исчезновение из конфессионального пространства произошло тихо и незаметно. К моменту ликвидации СЕЛО как юридического лица в нем сложилась сложная внутри конфессиональная обстановка. Пережив волну разделений, получив несколько предупреждений от Уполномоченного по делам религий и национальностей о недопустимости нарушения национального законодательства о свободе совести и религиозных организациях «Союз евангелическо-лютеранских общин» в конечном итоге утратил жизнеспособность, его религиозная деятельность была формализована, перестала отвечать интересам лютеранской общины Беларуси, вызвала озабоченность и тревогу у немецких партнеров.

Первоначально, в период своего возникновения в 2002 г., «Союз евангелическо-лютеранских общин» включал 4 религиозные евангелическо-лютеранские общины в Гродно, Минске, Жодино и Витебске. Возглавила объединение председатель Совета евангелическо-лютеранской общины в г. Гродно Л.М. Зорина. В 2005 г. в СЕЛО вошла религиозная евангелическо-лютеранская община в г. Могилеве. Однако уже в 2006 г. из объединения вышли общины гг. Минска и Жодино, о чем пастор минской общины Н.А. Бадрусев официально объявил Л.М. Зориной, архиепископу Евангелическо-лютеранской церкви Эдмунду Ратцу и членам Президиума СЕЛО. Одной из причин выхода послужило стремление Н.А. Бадрусева заключить союз с Украинской лютеранской церкви (УЛЦ). В официальном бюллетене Евангелическо-лютеранской церкви «Лютеранские вести» № 8-9, за август-сентябрь 2006 г. Марина Худенко, руководитель отдела ЕЛЦ по связям с общественностью и издательско-редакционной деятельности, пишет следующее: *«Пастор Бадрусев заявил о своем выходе из Союза и присоединении к Украинской лютеранской церкви (УЛЦ). Он представил письменное заявление, подписанное совместно с Семинарией УЛЦ в Тернополе. Высказывания Николая Бадрусева о положении женщины и православная литургия в его общине отчетливо показывают, что он не разделяет позицию церковного сообщества в рамках Всемирной Лютеранской Федерации. Архиепископ констатировал данный факт с глубоким сожалением. Предметом дискуссии стал и вопрос о продаже здания общины Бадрусева в Минске, приобретенного на средства ЕЛЦ».*

Вместе с тем, общины Минска и Жодино, вышедшие из СЕЛО в 2006 г. и присоединившиеся к Украинской лютеранской церкви (УЛЦ), документально не оформили свой выход, не прошли перерегистрации и де-юре по-прежнему числились в списке Союза. В 2007 г. они объявились в СЕЛО в качестве полноправных членов, однако уже в 2009 г. минская и жодинская общины снова стали фигурировать на сайте УЛЦ как ее филиалы.

В начале 2007 г. в СЕЛО вошла община «Святого Яна» в Гродно, а в июне того же года о своем желании присоединиться к Союзу заявили автономные

евангелическо-лютеранские «Рождества Христова» в Витебске, «Святого Матфея» и «Возрождение» в Орше и «Святого Луки» в д. Новка Витебского района. Решением № 453 от 11 июля 2007 г. Витебским областным исполнительным комитетом 4 общины были зарегистрированы в структуре СЕЛО, а их руководителям были выданы государственные свидетельства о регистрации.

Включение в объединение новых членов, расширение состава Президиума, привели к изменению ситуации внутри Союза. Позиция Л.М. Зориной на посту председателя стала уязвимой. Кроме того, в 2007 г. по поручению духовного руководителя СЕЛО архиепископа Эдмунда Ратца была проведена проверка финансовой деятельности объединения. Выяснилось, что значительная часть пожертвований, поступавшей от партнеров из Германии, присваивалась председателем и расходовалась на личные цели. В результате проверок, проведенных Инспекцией Министерства по налогам и сборам Республики Беларусь по Гродненской области в 2007 и 2008 гг., были выявлены и документально подтверждены факты нарушения Л.М. Зориной законодательства Республики Беларусь в части *«получения и использования иностранной безвозмездной помощи»*, Закона Республики Беларусь «О бухгалтерском учете и отчетности». За выявленные нарушения председатель Совета религиозной евангелическо-лютеранской общины в г. Гродно Л.М. Зорина была привлечена к административной ответственности, а материалы проверки деятельности данной общины были направлены в Отдел внутренних дел Администрации Ленинского района г. Гродно для дачи оценки ее действий.

После этого скандала Советами религиозных общин Гродно, Витебска, д. Новки Витебского района, Орши и Могилева было принято решение о проведении 25.08.2007 г. собрания СЕЛО в г. Минске, на котором планировалось принять отчет Л.М. Зориной о финансовой деятельности. Заблаговременно все общины Союза были проинформированы о времени и месте проведения собрания. В соответствии с Уставом объединения в офисе Межконфессиональной миссии «Христианское социальное служение» (здание офиса принадлежит Белорусскому православному братству Святых Виленских мучеников при Белорусском Экзархате Московского Патриархата) в назначенный срок состоялось Собрание Союза, в котором приняли участие делегаты от евангелическо-лютеранских общин Гродно, Витебска, д. Новка Витебского района, Орши и Могилева. Решением собрания Л.М. Зорина была отстранена от исполнения обязанностей руководителя объединения. Однако Л.М. Зорина не согласилась с решением общего собрания и начала борьбу за сохранение режима личной власти. Документы о принятии в СЕЛО 4 общин в Витебской области бесследно исчезли. Одновременно в аппарат Уполномоченного по делам религий и национальностей были направлены письма, в которых объявлялось нелегитимным проведение 25 августа 2007 г. собрания СЕЛО. Затем, Л.М. Зорина приняла решение об исключении из объединения евангелическо-лютеранской общины в Могилеве и общины «Святого Яна» в Гродно.

16 сентября 2007 г. последовало ее письменное обращение в Витебский облисполком с просьбой лишить государственной регистрации евангелическо-лютеранские общины «Святого Луки» в д. Новка Витебского района, «Святого Матфея» в г. Орше, «Возрождение» в г. Орше, «Рождества Христова» в г. Витебске.

В результате административного давления 6 общин вынуждены были выйти из СЕЛО и перерегистрироваться на автономной основе. В итоге, на 1 янва-

ря 2009 г. в СЕЛО осталось 4 религиозных общины, в том числе 2 (в Минске и Жодино) с непонятным юридическим статусом. Следует отметить, что для полноценного существования религиозного объединения, согласно нормам белорусского законодательства, требуется не менее 10 религиозных общин.

Таким образом, действия председателя СЕЛО фактически привели к разрушению структуры объединения, и с этого времени вопрос его дальнейшего существования был предрешен. Лишившись более половины субъектов деятельности, «Союз евангелическо-лютеранских общин» окончательно утратил свой авторитет в Беларуси и за ее пределами. Немецкие партнеры пересмотрели свое отношение к его деятельности и свернули программы финансовой помощи. Аппарат Уполномоченного по делам религий и национальностей также изменил формат своих отношений с Союзом, понимая бесперспективность работы с ним. В результате было принято решение изменить объект поддержки и переориентироваться на сотрудничество с «Самостоятельной евангелическо-лютеранской церковью» (СЕЛЦ) в Республике Беларусь.

Таким образом, основными причинами прекращения существования «Союза евангелическо-лютеранских общин» выступают, на наш взгляд, неспособность его председателя конструктивно действовать в интересах всего евангелическо-лютеранского сообщества Беларуси, допущенные многочисленные финансовые злоупотребления, личные амбиции руководителей общин в Гродно и Минске, их стремление во чтобы то ни стало сохранить влияние и власть в объединении, игнорирование ими коренных интересов верующих из новых общин Витебской области, Гродно и Могилева. Следствием является организационное ослабление позиций лютеранской общины в Беларуси и замораживание партнерских проектов с Евангелическо-лютеранской церковью Германии.

*В.А. Острога (г. Минск, Беларусь)*

## **РЕЛИГИЯ И ЦЕРКОВЬ В БЕЛОРУССКОЙ СОВЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ ИСТОРИИ НОВОГО И НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ**

Как известно, в Советском Союзе существовало особое отношение к религии. Официальная идеология «воинствующего атеизма» распространялась и в научной сфере. Историки БССР, такие как Б. Быховский, П.М. Кирюшкин, П. Карманский и др., в своих исследованиях и трудах также придерживались позиций атеизма и активно, безапелляционно критиковали религию и церковь. Хотя этих исследований было немного, но все они отличались большой категоричностью по своему содержанию (подчеркивалось, что церковь, стоя на классово-эксплуататорской позиции, исходя из догм священного писания, вклинивалась в культуру, в духовную сферу, в процесс воспитания и образования, в историческом прошлом пыталась строить такие учебные программы, содержание которых целиком и полностью оправдывало бы существовавший строй, а противоречия между производительными силами и производственными отношениями самым тщательным образом сглаживались всюду, где только было возможно). В данной работе будут проанализированы результаты деятельности историков на протяжении 1920 – 1980-х гг., специализировавшихся в области новой и новейшей истории.



Одной из первых работ по этой проблематике является статья Б. Быховского «Дидро о Спинозе. Историческая справка», опубликованная в трудах БДУ в 1927 г. [1]. В 1930 г. вышла в свет брошюра «Папа Пій XI і крыжовы паход», и лишь незадолго до войны в 1939 и 1941 гг. было опубликовано еще две статьи о французских материалистах: Г. Якуба – «Французскія матэрыялісты XVIII века» и И.С. Чимбурга – «Французский материализм XVIII столетия».

После войны эта проблематика была передвинута на второй план. В этой сфере на протяжении почти четырех десятилетий издано не более 30 разного рода публикаций. В 1950-х гг. авторы П.М. Кирюшин, Г. Пивцайкин, П. Карманский в первую очередь обличали современный Ватикан как «орудие американского империализма, воодушевителя мракобесия и реакции». Лишь историк З.Ю. Копыцкий обратился к сюжетам новой истории и опубликовал статью о Себастьяне Франке как обличителе католической церкви и папства [2]. В 1960-х гг. данная тема фактически не была представлена публикациями, и лишь с 1971 г. на страницах научных журналов, в первую очередь БГУ, появляются материалы о религии «на службе империализма, реакции, антикоммунизма». Их авторами являлись Р.П. Платонов, В.М. Иванов, М.Т. Авсиевич, С.С. Степанов, М.Я. Ленсу. Вторят им работы В. Семенюка и В.Я. Бегуна о взаимосвязи иудаизма и сионизма. На фоне этих публицистических и политически эмоциональных произведений научно фундаментально стоит статья А.П. Грицкевича о религиозном аспекте внешней политики царизма перед разделами Речи Посполитой [3]. Однако, несомненно, серьезную работу в этой области проводил преподаватель исторического факультета БГУ Г.М. Лившиц, исследовавший проблемы атеизма в новое время [4].

С начала 1980-х гг. изучение истории религии и церкви происходило в плоскости анализа идеологической борьбы социализма и капитализма. Так, Р.П. Платонов подготовил брошюру «Ложь буржуазно-клерикальной пропаганды» (1983), А. Лосевич опубликовал в журнале «Коммунист Белоруссии» статью «Религия и современная идеологическая борьба» (1985). Б.З. Никифорова исследовала специфику религиозности молодежи в капиталистических странах, а Г.В. Мартиросов – кризис современного католицизма. Научной глубиной отличались в этом направлении работы гродненского историка Я.Н. Мараша [5]. В конце 1980-х гг., в условиях провозглашенной руководством СССР «перестройки и нового мышления», ученые стали подходить к освещению вопросов генезиса церкви и религии более разносторонне, взвешенно и менее категорично [6].

Таким образом, советская историография истории религии и церкви развивалась в русле общегосударственной идеологии и в целом отражала официальную точку зрения о религии.

## Литература

1. Быховский, Б. Дидро о Спинозе. Историческая справка, опубликованная в трудах/ Б. Быховски // Працы БДУ. – 1927. – № 16. – С. 123-136.
2. Копыцкий, З. Ю. Себастьян Франк – обличитель католической церкви папства / З.Ю. Копыцкий // Известия Академии наук БССР. – 1955. – № 1. – С. 15-27.
3. Грыцкевіч, А. П. Релігійнае пытанне і знешняя палітыка царызму перад падзеламі Рэчы Паспалітай / А.П. Грыцкевіч // Весці АН БССР. – Сер. Грамад. Навук. – 1973. – № 6. – С. 62-71.

4. Лившиц, Г.М. Свободомыслие и материалистическая философия в Западной Европе (2 половина XVII в.) / Г.М. Лившиц. – Мн.: Высшая школа, 1975. – 384 с.; Лившиц, Г.М. Атеизм Людвиг Фейербаха / Г.М. Лившиц. – Мн.: Высшая школа, 1978. – 223 с.
5. Мараш, Я. Ватикан сегодня: лицо и маски / Я. Мараш // Коммунист Белоруссии. – 1984. – № 11. – С. 87-91.
6. Шлым, М.И. О некоторых особенностях взаимоотношений католицизма и общества в Польше / М.И. Шлым // Вестник Белорусского государственного университета. – Сер. 3. – 1989. – № 2. – С. 42-45; Смирнов, Н.А. Дидро об исторической эволюции религии / Н.А. Смирнов // Вестник Белорусского государственного университета. – Сер. 3. – 1989. – № 3. – С. 24-26.

*М.А. Попов (г. Минск, Беларусь)*

## **ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МОГИЛЕВСКОЙ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ КОНСИСТОРИИ В КОНЦЕ XVIII – ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XIX в. (в период руководства митрополита Станислава Богуша-Сестренцевича)**

Изучение различных аспектов истории Римско-католической церкви на белорусских землях популярно как среди отечественных, так и зарубежных историков. Но, не смотря на достаточно большое количество работ, реконструкция структуры управления Католической церкви осталась вне поля внимания белорусских исследователей.

Конец XVIII – первая четверть XIX в. является в истории Римско-католической церкви на белорусских землях эпохой Станислава Богуша-Сестренцевича (1731 – 1826). Все важнейшие политические события, связанные с формированием и осуществлением конфессиональной правительственной политики связаны с его именем. Митрополит Станислав Богуш-Сестренцевич являлся не только главой Римско-католической церкви в Российской империи, но также и главой одной из ее территориально-административных единиц – Могилевского архиепископства. Как митрополит он активно участвовал в формировании конфессиональной политики российского правительства на белорусских землях. Как могилевский архиепископ – занимался внутрицерковными делами вверенной ему диоцезии: подбором себе помощников (епископов-суффраганов, официалов консистории, членов капитула, архидьяконов и деканов), бывшими на местах последовательными проводниками его политики, а также организацией деканальной и приходской структуры, вопросами духовного образования и т.д.

Особое место в системе органов управления Могилевским архиепископством занимала духовная консистория. Консистория – это исполнительный и судебный орган власти при епископе. «Предмет консистории есть судопроизводство дел по принесенным фактам» – так объяснил митрополит российскому правительству, сущность нового института Римско-католической церкви [1, л. 89 об.].

Могилевская консистория была создана указом от 14 (25) декабря 1772 г. и начала свою работу в начале 1774 г. 30 мая 1775 г. ее деятельность была канонически разрешена Святым Престолом [2, с. 30]. Первым главой консистории (официалом) являлся сам Станислав Богуш-Сестренцевич. Его помощниками

на 1775 г. были архидьякон белорусский и плебан оболецкий Ян Шумский (вице-официал), плебан оршанский Адам Вышомирский (аудитор) и пробощ могилевский Киприан Одинец (секретарь) [2, с. 30].

Создание в конце декабря 1783 г. Могилевского архиепископства [195, с. 1-36] привело к структурной реорганизации консистории. В ее состав вошли: официал, суррогат (вице-официал), три каноника и два священника, исполнявшие функции секретаря и архивариуса [1, л. 89 об.–91 об.]. При консистории существовал совет епископа по делам орденов, состоящий из нескольких монахов-консультантов. Подобная структура была распространена указом от 28 апреля (9 мая) 1798 г. на все епархиальные консистории Могилевской митрополии [3, с. 112-114].

Делопроизводство консистории осуществляла канцелярия. Первоначально она состояла из секретаря и архивариуса из числа римско-католических священников. Указ от 5 (16) мая 1798 г. эти должности перепоручил «особам светским» [2, с. 233]. Правом их назначения первоначально обладало Могилевское губернское правление, но указом от 4 (16) февраля 1803 г. оно было передано Римско-католической духовной коллегии по представлению архиепископа [3, с. 277]. Указом от 27 сентября (9 октября) 1804 г. служащие консистории были переведены на государственную службу. Штат самой канцелярии был увеличен до двенадцати человек (секретаря 12 класса, протоколиста 13 класса, переводчика 13 класса, губернского регистратора, шести канцеляристов и двух сторожей) [4, л. 331-339].

Консистория занимала одно из ключевых мест в управлении архиепископством. Кроме решения духовных судебных дел, она являлась посредником между архиереем и духовенством: рассылала по епархии его распоряжения, вела делопроизводство по назначению и перемещению священников, выдавала канонические разрешения на строительство храмов и учреждение приходов, проводила текущую переписку с местными органами власти и т.д.

Руководитель консистории (официал) фактически являлся вторым человеком в административной структуре епархии. В большинстве случаев эту должность занимали епископы-суффраганы могилевские. На протяжении 1784 – 1826 гг. официальными Могилевской консистории были Ян Бениславский (1784 – 1797); Анджей Берент (1797 – 1805); Теодор Ванькович (1805 – 1806); Игнацы Богомолец (1806 – 1809); Юзеф Голынский (1809 – 1810); Матвей Мождженевский (1810 – 1819); Иоахим Грабовский (1819 – 1826). Видимо, перед тем как сделать могилевским епископом-суффраганом священника, которому он мог доверять, С. Богуш-Сестренцевич назначал его первоначально официальным своей консистории.

Таким образом, одно из ключевых мест в управлении Могилевским архиепископством занимала консистория. Кроме решения духовных судебных дел, она являлась посредником между архиереем и духовенством: рассылала по епархии его распоряжения, вела делопроизводство по назначению и перемещению священников, выдавала канонические разрешения на строительство храмов и учреждение приходов, проводила текущую переписку с местными органами власти и т.д. Руководитель консистории (официал) фактически являлся вторым человеком в административной структуре епархии. В большинстве случаев эту должность занимали могилевские викарные епископы.

## Литература

1. Национальный исторический архив Беларуси. – Фонд 1781. – Оп. 25. – Д. 1: Наряд входящих бумаг за 1785 г.
2. Kumor, B. Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej (1772 – 1918) / B. Kumor. – Kraków: Polskie towarzystwo teologiczne, 1980. – 742 s.
3. Белоголов, И.М. Акты и документы, относящиеся к устройству и управлению Римско-католической Церкви в России / И.М. Белоголов. – Петроград: Тип. Д.А. Алексеева, 1915. – Т. 1. – 482 с.
4. Национальный исторический архив Беларуси. – Фонд 1781. – Оп. 26. – Д. 14: Указы Римско-католической духовной коллегии за 1803 – 1805 гг.

*Н.О. Прочакова (г. Могилев, Беларусь)*

## ПОЛЬСКАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ НА ТЕРРИТОРИИ МОГИЛЕВСКОЙ ОБЛАСТИ

Единого типологического подхода к оценке истории и развития этносов в этнографии и антропологии нет. Ретроспективный способ идентификации польской этнической общности в Могилёвской области показывает, что значительная часть этой общности имеет местные корни. Поляки как этнос на территории современной Могилевской области сложились в феодальную эпоху среди народа, исповедывавшего православие. Ядром данной общности было местное боярство, прошедшее сложный эволюционный путь. На процесс консолидации поляков Могилевской области влияли различные факторы: социального единства, территориальное размещение, участвующие группы в этническом процессе (шляхта, путные и панцирные бояре), степень языковой, культурной и религиозной близости.

На территории Мстиславского Воеводства польские этнографические крестьянские и шляхетские группы отсутствовали, что объясняется действием статута ВКЛ. Формирование польской этнической общности на Могилёвщине активно началось в XVI в. с получением городами Магдебургского права и инфильтрацией польского этнического элемента из Королевства Польского в мещанскую среду городов Поднепровья. Количество мещан польского происхождения на момент раздела Речи Посполитой достигало в городах Восточной Беларуси 10%. Однако, данная группа в условиях ВКЛ и доминирования православного населения подверглась сильной рутенизации [2, с. 150, 163]. Соответственно, сохранению польской идентичности на раннем этапе способствовала принадлежность к римско-католической церкви.

Начальная польская идентичность была характерна для шляхты римско-католического исповедания, однако сословная консолидация способствовала быстрому процессу возникновения польского этнического самосознания и у православной части шляхты Мстиславского воеводства. Известным проявлением этого явился сарматизм, как мировоззрение. В период Речи Посполитой поляков Могилевщины можно идентифицировать как субэтнос польского этноса.

В условиях царской России усиливается дезинтегрирующая роль религиозного фактора. Этому способствовало также дисперсное расселение ассимили-

руемой группы, хозяйственные связи с белорусским православным населением, близость ассимилируемой православной шляхты по языку, культуре к превосходящему по численности белорусскому населению.

С развитием буржуазных отношений и упразднением Речи Посполитой поляков на Могилевщине можно рассматривать как этноконфессиональную общность (ЭКО) [6, с. 30]. По переписи 1897 г. на территории, входящей на сегодняшний день в Могилевскую область проживало около 25 тыс. поляков [4, с. 94-120]. Поляки, будучи белорусской этнографической группой польского этноса, на Могилёвщине и существуя как ЭКО, в условиях национального доминирования «материнского» этноса были подвижны в сторону растворения в исходном (белорусском) этносе. При отсутствии конфессионального признака: принадлежности к римско-католической церкви, поляки православного вероисповедания по переписи 1897 г. были выделены только по языку в количестве 70 чел. В советский период такая группа не выделялась.

Подруцкая шляхта идентифицировала себя поляками. В последствии на территории ее проживания было образовано три польских национальных сельских совета. Можно предположить, что среди потомственных дворян православного вероисповедания, записанных белорусами по переписи 1897 г., часть была поляками по самосознанию хотя бы в силу проявления инерции сословного самосознания, которая проявлялась еще у мстиславльской православной шляхты в 1880 г. назвавшей себя поляками [1, с. 467].

По характеристике традиционной культуры, языку традиционной одежде, по отдельным проявлениям материальной культуры, зафиксированным на конец XIX в. можно говорить о наличии этнической группы с этноконфессиональными, этнолингвистическими и этносоциальными признаками. На основании этих признаков польское меньшинство на территории Могилевской области на 1897 год можно оценить в 80 тыс. чел.

Перепись 1926 г. дает цифру 30 тыс. чел. Надо полагать, что и православная шляхта в количестве 20 тыс. чел. в это время ещё сохраняла польскую идентичность. Бывших помещиков было выявлено только 36 чел. Таким образом, общую численность поляков на то время можно оценить на 50 тыс. чел.

Огромное влияние на снижение этнической самоидентификации имела модернизация, проводившаяся в ускоренной форме советской властью [2, с. 19]. Были ликвидированы этносоциальные признаки: упразднено сословное деление общества. Для пропаганды нового опыта и мыслей в 20 – 30 гг. государством использовался и польский язык, что задержало на некоторое время денационализацию польскоговорящей части польского этноса. Модернизация в форме коллективизации трансформировала традиционный образ жизни и мысли. Вновь возродившееся польскоязычное образование (41 школа на территории Могилевской области), польские библиотеки, польские отделения в техникумах (3 в Могилеве) и другие польские институты были ликвидированы. Пропагандируемая новая культура привела к негативной оценке собственной культуры, не говоря уже о репрессиях, последствия которых хорошо известны. Так на территории бывших Радомльского, Хрипелёвского, Феликс-Коновского и Александровского польских национальных сельских советов польское население автором на сегодняшний день не выявлено.

Возникновение группового сознания по социальному признаку происходит значительно быстрее, чем возникновение этнического сознания. Однако и ис-

чезновение его происходит гораздо быстрее [8, с. 245]. К 1914 г. поляки представляли следующие сословные группы: потомственные дворяне, личные дворяне, мещане (как правило, из бывшей шляхты), крестьяне (также в большинстве из бывшей шляхты), незначительная группа этнографических поляков-крестьян, переселившихся на Могилевщину после отмены крепостного права. Имелась также группа переселенцев-поляков, работавших на железной дороге, сословную принадлежность которых на сегодняшний день не представляется возможным определить. В отличие от местных поляков, вновь прибывшие железнодорожники отличались религиозным индифферентизмом [9, с. 44]. Именно эта группа в последствии активно приняла новую коммунистическую идеологию и ассимилировалась.

Система этноидентифицирующих признаков включает родной язык, национальность родителей, этическое самосознание. В советский период общепринятый набор признаков польского этноса подвергся нивелировке. Но, не смотря на это, до середины семидесятых годов в среде поляков все еще была высока ориентация на эндогамный брак. Польская этноконфессиональная группа, вступив в период глобальных социально-экономических и политических процессов XX ст., не имела исключительного своеобразия в культуре, однако обладала высоким этническим самосознанием.

В послевоенное время в течение 40 лет численность поляков Могилевской области была стабильной и составляла 0,3% от общего населения, что составляло около 4 тыс. Перепись 1999 г. показала, что поляки живут во всех районах Могилевской области. Большая часть их проживает на севере и западе области. Количество поляков, владеющих польским языком, невелико, составляет 10% [3, с. 277]. Компоненты современного самосознания поляков претерпели ряд изменений в своём историческом развитии (языковые, брачные ориентации, самоидентификация). Имеет место бинарная самоидентификация: польско-белорусская. Интенсивность этнической идентификации поляков Могилевщины наибольшей силы достигает в возрастной группе старше 65 лет. Прослеживается тенденция самоидентификации детей от смешанных браков в сторону титульной нации. В условиях урбанизации происходит снижение идентифицирующей роли в самоидентификации польского языка. При сохранении нынешних тенденций аккультурации и языковой ассимиляции, в дальнейшем у поляков следующего поколения национальная принадлежность будет зависеть от существования этноконфессиональной группы.

Существование поляков на Могилевщине – это не константное явление, а процесс. За период между последними переписями 1988 и 1999 гг. количество поляков уменьшилось на треть, с 0,3 до 0,2% населения области. Количество потомков этнических поляков, проживающих в Могилевской области, но имеющих на сегодня разную самоидентификацию, можно оценить на 50 тыс. чел.

Феномен польского присутствия на Могилевщине не изучен. В советское время исследовалась материальная и духовная культура белорусов крестьян. Бывшие шляхетские застенки и околицы как культурное и историческое явление не изучались. Имеющаяся источниковая база не даёт возможности для более точных выводов об эволюции современной самоидентификации поляков, их численности.

## Літэратура

1. Живописная Россия. Литовское и белорусское полесье. – СПб., 1886.
2. Журавлева Н.И. Антисоветизм буржуазной демографии. – М., 1987.
3. Национальный состав населения Республики Беларусь и распространённость языков. – Мн., 2001.
4. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 год. Т. XXIII Могилевская губ. – Могилев, 1903.
5. Пучков П.И. Интегрирующая и дезинтегрирующая роль религии в этническом процессе // Расы и народы. – 1991. – № 21.
6. Шерстова Л.И. Этноконфессиональная общность. К проблеме эволюции субэтносов // Расы и народы. – 1991. – № 21.
7. Юдин В.В. Конфессии и молодежь // Шляхі магілёўскай гісторыі. – Могилев, 2005.
8. Якупов Р.И. Новые этносы и проблемы их идентификации: опыт исторической реконструкции // Расы и народы. – 2003. – № 29.
9. Ks.J.Zyskar. Naszy Koscioly. Archidiecezja Mohylowska. – Warszawa, 1912.
10. Topolska M.B. Polacy w wielkim ksiestwie Litewskim w XVI – XVIII wieku // Lituano-slavica posnaniensia. Studia historica II. – Poznan, 1987.

*І.А. Пушкін (г. Магілёў, Беларусь)*

## ПОЛЬСКАЕ ПЫТАННЕ Ё БССР У СВЯТЛЕ ВІЗІТАЎ ПАПЫ РЫМСКАГА ЯНА ПАЎЛА ІІ У ПОЛЬШЧУ

Асаблівасцю нацыянальна-культурнага жыцця палякаў была перавага канфесійнай прыналежнасці над этнічнай, што давала падставы для атаясамлівання каталік – значыць паляк. Прычым вядома, што ў Беларусі большая частка палякаў з’яўляецца акаталічанымі беларусамі. Гэтае меркаванне пацвярджаецца дадзенымі перапісаў 1970 – 1989 гг, згодна якіх ад 76,4 да 63,9% палякаў называлі роднай беларускую мову.

Згодна высноў даследчыка В. Мазца: “нацыянальна-культурнае жыццё палякаў у БССР працякала ў даволі складаных умовах. Гэта было абумоўлена ліквідацыяй польскіх школ і тым самым немагчымасцю атрымоўваць адукацыю на роднай мове. Нацыянальна-культурнае жыццё палякаў ад пачатку 1950-х да сярэдзіны 1980-х гг. фактычна было абмежавана рамкамі рэлігійнай сферы, калі не лічыць дзён польскай культуры... Дні польскай культуры, арганізатары якіх ставілі ў першую чаргу ідэалагічна-прапагандысцкія мэты, не маглі зрабіць істотнага ўплыву на ўзровень самасвядомасці палякаў у БССР” [8, с. 216].

У 1979 г. у БССР пражывала 403169 асоб польскай нацыянальнасці, што складала 4,2% ад агульнай колькасці насельніцтва. Да 1989 г. палякаў у рэспубліцы крыху пабольшала (417720 чал.), пры гэтым іх удзельная вага паменшылася – 4,1% [8, с. 214]. У савецкія часы перапісы насельніцтва не ўлічвалі колькасць веруючых. Таму немагчыма дакладна вызначыць працэнт палякаў каталіцкага веравызнання.

Пачынаючы з святкавання “Ражства Хрыстова” у снежні 1969 г., у Гродзенскай вобласці пад час набажэнстваў у касцёлах ужо не выкарыстоўвалася лацінская мова, а толькі польская [6, арк. 9].

У 1970 – 80-я гг. назіраецца павелічэнне актыўнасці католікаў і моўна-этнічнай самасвядомасці палякаў, што было абумоўлена некалькімі прычынамі. Ся-

род іх варта адзначыць некаторыя, якія засталіся па-за ўвагаю даследчыкаў [7]. Па-першае, абранне ў кастрычніку 1978 г. кракаўскага архіепіскапа, кардынала Кароля Вайтыла на пасаду Папы пад імем Яна Паўла II і яго візіты ў новай якасці на сваю радзіму ў чэрвені 1979 і 1983 гг. Пад уплывам гэтых важных для палякаў падзей на Гарадзеншчыне актывізавалася дзейнасць польскіх місіянерскіх арганізацый пад патранажам Каталіцкай царквы. Па-другое, рэлігійная інфармацыя праз польскія радыё і тэлебачанне. Напрыклад, у 1982 г. пра кананізацыю былога манаха Гродзенскага Францысканскага манастыра Максіміліяна Кольбе, які загінуў у Асвенцыме [8, с. 215]. У сувязі з гэтай падзеяй у касцёлах Гродна былі праведзеныя ўрачыстыя богаслужэнні. Насельніцтва, якое пражывала ў Гродна, Гродзенскім, Бераставіцкім, Свіслацкім, Шчучынскім, часткова Ваўкавыскім раёнах, мела магчымасць глядзець прамыя тэлетрансляцыі з Польшчы па 1 праграме Польскага ТБ.

Узровень рэлігійнасці насельніцтва каталіцкага веравызнання, у пэўнай ступені, дазваляюць зрабіць прыкладныя назіранні прадстаўнікоў апарата упаўнаважанага па справах рэлігій у касцёлах пад час святкавання “Пасхі” і “Ражства Хрыстова”. Напрыклад, на Пасху 26.03.1978 г. у касцёлах было каля 100 тыс вернікаў. Было заўважана павелічэнне веруючых у Гродзенскай і Мінскай абласцях. У шэрагу касцёлаў Мінскай вобласці было шмат вернікаў з горада Мінска. Так, з электрычкі, якая прыбыла а трэцяй гадзіне ночы ў в. Красное, сыйшло і накіравалася ў касцёл больш за 500 мінчукоў. У Гродзенскай вобласці частка веруючых не здолела памясціцца ў касцёлах і стаяла на двары [5, арк. 63].

У 1983 г. каталіцкай царквой да пасхальнага свята быў прыурочаны пачатак юбілейнага году – 1950-годдзе укрыжавання Хрыста. У 103 касцёлах Беларусі на “Пасху” малілася каля 110 тыс чалавек. Найбольш перапоўненымі былі: г. Гродна – Фарны (больш за 3000 чал.), Бернардзінскі (каля 3000), Францысканскі (1500), у г. Глыбокае (каля 2000), у вёсцы Сола Смаргонскага раёна (больш за 1000), в. Вішнева Смаргонскага раёна (каля 900). Былі перапоўнены касцёлы ў Лідзе, Баранавічах, Браслаўе, Міёрах, Нясвіжы, г.п. Іўе, весках Мсцібава Ваўкавыскага раёна, Осава Воранаўскага, Адэльск Гродзенскага, Канстанцінава і Шэметава Мядзельскага, Ліпнішкі Іўеўскага, Жупраны Ашмянскага, Васілішкі Шчучынскага раёнаў і іншыя [2, арк. 63-64].

На пачатку 1980-х гг. у БССР дзейнічала 109 каталіцкіх рэлігійных аб’яднанняў (з іх 6 не зарэгістраваных), якія абслугоўвалі 45 ксяндзоў (не ўлічаны святары касцёлаў Мінскай вобласці і г. Мінска). Найбольшая колькасць – 71 знаходзілася ў Гродзенскай вобласці, у Гомельскай і Магілёўскай не было ніводнага (у 1974 г. улады зафіксавалі існаванне 2-х не зарэгістраваных аб’яднанняў католікаў у Магілёўскай вобласці) [4].

Аналіз рэлігійнай абраднасці за 1982 г. паказвае, што ўсяго ў рэспубліцы нарадзілася – 160953 дзіцяці, былі ахрышчаны – 32093 (19,93%), у тым ліку ў касцёлах – 3529 (2,19% ад агульнай колькасці нарадзіўшыхся ці 10,99% ад агульнай колькасці хрышчаных). Зарэгістравана шлюбаванне ў ЗАГСе – 100356, пабраліся царкоўным шлюбам – 1694 (1,68%), з іх у касцёлах – 917 (адпаведна 0,91% і 54,13%). Памерла за год – 94133 асобы, з іх пахавалі па царкоўнаму абраду – 17868 (18,98%), з іх у касцёлах – 2394 (адпаведна 2,54% і 13,39%) [3, арк. 38-39]. Цікавая акалічнасць – больш за палову ўсіх царкоўных шлюбаваннаў па БССР былі ў асяродку католікаў. Трэба ўлічваць тое, што гэтыя звесткі адпавядаюць



афіцыйным дадзеным, якія грунтуюцца на запісах, зробленых адказнымі прадстаўнікамі рэлігійнай абшчыны. Праз царкоўны абрад прайшла значна большая частка жыхароў Беларусі. Гэта: абрады, здзейсненыя, на думку ўладаў, “нелегальна”, на даму, святарамі ў раёнах дзе не было афіцыйна зарэгістраваных абшчын; абрады, якія не рэгістраваліся па просьбе саміх грамадзян таму, што апошнія, будучы членамі ЛКСМБ і КПБ, не жадалі каб аб гэтым даведаліся органы ўлады; абрады, здзейсненыя без рэгістрацыі па ініцыятыве святароў, з фінансавых прычын.

У выніку візітаў Папы Рымскага Яна Паўла II у Беларусі ў 1983 г. пашырыліся выказванні кшталту: “Візіт Яна Паўла II ставіў перад сабой мэту яднання польскага насельніцтва” (П. Вент – прадстаўнік касцёльнага актыву Францыскаўскага касцёла г. Гродна); “Кожны паляк павінен быць сапраўдным католікам. Менавіта палякі-католікі павінны паказаць вернасць касцёлу, быць прыкладам паводзін у быту, сям’і, на працы” (ксёндз Масалік з в. Солю); “Які ж гэта паляк, які ж гэта католік, калі ён на пытанне “ці вернік ты?”, адказвае “не”. Кожны веруючы паляк не павінен хаваць сваёй веры перад кім бы то не было, яму няма чаго баяцца, тым больш калі ён працуе не на кіруючай пасадзе” (ксёндз Цярэшка з Бернардзінскага касцёла г. Гродна); “Дзеці без касцёла і хрысціянскага выхавання не могуць стаць сапраўднымі католікамі, што з’яўляецца безумоўным атрыбутам польскай нацыі” (ксёндз Занеўскі з в. Жупраны Ашмянскага раёна) і інш. [1, арк. 81-82].

Такім чынам, візіты Яна Паўла II і іх трансляцыя праз польскія СМІ аказалі значны ўплыў на веруючых, на павышэнне іх актыўнасці і садзейнічалі росту нацыянальнай самасвядомасці палякаў у Беларусі.

## Літаратура

1. “Аб водгуках службыцелей каталіцкага культу і касцёльнага актыву на візіт Яна Паўла II у ПНР з 16 па 23.06.1983 г.” ліст у ЦК КПБ ад 04.07.1983 г. // НА РБ. – Фонд 4 п. – Воп. 151. – Спр. 56.
2. “Аб выніках назірання за выкананнем заканадаўства аб культурах у дні святкавання “Пасхі” ліст у ЦК КПБ ад 27.05.1983 г. // НА РБ. – Фонд 4 п. – Воп. 151. – Спр. 56.
3. Звесткі аб асноўнай рэлігійнай абраднасці ў БССР за 1982 г. // НА РБ. – Фонд 4 п. – Воп. 151. – Спр. 56.
4. Звесткі аб наяўнасці рэлігійных аб’яднанняў, службаў культу па абласцям БССР // НА РБ. – Фонд 136. – Воп. 1. – Спр. 17. – Арк. 38-45; Спр. 33. – Арк. 81-88; Спр. 49. – Арк. 151-171; Спр. 59. – Арк. 66-73.
5. Інфармацыя аб выніках назірання за святкаваннем каталіцкай Пасхі ў рэлігійных аб’яднаннях, якія дзейнічалі ў БССР. Красавік 1978 г. // НА РБ. – Фонд 136. – Воп. 1. – Спр. 51.
6. Інфармацыя аб ходзе свята Ражства Хрыстова сярод вернікаў Гродзенскай вобласці. 1970 г. // НА РБ. – Фонд 136. – Воп. 1. – Спр. 19.
7. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX стст. ) / В.В. Грыгор’ева, У.М. Завальнюк, У.І. Навіцкі, А.М. Філатава; навук. рэд. У.І. Навіцкі. – Мінск: ВП «Экаперспектыва», 1998. – 340 с.
8. Мазец, В. Асіміляцыя нацыянальных меншасцяў у БССР у 1945 – 1985 гг. як вынік дзяржаўна-нацыянальнай палітыкі // Репрессивная политика советской власти в Беларуси: сб. науч. работ. Вып. 3 / сост. И. Кузнецов, Я. Басин; науч. ред. В.П. Андреев. – Минск, 2007. – С. 207-238.

## **ОБ ОСОБЕННОСТЯХ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ТВОРЧЕСТВЕ ЕВРАЗИЙЦЕВ**

Евразийцы утверждали, что историю России, а следовательно, и Беларуси, надо понимать как историю рождения, становления и развития русского православия. По их словам, именно оно и определяло историческую значимость, своеобразие всей нашей совместной отечественной жизни. Ибо Русская православная церковь, по их мнению, – единственная из православных церквей, сохранившая «непорочное выражение христианства». А поэтому она и воспринималась ими как главенствующая в православии. Искренно верные православию евразийцы утверждали, что религии нехристианского Востока православным славянским народам перенимать, конечно, нельзя. Однако им следует позаимствовать их отношение к религии.

К буддизму, исламу, самым различным проявлениям язычества евразийские мыслители обычно относились как к пребывающему «во тьме неведению». Последователей этих религий, писали они, ни в коем случае нельзя ни оскорблять, ни притеснять, ни преследовать. Напротив, их следует всячески просвещать, что в конечном итоге неизбежно приведет их к православию. Лишь в этом случае православие может приобрести более достойный вид, чем все прочие религии. Вместе с тем, евразийцы с сожалением заявляли, что христианские истины для большинства православных верующих утратили свое изначальное значение, тогда как в Индии, например, трепетное и уважительное отношение к религии – всеобщее жизненное правило.

Православная вера должна стать важнейшим и основополагающим фактором повседневной жизни. На этой основе евразийцы полагали возможной и подлинную, т.е. православную деятельность «неплодящей языческой церкви». Неудивительно, что для них «язычество есть потенциальное Православие». Очевидно, что «исход к Востоку» для евразийцев ни в коей мере не означал замены (хотя бы и частичной) православия одной из восточных религий. Они были убеждены, что только в православии возможно спасение души, а стало быть, и обретение загробной жизни.

В этой связи евразийцы активно разрабатывали концепцию «бытового исповедничества», главной целью которой было преодоление отчуждения православия от народной жизни и народного быта. Зародившаяся на Руси еще в глубокой древности, она обрела опору в царской власти. Равно как и царская власть укреплялась в бытовом исповедничестве. Именно поэтому, заявляли евразийцы, многие века царский быт воспринимался большинством славянских народов как жизненный и бытовой идеал народа. В этом наши мыслители усматривали основы как Русской православной церкви, так и Российского государства.

Только при таком отношении к православию возможно, по их убеждениям, надеяться на создание чего-то великого, так как безрелигиозным может быть лишь нечто ничтожное. Евразийцы постоянно стремились усилить влияние православия на все стороны национальной жизни, которая, по их мнению, могла нормально развиваться лишь на собственной религиозной почве. Неудивительно, что любой иностранец, не признающий «бытового исповедничества», вос-

принимался как чужой. Впрочем, то же самое заявлялось и в адрес любого своего, если тот впадал в ересь или грех.

Евразийцы внушали, что западное христианство – христианство преимущественно по названию. Фактически же оно давно отошло от подлинного христианства, под которым они подразумевали исключительно православие. Поэтому их возмущали любые попытки западного христианства выдать себя за единственную обязательную для всех форму христианства. Это воспринималось ими как весьма серьезная компрометация данной мировой религии среди язычников. А наши мыслители постоянно подчеркивали не только духовную близость, но и некоторое родство язычества и православия.

Для них очевидно, что евразийский мир может нормально развиваться только под предводительством православной России. А поэтому в евразийских неправославных народах ценить следует отнюдь не язычество, а имеющееся в язычестве потенциальное православие. В процессе их христианизации, близость православия и язычества неизбежно должна способствовать усилению и расширению восточного, но не западного христианства.

Язычники, развивая свои духовные основы, должны в будущем стать православными. Ибо они значительно более ближе восточному, чем западному христианству. При этом евразийцы, активно выступая против какой-либо насильственной христианизации, заявляли, что присоединение язычников к Русской православной церкви ни коим образом не должно быть насильственным.

Прекрасно понимая, что «по степени осознания христианских истин язычество стоит ниже, чем инославие», они, тем не менее, постоянно подчеркивали, что «язычество скорее и легче поддается призывам Православия». И этим, по мнению наших мыслителей, оно принципиально отличается от западного христианства, нередко относящегося к православию не только негативно, но и враждебно.

Рассматривая православие как единственный «чистый вид подлинного христианства», за который «вся Русская земля» должна постоянно благодарить Бога, евразийцы резко отрицательно характеризовали и католицизм, и протестантизм. По их убеждениям, первый, являясь «доказательной силой», «кодексом юридических норм», подвержен сатанинскому соблазну земного владычества, во втором же выражен «соблазн гордости человеческого ума», «бунт против авторитета».

Обвиняя в ереси, как католицизм, так и протестантизм, евразийцы католицизм критиковали значительно более активно. Они определяли его как результат «искривления религиозного сознания», «лжеименный гнозис», обмирщенное христианство и т.д. По их словам, католическая церковь – это Римская церковь. И не только потому, что она в основном располагалась на территории Западной Римской империи, но и «по всему своему духу, по лежащей в основе ее идеи».

Евразийские мыслители заявляли, что «католичество закоренело и упорствует в своем заблуждении», тогда как протестантизм хотя и с большим трудом стремится двигаться по пути к истине, «приобщаясь к духу христианской свободы». Ибо в отличие от католицизма, якобы нашедшего абсолютную истину и единолично ей обладающего, протестантизм продолжает искать, познавать, учиться. А, следовательно, и другим не запрещает предпринимать то же самое. В итоге, евразийцы неизбежно приходят к выводу, что протестантизм все же ближе православию, чем католицизм.

Однако любое соединение католицизма и протестантизма с православием, внушают наши мыслители, не более как возвращение раскаявшихся еретиков в православие. Православная церковь может принять их в свое лоно, но не может «поучаться» у них. В противном случае и она должна признать себя ересью, что для нее совершенно невозможно. Основываясь на этом, наши мыслители приходят к выводу, что для соединения христианских церквей крайне мало только «умопостигаемого единства», «нужна реальная общая жизнь». А этого как раз и нет. И восточное, и западное христианство все еще живут своими вполне обособленными и самостоятельными жизнями.

*Н.А. Рябцева (г. Гомель, Беларусь)*

## **СТАРОВЕРЫ НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ**

Староверство возникло в России в сер. XVII в. в результате церковного раскола, причиной которого послужила реформа, проведенная патриархом Никоном с целью унификации обрядов и исправления богослужебных книг.

Необходимость церковной реформы назревала давно и была вызвана многими причинами. Ещё со времен феодальной раздробленности в различных местностях России существовали отличия в обрядах. С созданием единого централизованного государства необходимо было сделать обряд единым. Кроме того, при переписывании богослужебных текстов в них за долгое время накопилось много ошибок и расхождений. И когда с XVII в. в России начало распространяться книгопечатание, возникла потребность в едином образце, с которого бы печатались книги.

Реформа Никона вызвала сопротивление части духовенства и верующих, которые называли себя староверами. Причиной сопротивления явилось своеобразие религиозного мировоззрения в русском православии. Тут оставались ещё сильные языческие элементы, большое внимание уделялось культовой практике. И когда началась реформа в обрядах, это было воспринято как изменение веры. Кроме того, значительная часть православного духовенства в России была малограмотна, училась читать «с голоса» и не могла прочесть православные книги. Сразу после своего возникновения староверство разделилось на два направления: поповцы и беспоповцы. Первые имели священников и занимали относительно снисходительные позиции: молились за царя и признавали официальную церковь. Беспоповцы не имели священников, называли царя Антихристом, а официальную церковь – заведением Сатаны.

Старые обряды и их приверженцы были прокляты на Московском соборе в 1666 – 1667 гг., и начались преследования староверов властями. Староверов сажали в тюрьмы, сжигали.

На территории Беларуси староверы появились около 1685 г. на острове, выкупленном у воеводы пана Халецкого. Напротив старинного поместья Хальч был основан позднее крупный на Гомельщине центр староверов – Ветка. Ее и прилегающие местности освоили последователи одной из «раскольничьих» течений – поповцы. Селились они компактно и изолированно от местного белорусского населения. В Ветке была построена церковь, вокруг местечка появи-

лось 14 слобод, в которых во вт. четверти XVIII в. было 30–40 тыс. жителей. Особенно сильным был приток беглецов во времена правления Петра I. Ни паны, ни государственные власти Речи Посполитой, которую представляли гомельские старосты Красинские, не только не препятствовали переселению староверов, но и всячески поощряли их.

Власти Речи Посполитой создали специальную комиссию, которая рассматривала вероучение ветковских староверов, и пришли к выводу, что они «не принадлежат к числу опасных для государства и церкви сектантов». Король Ян Собеский издал грамоту о вольном жительстве раскольников в польских границах, при полной независимости от католического духовенства.

Большинство из переселенцев владело каким-нибудь ремеслом, умело вести дела купеческие. Это нравилось панам Халецким, которые отдали староверам землю на выгодных для себя условиях. Также переселенцы были платежеспособные, что обеспечивало им заступничество со стороны крупных гомельских землевладельцев и чиновников. Со временем гомельские слободы превратились в небольшие торгово-ремесленные центры.

Деятельность ветковских староверов притягивала внимание царского правительства. Императрица Анна Иоановна была недовольна тем, что её подданные, которых она по-прежнему считала своими, приумножают не царскую казну, а богатство Польши и Литвы. Полковник Сытин получил приказ разрушить поселения русских староверов, а самих их вывести на Родину. 1 апреля 1735 г. российская армия нарушила границы Речи Посполитой, начала окружать Ветку. Царские солдаты ловили староверов, в результате чего 13 тыс. жителей гомельских слобод были массово возвращены в Россию.

Но, несмотря на активное сопротивление царских властей, приток новых беглецов в Ветку не ослаб. Это привело к быстрому возрождению и Ветки, и гомельских слобод. В 1764 г. Екатерина II изгнала староверов из Ветки, а сама Ветка была разрушена так сильно, что утратила роль организационного центра поповщины.

И только в 1971 г. со староверов было снято проклятье и тем самым созданы канонические условия для преодоления раскола.

В настоящее время в Беларуси большинство староверов составляют беспоповцы, основное количество которых живет в Витебской области. Поповцы, которые проживают на территории Беларуси, принадлежат к двум организационным структурам, центры которых находятся в России: Русской православной староверской церкви во главе с Митрополитом Московским и всея Руси (г. Москва) и Русской Староправославной церкви во главе с архиепископом Новозыбковским, Московским и всея Руси (г. Новозыбков Брянской обл.). В настоящее время в Беларуси зарегистрировано 34 сообщества староверов.

## Литература

1. Адзіночанка, В.В. Рэлігазнаўства: вучэб. дапам. / В.А. Адзіночанка. – Мн.: Універсітэцкае, 2001. – 240.
2. Канфесіі на Беларусі (кан. XVIII – XX стст.) / В.В. Грыгор’ева, У.М. Завальнюк, У.І. Навіцкі, А.М. Філатава. – Мн: ВП “Экаперспектыва”, 1998. – 340 с.
3. Рябцева, Н.А. Белорусоведение: пособие для студентов вузов / Н.А. Рябцева. – Белорус. гос. ун-т трансп. – Гомель, 2002. – 257с

## **УДЗЕЛ СКАНДЫНАВАЎ У РАСПАЎСЮДЖВАННІ ХРЫСЦІЯНСТВА НА БЕЛАРУСКІХ ЗЕМЛЯХ НА МЯЖЫ X – XI стст.**

Пранікненне хрысціянства на ўсходнеславянскія землі, у тым ліку і беларускія, пачынаецца ў IX ст. Гэта надзвычай важны час у гісторыі Русі, калі пачынаўся працэс пераходу ад прадзяржаўных усходнеславянскіх утварэнняў да феадалнай дзяржаўнасці. Неабходнай умовай гэтага пераходу з’яўляецца прыняцце хрысціянства ў якасці дзяржаўнай рэлігіі. Хрысціянская вера ў адзінага Бога адпавядала адзінаўладдзю князя ў дзяржаве, а значыць, духоўна асвятляла гэту ўладу, а духавенства падтрымлівала яе і было ёй апорай. Хрысціянізатар Русі Уладзімір Святаславіч абраў хрысціянства грэчаскага ўзору. На нашу думку, гэта было абумоўлена наступнымі прычынамі. Хрысціянская царква ў Візантыі была пастаўлена на службу палітычнай уладзе. Яна падтрымлівала і ўмацоўвала неабмежаваную ўладу імператара, з’яўляючыся поўнаасцю залежнай ад яе (цэзарапапізм). Важнейшую ролю ў выбары рэлігіі адыграў геаграфічны фактар. Русь узнікла і фарміравалася на тэрыторыі, праз якую пралягаў вялікі водны шлях “з вараг у грэкі”. Па ім праходзілі актыўныя гандлёвыя і палітычныя зносіны Скандынавіі і Русі з Візантыяй, а таксама адбывалася пранікненне хрысціянскага веравучэння ў землі ўсходніх славян і скандынаваў.

Аб удзеле скандынаваў, ці варагаў, як іх называлі ўсходнія славяне, у пашырэнні грэка-праваслаўнага хрысціянства на Русі яскрава сведчаць як старажытнаскандынаўскія, так і старажытнарускія пісьмовыя крыніцы. Ва ўсіх спісах Аповесці мінулых гадоў (далей АМГ) пад 983 г. змяшчаецца апавяданне пра пакутніцкую смерць у Кіеве двух варагаў-хрысціян: “Бѣ же варягъ тои пришелъ изъ Грекъ, и держаше втаинѣ вѣру крестиянскую, и бѣ у него сынъ красенъ тѣломъ и душею, и на сего паде жребии по зависти дияволѣ”. Жыццё князя Уладзіміра прыгадвае нейкага Туры, які абазначаны там як першы святы пакутнік “ходатаи нашему спасению”. Вядомы даследчык летапісання А.А. Шахматаў выказаў гіпотэзу, што Туры і ёсць той вараг, што “пришелъ изъ Грекъ” у летапісным артыкуле 983 г. [1, с. 63]. Імя Туры мае таксама непасрэднае дачыненне да Тураўскай зямлі. Акрамя таго, што ў АМГ пад 980 г. гаворыцца пра Тура ад якога празваліся тураўцы, у мясцовых паданнях Турава нагадвалася яшчэ імя прапаведніка Тура. Ці існавала сувязь пакутніка Туры з заснавальнікам Турава і прапаведнікам Турам цяжка, ці нават немагчыма ўстанавіць, аднак цалкам верагодна, што Туры і Тур былі скандынаўскага паходжання, а іх імёны адпавядаюць шырока распаўсюджаным у Скандынавіі імёнам “þyrir”, “þyrr”. Відавочна, што крыніцы сведчаць аб тым, што на Русі першымі святымі маглі лічыцца менавіта варагі-пакутнікі, якія прытрымліваліся грэчаскай веры. Вядома, што ў дружынах старажытнарускіх князёў служыла шмат варагаў. Яны ездзілі ў Візантыю ў якасці воінаў, купцоў і дыпламатаў і там прымалі хрысціянства. Такім чынам хрысціянства маглі прыняць два першых рускіх святых пакутніка – варага, аб якіх распавядае АМГ.

Старажытнаскандынаўскія крыніцы, у першую чаргу сагі захавалі інфармацыю пра агульныя тэндэнцыі распаўсюджвання грэка-праваслаўнага хрысціянства ў Скандынавіі і Русі ў кан. X – пер. пал. XI ст.

Замежныя даследчыкі, якія вывучаюць хрысціянізацыю Скандынавіі, на аснове сведчанняў пісьмовых крыніц адзначаюць наяўнасць элементаў уплыву грэка-праваслаўнай царквы ў Нарвегіі, Ісландыі і Швецыі ў азначаны перыяд. Выказваецца нават гіпотэза аб тым, што Нарвегія ў часы праўлення конунгаў ад Олава Тругвасана (995 – 1000 гг.) да Харальда Суровага (1046 – 1066 гг.) у канфесійным і ідэалагічным плане арыентавалася на Усход хрысціянскага свету – Русь і Візантыю [2].

Удзел скандынаваў у хрысціянізацыі Полацкага княства прасочваецца ў “Сазе пра хрышчэнне” і “Пасме пра Торвальда Вандроўніка”. У творах маюцца ўказанні на місіянерскую дзейнасць у Полацку на мяжы X – XI ст. ісландца Торвальда Кодрансана. “Сага пра хрышчэнне” паведамляе наступнае: “Яны, Торвальд, сын Кодрана, і Стэўнір, сын Торгіля, сустрэліся пасля знікнення конунга Олава. Яны адправіліся ўдвух па ўсім свеце і аж да Іерусаліма, а адтуль да Канстанцінопаля і далей да Кіева, яшчэ далей на ўсход па Дняпру. Торвальд памёр у Русі недалёка ад Полацка. Там ён пахаваны ў адной гары каля царквы Іаана Хрысціцеля, і завуць яны яго святым... Стэўнір накіраваўся тады на поўнач у Данію...”. Перад намі прадстае маршрут са Скандынавіі на Усход, якім карысталіся хрысціянскія прапаведнікі і які пралягаў праз беларускія землі: Іерусалім – Канстанцінопаль – Кіеў – Полацк – Данія. У “Пасме пра Торвальда Вандроўніка” Полацк не прыгадваецца, аднак гаворыцца, што Торвальд здзейсніў паломніцтва ў Канстанцінопаль, потым адправіўся на Русь як афіцыйны прадстаўнік візантыйскага імператара Васіля II і заснаваў там манастыр, у якім пражыў да канца дзён сваіх. З паведамленняў саг вынікае, што Торвальд прыбыў на Русь, а менавіта ў Полацк з Канстанцінопаля з мэтай пропаведзі веры Хрыстовай грэчаскага ўзору. Аб паспяховасці яго місіі гавора тое, што ён заставаўся ў Полацку да сваёй смерці і прызнаваўся яго жыхарамі святым. Дзейнасць Торвальда сведчыць аб цесных хрысціянскіх сувязях паміж Скандынавіяй, Руссю і Візантыяй, што ў канцы X – пачатку XI ст. ажыццяўляліся па шляху з “вараг у грэкі” і знайшлі ўвасабленне ў тым ліку і на тэрыторыі Полацкай дзяржавы.

Пэўная роля скандынаваў у хрысціянізацыі Русі прасочваецца і ў “Сазе пра Олава Тругвасана” манаха Одда і ў “Вялікай сазе пра Олава Тругвасана”. У сагах адзначаецца, што нарвежскі конунг Олаў Тругвасан меў дачыненне да хрышчэння Уладзіміра Святаславіча. Хрысціянства, як гэта зафіксавана ў сагах, прыходзіць на Русь з Візантыі праз пасрэдніцтва скандынаваў: Торвальд прыбыў у Полацк з Канстанцінопаля, Олаў прымае хрышчэнне ў Грэцыі і садзейнічае далучэнню да хрысціянства кіеўскага князя і яго людзей. Значную дапамогу і падтрымку Олаву ў гэтай справе аказвала жонка Уладзіміра Аллогія. Клапатлівасць і любоў Аллогіі ў адносінах да Олава наводзіць на думку, што паміж імі існавала пэўная сувязь, магчыма кроўная. З усіх жонак Уладзіміра, што згадваюцца ў старажытнарускіх крыніцах, вядома толькі адна, якая была скандынаўкай – гэта дачка полацкага князя Рагвалода Рагнеда. У гістарыяграфіі (С.Х. Кросс, А.А. Рыдзеўская) ужо была выказана думка аб тым, што за Аллогіяй у сазе хаваецца Рагнеда. Імя Рагнеды магло быць выціснута ў вуснай перадачы імем другой, больш вядомай, княгіні – Вольгі, чыё імя сага дае жонцы Уладзіміра ў своеасаблівай пераробкі Allogia [3, с. 212]. Старажытнарускія крыніцы (Цвярскі летапіс) таксама змяшчаюць указанне на прыхільнасць Рагнеды да хрысціянства – полацкая княгіня правяла апошнія гады свайго жыцця ў манастыры пад імем чарніцы Анастасіі. На нашу думку, дадзеныя звесткі крыніц дазваляюць гаварыць

пра пэўную ролю скандынаваў – Олава Тругвасана і Рагнеды ў папулярызацыі хрысціянства сярод прадстаўнікоў палітычнай эліты Русі.

Такім чынам, сагі і летапісы ведаюць Візантыю як цэнтр усходняга хрысціянства і зыходны пункт яго распаўсюджвання ў Полацку і на ўсёй Русі падчас Уладзіміра Святаславіча. У сваю чаргу праз Русь, дзякуючы дзяржаўнай падтрымцы на ўзроўне старажытнарускіх князёў і скандынаўскіх конунгаў, грэчаская вера трапіла і ў Скандынавію. Пералічаныя сведчанні крыніц таксама дапускаюць верагоднасць пасрэдніцтва скандынаваў у хрысціянізацыі Русі, што праходзіла па схеме князь–дружина–горад–вёска. Скандынавы-хрысціяне ўдзельнічалі на першых трох узроўнях, дзякуючы свайму ўплыву на княжацкае і ваенна-гандлёвае асяроддзе. Прааналізаваныя звесткі саг і летапісаў дазваляюць выказаць меркаванне, што пачатковы этап хрысціянізацыі Полацкага княства (мяжа X – XI ст.) праходзіў з удзелам ісландскага місіянера Торвальда пад патранатам княжацкай улады ў асобе полацкай княгіні скандынаўскага паходжання Рагнеды.

### **Літаратура**

1. Введенский, А.М. Житие варягов-мучеников (функционирование легенды в летописи и Прологе) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2009. – № 4(38). – С. 63-72.
2. Хагланд, Я.Р. Христианизация Норвегии и возможные влияния восточных церквей // Ulfdalir, halfdan#ulfdalir.ru, Хальвдан [Электронны рэсурс]. – 2004 – 2009. – Рэжым доступу: <http://ulfdalir.ru/literature/735/1414>
3. Рыдзевская, Е.А. Древняя Русь и Скандинавия в IX – XIV вв. – М.: Наука, 1978. – 240 с.

*Н.В. Самосюк (г. Брест, Беларусь)*

## **ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ПОЛЬШЕ С НЕТРАДИЦИОННЫМИ РЕЛИГИОЗНЫМИ ОРГАНИЗАЦИЯМИ НА ТЕРРИТОРИИ ПОЛЕССКОЙ ЕПАРХИИ**

В 1921 г., по условиям Рижского мирного договора, территория Западной Беларуси вошла в состав возрожденного Польского государства. Православная церковь во Второй Речи Посполитой оказалась в сложном положении. Прежнее разделение по епархиям было неприемлемо для новых условий. В августе 1922 г. была создана Пинско-Новогрудская епархия, которая в сентябре 1922 г. по решению Синода Православной Церкви в Польше была переименована в Полесскую и Пинскую. В дальнейшем стало употребляться сокращенное название Полесская епархия [3, с. 5-6].

На территории Полесской епархии осуществлялись попытки распространения вероучений новых религиозных организаций. В настоящее время многие из этих религиозных организаций являются самостоятельными протестантскими направлениями. В православной церкви существовала тенденция именовать все религиозные направления, за исключением католичества и униатства, как «секта». Руководство Полесской епархии, сознавая общее ослабление влияния православной церкви, пыталось собирать подробную информацию и на



ее основании выработать методы по борьбе с нетрадиционными религиозными организациями [2, л. 79-89].

Районные и епархиальный миссионерские комитеты занимались сбором и обработкой информации о нетрадиционных религиозных организациях. По статистическим данным собранным епархиальным миссионерским комитетом к 1928 г. общее число «сектантов разных наименований» в Полесской епархии достигло до 5 тысяч обоюбого пола, не считая значительного количества сочувствующих. В докладе отмечалось, что «точная цифра не может быть установлена, так как молитвенные собрания часто посещали, еще не окончательно отделившиеся от православия и не перекрестившиеся в новую веру, а также любопытствующие» [1, л. 81]. По данным административных властей на территории Полесского воеводства насчитывалось 4 тысячи последователей различных нетрадиционных организаций. Следует отметить, что с 1928 по 1938 гг. границы воеводства и епархии совпадали.

На территории Полесской епархии в 1929 г., согласно отчету председателя Полесского епархиального комитета Стефана Жуковского, насчитывалось около 6052 последователей нетрадиционных религиозных организаций разных направлений. Наибольшее распространение неокультов наблюдалось в центре и юго-восточной окраине епархии, так как пропаганда велась с территории Волыни. У «сектантов» насчитывалось 36 молитвенных домов, из которых пропаганда новых вероучений распространялась в разных направлениях, в первую очередь, в те приходы, где не было деятельных душпаستырей. Нетрадиционные религиозные организации Полесской епархии миссионеры делили на 3 главных направления: штундо-баптисты; пятидесятники-зеленосвятковцы; субботники-адвентисты.

Православные миссионеры очень низко оценивали моральный уровень всех «сектантов»: «среди них довольно часто случаются драки, пьянство, скандалы, прелюбодеяния, поджоги, неподчинение властям, отказ от выполнения воинского долга» [1, л. 111]. Православное духовенство Полесской епархии полагало, что успехи в распространении новых вероучений были обусловлены активным финансированием из Европы и Америки.

Православное духовенство пыталось выработать методы по борьбе с распространением нетрадиционных религиозных организаций. 1-4 января 1923 г. проходила работа религиозно-просветительской секции собрания благочинных Полесской епархии, созданных по распоряжению епископа Александра. Было признано, что «сектанты находят благодатную почву для своего лжеучения, так как в большинстве приходов население совершенно неразвито в умственном и религиозном отношении, кроме того, настоятели приходов, своей жизнью являются соблазном для своих прихожан и не в состоянии вступить в борьбу с сектантами из-за своей неподготовленности» [4, л. 25]. Духовенство постановило: обеспечить населенные пункты, где были нетрадиционные религиозные организации, литературой религиозно-нравственного характера, и назначить настоятелей и псаломщиков, которые бы «своей жизнью были примером для прихожан в нравственном и религиозном отношении» [4, л. 26].

В 1926 г. миссионерский епархиальный комитет рекомендовал в приходах, где проходила пропаганда новых вероучений, организовывать кружки ревнителей православия, миссионерские праздники в виде торжественных богослужений, сопровождаемых хоровым пением и миссионерской проповедью, а также

взимать умеренную плату за совершение треб. Планировалось для неопытных священников по противодействию распространению новых религиозных организаций проводить миссионерские курсы, расходы при этом должны были оплачивать участники курсов [5, л.16, 16об.].

Постановление епархиального миссионерского комитета от 10 июля 1930 г. было полностью посвящено вопросу «о диспутах с сектантами» [6, л. 16]. Для успешного ведения диспута необходимо было «1) отчетливо разобраться в пререкаемых сектантами вопросах... и подготовить прихожан; 2) не позволять сектантам устраивать в церкви место сектантской пропаганды; 3) во время диспута обеспечить присутствие ревнителей православия...» [6, л.16об.].

В резолюции религиозно-просветительской комиссии от 12 декабря 1936 г. по пастырско-миссионерским вопросам отмечались «сдвиги в сектантстве, благоприятные для возвращения отпавших от церкви и противодействия образованию новых сект» [7, л. 29]. Поэтому поветовые миссионерские комитеты должны были «позаботиться, чтобы во всей пастырско-миссионерской деятельности приходских священников проявлялась любовь к своему делу, не угасала энергия и чувствовалось, что пастырь занят живым делом, необходимым для предохранения людей от тлетворного духа времени» [7, л. 30]. Духовенству следовало особую опеку и заботу проявлять «к вернувшимся в лоно церкви, а также к молодежи, особо подверженной безбожническим влияниям» [7, л. 29].

На территории Полесской епархии существовали новые религиозные организации, которые вели активную пропаганду своих вероучений среди православного населения, основанную на недостатках душпастырской работы духовенства в приходах. Миссионерские комитеты собирали информацию, разрабатывали общие методы борьбы, предупреждая действия своих оппонентов, но при этом, часто не учитывая, либо недооценивая, те причины, которые приводили к переходу православного населения в новые религиозные организации. В целом православное духовенство в рассматриваемый период смогло стабилизировать и в значительной мере остановить переход верующих в нетрадиционные религиозные организации.

## Литература

1. Государственный Архив Брестской области (ГАБО). – Фонд. 2059. – Оп. 1. – Д. 81: Переписка с Полесским миссионерским комитетом о борьбе с распространением униатства и сектанства 1929 г.
2. Самосюк, Н.В. Политика польских властей по отношению к неокультам на территории Полесского воеводства / Н.В. Самосюк // Гуманітаризація і культура. Сшытак II: зб. студэнц. навук. прац / Брэсц. дзярж. ун-т імя А.С. Пушкіна; рэдкал.: Ул.П. Люкевіч (і інш.). – Брэст: БрДУ, 2009.
3. Костюк, В. История Полесской епархии (1922 – 1944 гг.) / Иеродиакон Василий Костюк – Брест: Брестская областная типография, 1999. – 114с.
4. ГАБО. – Фонд. 2059. – Оп. 1. – Д. 46: Протоколы съезда благочинных епархии от 1-3 января 1923 г.
5. ГАБО. – Фонд. 2059. – Оп. 1. – Д. 2: Указы Полесской духовной консистории за 1926 г.
6. ГАБО. – Фонд. 2059. – Оп. 1. – Д. 24: Указы Полесской духовной консистории и епархиального миссионерского комитета за 1930 г.
7. ГАБО. – Фонд. 2059. – Оп. 1. – Д. 11: Указы Полесской духовной консистории за 1936 г.

## **ПОЛОЖЕНИЕ ХРИСТИАНСКИХ КОНФЕССИЙ В ОСВОБОЖДЕННЫХ РАЙОНАХ МОГИЛЕВСКОЙ ОБЛАСТИ (1943 – 1946 гг.)**

За время Великой Отечественной войны положение христианских конфессий на территории Могилевской области существенно изменилось. Оккупационные власти, стремясь привлечь на свою сторону духовенство и верующих, недовольных разрушительной политикой советской власти по отношению к церкви в предвоенные годы, предложили всем служителям религиозного культа возобновить свою деятельность. В результате этого идеологического шага на территории области было открыто 19 церквей и разрешена деятельность 13 протестантских общин «Евангельских христиан» и «Истинно православных христиан» [1, л. 29].

Ярким примером «религиозного ренессанса», произошедшего во время войны, является Бельничский район, на территории которого немецкие власти санкционировали открытие пяти православных церквей и одного молитвенного дома старообрядцев (д. Старая Клевка). Кроме того, в период оккупации на территории района функционировало две протестантские общины евангелистов [2, л. 3]. Римско-католических костелов открыто не было, что, вероятно, было связано с незначительным количеством проживавших здесь католиков, а также с непримиримым отношением нацистов к Ватикану [3, с. 170]. Освобождение района войсками Красной Армии не могло не внести свои коррективы в его религиозную жизнь. Из пяти открытых церквей действующей осталась только одна – в м. Головчин (в ней продолжали исполнять все религиозные обряды: крещение, венчание, отпевание и др.). Периодически (ввиду отсутствия священника) силами местного актива верующих служения проводились в церкви д. Крюки. Молитвенный дом в д. Старая Клевка закрыт не был, продолжили свою деятельность общины «Евангельских христиан» в д. Б.Трилесин (20 человек) и в м. Бельничичи (30 человек), причем бельничскую общину посещали жители близлежащих деревень (еще около 60 человек). Другие «сектантские» группы действовали в п. Липенщина (50-60 человек), в деревнях Дутьки и Красное (45-50 человек) [2, л. 3-8].

В остальных освобожденных районах области также велась активная религиозная жизнь. Четыре протестантские общины действовали в Чериковском районе: две общины евангелистов в деревнях Горки и Удога практически сразу же после освобождения прекратили свою деятельность ввиду мобилизации их руководителей в действующую армию, две общины штундистов в г. Черикове и д. Бакуновичи продолжили работу [4, л. 1].

Большая община евангелистов, включавшая около 120 человек (в большинстве своем молодежь), действовала после войны в Костюковичском районе. Руководил общиной председатель колхоза «Егоровка» Бараньковского сельсовета. Верующие собирались два раза в неделю (четверг и воскресенье) в специально построенном для этого доме, где были поставлены скамейки и развешены лозунги следующего содержания: «Бог – есть любовь», «Кто призовет имя Господа, тот и спасется», «Иди и впредь не греши» (последний был вывешен при выходе) и т.д. Члены общины верили в то, что «скоро перестанет греть

солнце и светить луна, а Иисус Христос воскреснет и будет судить всех людей. Тех, которые веруют в Бога возьмет с собой...» [5, л. 16]. Примечательно, что председатель колхоза (он же руководитель общины) активно сотрудничал с Советской властью, стараясь своевременно выполнять все виды госпоставок и поддерживая дисциплину в колхозе.

Несколько протестантских общин, среди которых выделялось две группы штундистов (в д. Костенка Маховского сельсовета и в д. Купелы Польшковичского сельсовета) действовало на территории Могилевского района. Кроме того, в конце 1946 г. в районе насчитывалось 9 действующих церквей [6, л. 2]. Однако священников было меньше, т.к. в некоторых из этих церквей службу совершали лица, не имевшие церковного сана. Например, в д. Машинаки эти функции выполнял бывший учитель, имевший некоторые представления о религии ввиду того, что до войны читал лекции по антирелигиозной пропаганде среди населения. Как это ни парадоксально, но именно учительство наиболее активно вовлекалось в религиозную жизнь области: учителя посещали церкви, пели в церковных хорах и совершали религиозные обряды. О размахе этого явления говорит уже хотя бы то, что оно обсуждалось на 4-й Могилевской областной партийной конференции (первая послевоенная партконференция, проведенная в области) [7, л. 268].

Терпимая позиция местной советской власти в отношении религии, скорее всего, была обусловлена официальным курсом Кремля на примирение с церковью, взятым во время войны [7, с. 192-193]. Однако будет заблуждением считать, что в освобожденных районах не велась никакой борьбы с религией. Агитационно-пропагандистская работа была развернута в области сразу же после ее освобождения от оккупационных войск [8, л. 6]. Учитывая сложность ведения идеологической работы на территориях подвергшихся оккупации, антирелигиозное направление вуалировалось и отдельно не выделялось, хотя, как показывает анализ документов отдела пропаганды и агитации Могилевского областного комитета КП(б)Б, продолжало осуществляться практически в довоенном объеме. Формальным основанием этого явилось постановление ЦК ВКП(б) «Об организации научно-просветительской пропаганды» от 27.09.1944 г., где отмечалось, что в годы войны «многие партийные организации, направив все силы на обеспечение победы над фашизмом, ослабили внимание к научно-просветительной пропаганде среди населения, итогом чего стало распространение религиозных настроений в обществе и оживление деятельности церкви» [9, с. 521]. После принятия этого документа ЦК КП(б)Б, а вслед за ним и Могилевский Обком КП(б)Б особое внимание в области научно-просветительской пропаганды стали уделять материалистическому объяснению мира.

При этом следует отметить, что на высокий уровень организация лекционной и научно-просветительной пропаганды в области поставлена не была: лекций по вопросам материалистического объяснения явлений природы и общественной жизни читалось крайне мало, работа по преодолению религиозных предрассудков велась недостаточно [10, л. 373].

## Литература

1. Докладная записка отдела пропаганды и агитации Могилевского обкома КП(б)Б от 12.02.1944 г. // Государственный архив общественных объединений Могилевской области (ГАООМО). – Фонд 9. – Оп. 6 – Д. 9 – Л. 27-36.

2. Справка о религиозных культах по Бельничскому району Могилевской области по состоянию на 10.12.1945 г. // ГАООМО. – Фонд 9. – Оп. 6 – Д. 9 – Л. 3-8
3. Синковец А.Ю. Вопросы вероисповедания в идеологии СС / А.Ю. Синковец // Религия и общество-4: сб. научн. трудов / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2009. – С. 169-171.
4. О деятельности сектантских религиозных групп в Чериковском районе (По материалам докладной записки РК КП(б)Б) // ГАООМО. – Фонд 9. – Оп. 6 – Д. 27 – Л. 1.
5. Докладная записка о выполнении устава сельхозартели колхозами Бараньковского сельсовета Костюковичского р-на от 31.12.1945 г. // ГАООМО. – Фонд 9. – Оп. 6 – Д. 27 – Л. 14-16.
6. Докладная отдела пропаганды и агитации Могилевского РК КП(б)Б от 12.12.1946 г. // ГАООМО. – Фонд 9. – Оп. 6 – Д. 27 – Л. 2.
7. Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке / Д.В. Поспеловский. – М.: Республика, 1995. – 511 с.
8. Постановление Бюро Могилевского Обкома КП(б)Б от 12.10.1943 г. «О развертывании агитационно-пропагандистской работы в освобожденных районах области» // ГАООМО. – Фонд 9. – Оп. 1 – Д. 1 – Л. 6.
9. Постановление ЦКВКП(б) «Об организации научно-просветительной пропаганды» от 27 сентября 1944 г. // Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898 – 1986). – Т. 7: 1938 – 1945. – М.: Политиздат, 1985. – 574 с.
10. Протокол № 133 заседания Бюро Могилевского Обкома КП(б)Б от 18.09.1945 г. // ГАООМО. – Фонд 9. – Оп. 1 – Д. 43 – Л. 365-383.

***В.В. Табунов (г. Могилев, Беларусь)***

## **МАТЕРИАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ст.**

Одну из главных своих задач «на северо-западных окраинах» власти видели в упрочении православия. Политика в данном направлении проводилась с середины 60-х гг. XIX в. Были увеличены финансовые дотации духовенству. Так, если годовое жалование сельских священников в центральных губерниях России колебалось в 1880 г. от 144 до 240 руб., то в западных губерниях священник получал 400 руб., а псаломщик – до 100 руб. [1, с. 890]. Такой практики власти старались придерживаться и в дальнейшем.

Своих «коллег» в Северо-Западном крае поддерживали высшие церковные сановники из центральной России. Например, архимандрит Санкт-Петербургской Александро-Невской Лавры Моисей в 1905 г. выделил на ремонт беднейших церквей Могилевской губернии 9 тыс. руб. [2, л. 5].

Синодом дважды в год по специальной смете выделялись определённые денежные средства для содержания «духовных учреждений и лиц духовного звания».

Власти также оказывали материальную помощь православной церкви на белорусских землях. Так, на содержание православного духовенства Гродненщины в 1900 г. было выделено 49160 руб. По Минской епархии на «церковные нужды» в 1905 г. было выделено 355943 руб. 43 коп. [3, л. 1–1об.].

И все же средств не хватало. Большинство священников испытывали материальную нужду. То видимое благополучие, которое мог наблюдать проезжий

чиновник, достигалось за счёт «крайней экономии в пище, питии, одежде» и т.д. [4, с. 42-43].

Привычка духовенства на местах действовать по указке сверху, стесненность в средствах и забота о хлебе насущном приводили к утрате личной инициативы. Проявление же таковой встречалось враждебно в своем окружении, «как намерение, преследующее личные цели» из-за желаний «обратить на себя внимание» [5, с. 520-521].

Положение причтов во многом находилось в зависимости от взаимоотношений с прихожанами, их материального благосостояния, от симпатий и антипатий помещиков и прочих жизненных обстоятельств. Приношений и платы за требы было недостаточно, и поэтому сельское духовенство, так же, как и крестьяне, вело своё хозяйство; но если вторые посвящали этому занятию всё свое время, то первые такой возможности не имели. Естественно, что прокормиться с земли духовенство тоже не могло. Однако оно возражало против изъятия наделов в обмен на определённое денежное вознаграждение, которое не могло быть «настолько существенно, что предусматривало бы собою постоянное вздорожание на все жизненные продукты». Отметим, что многие продукты в селах, расположенных на значительном удалении от торговых точек, нельзя было приобрести даже за деньги [6, с. 382-383].

Из такой непростой обстановки проистекала угнетавшая основную массу сельского духовенства бедность. В итоге оно было вынуждено на протяжении всей жизни довольствоваться «доброхотным даянием прихожан» [7, с. 234]. Взимание же денежной платы с бедных крестьян вносило дискомфорт в душу самого пастыря и отрицательно сказывалось на самих пасомых, формируя у них представление попа-сребролюбца. На так называемые доброхотные даяния крестьяне смотрели, как на взятки духовенству

На непростое материальное положение православного духовенства обращали внимание епархиальные съезды. Так, в частности, отмечалось, что до тех пор, пока значительное число священников будет служить ради куска хлеба, приходы будут обречены на «мертвенное прозябание» [8, с. 299].

В итоге среди священнослужителей возобладало мнение о том, что «без значительной материальной помощи со стороны правительства» духовенство не в силах будет выйти из создавшейся ситуации [9, с. 44-45]. Была необходима «полная материальная обеспеченность православного пастыря», которая не только бы «не ставила его ниже в этом отношении сравнительно с обеспечением духовных лиц инославного исповедания», а даже была бы выше по сравнению с ними [10, с. 236].

Таким образом, в конце XIX – начале XX ст. материальное положение православного духовенства на белорусских землях было непростым. Несмотря на государственную поддержку, большинство священников ощущали материальный недостаток, ставивший их в зависимость от взаимоотношений с паствой, которые подчас принимали сложный характер.

## Литература

1. Дубровский, И. Русская православная церковь в XIX – XX вв. / И. Дубровский // Карташёв, А.В. История Русской Церкви / А.В. Карташев. – М.: Эксмо, 2005. – С. 879-906.
2. НИАБ. – Фонд 2301. – Оп. 1. – Д. 120: Дело о распределении денег, пожертвованных архимандритом Санкт-Петербургской Александро-Невской лавры Моисеем на ремонт беднейших сельских церквей Могилевской губернии 1906 – 1914 гг.

3. НИАБ. – Фонд 136. – Оп. 1. – Д. 37114. Дело о получении консисторией денег на выдачу жалованья духовенству епархии за 1905 г. 1906 г.
4. Жуковский, С., священник. Современная жизнь западной окраины России и думы сельского пастыря православной церкви / С. Жуковский // Гродненские епархиальные ведомости. – 1907. – 11 февр. – 4 марта. – С. 34-46.
5. Козловский, Т., священник. О братских собраниях духовенства / Т. Козловский // Могилевские епархиальные ведомости. – 1905. – 1 окт. – С. 519-522.
6. Билецкий, И., священник. Об отчуждении церковных земель / И. Билецкий // Могилевские епархиальные ведомости. – 1906. – 1 июня. – С. 382-383.
7. П. К-ий. Какие новые обязанности на православных пастырей налагает Высочайший указ 17 апреля? / П. К-ий. // Минские епархиальные ведомости. – 1905. – 1 июля. – С. 233-239.
8. С чего начать оживление прихода? // Могилевские епархиальные ведомости. – 1907. – 1 мая. – С. 297-300.
9. Жуковский, С., священник. Современная жизнь западной окраины России и думы сельского пастыря православной церкви / С. Жуковский // Гродненские епархиальные ведомости. – 1907. – 11 февр. – 4 марта. – С. 34-46.
10. П. К-ий. Какие новые обязанности на православных пастырей налагает Высочайший указ 17 апреля? / П. К-ий. // Минские епархиальные ведомости. – 1905. – 1 июля. – С. 233-239.

*И.Ю. Уваров (г. Гомель, Беларусь)*

## **УНИФИКАЦИЯ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ В ВЕЛИКОМ КНЯЖЕСТВЕ ЛИТОВСКОМ ПРИ КАЗИМИРЕ ЯГЕЛЛОНЧИКЕ**

К середине XV в. представители высшей иерархии католической церкви Великого княжества Литовского придерживались курса церковной политики, предложенной Римскими прелатами. В тот период организацией духовно-религиозной жизни в ВКЛ и Русском государстве ведали православные митрополиты, назначаемые в Константинополе. В 1436 г. московским митрополитом патриархия утвердила выходца из города Салоники Исидора, видного церковного православного деятеля [1, с. 192]. Это должностное назначение было осуществлено в связи с тем, что внешнеполитическое положение Византии было усугублено постоянной борьбой с турками. В поисках военной помощи византийский император Иоанн Палеолог готов был вступить в переговоры с Римским папой, взамен на принятие предполагаемой унии о соединении восточной и западной церквей.

В это время папа Евгений IV отверг постановления вселенского Базельского собора, поскольку принятые на нем решения ставили своей целью положить предел распространению папской власти. Проведению реформ в религиозной жизни способствовали появление новых идей эпохи Гуманизма. В этих условиях Евгений IV принял предложения византийской стороны, так как это могло существенно упрочить позиции католицизма в европейском обществе.

В сложных условиях международной обстановки был созван особый собор, который заседал с 26 февраля по 5 июля 1439 г. во Флоренции [2, с. 107-131]. В ходе соборного заседания была заключена церковная уния между католицизмом и православием. Основной причиной, приведшей к данному соглашению, было

стремление византийского правительства и духовенства избежать военного и политического поражения от расширяющейся турецкой угрозы. Хотя впоследствии нашествию турок подверглись и европейские народы католического Запада.

Постановления, принятые на церковном соборе во Флоренции стали распространяться среди христиан специальные папские послы. Было объявлено считать равными в правах представителей католической и православной конфессией находящихся под властью Рима. Однако новая уния имела много противников, и поэтому основные ее положения не были претворены в жизнь [3, с. 199].

В привилее польского короля Владислава III 1443 г., указано, что те православные священники, которые принимают унию, получают права и различные привилегии по образцу католического духовенства [4, с. 391]. В этот период многие выходцы из ВКЛ с целью получения духовного образования ездили в Рим. Так например, двое братьев шляхетского звания Александр и Иван Солтаны в конце 60-х гг. XV в. посетили в Риме папу Павла II. Оба брата в торжественной обстановке были приняты в католичество, но без обряда крещения. Однако, после прибытия их на родину, виленское католическое духовенство не поверило им, требуя письменного подтверждения о принадлежности их к новой вере. Благодаря этому инциденту высшему православному духовенству ВКЛ вполне стали понятны отношения между политикой папских догматов и деятельностью местных католических епископов. Таким образом, обнажился факт идейного расхождения многих представлений об унии.

В данных условия православное духовенство не пожелало принять решения Флорентийского собора о соединении церквей. Согласно унии 1439 г. все православное население должно было подчиниться верховной власти Римского папы и принять католическую точку зрения по вопросам вероучения. Представители духовных особ от православия категорически отвергали все идеи объединительной политики католических нововведений. Но великий князь Казимир Ягеллончик, как глава светской власти, находился на стороне своих верноподданных, и всячески противился наступлению католицизма. Причин на это было очень много обстоятельств – это отсутствие идейного разнообразия в вопросах веры, воспитание в духе страстной любви и приверженности к православным ценностям и много другое. Однако у Казимира были и колебания, свидетельствующие о том, что у него не было четкого намерения по устройству и организации церкви в стране. Впрочем, это не означало отсутствие определенных взглядов верховной власти на церковную политику в государстве. В данный период единство религиозных взглядов было гарантом духовно-религиозного подчинения людей в обществе. Однако стабильности в среде представителей феодальной католической знати не было. Магнаты и шляхта руководствовались актом привилея от 14 августа 1385 г., данным еще Ягайлой. Они верили, что духовно-религиозное единство наступит только после соединения православия с католицизмом. Иными словами, всеобщая христианизация по латинскому обряду. Следствием этого должно было стать политическое объединение ВКЛ и Польши, чтобы избежать опасности со стороны Тевтонского ордена. В сложившейся обстановке правительству ВКЛ предстояло соблюдать ряд правил, исключая насилия в вопросах веры, поскольку большая часть шляхты исповедовала православие.

В 1469 г. 15 февраля великий князь Казимир Ягеллончик издал специальную грамоту, в которой указывалось на то, что представители католической



церкви должны относиться с пониманием к интересам православных граждан. Этим постановлением власти ВКЛ рассчитывали призвать верующих обеих конфессий к духовному послушанию и смирению. Такая позиция верховной власти создала условия для будущей церковной унии [5, с. 115-116]. Вместе с тем внутривероисповедные противоречия в среде верующих осложнили внешнеполитическую ситуацию. В 1472 г. римский папа Сикст IV запретил проезд виленского епископа в Рим, поскольку место, где он читает свои проповеди, находится в среде схизматов, отступников единой церкви и истинной веры. Подобные заявления делали и духовные особы православной церкви. Полоцкий архиепископ Симеон обратился с посланием к рижскому городскому управлению, чтобы католическое духовенство не чинило никаких преград священнику православной церкви святого Николая в городе Риге. Из данного обращения видно, что духовно-религиозные взгляды Симеона характеризуют православие, как «нашу веру» [6, с. 78].

В завершении следует отметить, что попытка объединения церквей Запада и Востока на деле не имела желаемого результата, значительная часть населения и духовенство отвергли положения Флорентийской унии. Что касается сбора денег в пользу организации отпора турецкой экспансии, то в Европе собранные средства с населения тратились не на борьбу с турками, а расходовались католической знатью на собственные нужды. Это и многое другое определяло историческую судьбу народов Центральной и Восточной Европы на последующие два столетия.

### **Литература**

1. Полное собрание русских летописей / Изд. АН СССР, ин-т истории СССР. Т. XXVI. – М.; Л., 1959. – 432 с.
2. Удальцова З.В. Борьба византийских партий на Флорентийском соборе и роль Виссариона Никейтского в заключении унии // Византийский временник: Изд-во АН СССР. Т. III. – М.; Л., 1950. – С. 107-137.
3. Лозинский С.Г. История папства. – 3-е изд. – М.: Политиздат, 1986. – 382 с.
4. Akto Alexandri regis Poloniae. Krakow, 1927. – 623 с.
5. Akta grodzkie i ziemskie czacow Rzeczypospolitej polskiej. Т. VII NL VIII. Lwow, 1878. – 3 – 116 с.
6. Полоцкие грамоты XII – начала XVI вв.: [Тексты] / АН СССР, Ин-т истории СССР; сост. д-р ист. наук А.Л. Хорошкевич. Т. II. – М.: Ин-т истории СССР, 1978. – 219 с.

*Ральф Хау (г. Регина, Канада)*

## **ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАСПРОСТРАНЕНИЕ АНГЛИКАНСКОЙ ЦЕРКВИ В КАНАДЕ**

Возникновение и распространение Англиканской Церкви в Канаде было связано с проникновением в приморские провинции и Верхнюю Канаду британских иммигрантов. С середины XVIII в. влияние британцев усилилось. Основу протестантской общины наряду с англиканами составляли пресвитериане и методисты. К началу XIX в. Англиканская церковь имела в англоязычных колониях статус государственной религии, что ограничивало в правах выходцев из

других протестантских общин, в частности, пресвитериан. Иммигранты из Шотландии не были довольны религиозной дискриминацией и в 1837 г. они приняли активное участие в восстании, после которого Англиканская церковь перестала быть официальным религиозным институтом в британской Канаде.

К концу XIX в. здесь укрепился религиозный плюрализм. Расширение иммиграции привело к появлению католических и православных общин, что привело к постепенному ослаблению влияния Англиканской церкви на общество. Эта тенденция усилилась после окончания Второй мировой войны.

В итоге во второй половине XX в. Англиканская церковь оказалась в глубоком кризисе. Например, в г. Регина провинции Саскачеван из 10 приходов, действовавших в 1970-х гг., к началу XXI в. осталось только 5. Приходы вынуждены самостоятельно решать вопросы финансового обеспечения своей деятельности, поскольку государство более не выделяет им финансовых субсидий. Это отразилось на сокращении численности англиканских священнослужителей. Оставшиеся священники стали обслуживать по несколько приходов. Чтобы преодолеть кадровые проблемы Англиканская церковь была вынуждена разрешить женщинам получать теологическое образование и признала их право на совершение религиозных обрядов.

В канадской общеобразовательной школе нет места для религии. Приходы вправе основывать собственные религиозные школы, однако религиозное воспитание в них носит формальный характер.

Кризис Англиканской религиозной системы выражается также в том, что все больше канадцев британского происхождения порывают с Англиканской церковью и обращаются в различные виды евангелического христианства, примыкают к новым религиям, становятся адептами традиционных для сельских районов страны анимистических и шаманистских культов.

Канада, как страна, созданная в свое время европейскими иммигрантами, переживает в последние годы новую волну иммиграции – из Азии и Африки, что существенно влияет на состояние религии. Католическая и Англиканская церкви утрачивают влияние на пестрое в этническом отношении население, которое так и не сформировалось в канадскую нацию, в то время как общины индугов, сикхов и мусульман, пользуясь религиозным плюрализмом, наращивают религиозное и культурное присутствие в обществе. В отличие от коренных канадцев, новые иммигранты сплочены и склонны бескомпромиссно отстаивать свои интересы. Эта тенденция закономерна и имеет необратимый характер.

*А.Г. Цымбал (г. Минск, Беларусь)*

## **ПРАБЛЕМА БЕЛАРУСІЗАЦЫІ ПРАВАСЛАЎНАЙ ЦАРКВЫ Ў ЗАХОДНЯЙ БЕЛАРУСІ (1921 – 1939 гг.)**

У II Рэчы Паспалітай рух за беларускае нацыянальнае адраджэнне, які выпяваў на працягу XIX і пачатку XX ст. набыў даволі масавы характар. Яго мэтай з’яўлялася самасцвярджэнне беларусаў як самастойнай нацыі ў межах этнічнага рассялення, прызнанне факта яе існавання іншымі народамі і дзяржавамі, а разам з тым і права беларусаў на нацыянальную дзяржаўнасць. Для дасягнен-

ня пастаўленай мэты неабходна было вырашыць шэраг складаных праблем. Адной з найбольш істотных з'яўлялася пераадоленне адмоўнага ўплыву на фарміраванне і развіццё беларускай нацыі канфесіянальнага падзелу этнасу на праваслаўных і католікаў. Падзел гэты шырока выкарыстоўваўся праваслаўным духавенствам у мэтах русіфікацыі, а каталіцкім – паланізацыі беларусаў [1, с. 124]. У польскай дзяржаве апынулася шмат беларускіх нацыянальных дзеячаў, якія працягвалі барацьбу за адраджэнне і ўз'яднанне Беларусі. Разумеючы ўплыў Царквы на свядомасць людзей і яе ролю ў грамадскім жыцці, яны распачалі актыўную працу, накіраваную на беларусізацыю праваслаўнай царквы як магчымасці супрацьстаяць гвалтоўнай паланізацыі.

Першыя патрабаванні адносна беларусізацыі Царквы ў II Рэчы Паспалітай адносяцца да чэрвеня 1919 г., калі адбыўся з'езд прадстаўнікоў беларускага насельніцтва Віленшчыны і Гродзеншчыны. Дэлегаты дамагаліся ўвядзення беларускай мовы ў пропаведзі і навучанні рэлігіі. Акрамя таго, было прапанавана прызначыць епіскапам святара беларускай нацыянальнасці. Арганізаваць навучанне ў Віленскай семінарыі таксама прапанавалі ў нацыянальным духу [2, с. 87].

Патрабаванні беларусізацыі царквы вылучала першае беларускамоўнае праваслаўнае выданне ў II Рэчы Паспалітай – “Праваслаўны беларус”. Выдаваўся ён два разы ў месяц з 1 лютага 1925 г. у Варшаве [3]. Рэдактарам быў І. Пачопка. Графічны праект зрабіў Язэп Драздовіч. Часопіс сімвалізаваў пэўны пералом у развіцці праваслаўнага беларускага руху. Праваслаўе ўсе часцей станавілася сінонімам беларускасці. Яшчэ большаму збліжэнню праваслаўя з беларускім народам павінен быў служыць штотысячны дадатак “Царкоўныя казанні”, які выходзіў па ініцыятыве і са згоды мітрапаліта Дзіянісія з чэрвеня 1925 г. У ім змяшчаліся тэксты беларускамоўных пропаведзяў [4, с. 550]. Крытыка нацыянальна-рэлігійнай палітыкі ўрада стала прычынай ліквідацыі выдання ў снежні 1925 г.

Адзінай партыяй, якая ўзнікла ў Заходняй Беларусі і вылучала патрабаванні надання праваслаўнай царкве беларускіх нацыянальных рысаў, было створанае па ініцыятыве В. Багдановіча ў 1927 г. Праваслаўнае беларускае дэмакратычнае аб'яднанне. Друкаваным органам яго было выданне “Праваслаўная Беларусь” (выдавалася ў 1927 – 1928 гг.). У першым нумары адзначалася, што яго ўзнікненне выклікана вострай патрэбай асвятлення царкоўнага жыцця з нацыянальнага пункту гледжання. Прадстаўленне палітычных, сацыяльных, нацыянальных і культурных праблем прадугледжвалася з хрысціянска-праваслаўных пазіцый. Адзначалася, што падзел беларускага народа на дзве рэлігійныя плыні стаў прычынай узнікнення двух “культурна-гістарычных тыпаў беларусаў”. Партыя ставіла перад сабой за мэту нівеліраванне гэтых адрозненняў і аб'яднанне ўсіх беларусаў у адзіную “нацыянальную беларускую сям'ю” [5].

У 1930 г. назіралася ажыўленне руху па беларусізацыі царквы, што было звязана са спробамі склікання Сабора. Беларускія арганізацыі спрабавалі паўплываць на яго рашэнні.

14 сакавіка 1930 г. быў створаны Беларускі праваслаўны камітэт (БПК), які першапачаткова меў назву Цэнтральны Беларускі праваслаўны камітэт па беларусізацыі царквы. На ўстаноўчую канферэнцыю павінны былі прыехаць і праваслаўныя святары. Старшыня Камітэта Т. Вернікоўскі сустрэкаўся з архіепіскапам Феадосіем, які благаславіў канферэнцыю і тых, хто збіраўся на ёй прысутнічаць, уключаючы духавенства, але потым змяніў рашэнне. Такім чынам,

дэлегацыя святароў, якія прыехалі ў Вільню, на канферэнцыю не патрапіла. Але святар А. Коўш, адзін з прыхільнікаў беларусізацыі царквы, быў завочна абраны першым віцэ-старшынёй прэзідыума [6, арк. 10].

Аднак сярод кіраўнікоў руху па беларусізацыі царквы не было адзінства. Р. Астроўскі пачаў выдаваць газету “Голас праваслаўнага беларуса”, дзе крытыкавалася дзейнасць камітэта і святара А. Каўша. Кіраўнікі БПК Вернікоўскі і Більдзюкевіч у сваю чаргу скардзіліся на Р. Астроўскага архіепіскапу Феадосію. Сярод беларускіх дзеячаў гучалі ўзаемныя паклёпы, даносы і абвінавачванні ў сектанцтве, атэізме, камунізме і масонстве [7]. Акрамя адсутнасці адзінства ў самім руху па беларусізацыі праваслаўнай царквы існаваў і канфлікт беларускіх арганізацый з архіпастырам Віленскай епархіі Феадосіем. 17 студзеня 1933 г. Сінод епіскапаў па прапанове архіепіскапа Феадосія пастанавіў спыніць выступленні беларусаў, якія толькі пашыралі “смуту и расстройства” ў царкоўным жыцці [8, с. 183].

Віленскі архіепіскап актыўна выконваў даручэнні дзяржаўных улад. Начальнік грамадска-палітычнага аддзела Віленскай ваяводскай управы паведамляў у 1939 г., што, ліквідуючы беларусізацыю і русіфікацыю царквы, мясцовы епіскап выдаў загад аб правядзенні навучання рэлігіі на польскай мове. Па-польску адбываліся заняткі па асновах рэлігіі і ў беларускай гімназіі ў Вільні [8, с. 184].

Такім чынам, беларускія дзеячы, якія апынуліся ў польскай дзяржаве пасля Першай сусветнай вайны, спрабавалі скарыстаць магчымасці ўплыву праваслаўнай царквы на грамадства для справы абуджэння беларускай нацыянальнай свядомасці сярод пераважна сельскага беларускага насельніцтва і супрацьстаяння гвалтоўнай паланізацыі. Царква ў іх планах – мабілізуючы фактар этнічнай кансалідацыі беларусаў, носьбіт беларускай мовы і культуры.

Праграма беларусізацыі праваслаўнай царквы была даволі сціплай і ў асноўным зводзілася да ўвядзення пропаведзей і навучання рэлігіі на беларускай мове, а таксама прызначэння ў Віленскую кансісторыю і на пасады вайсковых капеланаў святароў-беларусаў. З патрабаваннямі беларусізацыі царквы выступалі шматлікія арганізацыі і грамадскія аб’яднанні. Аднак яны не мелі шырокай грамадскай падтрымкі ў сувязі з слабасцю, абмежаванасцю і лакальным характарам самога беларускага руху ў царкве, зведзеным да дзейнасці ў Віленскай епархіі. Супрацьстаяў зменам у царкве і Віленскі архіепіскап, якога дзяржаўная адміністрацыя выкарыстоўвала для барацьбы з беларускім рухам.

## Літаратура

1. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / В.В. Грыгор’ева, У.М. Завальнюк, У.І. Навіцкі, А.М. Філатава; навук. рэд. У.І. Навіцкі. – Мінск : Экаперспектыва, 1998. – 340 с.
2. Давідзюк, М. Справа беларусізацыі праваслаўнай царквы ў святле палітыкі польскіх дзяржаўных улад 1918 – 1939 / М. Давідзюк // Беларускі каляндар. – Беласток, 1990. – С. 67-92.
3. Праваслаўны беларус. – 19 крас. 1925 г. – № 6.
4. Traczuik, J. „Prawosławna Białoruś” jako organ Prawosławnego Białoruskiego Zjednoczenia Demokratycznego / J. Traczuik // Slavia Orientalis. – 1989. – Rocznik XXXVIII, № 3-4. – S. 543-562.
5. Праваслаўная Беларусь. – 1 кастр. 1927 г. – № 1.
6. Беларускі дзяржаўны архіў-музей літаратуры і мастацтва. – Фонд 3. – Воп. 1. – Спр. 198. Дакументы Цэнтральнага Беларускага праваслаўнага камітэта ў г. Вільня (статут, пратакол, рэзалюцыя канферэнцыі інш.) за 1930 г.

7. Prawosławne Archiwum Metropolitalne. – RVI – 8A. Diecezja Wilecka.
8. Mironowicz, A. Коњсiуi правослаwnу на ziemiach polskich w XIX i XX wieku / A. Mironowicz. – Białystok : Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2005. – 379 s.

**О.К. Шиманская** (г. Нижний Новгород, Россия)

## **СОЦИАЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СОВРЕМЕННОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА**

Нижегородчина со времени раскола XVII в. является одним из общероссийских центров старообрядчества, выступающего как наиболее эсхатологическая и хилиастическая ветвь христианства. В настоящее время на территории области действует 26 зарегистрированных приходов, шесть старообрядческих толков и согласий: Русская Православная Старообрядческая церковь (белокриницкая иерархия) – 12, Русская Древлеправославная церковь (Патриархия с центром в г. Новозыбков Брянской области) – 10, Древлеправославная Поморская церковь – 3, федосеевский толк – 1 (п. Токино), спасовский толк, филипповцы (без официальной регистрации в органах юстиции). С 2000 г. была восстановлена церковно-приходская жизнь в 5 общинах (с. Безводное Кстовского р-на РПСЦ, г. Нижний Новгород община РПСЦ в Заречье, г. Нижний Новгород – Никольская церковь Сормовский р-н РДЦ, община РДЦ д. Песочная Уренский р-н, с. Семёново Уренского района – РДЦ,) это 20% рост общин с 2000 по 2010 г. С 1995 г. издается газета «Старообрядец». Ее учредитель и редактор историк С.В. Рудаков определяет ее как информационно-научное издание, посвящённое современности, истории и культуре древлеправославия.

Современные старообрядцы, оставаясь приверженцами «старины», оставили в прошлом локальную изолированность, стали более открытыми обществу. С неодобрением старообрядцы отнеслись к принятию закона от 1 октября 1997 г. «О свободе совести и религиозных объединениях», считая его по сравнению с предшествовавшим законом 1990 г. осложняющим государственно-конфессиональные и межконфессиональные отношения [2, 1997, № 7]. Для старообрядцев православие связано с их традицией, а не с «новообрядным» православием Московского Патриархата, по инициативе которого, по их убеждению, и разработан был федеральный закон 1997 г. Старообрядцы выступали против статей, навязывающих жёсткую иерархическую структуру внутрицерковной организации и регистрации в органах власти, так как последователи многих беспоповских упований на протяжении столетий, будучи гонимыми, уклонялись от подобной формализации своих согласий. Старообрядческие церкви были отстранены от участия в подготовке проекта закона, что явилось шагом к закреплению за РПЦ МП статуса государственной церкви [2, 1998, № 8], вызывающее у представителей древлеправославия особенную обеспокоенность. Как писал директор Старообрядческого исследовательского центра М.О. Шахов: «Условия религиозной свободы в обществе и отсутствие государственных предпочтений и ограничений для разных конфессий по религиозным или иным мотивам есть наиболее желательная модель церковно-государственных отношений» [2, 1998, № 9]. Много недоразумений возникает между двумя на-

правлениями православия и по вопросам церковной собственности, в которой государство постоянно отдаёт приоритет РПЦ МП.

Сегодня, как и в прошлом, главной социальной задачей староверов является сохранение старообрядческих общин и уникальной культуры старообрядчества. Именно на это направляются усилия руководства общин, значительная часть их материальных ресурсов. Социальная активность старообрядческого сообщества Нижегородской области направляется на такие сферы как:

- укрепление и развитие старообрядческих общин как оплота старой веры и восстановление былых приходов;

- поддержание старообрядческих памятных мест: святых могил, пустой, установка крестов на местах значимых для старообрядцев;

- всемерное развитие уникальной старообрядческой культуры: реставрационные работы и искусствоведческая экспертиза, сотрудничество с Институтом рукописной книги, помощь в деятельности археографических экспедиций, сохранение знаменного церковного пения. Всероссийскую известность получил хор Успенской церкви РПСЦ г. Нижнего Новгорода. К старообрядческим церквям повышенный интерес проявляют охотники за антиквариатом, т.к. здесь находятся иконы дониконианского письма и другие ценные предметы церковного обихода. В личной беседе священник РДЦ о. Никола Субботин с горечью рассказал о том, что из иконостаса Казанской церкви Малиновского скита Борского р-на Нижегородской области было украдено 36 старинных икон. Правоохранительным органам удалось найти и вернуть только 2 иконы. Подобные случаи, к сожалению, нередки и в приходах других упований. Верующие, защищая культовые и историко-культурные ценности, организуют своими силами их охрану;

- образование: воскресные школы, исторические и духовно-нравственные конкурсы, познавательные поездки, Всероссийский детский старообрядческий летний лагерь при Малиновском ските Борского р-на РДЦ.

В воскресной школе РПСЦ при Успенской церкви учится около 60 человек. Им преподают церковное пение, чтение, богословие, искусство иконописи, историю старообрядческой церкви. В школе есть мастер-класс по знаменному церковному пению, где мастерство певца доводят до совершенства, до степени регента. Преподают в школе профессиональные педагоги из прихожан, так об этом пишет директор школы А.С. Лебедев: *«Они работают на добровольной, бескорыстной основе. Основа эта – ЗАБОТА О ЧЕЛОВЕКЕ. Эта идея положена в основу всей деятельности школы»* [1, с. 267]. В повседневной жизни старообрядцы помогают друг другу. Церковь регулярно собирает для нуждающихся одежду, оказывает материальную помощь. Нередки случаи, когда берут о ком-то попечение.

Таким образом, старообрядчество для Нижегородской области остается ее религиозной и культурной особенностью, сохранившейся несмотря на государственные гонения разных эпох. Мир старообрядческой культуры с особым бытовым укладом, иконами старого письма, рукописными и старопечатными книгами, стремлением к книжному знанию, знаменным пением, многочисленными промыслами (резьба, роспись хохломская и городецкая, пряничный промысел и др.) открывает нам окно в средневековую Русь.

Более пристальное изучение вероучения, культуры, экономического и бытового уклада древлеправославия, по утверждению, как старообрядцев, так и исследователей, могли бы всемерно способствовать развитию институтов гражд-

данского общества. У России есть свои исторически обусловленные и разработанные демократические традиции: «Христианская религия в тех случаях, когда она не обслуживает интересы государства, сама по себе крепкая основа для развития демократического строя», – убежден сотрудник центра древнерусской духовной культуры «Старая Русь» Д. Лупекин [2, 2008, №43]. Россия имеет собственные вековые традиции демократического устройства, что связано со старообрядческой соборностью как формой консервативной демократии. Сама организация Русской Православной Старообрядческой Церкви является соборной и прозрачной, с максимальным участием мирян в жизни церкви и приходов. На последнем Соборе, прошедшем в октябре 2007 г. из 220 делегатов только 80 являлись священниками, остальные мирянами. Все должности являются выборными. Старообрядчество показывает пример возможной автономной самоорганизации без помощи и контроля государства, западных влияний в сторону формирования свободного общества с традиционными ценностями.

### **Литература**

1. Лебедев А.С. Воскресная школа как форма социального служения // Сб. материалов конференции «Религии Поволжья: проблемы социального служения». – Нижний Новгород, 2009.
2. Старообрядец / Информационно-научное издание. – Нижний Новгород, 1997, 1998, 2008.

*С.П. Шупляк (г. Минск, Беларусь)*

## **ПРАВИЛА СОВЕРШЕНИЯ ПАЛОМНИЧЕСТВ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ**

Возникновение традиции христианских паломничеств в Западной Европе уходит корнями в эпоху поздней античности. Уже в то время многие верующие стремились посетить христианские святыни в Палестине и в самой Западной Европе. Наиболее почитаемыми паломническими центрами в средневековое время были: Иерусалим, Рим, Сантьяго-де-Компостела, Константинополь.

К XII в. паломники приобретают особый статус в средневековом обществе. Пилигримы становятся обладателями многочисленных привилегий. К ним относилось право паломника на место в госпитале, проходе по частным территориям, освобождение от дорожных пошлин, гарантированной сохранности оставленного имущества. Однако перед началом и во время паломничества, пилигрим должен был пройти ряд обязательных процедур. Именно они и формируют свод правил паломника.

Следует отметить, что данные правила в виде решений церковных соборов, начинают появляться уже в IV в. Так антиохийский собор 341 г. постановил, что не один пилигрим не должен был начинать паломничество без рекомендательных писем высокопоставленных духовных лиц [2]. Халкедонский собор 451 г. добавил священников к числу лиц, обязанных получать разрешение на паломничество [5, р. 98].

Данные постановления отразили суть отношения духовной власти к нарождавшейся традиции христианских паломничеств. С одной стороны церковь ви-

дела, что паломничества к христианским святыням становятся популярным выражением веры. Но в то же время церковь стремилась к тому, чтобы паломничества не предпринимались из праздного любопытства. Ведь христианство проповедовало необходимость самоуглубления и сосредоточенности, которым мешает смена впечатлений в путешествиях. В Евангелии от Матфея подчеркивается: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» [3, с. 20]. К обращенности в себя призывал Августин Блаженный: «Люди идут дивиться горным высотам, морским валам, речным просторам, океану, объемлющему землю, круговращению звезд, – а себя самих оставляют в стороне!» [1, с. 269-270]. Паломничество – это, бесспорно, богоугодное дело, но вместе с тем и опасное для благочестия: ведь пилигримы шли к чужим народам – еретикам и язычникам.

Потому становится ясным, почему в VIII – IX вв., когда паломничества стали частыми явлениями, в каролингском законодательстве появляются ссылки на решения вышеупомянутых соборов. Более того, поместный собор в франкском местечке Вэр (755 г.) запретил своим решением совершать паломничества любым монахам, без рекомендательных писем их аббатов или епископов [4, р. 73]. Таким образом, проявила себя попытка поставить под контроль паломническое движение, которое зачастую могло превратиться в обыкновенное бродяжничество. Само же сопроводительное письмо выдавалось только в том случае, если духовное лицо удостоверится в том, что паломник имеет серьезные мотивы к совершению путешествия, связанные с его религиозными чувствами раскаяния или исповедования.

Данные письма составлялись по нескольким однотипным формулам и содержали информацию о самом паломнике, о разрешившем ему совершить паломничество духовном лице. Также составитель письма обращался к получателю с требованием обеспечения гостеприимства пилигриму. Иногда в письме приводился маршрут, по которому должен был идти паломник.

Желание получить в пути помощь от многочисленных монастырей было столь сильным, что зачастую паломники составляли поддельные письма или даже пытались их выкрасть [4, р. 75].

Еще одной обязанностью средневекового пилигрима было облачение в особую одежду паломника. Главными элементами такой «униформы» была широкополая (греческая) шляпа, посох, длинный шарф и дорожный мешок, одеваемый через плечо. Особое внимание придавалось также значкам, которыми украшалась одежда паломника. Изображение пальмы (или само растение) говорило о том, что пилигрим движется из Святой земли, створчатая раковина – о возвращении из Сантьяго, изображение св. Петра с ключами и св. Павла с мечом – о посещении Рима. Другие, более локальные европейские святыни, тоже имели свой символ. Так в Кентербери паломники приобретали образки св. Томаса, а в Кельне св. Волхвов.

Таким образом, в период поздней античности, раннего и высокого средневековья, паломничества становились все более подконтрольными духовной и светской властям. Это выражалось в обязательных процедурах составления рекомендательных писем, строгой регламентации внешнего вида паломников и наличия отличительных значков ассоциировавшихся с пунктами назначения паломничеств. Возникновение данных норм было вызвано стремлением церкви не допустить вульгаризации религиозных путешествий, сохранения в них



глубокого духовного смысла, направленного на искупление и спасение души паломника. Дополнительные запрещения были включены в состав законодательных актов светской власти, и связывались с попытками не допустить распространения бродяжничества или самовольного ухода крестьян с земель феодалов.

### Литература

1. Августин. Исповедь / Августин. – М.: Гендальф, 1992. – 544 с.
2. Антиохийские Соборы // Православная Энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/Антиохийском%20Собо́ре.html>. – Дата доступа: 24.02.2010.
3. Книги Нового Завета // Библия: Кн. Свящ. Писания Ветхого и Нового Завета: Канонические: В рус. пер. с парал. местами. – Минск, 1993. – С. 1-292.
4. Birch, D.J. Pilgrimage to Rome in the Middle Ages: Continuity and Change / D.J. Birch. – Woodbridge: The Boydell Press, 2000. – 250 p.
5. The acts of the Council of Chalcedon, Volume 1 / ed.: R.Price, M. Gaddis. – Liverpool: Liverpool University Press, 2005. – 720 p.

*Е.А. Ягафова (г. Самара, Россия)*

## **МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ В ВОЛГО-УРАЛЬСКОМ РЕГИОНЕ В XVIII – нач. XXI в. И ЕГО РЕЗУЛЬТАТЫ (на примере образования малых этноконфессиональных групп народов региона)<sup>1</sup>**

Волго-Уралье регион относится к числу российских регионов с давними традициями полиэтничности и поликонфессиональности. С II тыс. до н.э. в структуре населения сочетались ираноязычные народы, финно-угры, тюрки и славяне. С принятием в 922 г. ислама в Волжской Булгарии и христианизацией народов с середины XVI в. в Урало-Поволжье начинается период активного межконфессионального взаимодействия; наиболее ярко указанные процессы протекали с XVIII в. и привели к образованию этноконфессиональных меньшинств в составе современных этносов региона: «язычников» – марийцев (*чи мари*), удмуртов (*чын удмуртьес*), чувашей (*чан чуваш*), исламизированных групп среди этих народов, приверженцев неортодоксальных христианских течений (старобрядчества, сектантства и др.) среди этих народов, а также крещеных татар.

Этноконфессиональные группы народов Урало-Поволжья формировались на протяжении XVIII – XX вв., во-первых, в ходе активного противодействия их представителей официальной политике христианизации, во-вторых, под влиянием ислама и татарской культуры, а также, в третьих, в результате распространения среди них различных течений христианства (православия, старообрядчества, протестантизма и сектантства). Если «язычество» выражало религиозные воззрения оставшихся в старой вере членов этнических сообществ, то появление мусульманских ЭКГ в составе чувашей, марийцев и удмуртов сопря-

---

<sup>1</sup> Работа выполнена по проекту РГНФ (08-01-00284а).

жено с волнами исламского «отступничества» в сер. XVIII в., 20-х, 60-х гг. XIX в., конца XIX – начала XX в.. Распространению ислама среди чувашей, марийцев и удмуртов в Урало-Поволжье содействовал ряд факторов: 1) территориальный (близость мусульманских селений); 2) экономический – торгово-ремесленная специализация татар, позволявшая им при разъездах по немусульманским деревням пропагандировать ислам; чувашские, марийские и удмуртские крестьяне нередко нанимались к татарам на заработки и воспринимали ислам; 3) социокультурный – знание татарского языка в зонах смешанного проживания; 4) мировоззренческий и социальный кризис «язычества» под влиянием мировых религиозно-философских систем и усложнявшейся общественно-политической жизни в стране; 5) гибкость и приспособляемость ислама к местным условиям, ориентированность на синкретизм мировоззрения, верования и культа.

Православие как религия меньшинства закрепилось только среди татар-кряшен, но неортодоксальные течения христианства (старообрядчество, баптизм, вероучения молокан, хлыстов, адвентистов, пятидесятников, и даже лютеран) проникали к чувашам и финно-угорским народам региона вследствие контактов с иноэтничным окружением (русскими, немцами и т.д.) [1, с. 66-71; 3, с. 180; 4, с. 277 и др.]. Это выступило основным фактором данного процесса. Наряду с этим значительную роль сыграл мировоззренческий кризис «язычества», неприятие философской концепции, ритуальной и бытовой практики официального православия, социальный конфликт с негативными общественными явлениями современного общества.

Сегодня наряду с уже ставшими «традиционными» для России христианскими течениями возникают общины новых религий: Свидетели Иеговы, муниты, общество «Сознания Кришны», «Белое братство», сатанисты и др. [5, с. 264]. Активизировались исламские организации, в первую очередь ваххабизм [3, с. 180]. Новые течения уже не ограничиваются этническими рамками, а распространяются среди разных этнических групп и этносов, т.е. происходит «деэтнизация» конфессий и «деконфессионализация» этносов [2, с. 96].

Динамика численности групп характеризуется сокращением приверженцев традиционных верований и увеличением доли христиан и мусульман, однако, реальные масштабы существования «язычества» и исламизации народов были шире и сохранялись в течение всего периода. В результате, в этнической культуре некрещеных групп законсервировались элементы традиционной религиозно-обрядовой культуры, а у мусульман и христиан выработались синкретические формы обрядовой культуры, включающей как элементы традиционной веры, так и ислама и христианства. Религиозные отличия стали причиной формирования особых внутриконфессиональных и межконфессиональных отношений общин: пространственно-культурной ориентации на предпочтительное внутриконфессиональное общение, приводившей, с одной стороны, к социальной замкнутости групп, а с другой, к развитию надэтнических связей.

## Литература

1. Данилко Е.С. Старообрядчество среди финно-угорских народов Урало-Поволжья // Диаспоры Урало-Поволжья. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. – Ижевск, 2005.

2. Казьмина О.Е. Христианские церкви и секты в России в 1990-е гг. (новые тенденции) // Второй Международный Конгресс этнографов и антропологов. Резюме докладов и сообщений. Ч. II. – Уфа, 1997.
3. Мокшина Е.Н. Мордва и вера. – Саранск, 2005.
4. Садиков Р.Р. Мордва Башкортостана: традиция и современность // Современные этнополитические и этносоциальные процессы в России: модель Республики Башкортостан. – Уфа, 2004.
5. Шилов Н.В. Современное сектантство в Мордовии // IV Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. – Нальчик, 2001.

***В.В. Ясев** (г. Могилев, Беларусь)*

## **НОВАЯ ПОПЫТКА ВОЗРОЖДЕНИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ДЕМОКРАТИИ В БЕЛАРУСИ**

Идея воссоздания БХДС возникла у религиозно настроенных членов БНФ, таких как П. Силко, О. Бембель, Н. Якимович, М. Орешков. Союз создан как альтернатива всем светским партиям [4].

БХДС считал национальный вопрос одним из наиболее важных. Его решение призвано определить судьбу Беларуси как государства, которое имеет свою культуру, язык, свои традиции, свое национальное прошлое.

Основной целью партии, согласно Уставу, являлось морально-духовное, национальное, политическое и экономическое возрождение Беларуси, как правового демократического независимого государства, ибо только такое государство может “достигнуть расцвета всех сил и потенций белорусского народа, благополучия всех граждан Беларуси” [6].

Активно поддерживая идею национальной независимости, христианские демократы в понимании суверенитета солидаризировались с БНФ “Адраджэньне”. Необходимым условием достижения независимости, по их мнению, являлось осознание каждым представителем общества необходимости реальной и полной свободы, как естественного состояния человеческого бытия [2]. Начинать следует с преодоления идеологического наследия КПСС.

Конституционное провозглашение суверенитета Республики Беларусь, ликвидация СССР как государства, подписание соглашения о СНГ оценивались БХДС как события, которые свидетельствуют о глубоких демократических процессах в обществе и могут стать гарантом выхода из кризиса. В то же время, христианские демократы считали, что Беловежское соглашение не исключает возможности создания новой имперской тоталитарной державы. Поэтому БХДС, с одной стороны, исходила из убеждения, что вступление Беларуси в любую международную общность (конфедерацию, федерацию, союз и т.д.) должно происходить только в результате проведения всеобщего республиканского референдума, а, с другой стороны, отстаивала концепцию христианской Беларуси и Христианском Содружестве Наций [3].

Согласно этой концепции Беларусь должна стать центром в установлении согласия и сотрудничества не только между православными Украиной и Россией, но и между католическим Западом, протестантским Севером и православным Востоком, что должно содействовать стратегической гармонии Христианского Содружества.

В этих условиях, по мнению БХДС, идеальным государственным строем для Беларуси стала бы христианская конституционная монархия, которая бы воплотила в себе правовое и духовное наследие Великого Княжества Литовского и современных северных христианских конституционных монархий – Англии, Бельгии, Дании, Швеции. Как переходную форму к такому государственно-му строю БХДС считала возможным использовать институт президентского правления. основополагающим принципом политики такого государства станут: нейтралитет; установление мира, добрососедских отношений со всеми государствами, последовательное разоружение и демилитаризация всей планеты; отказ от экспансии и насилия в разрешении международных конфликтов; отказ в поддержке террористическим и тоталитарным режимам; признание прав всех наций, народов и этносов [6].

Главным средством достижения своих идеалов БХДС видела парламентскую деятельность священников-депутатов, которые должны примирить светские партии в Верховном Совете республики путем создания переходного правительства национального согласия во главе со священником-депутатом [1].

28 февраля 2009 года в столичном Дворце культуры Минского тракторного завода прошел учредительный съезд партии «Белорусская христианская демократия» (БХД). Как сообщил на открытии съезда один из членов оргкомитета по созданию БХД Павел Северинец, список основателей партии составляет 1 тыс. 60 человек. По его словам, накануне учредительного съезда было проведено 63 собрания в регионах страны. На съезд избрано 211 делегатов. В качестве гостей присутствовали лидеры политических партий и известные белорусские политики. В их числе – бывшие кандидаты в президенты Александр Козулин, глава Партии БНФ Лявон Борщевский, председатель международной молодежной организации «Молодой фронт» (Чехия) Дмитрий Дашкевич, руководители и представители других партий и общественных объединений, а также лидеры предпринимательского движения Александр Макаев и Игорь Ледник. «Это факт преемственности. Мы не с нуля начинаем «Белорусскую христианскую демократию» – это фактически возобновление деятельности христианской демократии в Беларуси», – подчеркнул П.Северинец [5]. Учредители БХД планируют продолжить свою деятельность независимо от того, будет ли зарегистрирована партия. Среди главных мероприятий - кампания по пропаганде семейных ценностей «Сильная семья – сильная Беларусь». «Планируется также продолжать кампанию по популяризации белорусской культуры «Люблю Беларусь», кампанию покаяния за грехи коммунистического режима, кампании за свободу вероисповедания. Кроме того, будет продолжена работа по борьбе с магией и оккультизмом. Фактически результатом этой кампании стало запрещение на законодательном уровне рекламы услуг магии и оккультизма в средствах массовой информации. В этой деятельности учредители БХД намерены сотрудничать с местными и республиканскими органами власти.

«БХД – это не оппозиция, а альтернатива тому, что сейчас происходит в Беларуси... Мы стремимся показать, что можно жить лучше, если ты соблюдаешь заповеди, которые заложены в Библии: не лжешь, не воруешь, веришь и любишь», – заявил П. Северинец. Усилия БХД, по его словам, направлены на то, чтобы стать «политической силой и партией победителей». Еще один из лидеров оргкомитета по созданию БХД Виталий Римашевский отметил, что в уставе партии предусматривается равное отношение ко всем религиозным кон-

фессиям и верованиям, которых придерживаются члены партии. По его словам, в партии будет запрещено создание каких-либо структур по религиозной принадлежности.

Съезд БХД избрал руководителей партии, принял ее устав и программу. В результате выборов, которые прошли в форме открытого голосования, сопредседателями партии стали Георгий Дмитрук, Виталий Римашевский, Павел Северинец и Алексей Шеин. Как объявил на съезде П.Северинец, руководящим органом созданной партии будет Национальный совет, который включает в себя 10 «знаковых vip-персон» и по 10 человек от региональных учредителей БХД. В число 10 vip-персон, помимо четырех избранных на съезде сопредседателей БХД, также вошли председатель международной молодежной организации «Молодой фронт» (Чехия) Дмитрий Дашкевич, бывший политзаключенный и руководитель гражданского движения «Инициатива» Андрей Ким, глава оргкомитета по созданию движения «Молодая Беларусь» Артур Финькевич, бард Андрей Мельников, пастор Эрнест Сабило, ответственный секретарь оргкомитета по созданию БХД Денис Садовский [5].

### **Литература**

1. Агібалова А. Я ахрышчу КПСС // Чырвоная змена. – 1991. – 24-30 чэрвеня.
2. Арэшкаў М. Узнавіць высокую духоунасць // Беларуская крыніца. – 1991. – № 5.
3. Бембель А. “... Бяз кожнага з нас гісторыя крыху – няпоуная” // Добры вечар. – 1992. – 17 лютага.
4. Король А. И тут пришел Бразаускас // Згода. – 1992. – № 5.
5. Северинец: Партия «Белорусская христианская демократия» – это не оппозиция, а альтернатива тому, что происходит в Беларуси // Политика: БелаПАН. – 2009. – 28 февраля.
6. Статут Беларускае Хрысціянска-Демакратычнае злучнасці // Беларуская крыніца. – 1992. – № 3 (кастрычнік).

# ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИИ, ВЕРОТЕРПИМОСТИ, СВОБОДЫ СОВЕСТИ В ФИЛОСОФИИ И СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

*В.А. Адзіночанка (г. Гомель, Беларусь)*

## ПРАВА НА СВАБОДУ СУМЛЕННЯ ЯК АДНО З ПРАВОЎ ЧАЛАВЕКА

Спачатку мы скажам аб актуальнасці (ад познепац. *actualis* – дзейсны) нашых разважанняў. Яна тычыцца як права на свабоду сумлення, так і правоў чалавека наогул. Гэтая актуальнасць абумоўлена перш за ўсё тым, што наша грамадства знаходзіцца зараз на пераломным этапе свайго развіцця. Змены тычацца ўсіх сфер жыцця, але асабліва адчуваюцца і (на наш погляд) асабліва неабходныя яны ў сферы свядомасці, як грамадскай, так і індывідуальнай. Вядома, што ў Савецкім Саюзе права на свабоду сумлення не выконвалася. У артыкуле 52 Канстытуцыі СССР было запісана: «Грамадзянам СССР гарантуецца свабода сумлення, гэта значыць, права вызнаваць любую рэлігію або не вызнаваць ніякай, адпраўляць рэлігійныя культы або весці атэістычную прапаганду». Заўважым, што ўжо ў фармулёўцы гэтага артыкула парушаўся прынцып роўнасці правоў веруючых і атэістаў: першыя мелі права толькі вызнаваць рэлігію і выконваць рэлігійныя культы, а другія – весці прапаганду, накіраваную супраць рэлігіі. На самой справе ў СССР праводзілася паслядоўна атэістычная палітыка. Зараз у галіне стаўлення да рэлігіі, асабліва з боку ўлад, адбыліся істотныя змены, у Савецкім Саюзе яна разглядалася як «перажытак» і «адзіная адкрыта існуючая форма антыкамуністычнай ідэалогіі», зараз жа гэта «аснова маральнасці» і «неад’емная частка нашай культурнай традыцыі». Святары, перш за ўсё праваслаўныя, запрашаюцца на розныя афіцыйныя мерапрыемствы, выступаюць перад школьнікамі і студэнтамі, дзяржава дапамагае ў будаўніцтве храмаў. Але ўсе гэтыя працэсы маюць перш за ўсё ідэалагічны характар – дзяржава спрабуе выкарыстаць праваслаўе замест страціўшай сваё значэнне камуністычнай ідэалогіі. Таксама і рэзкі паварот насельніцтва большасці былых савецкіх рэспублік да рэлігіі тлумачыцца так званым «эфектам маятніка». Вялікі працэнт людзей, якія называлі сябе веруючымі, быў абумоўлены, па першае, іх спробай дыстанцыявацца ад былой атэістычнай палітыкі і, па-другое, пошукам новай светапогляднай платформы, якая, дарэчы, таксама ўспрымалася як новая форма ідэалогіі. Але ёсць і аб’ектыўныя паказчыкі, якія сведчаць аб распаўсюджванні рэлігіі ў нашым грамадстве. Найбольш відавочны з іх – гэта колькасць рэлігійных суполак. З 1988 года (гэты год лічыцца пераломным у дачыненні да рэлігіі) яна ўзрасла больш як у 4 разы (з 768 да 3106 на пачатак 2010 г.). Таксама ўзрастае плюралізм рэлігійнага жыцця. У адрозненне ад нашых суседзяў з усходу і захаду Беларусь не з’яўляецца монаканфесійнай дзяржавай. У нас няма рэлігіі, якая б пераважала. На Беларусі зараз налічваецца 25 рэлігійных кірункаў. Калі выходзіць з колькасці зарэгістраваных рэлігійных суполак, дык найбольш вялікая канфесія – гэта праваслаўе (1509 суполак), але таксама даволі шматколькаснымі з’яўляюцца пратэстанты (хрысціяне веры евангельскай – 501 суполка, евангельскія і хрысціяне баптысты – 272) і католікі (470 суполак). Такім чынам, можна канстатаваць, што пры ўсіх цяжкасцях і праблемах, рэлігійнае

жыццё на Беларусі паступова развіваецца і набывае свае нацыянальныя адметнасці.

Што тычыцца правоў чалавека, дык, на наш погляд, тут маюцца значна большыя праблемы. Справа ў тым, што ў Савецкім Саюзе дзяржава мела таталітарны характар і прэтэндавала на вырашэнне ўсіх існуючых праблем. Лічылася, што чалавек цалкам ад яе залежыць: яна дае працу, вучобу, месца ў дзіцячым садку, пуцёўку ў санаторыі і г.д. Таму было страчана само разуменне, што такое правы чалавека і навошта яны. У значнай часткі насельніцтва пакуль што яшчэ няма вопыту асэнсавання сваіх правоў.

Правы чалавека – гэта прызнаная і гарантаваная законам магчымасць асобы на акрэсленыя дзеянні і погляды, абумоўленая самой прыродай чалавека. Чалавек валодае гэтымі правамі проста ў сілу таго, што ён чалавек. Дзяржава не дае гэтыя правы, але павінна іх выконваць. Гэтыя правы: 1) не адчужальныя – чалавека нельга іх пазбавіць; 2) усеагульныя – яны распаўсюджваюцца на ўсіх людзей незалежна ад іх расы, полу, нацыянальнай, дзяржаўнай і сацыяльнай прыналежнасці. Правы чалавека замацаваны ў канстытуцыях еўрапейскіх дзяржаў. У арт. 2 Канстытуцыі Беларусі сказана: “Чалавек, яго правы, свабоды і гарантыі іх рэалізацыі з’яўляюцца найвышэйшай каштоўнасцю і мэтай грамадства і дзяржавы”.

Трэба адзначыць, што сама ідэя правоў чалавека вырасла з канцэпцыі натуральнага права, якая абвясчала, што побач з замацаванымі ў законах нормамі існуе яшчэ “няпісанае права”, якое вынікае з самой сутнасці чалавека. Асновай такога разумення з’яўляецца хрысціянскі светапогляд, згодна з якім ўсе людзі з’яўляюцца прынцыпова роўнымі перад Богам. Першым, хто сфармуляваў капіцэпцыю натуральнага права, быў вялікі хрысціянскі тэолаг Фама Аквінскі (1225 – 1274).

Права на свабоду сумлення прадугледжвае, што чалавек можа самастойна вызначаць сваё стаўленне да рэлігіі, аднаасобна або сумесна з іншымі вызнаваць любую рэлігію або не вызнаваць ніякай, яно азначае, што чалавек можа быць прыхільнікам той ці іншай рэлігіі, быць абыякавым да рэлігіі, быць атэістам. Права на свабоду сумлення афіцыйна замацавана ў міжнародных дакументах і заканадаўстве большасці краін, у тым ліку і беларускім. Менавіта рэалізацыя тых ці іншых правоў чалавека з’яўляецца, на наш погляд, найбольш актуальным для нашай цяперашняй сітуацыі.. Бо праз гэтую рэалізацыю адбываецца трансфармацыя грамадства: па-першае, фарміруецца асоба чалавека як актыўны свабодны і самакаштоўны індывід і, па-другое, змяняюцца ўзаемаадносіны паміж чалавекам і дзяржавай. Дзяржава ператвараецца з ўсепранікаючага надындывідуальнага інстытута, які можа распараджацца любымі пытаннямі, і паступова набывае службовы характар. Дзяржава мае другасны характар у дачыненні да чалавека і заклікана садзейнічаць яго дабротам. Гэта тычыцца як дзяржавы ў цэлым, так і асобных служачых.

Правы чалавека маюць сістэмны характар. Сістэма (ад грэч. systema – цэлае, складзенае з частак, злучэнне) – мноства элементаў, якія знаходзяцца ва ўзаемаадносінах паміж сабой і ўтвараюць акрэсленую цэласнасць. Ажыццяўленне кожнага з правоў чалавека звязана з ажыццяўленнем іншых правоў. Так, напрыклад, права на свабоду сумлення (арт. 31 Канстытуцыі Беларусі) звязана з правамі на свабоду поглядаў, перакананняў і іх свабоднага выказвання (арт. 33), на свабоду аб’яднанняў (арт. 36) і іншымі.

Асабліва істотным, на наш погляд, з'яўляецца абмеркаванне права на нерэлігійныя і антырэлігійныя погляды. Ажыццяўленне праваў веруючых непарыўна звязана з правамі тых людзей, якія прытрымліваюцца іншага стаўлення да рэлігіі. Як паказалі сацыялагічныя даследаванні пачатку нашага стагоддзя, такіх сярод насельніцтва Беларусі больш за 90%. Правы гэтых людзей таксама павінны забяспечвацца. Падкрэслім, што чалавек мае права самастойна выбіраць сваё стаўленне да рэлігіі, і дзяржава не павінна яму іх навязваць. Таму вельмі актуальным, на наш погляд, з'яўляецца абмеркаванне пытання аб узаемаадносінах тых ці іншых рэлігійных арганізацый з навучальнымі ўстановамі. Згодна з арт. 9 закона “Аб свабодзе сумлення і рэлігійных арганізацыях”, “Нацыянальная сістэма адукацыі ў Рэспубліцы Беларусь мае свецкі характар і не ставіць мэту фарміравання таго ці іншага стаўлення да рэлігіі”. Далей сказана: “Установы адукацыі ў пытаннях выхаваўчай дзейнасці на падставе пісьмовых заяў бацькоў або асоб, якія іх замяняюць (саміх паўналетніх навучэнцаў), у пазавучэбны час могуць узаемадзейнічаць з зарэгістраванымі рэлігійнымі арганізацыямі з улікам іх уплыву на фарміраванне духоўных, культурных і дзяржаўных традыцый беларускага народа”. На наш погляд, менавіта гэтыя палажэнні заканадаўства павінны быць асновай пабудовы ўзаемаадносін паміж рэлігійнымі арганізацыямі і ўстановамі адукацыі. Рэлігія паступова распаўсюджваецца ў нашым грамадстве і набывае ўсё большую колькасць прыхільнікаў. Калі ёсць жаданне з боку навучэнцаў або іх бацькоў пазнаёміцца бліжэй з асновамі рэлігіі, то гэта іх права, і дзяржава павінна пайсці ім насустрач. Але ініцыятыва павінна сыходзіць ад саміх людзей. Нармальна, калі тая ці іншая канфесія, калі яна звяртаецца да людзей, абапіралася б перш за ўсё на сваё духоўнае багацце. Навязванне ж тых ці іншых рэлігійных поглядаў з боку дзяржавы, па-першае, супярэчыць праву на свабоду сумлення і, па-другое, наносіць шкоду самой рэлігіі. Падкрэслім, што рэлігія і ідэалогія – гэта прынцыпова розныя рэчы.

*Т.И. Ачинович (г. Минск, Беларусь)*

## **К ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНОСТИ СТУДЕНТОВ**

Белорусская молодежь в конце XX – начале XXI в. оказалась в сложной ситуации поиска смысла жизни, ценностных ориентиров и социокультурных устремлений, что вызвано социально-экономическим кризисом и становлением самостоятельной государственности Республики Беларусь. В этих условиях резко возросла ее приверженность к религиозному миропониманию. К религиозной вере обращается та часть молодежи, сознание которой достаточно многослойно и рефлексивно, для которой поиски смысла жизни являются органичной составляющей ее духовной активности. Исходя из этого особую актуальность приобретает изучение характера религиозности студентов.

Цель данной работы состояла в выявлении особенностей религиозности студентов в зависимости от пола и конфессиональной принадлежности. В качестве испытуемых выступили 336 студентов БГПУ им. М. Танка, принадлежащих к различным христианским конфессиям (православие, католицизм, протестантизм). Использована тестовая методика «Опросник религиозной активнос-



ти» Д.О. Смирнова, включающая шкалы: 1) самоактуализация в религии; 2) религиозное мировоззрение; 3) интерес к религии; 4) религиозное действие; 5) контакт с Богом; 6) общая шкала религиозной активности [3, с. 161]. На основании методологического принципа единства религиозного сознания и деятельности в отечественной психологии религии выделены следующие типы религиозности: глубоковерующие, верующие, колеблющиеся, индифферентные и неверующие [2, с. 343]. В нашем исследовании низкому уровню религиозной активности соответствует группа неверующих, уровню ниже среднего – группа индифферентных, среднему уровню – группа колеблющихся, уровню выше среднего – группа верующих и высокому уровню – группа глубоковерующих.

Результаты исследования показали, что доля неверующих составила 4% от общего количества испытуемых, индифферентных – 14%, колеблющихся – 30%, верующих – 35% и глубоковерующих – 17%. Из общих результатов по выборке следует сделать выводы о преобладающем количестве верующих среди студентов и о незначительном количестве студентов, являющихся неверующими. Это свидетельствует о том, что религия занимает сегодня значительное место в духовной жизни молодежи. Полученные нами данные согласуются с результатами, полученными в исследованиях белорусских социологов [4, с. 138].

Далее нами была прослежена связь между типом религиозности и конфессиональной принадлежностью. Для объективного понимания роли и места религии в сознании молодежи важно учесть то, что значительное число молодых людей – отнюдь не только верующих в Бога, но и представителей других мировоззренческих групп, включая индифферентных и неверующих, – считает себя сторонниками традиционных религий. Так, православными считают себя 16% индифферентных и даже 4% неверующих молодых людей, к католикам относят себя 7% индифферентных. Сказывается здесь среди прочих причин тесная связь религиозного и национального самосознания, на которую указывал М.П. Мчелдов [1, с. 47]. Таким образом, православие или католицизм воспринимаются не только как собственно религиозная система, а как естественная культурная среда, национальный образ жизни («белорус – поэтому православный», «поляк – поэтому католик»). Разумеется, в данном случае речь идет не о религиозной, а скорее о культурной идентификации, когда, относя себя к определенной религии, человек тем самым отождествляет себя с конкретной культурной средой, исторически сформированной данной религией.

*Таблица 1*

**Связь между типом религиозности  
и конфессиональной принадлежностью (в%)**

Тип религиозности	Конфессиональная принадлежность			
	Православные	Католики	Протестанты	Общее по выборке
Неверующие	4	0	0	4
Индифферентные	16	7	0	14
Колеблющиеся	42	31	6	30
Верующие	28	38	37	35
Глубоковерующие	10	24	57	17

Среди православных отмечается наибольшее количество колеблющихся (42%), верующих среди них 28% и глубоковерующих – 10%. Причиной этого, как отмечалось выше, можно считать тот факт, что православие воспринимается в большей степени как культурная среда, принадлежность к которой формируется естественным образом, фактически без сознательного выбора человека. Среди католиков наибольшее количество верующих – 38%, глубоковерующих – 24%, колеблющихся – 31%. Приведенные данные свидетельствуют о том, что количество верующих среди католиков выше, чем среди православных, но ниже чем у протестантов. Данный факт объясняется глубокими религиозными традициями и воспитанием в семьях католиков. Среди протестантов отсутствуют группы неверующих и индифферентных, наибольшее количество глубоковерующих – 57% и верующих – 37%, что объясняется исторической неукорененностью протестантизма и негативным отношением со стороны общественности, что в свою очередь, вызывает необходимость сознательного выбора своей религиозной принадлежности. Аналогичные результаты были получены в исследованиях Ю.А. Гаврилова, Е.Н. Кофановой, М.П. Мчедлова, А.Г. Шевченко, которые указывают наиболее высокую степень религиозной активности в протестантской группе, за ней следуют католики и православные [1, с. 48].

Помимо конфессиональной принадлежности на уровень религиозности значимо влияет пол респондентов. Так к неверующим были отнесены 33% юношей и лишь 1% девушек. Эти данные согласуются с результатами других исследований [1; 2] в которых отмечается, что в целом женщины более склонны к религиозной вере, чем мужчины, те же, в свою очередь, чаще сомневаются или не верят в Бога. Наше исследование показало, что среди девушек большее количество верующих и колеблющихся (37% и 32% соответственно). Среди юношей только 15% верующих и 18% колеблющихся. Однако глубоковерующих больше среди юношей (22%), чем среди девушек. Таким образом, юноши занимают крайние позиции по отношению к религии – либо глубоковерующие, либо вообще неверующие, в то время как у девушек наблюдаются средние позиции. Данный факт может быть объяснен тем, что для юношей в большей степени характерен максимализм, проявляющийся либо в нигилистическом отношении к действительности, либо в стремлении отстаивать свои религиозные убеждения как истинные. Одновременно динамика религиозности у девушек значительно выше, чем у юношей, что может быть объяснено как их большей эмоциональностью и психологической возбудимостью, так и меньшей социальной защищенностью.

Таблица 2

**Взаимосвязь между полом и типом религиозности (в%)**

Тип религиозности	Пол	
	Муж.	Жен.
Неверующие	33	1
Индифферентные	12	14
Колеблющиеся	18	32
Верующие	15	37
Глубоковерующие	22	16

Таким образом, результаты исследования показали конфессиональные и гендерные различия религиозности студентов. Наиболее высокая степень религиозности характерна для протестантов, за которой следуют католики и православные. Юноши занимают крайние позиции по отношению к религии – либо глубоко верующие, либо вообще неверующие, в то время как у девушек наблюдаются средние позиции (большее количество верующих и колеблющихся). Данная работа представляет собой лишь начальный этап исследования религиозности студентов и нуждается в дальнейшей разработке.

### **Литература**

1. Гаврилов, Ю.А. Конфессиональные особенности религиозной веры и представлений о ее социальных функциях / Ю.А. Гаврилов, Е.Н. Кофанова, М.П. Мчедлов, А.Г. Шевченко // Социологические исследования. – 2005. – № 6. – С. 46-56.
2. Крысько, В.Г. Социальная психология / В.Г. Крысько. – М.: Изд-во ВЛАДОС-ПРЕСС, 2002. – 448 с.
3. Смирнов, Д.О. Описание процедуры стандартизации психометрической методики «Опросник религиозной активности» / Д.О. Смирнов // Пасхи. Научный психологический журнал. –1999. – № 1-2. – С. 159-169.
4. Юдин, В. Религиозность молодежи (по материалам исследований в Могилевской области) / В. Юдин // Социологические исследования. – 2006. – № 5.– С. 137-139.

***Бабіньскі Яраслаў (г. Варшава, Польшча)***

## **КРЫТЫКА БЭНЭДЫКТАМ ХVІ САЦЫЯЛІСТЫЧНАГА МЕСІЯНІЗМУ**

Месіянізм з’яўляецца тэрмінам вырастаючым з Бібліі, сканцэнтраваным на ідэі Месіі, які прыйдзе і збавіць свет. У біблейскай традыцыі мажам гаварыць аб трох ідэйна-тэматычных абшарах, у якіх гэтая ідэя прысутнічае. Гэта “царскі месіянізм”, які звязаны з верай, што збаўленне адбудзецца дзякуючы цару з дынастыі Давіда, “месіянізм прароцка-святарскі”, сканцэнтраваны на ідэі Месіі, Божага абранца, “Слугі Яхве”, а таксама “месіянізм апакаліптычны”, які звязаны з традыцыяй кнігі прарока Данііла і захаванай у ёй вобразы Сына чалавечага (гл.: Дан., 7:14).

Гэтыя тры тыпы месіянізму рэалізуюцца ў асобе Ісуса Хрыста, прыносячага ў таемніцы Збаўлення дар паяднання чалавека з Богам, акрэсліваючага ідэю Царства Божага, пабудаваную на падмурку прыказання любові.

Ідэя месіянізму стала адклікацца па новаму, прыдавая пэўную рысу грамадскім сістэмам, палітычным альбо філасофскім ідэям, якія без рэлігійнага кантэксту пазыцыянуюць сябе як маючыя рашэнні ўсіх праблем і балячак чалавечай цывілізацыі. Пачатак гэтых тэндэнцый знаходзіцца ўжо ў платонаўскім праекце дзяржавы, у якім “мудрацы” будуць аўтарытарна навязваць іншым сваё бачанне шчасця, падмацоўваючы яго рэлігійным аўтарытэтам. На жаль, падлягаюць яны спакусе ідэйнай дамінацыі і фанатызму, што ў канечным выпадку прыводзіць іх да рэалізацыі ў выглядзе таталітарных праектаў.

Агалошваючы ідэю ўсеагульнага шчасця ў бліжэйшай неакрэслінай будучыні цаной прынашэння ахвяры для іх рэалізацыі сёння праяўляюць марксізм і постмадэрнізм, New Age, мадэль амерыканскай дэмакратыі.

Да месіяністычных праектаў, прысутных у сучаснай філасофіі прымае паставу і паддае іх станоўчай крытыцы сучасны папа Бэнэдыкт XVI у энцыкліцы “*Spe salvi*” (2007). Разам з “*Fides et ratio*” (1998) Яна Паўла II гэтая энцыкліка з’яўляецца найбольш поўным вучэннем Царквы адносна непакоячых з’яў, якія прысутнічаюць у сучасным Аэрапагу філасофскіх ідэй. Сваім станоўчым тонам і адназначнай крытыкай пэўных праграм альбо філасофскіх ідэй яна ўпісваецца ў шэраг папскіх дакументаў, асуджаючых ідэйна варожую хрысціянству прапазіцыю мышлення і ясна акрэсліваючых хрысціянскае стаўленне да іх у рад з “*Quanta cura*” і “*Syllabus*” (1864) Пія IX, “*Vehementer Nos*” (1906) і “*Poscendi Gregis*” (1907) Пія X, “*Quas Primas*” (1925) Пія XI і “*Humani Generis*” (1950) Пія XII.

Крыніцу месіянізма сучаснай філасофіі, ў тым ліку і марксізму, Бэнэдыкт XVI бачыць у філасофіі асвятлення, звяртаючы асаблівую ўвагу на творчасць Фрэнсіса Бэкана. Новыя дасягненні тэхнікі, змена перспектывы спасцяражэння свету (адкрыццё Амерыкі), прычыніліся да ўзнікнення ў мышленні гэтага філосафа непарушнай веры ў прагрэс, верай у тое, што адкрыцці і вынаходніцтва ўправаджаныя ў жыццё з’яўляюцца толькі пачаткам, што дзякуючы супрацоўніцтву навукі і практыкі можна будзе дасягнуць новых адкрыццяў і тады народзіцца зусім новы свет чалавечага царства. Наступнае развіццё, адкрыцці новых законаў прыроды як бы падцвярджае тып такога маслення.

Прыходзіла што раз большае пераацэньванне ідэй розуму і свабоды ў рамках пастулата прагрэсу, каторыя філасофія Асветніцтва (асабліва ідэі Канта) і Французская Рэвалюцыя ўзнеслі да ранга абсалютных вартасцей. Вынікам гэтага з’явілася сфармуляваная К. Марксам і Ф. Энгельсам праграма аздараўлення свету новафармуючайся эпохі прамысловага капіталізму. Гэтыя ідэі, ўправаджаныя ў жыццё, аказаліся злудай. Крыніцай нараджэння марксістскіх ідэй, паводле думкі папы, з’яўляецца памылка матэрыялізму. К. Маркс “па просту сцвярджаў, што адначасова з пазбаўленнем пануючага класа даброт, з упадкам палітычнай улады і абагульненнем сродкаў вытворчасці узнікне Новы Ерусалім”. Аднак “чалавек не з’яўляецца прадуктам эканамічных адносін, а таму немажліва яго аздараўленне выключна звонку праз стварэнне спрыяльных эканамічных умоў”.

Не прыняцце да ўвагі спецыфікі чалавечага быту, рэдукуючы ягоную свядомасць і пазнанне свету толькі да эканамічна-матэрыяльных умоў, позаўстаўленне факта чалавечай свабоды і іншых нематэрыяльных фактараў, якія фармуюць чалавека, спавадала сфармуляванне праекту, які не вытрымаў практычнага апрабавання, а ягоная “пераходная фаза” тэставаная ў Расіі пасля кастрычніцкай рэвалюцыі, не парадзіла “раю на зямлі”, але тэрор і знішчэнне.

Папа заўважае тое, аб чым раней пісаў М.Бярдзьеў: “Сацылізм з’яўляецца грамадскай утопіяй, апертай на месіяніскім міфе. У гэтым сэнсе ён ніколі не будзе рэалізаваны ў межах гэтага свету, у царстве кесара. Таму што абяцае збаўленне, якое адбудзецца не як у хрысціянстве – у вечнасці, але ў гістарычным часе. Аднак метадычна перасоўвае момант збору плёну ахвярнасці рабочага класа, спрычыненай для ўправаджвання ідэальнай сістэмы пралетарскай дыктатуры. Сучаснасць з’яўляецца толькі этапам на шляху да паўнаты шчасця. Камуністычная будучыня з’яўляецца як бы вечнай узнагародай, але заўсёды аддаленай, недасягальнай ў сучасным часе, але прысутная “за гарызонтам падзей”. Імкненне да яе ажыццяўлення апраўдвае ўсякія сродкі: забойствы і злачын, гвалт і папранне асобы.

Такой візыі Бенедыкт XVI рашуча проціставіцца і падвяргае яе знішчальнай крытыцы, прызываю шукаць мэту чалавечай рэчаіснасці ў іншым.

Папа звяртае ўвагу на значэнне хрысціянскай падзеі, якая павінна дапамагчы адкрыць хрысціянам зноў тэалагічную рэфлексію аб жыцці і ўсвядоміць па новаму вучням Хрыста, што значыць быць хрысціянінам і чым выражаецца яго прысутнасць у свеце. І гэтым самым паказаць арыгінальнасць, непаўтаральнасць і своеасаблівасць прапазіцыі хрысціянства. Перад тэалогіяй сёння стаіць прызнанне прадстаўляць Хрыста, Мэтра і Вучыцеля, інтэгральным і поўным спосабам, які датычыцца ўсіх сфер чалавечай экзистэнцыі і знаходжанне свайго месца ў свеце. Толькі ў гэтым выпадку хрысціянства, як рэлігія збаўлення і месіянства, мае шансы пераможна выходзіць з канфрантацыі з сучаснымі канкурэнтнымі прапазыцыямі пабудовы незнішчальнага шчасця ўжо цяпер, на зямлі, але абдзёртымі з вымярэння трансцендэнцыі і перспектывы вечнасці.

Узнікненне прапазіцыі сатэрычнага, месіянскага характару сведчыць аб тым, што хрысціяне не жывуць паўнотой хрысціянства, больш таго – страцілі ў сваім спасцераганні здарэння Ісуса Хрыста эсхаталагічную перспектыву. Так хутка прызнанне і грунтаванне ў культуры месіяністычных тэндэнцый з’яўляецца пацвярджэннем гэтага. Таму становяцца яны сур’ёзным выклікам. Таму нараджаецца, што раз большая патрэба ўсведамлення веруючымі дасягненняў сучаснасці эсхаталогіі ў кантэксце праўды аб Ісусе Хрысце, у якім як Месіі, абяцаным свету пасля першароднага граха, споўніліся Божыя абяцанні і адначасова адкрылася для кожнага веруючага чалавека новая мажлівасць паўнейшага і багацейшага перажывання сваёй экзистэнцыі, мэтай і будучыняй усякай свабоднатворанай гісторыі з’яўляецца Бог.

Сілай хрысціянства з’яўляецца яго месіянізм, гэта значыць вера ў мажлівасць асабістага спаткання чалавека з Богам, ажыццяўленага праз сатэрыіно-пасрэдніцкае дзеянне Збаўлення ў Ісусе Хрысце. Яно адчыняе перад чалавекам перспектыву эсхаталагічнай рэалізацыі збаўлення, гарантам якога з’яўляецца сам Бог. Гэта не яшчэ адна сістэма, якая з’яўляецца рэцэптам на ўсе бялячкі свету, але ўстанаўленне экзистэнцыі чалавека ў перспектыве “надзеі, якая не можа абмануць”. Толькі ў сітуацыі прысутнасці кампетэнтнай, прафесіянальнай тэалогіі і філасофіі паяўляюцца шансы на ўратаванне чалавека ад прапазіцыі месіянізму прысутных у сучаснай культуры мышлення, якія нягледзячы на свае абяцанні, агранічваюць, зневальняюць і робяць чалавека няшчасным. Будуць яны супрацьстаяннем фальшывым, зневальняючым ідэйным прапановам, прыпамінаючы з усёй магутнасцю прызнання Хрыста да міласэрнай любові, адзінай гарантыі шчасця і збаўлення. Таму што толькі адзін Настуўнік і адзін Мэтр – Ісус Хрыстос (гл.: Мтф. 23:8-10).

*Т.И. Баталко, Т.Я. Виноградова (г. Витебск, Беларусь)*

## **НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ БЕЛОРУСОВ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ РЕЛИГИОЗНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ**

В условиях сегодняшнего культурного плюрализма заметно усилился интерес людей к национальным особенностям своей культуры. Проснувшееся национальное самосознание едва ли не впервые выявило осознанную потреб-

ность в «открытии» прошлого своего народа, его культурной генеалогии. Дефиниция «национальная культура» находит живейший интерес различных сфер исследования. На страницах газет и журналов, сборников статей и монографий появилось большое количество рассуждений о квинтэссенции этого понятия, о главных и второстепенных признаках, его определяющих, о творцах, несущих ответственность за духовное состояние нации и носителях национальной культуры. В огромном потоке литературы затерялся вопрос о национальном характере. И это не случайно. В истории слишком мало места отводилось живой личности, так называемому субъективному фактору с его богатейшей палитрой духовных переживаний. Вопросы социальной психологии оказались малоисследованными в течение всех периодов исторического процесса. Хотя именно пресловутый субъективный фактор в культурном процессе является безусловно определяющим.

Органической частью народной культуры являлось религиозное мировоззрение белорусов. Можно ли определить с легкостью форму, какую приняло отношение наших соотечественников к официальному религиозному вероисповеданию? Кто он был, наш Ф. Скарин? Византийцем Юрием или латинником Франтишком? Вспомним, что осуществление христианизации проходило в специфических условиях, которые определялись особенностями религиозного мышления простого белоруса. А он был недостаточно правоверным и никогда – фанатичным, который строго бы придерживался определенных религиозных догматов. Его языческая сущность явственно выпирала из всех щелей духовного храма сознания простого человека, несмотря на христианскую окраску. В. Орлов отмечает, что процесс принятия новой религии происходил в основном безболезненно, не вызывая социальных конфликтов. Сама процедура крещения выглядела как переход из детства в совершеннолетие, а сами они с интересом воспринимали заморские диковины – все эти храмы, иконы, молитвы, Иисуса Христа. И продолжала верить и поклоняться природе – солнцу, небу, чтобы принесли хорошую погоду и богатый урожай, праздновали Каляду, Масленицу, Купалье. Безусловно, христианство внесло определенные коррективы в плане внешних форм в мировоззрение, но не сломало, не уничтожило глубоких земных корней белорусов. Хотя внешние факторы, формы жизни не были второстепенными для белорусов, если судить по их праздникам и обрядам. Народная религия была естественной и жизнерадостной, с ней ничего не могли сделать все миссионеры православия, католичества, униатства. Смена богов, святых, молитв, которая проходила на белорусской земле, была для крестьян чем-то сродни ветрам, которые проносились над дремучим лесом – гнулись и ломались ветки и опадали листья на вершинах, но оставались неподвижными стволы деревьев внизу. Крестьянский бог белорусов был один во все века – более-менее справедливый и разумный, простой и понятный, а самое главное – не очень заметный в каждодневном быту, не мешающий нормальному жизненному течению.

Видимо, под этим углом зрения следует рассмотреть и вопрос о значении униатской религии в культурной жизни белорусов. Придавать ей роль национальной религии – значит делать поспешный шаг. Униатство не могло стать религией национальной по причине своего искусственного межконфессионального образования, без собственного догматического выразительного лица. Нельзя говорить о каком-то серьезном его влиянии на религиозные чувства белорусов.

Если уж православие не уничтожило народную религию за 600 лет своего существования, то тем более не удалось этого униатству за два с половиной столетия. Никого на должны вводить в заблуждения цифры о количестве белорусов, принявших униатство. В данном случае это подтверждение того, что означал для белорусского крестьянина сравнительно быстрый переход в новую веру и еще более быстрый, без особого принуждения и насилия выход из нее после поражения восстания 1831 г. и ликвидации униии. Изучая историческое прошлое нашей родины, тяжело избежать впечатления жертвенного предназначения белорусского народа, а с другой стороны – существования определенной покорности судьбе в его национальном менталитете. Не вызывало особого сопротивления денационализация, головы втискивались глубже в плечи под бурными ветрами исторических событий, более-менее спокойно проходило переkreщение из одной веры в другую. Как все это оценить с точки зрения психологии и культуры? Как понятное и естественное явление. Для белорусов было невыносимой роскошью оставаться беззаветными героями, фанатичными борцами с иноземной «навалой» – русской, татарской, польской, немецкой, шведской, французской. Чтобы остаться целым и живым в этом бушующем котле исторических событий, необходимо быть «памяркоўным». Если бы наши предки отличались воинственностью и пламенным героизмом – кто бы из нас остался? С одной стороны, здесь срабатывал естественный инстинкт самосохранения, а с другой – извечный белорусский гуманизм, общечеловеческая доброта, покладистость и мягкий характер.

*В.К. Борецкая (г. Гомель, Беларусь)*

## **ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В УСЛОВИЯХ ТРАНЗИТИВНОГО БЕЛОРУССКОГО ОБЩЕСТВА**

Многообразная деятельность Русской православной и Римско-католической церковью направленная на гармонизацию взаимодействия личности и общества, возрождение духовно-нравственных начал получила признание и одобрение у широкого круга общественности. На этом фоне естественными выглядят контакты представителей традиционных для Беларуси конфессий с государством с целью разрешения злободневных проблем в социальной сфере. В документах современных социальных учений православия и католичества не дается четкого определения способов и форм сотрудничества, но перечисляются области социального обустройства, где помощь церкви может быть полезна для решения конкретных задач.

Решение социального вопроса на фоне экономического и финансового кризиса, когда для межличностных и социальных отношений все более характерным становится прагматизм, по мнению папы Бенедикта XVI, невозможно без евангельской миссии церкви [1, с. 9]. В обращении к делегатам XII епископального синода «Слово Божье в жизни и миссии Церкви», папа акцентирует внимание на понимание и реализацию самого процесса евангелизации, который не должен походить на «церковную колонизацию», с целью привлечения в лоно церкви других. Это должно быть служение этому миру, которое будет способ-

ствовать преодолению преград и барьеров между людьми, народами, политическими общностями [1, с. 13]. Следует подчеркнуть, что, выражая заботу о духовном и об экономическом развитии современного общества, Русская Православная и Римско-католическая церкви признают значимую роль государства в определении пути общественного развития [2, с. 49-50; 3, т. 1, с. 402; 4, с. 43]. В Пастырской Конституции II Ватиканского собора отмечается, что государство должно направлять усилия «всех граждан для достижения общего блага, но не механически или с помощью тирании, а, прежде всего, как моральная сила, опирающаяся на свободу, осознавая тяжесть принятого на себя обязательства» [5, с. 602]. Индивидуальные инициативы или конкуренция в решении социальных проблем не будут содействовать в полной мере прогрессивному формированию общества. Именно государство должно устанавливать цели общественного развития, определять модели социально-экономического развития и пути их реализации, а также координировать участие и взаимодействие всех, кто заинтересован в полноценном как духовном, так и экономическом развитии общества. Церковь, исходя из реализации принципов христианского персонализма и гуманизма, должна проявлять инициативу при решении определенных социальных задач через привлечение волонтерского потенциала верующих-мирян, а также содействуя развитию и укреплению культуры меценатства в обществе. Это будет способствовать возрастанию ответственности, как отдельного гражданина, так и общества в целом, за социальные процессы, происходящие в государстве.

Признание согласовывающей роли государства в определении конкретных форм церковно-государственного взаимодействия не должно обозначать принуждения церкви или использование ее потенциала недобросовестными чиновниками, с целью снятия с себя ответственности за выполнение социальных программ. Равно как использование финансового потенциала государства или государственных учреждений для реализации амбициозных планов отдельных священнослужителей или приходских общин. Помощь государства церкви должна проявляться не в предоставлении субсидий в денежном эквиваленте, а в льготном налогообложении или освобождении от налогов религиозных организаций, занимающихся реализацией конкретных социальных программ, предоставлении юридической консультации, в помощи со стороны административных структур и должностных лиц в оформлении соответствующей документации для благотворительных проектов и т.д. Церковно-государственное взаимодействие не должно переродиться в орудие манипуляции, как со стороны церковных иерархов, так и со стороны представителей административных органов власти, поэтому и сегодня как никогда востребовано осознание принципа религиозно-политического дуализма, т.е. размежевания религиозной и политической сферы.

Конструктивный механизм сотрудничества церкви и государства в сфере образования предполагает институциональный подход, при котором учитывается различие между школой, вузом как светскими, государственными институтами, и церковью, как религиозной, общественной организацией. Применение данного подхода на практике должно быть сопряжено с осознанием различия между религиозным (конфессиональным) и светским образованием, установлением допустимых границ присутствия церкви в общеобразовательном процессе, который осуществляется светскими учебными заведениями. Светский характер государственного образования не исключает возможности озна-



комления учащихся школ, средних специальных и высших учебных заведений с основами религиозной морали и нравственности. Формами активного взаимодействия школы и религиозных организаций, допустимыми с точки зрения различия светского и религиозного образований, являются факультативные занятия, посвященные изучению религиозных традиций, основ вероучения, религиозных морально-этических нормах, тематические встречи со священнослужителями в рамках внеурочных занятий, участие в благотворительных и просветительских акциях, совместная организация патриотических и исторических детских и юношеских обществ. В данных занятиях или культурно-массовых проектах учащиеся будут принимать участие исходя из собственной мотивации, что не будет сопряжено с формой общественного принуждения, а действительно будет способствовать их личностному развитию.

Наиболее адекватной формой, по мнению автора, преподавания знаний о религии в рамках общеобразовательной программы, за что ратуют многие представители доминирующих в Беларуси религиозных организаций, был бы учебный курс, который предусматривал приобретение учащимися знаний о многообразии религиозных культур. Преподавание основ вероучения должно основываться на мотивации самого учащегося и его родителей, и осуществляться в рамках приходской катехизации. Введение обязательного изучения основ вероучения в школах приведет к нарушению принципа религиозно-политического дуализма, а также будет способствовать ощущению предопределения и распространению среди молодежи религиозного индифферентизма и антиклерикализма.

### **Литература**

1. Benedykt XVI. Slowo Boï e jest trwalsze niï ludzka rzeczywistoscъ // L'Osservatore Romano 2008. – № 12. – 11-13 s.
2. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви: принята на Юбилейном Архиерейском соборе РПЦ 13-16 августа 2000 г. - Москва: Изд. Московской патриархии, 2000. - 160с.
3. Dokumenty nauki spoiecznej konfioia: w: 2 t. / pod. red. ks. M. Radwan. – Rzym-Lublin, 1987. – Т. 1-2.
4. Jan Pawei II. Centesimus annus / Jan Pawei II. – Katowice, 1991. – 115 s.
5. Sobyр Watykacski II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje / Pod. red. Bp. J. Groblicki. – Poznac: Pallottinum, 1992. – 426 s.

**Ю.А. Бубнов (г. Воронеж, Россия)**

## **ПРОБЛЕМА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ**

Исторические представления о круге явлений, связанных с секуляризацией (от позднелат. *secularis* – мирской, светский), менялись. В эпоху европейского Ренессанса, когда только зарождалось это понятие, секуляризм еще не имел конкретного значения, так как содержание этого феномена находилось в постоянной зависимости от непрерывно изменяющихся отношений между духовной и светской властью, а также от эволюции связей между богословием, филосо-

фией и наукой. В XVII в. этот термин впервые вводится в литературное обращение, и с ним соотносят чисто церковно-хозяйственные отношения, в контексте ограничения юрисдикции духовной власти. Понятие секуляризма коренилось в развертывающимся процессе отчуждения земель и имущества церковных организаций.

По мере углубления исследования системы взаимоотношений светской и духовной власти, термин «секуляризм» наполняется положительным содержанием. Это расширяло историческое пространство осмысления сущности политического секуляризма. Под данную категорию подводятся не только явления эпохи позднего Средневековья и Возрождения, но и византийской империи, арабского мира. И это несмотря на то, что секуляризация в арабский ареал пришла урезанной и искаженной, а религии оставались перегруженными обрядовостью и были подвержены догматике и застою.

В процессе ликвидации экономических и политических привилегий церкви секуляризация охватывает и другие сферы общественной жизни. Особенно это отмечается в эпоху Реформации. В этой связи Т.И. Ойзерман замечает, что «Реформация секуляризовала владения феодальной церкви и если не прямо, то косвенно способствовала секуляризации общественного сознания, хотя бы потому, что его светское содержание было признано достойным верующего человека» [1, с. 180]. Секуляризация сознания предполагала постепенное вытеснение человеком из своего мировоззрения различных религиозных интерпретаций.

Мировоззренческая секуляризация, в отличие от правовой формы этого процесса, имеет более ранние предпосылки и своими корнями уходит в традиции теологического рационализма и созерцательного мистицизма.

Мировоззренческая секуляризация возникла в тех религиозных культурах, которые достигли не только монотеизма, но и отчетливо выявили крен в сторону мистики. Мистика устанавливает предел в богопознании, переход богопознания к обрядотворению [2, с. 43]. В западном католицизме, в отличие от восточного христианства, мистика никогда не приобретала тотального характера, хотя и там появлялись мистические секты. Католицизм смог оградить себя от мировоззренческой секуляризации, но взамен этого получил протестантизм, принявший преимущественно мистические формы.

Протестантский мистицизм концентрировался главным образом на постижении божественного, его индивидуальном переживании. Вера в Иисуса Христа не подчиняется рациональным понятиям, она, согласно протестантскому вероучению, представляет собой нечто таинственное и мистическое, служит воплощением сокровенной человеческой сущности. Отсюда вытекает парадигма взаимоотношений Бога и человека, основывающаяся на «познании Бога и познании самих себя». Именно эта гносеологическая формула и легла в основу отдельных философских учений Нового времени.

Таким образом, в протестантских странах началась волна мировоззренческой секуляризации, оказавшая существенное влияние на развитие классической философии и светской культуры. Вследствие растущей культурной эмансипации европейского мышления в XIX в. осуществляется ряд практических и конкретных действий, направленных на реальное освобождение человеческой культуры от теологического влияния. Главным образом эти действия концентрируются в сфере образования. Во многих странах создаются общества и учебные

заведения, которые ставили своей целью культурную эмансипацию через секуляризацию образования.

Начиная с Гегеля, создавшего по существу историко-философскую науку, внимание исследователей все более концентрируется на духовно-философских аспектах феномена секулярного. Отмечая значение секуляризации в историческом процессе, сам немецкий философ рассматривал ее как новую культуру, несовместимую с христианскими ценностями.

Вызревание предпосылок секуляризации в контексте православного мистицизма осуществлялось двояко. С одной стороны, мистицизм предполагал полное сосредоточение всех человеческих сил на созерцании Бога. В процессе такого сосредоточения разум освобождался от всякого познания, в том числе и Бога, и погружался в «истинно-мистическую тьму неведения». Достижение созерцательного единения с Богом в мистицизме возможно лишь при условии удаления от мира. «Тварное» бытие как бы выпадает в мистицизме из общепринятой схемы: творец – творение. Оно не причастно к божественному бытию, Бог не несет ответственность за сотворенное. Разделение божественного и тварного бытия дает толчок для развития нерелигиозного мышления. С другой стороны, развитие мировоззренческой секуляризации в мистицизме связано с антропологическим аспектом. Рассматривая психологическую данность самосознания человека, сторонники мистического созерцания обращались в своих размышлениях не к догматико-метафизическим схемам, а к реальным переживаниям человеческой души, ее проявлениям в виде «страстей», движимых к тем или иным объектам. Все эти сущностные проявления апофатического богословия воплотил в себе исихазм.

Стимул, обусловленный воздействием линии исихазма, направил развитие русской метафизики в русло выявления общесущностных характеристик природного бытия. Благодаря этому свершилось размежевание русской и западноевропейской философии. В русской философии основной сферой метафизических исканий становится мир предметов, реальных вещей. Тем самым произошло своего рода восстановление аристотелевской метафизики, тогда как на Западе антиаристотелизм составил сущность философии таких мыслителей, как Ф. Бэкон и Р. Декарт. Вместе с тем, восточнославянский аристотелизм отличался от своего классического варианта, который составлял основу средневековой философской культуры. Это был модернизированный аристотелизм, поскольку испытал на себе воздействие ренессансного гуманизма, а также подвергся определенной переработке со стороны ведущих католических философов и теологов реформаторов второй схоластики [3, с. 307]. Несмотря на то, что схоластический аристотелизм укладывал русскую просветительскую мысль в прокрустово ложе словесных хитросплетений, он, тем не менее, способствовал развитию научного знания. Настаивая на том, что метафизика и конкретно-научное знание не подменяют друг друга, последователи аристотелизма периода Контрреформации все же испытывали определенный интерес к таким естественнонаучным идеям Аристотеля, как его геоцентрическая концепция или представления о движении небесных тел и структуре мира. Сочетание рациональной и естественной философии с метафизикой в схоластизированном аристотелизме синтезировалось отечественными просветителями в XVI-XVII вв. с гуманистически переосмысленным христианским учением.

Центром восточнославянського аристотелизму стануться в этот период братские школы, а в XVIII в. – Киево-Могилянская Академия.

## Литература

1. Философия эпохи ранних буржуазных революций. – М.: Наука, 1983. – 583 с.
2. Замалеев А.Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья / А.Ф. Замалеев. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1998. – 270 с.
3. Подокшин С.А. Аристотелизм как феномен философской культуры Белоруссии X – XVIII вв. / С.А. Подокшин // Отечественная философская мысль XI – XVII вв. и греческая культура. – Киев: Наук. думка, 1991. – С. 300-310.

*Вэкер Марыя (г. Варшава, Польша)*

## СВЯТЛО БОЖАЕ І ДУША Ў ТЭОРЫЯХ БАЧАННЯ

З даўніх часоў чалавек цікавіўся будовай і функцыянаваннем жывых арганізмаў, у асаблівасці органаў зроку. У розных культурах узніклі апаваданні датычных зроку. У многіх з іх паяўляўся матыў Святла з звышнатуральнымі ўласцівасцямі, якія абумоўлівалі бачанне. У некаторых гэта была “Божаская ілюмінацыя”, якая асвечваючы давала мажлівасць зразумець тое, што бачым. У некаторых “душа-дух” былі элементамі, якія давалі магчымасць бачання. У некаторых бачанне трактавалася як “Мова Божая”, якая дазваляла зразумець рэчаіснасць.

Апаваданні звязаныя з вачамі і бачаннем можна знайсці ў Ведах, у найстаражытнейшых прававых дакументах, такіх як Кодэкс Хаммурапі і ў егіпетскіх папірусах. Многа тэорый аб бачанні паўстала ў старажытнай Грэцыі. Гэта былі погляды, ахватваючыя разважанні на тэму геаметрычнай і фізічнай структуры святла, спосабу дзеяння вока, альбо асобных яго частак, непасрэдна адказных за бачанне, акрасненні, што з’яўляюцца прадметам бачання.

У многіх старажытных тэорыях працэса бачання з’явіўся матыў унутранага агня. Алкмайон з Кротана лічыў, што доказам на існаванне ў воку ўнутранага агня з’яўляюцца выпраменьванні, якія паяўляюцца пры ўціску ці то вібрацыі вока.

Паводле тэорыі Эмпедокла з Акеры, выпрамененая праз зрэнкі пнеўма, аналагічная святлу марскога маяка, дае магчымасць бачыць знешнія аб’екты дзякуючы высвечванню эманаций, якія знаходзяцца ў сферы яе дасягальнасці. Платон у свяёй працы “*Timajosie*” апісаў унутранае святло выпрамененае вокам, якое змешваючыся са знешнім святлом (напрыклад, дзённым святлом), стварае так званы “стог бачання”. Гэты стог з’яўляецца гоманым сярэдовішчам паміж вокам і знешнім аб’ектам. Разам з унутраным агнём выпраменьванне бачных аб’ектаў пераносіцца ў душу, дзе выклікаюцца адпаведныя ўражанні. Матэматычная версія тэорыі бачання была прадстаўлена ў “*Optica*” Эўкліда. Клаўдзіў Птамелій змадыфікаваў тэорыю бачання Эўкліда. Ён сцвярждаў, што бачанне з’яўляецца вынікам дзейнасці пэўнага выпраменьвання, відам энергіі. Гэты бесперапынна выплываючы струмень сутыкаецца з аб’ектамі і забяспечвае іх бачанне з выразнасцю залежнай ад сілы выпраменьвання.

У абшары лацінскай Еўропы веды аб опыцы развівалі выкарыстоўваючы арабскія і грэчаскія творы. Святы Аўгустын адрозніваў два віды святла: цялес-

нае, знешняе і ўнутранае, спасцырагаемае ўнутраным вокам душы, забяспечваючае бачанне вокам. Святло ўнутранае было Божым Светам, відам ілюмінацыі, якая забяспечвала зразуменне рэчаіснасці. Альберт Вялікі сцвярджаў, што кожны з пачуццёвых органаў змяшчае ў сябе адпаведны від *spiritus sensibil* (дух адчувальны). *Spiritus visibilis* (дух бачання) зрокавымі нервамі перамяшчаецца да агульнага органа размешчанага ў *cellula prima* (першая клетка), дзе інтэгруецца з адчуваннямі астатніх пачуццёвых органаў. Такім чынам створаная рэпрэзентацыя паддаецца далейшаму разумоваму аналізу. Паводле Вільгельма з Конха, пнеўма дастаўленая па жаданню душы з сэрца да зрокавых нерваў, выбіраецца праз вочы, змешваецца са святлом і адбіваецца ад паверхні непразрыстых вонкавых аб'ектаў, пасля чаго праз вочы вяртаецца да душы. П'ер Абэля сцвярджаў, што праз вочы выплывае пэўны від веяння ад мазгоў да аглядальных аб'ектаў. Гэтае веянне адціскае ў сабе форму аб'екту і вяртаецца да розуму – душы, у якой выконваецца поўны аналіз уражання. Вобраз рэчаў ствараецца розумам, але пад уплывам разумовых штуршкоў. Роберт Гроссэт стварыў метафізіку святла, якую прызнаваў за "(...) першай створанай формай у першай створанай матэрыі (...)" . Ён сцвярджаў, што прамяністая і бліскучая субстанцыя, якая змешваецца з выпраменьваннем іншых свецячыхся адбітым святлом цел, робіць магчымым бачанне. Роджэр Бэкон сцвярджаў, што ўсе сілы прыроды ў канечным выніку можна звесці да дзеяння святла.

Зматыматызаваная навука аб святле – оптыка, дазваляе пазнаць прыроду святла. Таму што ўсе сілы прыроды дзейнічаюць праз выпраменьванне і высьменне *species* (знешняга выгляду). Жан Бурыдан разважаючы, ці знешняе святло (*lumen*) з'яўляецца неабходным для бачання колеру ў залежнасці ад *medium* (серадовішча), прыйшоў да высноўку, што святло і колер з'яўляюцца неабходнымі для бачання адносна ўздзеяння на *species*. Вітэлон у працы "*Peri Optikes*" упарадкоўвае тагачасныя аптычныя веды. Некаторыя промні, дасягаючы хрысталіка вока ўтвараюць на ім вобраз, які хватаецца сятчаткай і пераносіцца ў мозг духам бачання. "*Peri Optikes*" (адна з найбольш паўнейшых прац аб оптыцы) карысталіся аж да XVII в.

У 1672 г. Ісаак Ньютан апавясціў аб новай тэорыі святла і колераў, а ў 1704 г. напісаў працу "*Optics or a treatise on the reflections, refractions, inflections and colours of light*", выклад оптыкі, які падсумоўваў яго дасведчанні і сістэматызаваў усе ранейшыя даследы.

У XVIII в. Джордж Берклі развіў арыгінальную тэорыю бачання. У сваёй працы "Новая тэорыя бачання" Берклі лічыў, што для розуму з'яўляецца уласцівым зразуменне пачуццёвых паняццяў – ідэі. Прычынай і крыніцай гэтых ідэі з'яўляецца Бог. Характэрнай звычайка людзей з'яўляецца акрэсленне новай ідэі аддзельных спецыфічных пачуццяў. Гэта прыводзіць да атажсамлення мовы назваў альбо мовы штучнай з мовай пачуццёвых ідэі. Гэты другі від мовы Берклі назваў "Зрокавай Мовай", альбо інакш "Мовай Стварыцеля". Гэта мова натуральная ў адрозненні ад мовы штучнай, якая была ўстаноўлена людзьмі. Паводле Берклі заданнем тэорыі бачання з'яўляецца выясненне гэтага атажсамлення паняццяў адной і другой мовы. Гэтае заданне належыць да філасофіі, а не да геаметрычнай оптыкі ці анатоміі.

Аналізуючы тэорыю бачання можна сцвярджаць, што шматразова паяўляюцца ў іх "звышнатуральныя" элементы. Гэтыя элементы выконваюць ролю аналагічную ролі марской лятарні, высвечваючы паасобныя аспекты людской

рэчаіснасці з цемры непазнанага. Паводле некаторых тэорый гэта адпаведны від святла альбо адпаведная “Натуральная Мова”.

Інтэрасуючым аспектам гэтага спосабу разумення бачання з’яўляюцца зробленыя ў XX ст. адкрыцці, датычныя зроку. У сучасных тэорыях бачання і тэорыях спасцерагання моцна падкрэсліваецца роля неапытных і нефізіялагічных фактараў, якія маюць значны ўплыў на разуменне таго, што з’яўляецца бачным.

*А.И. Гаурилюс (г. Минск, Беларусь)*

## **ПОНЯТИЕ «СВОБОДА СОВЕСТИ» В КОНТЕКСТЕ ПРАВОСЛАВИЯ**

Под свободой совести принято понимать отсутствие ограничений в исповедании какой-либо религии. В то же время использование понятия «свобода совести» в отношении к выбору вероисповедания должно предполагать выяснение, по крайней мере, нескольких моментов: что вообще понимается под совестью как научной категорией, как трактует это понятие религия, в частности христианство и православие, и насколько в этом контексте можно быть свободным в выборе веры.

Следует отметить, что в социально-культурной сфере понятие «совесть» используется довольно часто. Однако оно используется номинативно и практически не обсуждается как научная категория ни в философии, ни в других гуманитарных науках. В философии совесть трактуется как «этическая категория, выражающая высшую форму способности личности к моральному самоконтролю, сторону ее самосознания» [6, с. 433-434]. Чаще всего совесть рассматривают как основную и фундаментальную категорию морали среди таких категорий как добро и зло, свобода, счастье, смерть, творчество, вера, любовь, смысл жизни. Обычно совесть выступает как нравственный феномен, как часть нравственной свободы, нравственная ответственность, которая выражается в способности личности самостоятельно управлять своей деятельностью и отвечать за поступки. В психологии совесть рассматривается как одно из выражений самосознания и, в частности, нравственного самосознания. Совесть предполагает, с одной стороны, самостоятельное формулирование для себя нравственных обязанностей, осознание личностью своего долга и ответственности перед собой и другими, с другой, предъявление к себе требований выполнения этих норм и самооценку совершаемых поступков.

В традиционных религиях совесть трактуется как внутренний голос Бога, указывающий на правильность или ошибочность наших мыслей, чувств, поступков. Совесть есть выбор человека с кем ему советоваться, принимая решение, – с Богом или с «темными силами». Однако в христианстве, и более всего в православии, понятие «совесть» было наполнено конкретным содержанием. Прежде всего, отмечалось, что совесть дана человеку, для того, чтобы он избегал зла и различал, что хорошо и что плохо. Тихон Задонский указывает на то, что «Закон Божий и совесть воедино сходятся, и что закон Божий на хартии говорит, то и совесть внутри» [3, с. 282]. По мнению святителя Игнатия Брянчанинова человек обязан хранить совесть не только по отношению к Богу, исполняя заповеди, но и отношении к ближним, не довольствуясь внешней благовидностью поведения; к вещам, удаляясь с одной стороны от излишества, роскоши, а

с другой, от небрежения; к себе, помня, что человек является образом и подобием Бога и этот образ надо сохранить в чистоте и святости [2, с. 177-178]. Более глубоко рассмотрено понятие совести в трудах святителя Феофана Затворника. Он считает, что совесть сообщает человеку законы того мира, в который он «впоследствии должен переселиться, ...обязывает выполнять их, судит его по ним, награждает или наказывает» [5, с. 351]. Согласно его учению совесть выполняет три функции: «законодателя, судии, воздаятеля» [4, с. 356]. В данном контексте больший интерес представляет рассмотрение первой функции – предписаний совести, которые сознаются в виде требований. При этом совесть может уклониться от законов ненамеренно, вследствие заблуждения и намеренно исказить их в угоду своим желаниям и тогда законом станет то, что не должно быть законом. Еще больше искажаются требования совести, если подчиняются эгоизму и собственной воле: собственные желания оказываются более убедительными, чем голос совести, требующей выполнения заповедей. Перетолковывание смысла закона приводит к тому, что на место закона ставится превратное правило. И тогда, например, скупость считают бережливостью, хитрость – благоразумием, гордость – чувством собственного достоинства. Если человек вращается в обществе, в котором приняты приведенные правила, то он принимает их за закон совести и в своей совести осуждает соответствующее поведение. В этом случае совесть из области духовной может перейти в область душевно-телесную, т.е. стать «светскою совестью, которая сильнее чувствует оскорбления человека, нежели Бога» и превратиться в «обыкновенную совесть», которая подражает действиям истинной совести [5, с. 176].

Таким образом, духовная совесть помогает человеку выйти за пределы ситуации, времени и видеть Бога оскорбленного и свои вечные отношения с ним расстроенные и переживать за то, что постыдил себя перед Богом и Его славе нанес повреждение. Человек со светской совестью имеет в виду только себя и свои временные отношения, беспокоится по поводу себя и человеческих правил, переживает за то, что не так сказал, не то сделал и этим себя осрамил. Подобные искажения произошли потому, что «падшее человечество постепенно усваивало себе неправильный образ мыслей о Боге, о добре и зле: лжеименной разум сообщил свою неправильность совести» [5, с. 172]. Условием, позволяющим человеку «наточить» свою совесть, вернуть ей правильность, является Христос, а, следовательно, христианство. При чем «здоровое состояние и правильное действие совести возможно только в недрах Православной Церкви, потому что всякая принятая неправильная мысль имеет влияние на совесть: уклоняет ее от правильного действия» [2, с. 173].

Согласно православному учению множество религий это не пути к одному Богу, а пути уводящие от него. Считается, что на ранних стадиях развития человечества были вера в одного Бога и одна религия (прарелигия). Постепенно религиозное сознание дошло до политеизма (многобожия). В результате появились различные религиозные представления, которые соответствовали нравственному состоянию людей. Единому Богу может соответствовать только одна религия, чистота которой сохранилась благодаря непосредственному Божественному откровению, явленному в Ветхом и Новом Заветах. Следует иметь в виду, что православие – это не только правильное прославление Бога словами или делами, своей жизнью, это проявление благодати Святого Духа, который вдохновляет к чистому исповеданию веры, непосредственно сообщенной че-

ловеку Самим Спасителем, к правильному прохождению духовной жизни, ведущей к вечному спасению души. Святитель Игнатий Брянчанинов считает, что вопрос о том, почему не могут спастись язычники, магометане, лютеране и другие подобные им, даже если они являются добродетельными людьми, указывает на совершенное непонимание того, в чем заключается гибель и спасение человека. «Очевидно, что таким вопросом и возражением уничижается Христос, выражается мысль, что искупление и Искупитель не были необходимостью для человека, что человек может удовлетворить своему спасению собственными средствами» [2, с. 48]. Этим вопросом, по его мнению, отвергается христианство. Приход в этот мир Спасителя – это дар Божий, который «предложен всем... и принимается свободой, которая совершается в этом принятии» [1, с. 72]. Однако, вслед за гадаринцами человек волен попросить Христа удалиться от его пределов и совершить выбор исходя из своего сердца – своих ценностей, идеалов, жизненных приоритетов.

Следует отметить, что православие всегда предоставляло человеку право самостоятельно определять свое отношение к религии, закрепленное в современном мире в Конституциях большинства стран. Однако, в контексте православного вероучения, скорее всего, лучше говорить о свободе совестливости или использовать понятие свобода вероисповедания.

### **Литература**

1. Мудрость духовная в изречениях отцов Церкви / сост. И. Новожилов. – М.: Лепта-Пресс, 2004. – 288 с.
2. Святитель Игнатий Брянчанинов. Крестоношение. – М.: Правило веры, 2003. – 543 с.
3. Святитель Тихон Задонский. Об истинном христианстве. Книга 1. Приготовление к мудрости христианской: о грехах и добродетелях: в 4 т. – М.: «Типография ИПО профсоюзов Профиздат», 2003. – Т. 3. – 864 с.
4. Святитель Феофан Затворник. Начертание христианского вероучения. – М.: Правило веры, 2005. – 687 с.
5. Святитель Феофан Затворник. Путь ко спасению. Письма о христианской жизни. Поучения. – М.: Лепта, 2002. – 800 с.
6. Философский словарь / под ред. И.Т. Фролова. – 5-е изд. – М.: Политиздат, 1987. – 590 с. – С.433-434.

*Гжыбоўскі Яцэк (г. Варшава, Польшча)*

## **ПРАФАННЫ СВЕТ І СВЕЦКАЯ РЭЛІГІЯ**

На працягу многіх стагоддзяў рэлігія выконвала асаблівую ролю і важнае грамадскае заданне. Не патрэбна прыкладаць асаблівых зусілляў, каб пераканацца, што сучасная сітуацыя іншая. Сёння, у час што раз большай прафанацыі супольнага жыцця, важнае культурнае і супольнае заданне засталася як бы “адабранае” у рэлігіі і перанесены да іншай сферы грамадскага жыцця. У маім перакананні, пры што раз большым пашырэнні свецкага ў рэчаіснасці, гэтая сітуацыя мае адно падставовае заданне – стварэнне своеасаблівай формы духоўнасці. Гэта своеасаблівая праява сцвярджэння, што ў кожным грамадстве павінен быць якісь элемент нерэдукцыйнасці. Аднак гэтая спроба ужо не



выконваецца традыцыйнай Царквой, рэлігіяй і сімволікай, а зводзіцца да абароны чалавека толькі да “тут і цяпер”, абмяжоўваючы яго свет толькі да таго, што прыдатна і карысна.

У кожным з нас прысутнічае натуральная адкрытасць на тое, што не месціцца ў нашым свеце, што выходзіць духоўна і ментальна за межы матэрыяльнай прасторы. Звязаная з гэтым журба ў нейкай меры з’яўляецца падставай і крыніцай рэлігійнага дасведчання. Аднак заўважым, што на фундаменце гэтых патрэб, асабліва ў перыяд секулярызацыі, з’яўляецца іншы духоўны вопыт – не рэлігійны ў сваёй істоце, а чыста культурны. Вопыт адрыву ад штодзеннасці, ад таго, што пазбаўленае закаранення ў інстытуцыяльных рэлігіях.

Некаторыя учасныя сацыёлагі і культурознаўцы называюць гэта *рэлігіяй цывільнай альбо свецкай*. З аднаго боку гэта засобы рэлігійнай культуры, уключаныя ў палітычную і грамадскую сістэму (напрыклад знакі звязаныя з Божым Нараджэннем, ёлка, Мікалай, зорка, батлейка), а з іншага – ментальныя факты супольнасці, традыцыі, род прыдбанага захавання і звязанага з ім этнасу (прапамленне аплаткі, складанне віншаванняў, сумесны святочны пасілак). Тут культура функцыянуе як агульная плашчына паставы для людзей, якія ўсё часцей жывуць у сплуразаваным міграцыйным і зменным свеце, але ўнутрана і глыбока патрабуюць гэтай “нерэдукцыйнасці”, і не хочуць быць справаджанымі да спажывальніцкага, эканамічнага і палітычнага “тут і цяпер”.

Гэта прыводзіць да таго, што адраджаецца і расцвітае разнавіднасць міфалогіі і рытуалізацыі, нягледзячы на тое, што традыцыйныя рэлігіі атакуюцца і перажываюць крызіс. Але заўсёды было так, што людзі патрабавалі рытуалаў і спосабаў сімвалічнага захоўвання, каб цэлебраваць важныя жыццёвыя моманты. Да гэтага заўсёды дадаецца якісь змест. Таму лаіцкія культурныя рытуалы плюс звязаныя з імі міфы мелі мэту, і цяпер таксама маюць мэту стварэння грамадскай гармоніі, грамадскага парадку – космасу.

Менавіта гэта спраўляе, што ў лаіцкай грамадзкасці ідэя культуры набірае асабістага значэння – пэўнага сакральнага вымярэння. Сёння для гэтага прапапоўваецца як свецкая альтэрнатыва рэлігіі, якая знаходзіцца ў абароне і пагружаецца ў крызісе (асабліва на Захадзе). Адбываецца гэта таму, што толькі культуру можна абперці на абсалютныя вартасці. Яе парадагматы можна сфармуляваць на пэўных інтуіцыйных пэўнасцях, культываваных традыцыях, распазнавальных сімвалах, абгрунтаваных тоеснасцях, агульных перакананнях, а таксама на агульным пачуцці таямніцы і непаўтаральнай людскай экзістэнцыі.

Трэба станоўча сказаць, што для многіх людзей *культура, не рэлігія з’яўляецца як бы “душой”* сучаснага, пазбаўленага Бога, халоднага і што раз больш тэхнічнага свету.

Лаіцкая культура бярэ адказнасць за прастору, у якой да гэтай пары ў нашым цывілізацыйным абшары дамінавала хрысціянская наратыя. Натрыя асабліва – з аднаго боку закарэненая ў гісторыі і традыцыях, а з другога – звернутая ў будучыню, а больш дакладней – да эсхаталогіі, указваючы на тое, што трансцэндэнтна і прыпамінаючы гэтым самым, што чалавек сам па сабе не з’яўляецца абсалютна самадастатковым.

Гэтая культуровая рэлігія, назавем гэта так, мае яшчэ адну незвычайна істотную рысу, сёння вельмі пажаданую, рысу якой не маюць традыцыйныя інстытуцыяльныя рэлігіі – яны з’яўляюцца ані рэстрыкцыйнай, ані эпітнай, ані прэтэнзійнай.

Спрабуецца спалучыць грамадзкасць вакол якойсь ідэі, але не дамагаецца захоўвання прыказанняў і прыстасоўвання да цяжкіх маральных прынцыпаў.

Таму спасцерагаем, што ўсё часцей публічная прастора ў Еўропе скрупулёзна ачышчаецца ад рэлігійнай сімволікі. Пераконваюць нас, што без хрысціянскай сімволікі будзе яна больш дэмакратычнай і талеранцыйнай. У аснове “чысткі” публічнай прасторы ад рэлігійнай сімволікі і асноў рэлігіі стаіць перакананне і падставы, што атэізм для публічнай прасторы з’яўляюцца больш уласцівым, чым рэлігійныя знакі. Рэлігійныя перажыванні павінны быць схаванымі і абмежаванымі да прыватнай сферы. Месца жывога і грамадска заангажаванага хрысціянства займаюць культуровыя рытуалы – свецкія і таму бяспечныя для многіх зражаных вымогамі веры.

Усвадамляючы такое становішча паспрабуючы зразумець, што калі істотай хрысціянскага “быцця ў свеце” застануцца рытуалы і сімвалы, то з іх народзіцца своеасаблівая *новая рэлігія без Бога*, як бы дэмакратычная, рэлігія культуры, народжаная з людзей, для людзей і цераз людзей. Рэлігію даючую прастру выхаду па за сябе, аднак не збаўчую, але часовую, забяспечваючую добрае культурнае самапачуццё, забяспечанае тут на зямлі. Адпадае патрэба адзвацца да якогась Збаўцы.

*Е.В. Давлатова (г. Витебск, Беларусь)*

## ЧТО ЖЕ ТАКОЕ «ДЖИХАД»?

«Джихад (с араб, «священная война», «борьба за веру», буквально «усердие», «рвение») – предписание ислама, предусматривающее применение любых средств для его распространения и утверждения, вплоть до так называемой «священной войны» против иноверцев. Такое толкование этого понятия можно прочесть в современных толковых словарях. В действительности и в Коране, и в исламской литературе слово «джихад», переводится с арабского как «усердие», «усилие», «приложение всех сил», «стойкое перенесение тягот во имя достижения цели».

Джихад берет свое происхождение от слова «джихада», что значит борьба. Пророк Мухаммад говорил, что самый великий джихад – это борьба с собственными страстями и пороками, старание победить самого себя. Поэтому под джихадом, прежде всего, первоначально понималась способность к внутренней борьбе человека со своими недостатками, его стремлению стать обладателем добродетели, милосердия и покорности Богу во всех аспектах своей жизни.

В Коране нет однозначного определения джихада. В связи с этим, современные толкователи коранического текста выделяют четыре разновидности джихада: «джихад сердца» – борьба со своими собственными недостатками, нравственное самоочищение; «джихад языка» – поощрение одобряемых в исламе добрых дел и начинаний, запрещение порицания и осуждения; «джихад руки» – наказание правонарушителей; «джихад меча» – вооруженная защита интересов мусульман в случаях нападения на них.

Существует большое количество хадисов, которые информируют о том, каким образом и в каких областях следует осуществлять джихад. Истинные мусульмане не должны жалеть своих средств, которые даны им Аллахом для

развития мусульманского общества. Об этом виде джихада говорится во многих сурах Корана, например: «Воистину, те, которые уверовали, переселились [из Мекки в Медину] и боролись своим имуществом и душами на пути Аллаха, и те, которые дали убежище и помогли, – эти близки друг другу» [8: 72]. Изучение различных наук, эрудиция, ученость ведет к совершенствованию человеческой личности и противопоставляется невежеству. Поэтому этот процесс также расценивается в качестве джихада. Коран категорически запрещает насилие в вопросах пропаганды ислама и предлагает путь мирного убеждения: «Зови к пути Господа с мудростью и хорошим увещанием и препирайся с ними [иноверцами] тем, что лучше!» [16: 125]. Коран призывает к мирному сосуществованию с представителями других традиционных религий.

Насаждение веры насильственным путем считается в исламе заблуждением: «Нет принуждения в религии. Уже ясно отличился прямой путь от заблуждения» [2: 256]. «А если бы пожелал твой Господь, тогда уверовали бы все, кто на земле, целиком. Разве ж ты вынудишь людей к тому, что они станут верующими?» [10:99].

Таким образом, джихад для мусульман следует рассматривать как совокупность способов и направлений служения и поклонения Всевышнему, как индивидуальное, так и массовое усердное следование предписаниям Аллаха и заветам Его Пророка помыслами души, властью слова и силой оружия. Но не как войну против народов, исповедующих другие религии.

В Коране нет выражений «священный джихад» или «священная война». Любое усердие (то есть любой джихад) на пути Аллаха, будь-то изучение наук, забота о старших, проповедь Корана или совершение других добрых дел, носит не менее священный характер, чем вооруженная защита интересов мусульман. Военный аспект джихада является лишь одним из его аспектов, но не единственным и не доминирующим в его содержании; и передается он не словом «джихад», а словами «харб» («война») и «киталь» («сражение») в значении боевых действий.

Кроме того, в Коране четко определены условия, при которых наступает необходимость вооруженного джихада: «Дозволено тем, с которыми сражаются, за то, что они обижены. Поистине, Аллах может помочь им, – тем, которые изгнаны из своих домов без права, разве только за то, что они говорили: «Господь наш – Аллах»». [22: 39-40].

«Джихад меча» дозволен мусульманам лишь в тех случаях, когда они противоправно подвергаются агрессивным действиям против них и изгнанию из своих домов, когда они защищают от разрушительных действий места поклонения Аллаху, когда осуществляются посягательства на свободу вероисповедания и выполнения религиозных обрядов.

Более того, вооруженный джихад в исламе является не наступательной, а оборонительной ответной и вынужденной борьбой за веру и права мусульман, которая должна вестись в определенных рамках: «И сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается с вами, но первыми не нападайте, – поистине, Аллах не любит тех, кто первым совершает нападение! И убивайте их, где встретите, и изгоняйте их оттуда, откуда они изгнали вас: ведь смута – хуже, чем убиение! И не сражайтесь с ними у запретной мечети, пока они не станут сражаться с вами. Если же они будут сражаться с вами, то убивайте их: таково воздаяние неверных! И сражайтесь с ними, пока не будет больше смуты, и останется лишь вера в Аллаха. А если они удержатся, то нет вражды, кроме как к несправедливым» [2: 190-193].

Первоначально джихад не велся с целью мести, убийства, грабежа других людей или захвата и порабощения различных народов. Целью джихада является утверждение истины и устранение всякой несправедливости. То есть война – это последнее средство, к которому мусульманин может прибегнуть в определенных обстоятельствах, да и то разрешается лишь самозащита, но не нападение. А если противник склоняется к миру, мусульманин должен, обязан ответить тем же.

Общий коранический подход в данном вопросе сводится к принципу симметричного, адекватного ответа: «Кто же преступает против вас, – то и вы преступайте против него подобно тому, как он преступил против вас. И бойтесь Аллаха, и знайте, что Аллах – с богобоязненными» [2:194]. «И если вы наказываете, то наказывайте подобным тому, чем вы были наказаны. А если терпите, то это – лучше для терпеливых» [17:126].

Аналогичные призывы содержатся и в изречениях Пророка: «А если они склонятся к миру, то склонись и ты к нему, и полагайся на Аллаха: ведь Он – слышащий, знающий» [8:61].

Итак, сама по себе исламская религия не содержит прямых постулатов убийства, насилия, грабежа и подавления иноверцев – все это «продукт» исламских радикалов, умело эксплуатирующих сложные положения Корана и перефразирующих их на свой лад. Вопреки истинному значению понятия «джихад», широко распространена, в том числе, и среди мусульманских правоведов, попытка излишней «милитаризации» джихада, стремление представить его исключительно как борьбу с «иноверцами». В этом контексте незнакомые с исламом исследователи, пытаясь анализировать понятие и значение «джихада», переводят это слово, как «священная война». Подобные утверждения весьма далеки от истины и подлинного содержания, как джихада, так и всего коранического учения. Коран включает в себя серию пассажей превозносящих насилие. Но современный ислам призывает к более миролюбивой интерпретации таких отрывков, аргументируя это тем, что они были приемлемы в отдельном географическом и историческом контексте. Однако представители классического ислама всегда принимают это буквально.

По нашему мнению, войну с радикализмом в исламе должны вести не только представители иных религиозных направлений и общественных организаций, а сами мусульмане, в корне изменить подход к трактовке джихада. Только так можно спасти человечество от угрозы терроризма.

### **Литература**

1. Коран / пер. И.Ю.Крачковского. – М.: Раритет, 1990. – 528 с.

***В.Б. Еворовский (г. Минск, Беларусь)***

## **АРХАИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ СРЕДНЕВЕКОВОГО ОБЩЕСТВА ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ: ТЕНДЕНЦИИ ДЕСАКРАЛИЗАЦИИ МИРОВОЗЗРЕНИЯ**

Начальным элементом многих конфигураций бытия как западноевропейского, так и славянского социумов, можно считать определенный ряд первично-

зафиксированных составляющих, которые обусловили появление определенных норм общественного регулирования составивших содержание варварских правд. Причем возникнув достаточно давно эти нормы имели гораздо большее по протяженности существование чем традиционно признанные образования. Таким образом, не в формальной практике право применения, но в мировоззренческой ситуации они оказываются важным фактором формирования идеологии и общественного сознания вплоть до начала шестнадцатого века, являясь одновременно важно предпосылкой белорусского права и юридического мышления эпохи Возрождения.

Первые образцы европейского обычного права (редакции Салической Правды) появились до второй половины первого тысячелетия христианской эры. Структурные, так и текстологические характеристики документов этого типа как бы схожи между собой. Более того, набор статей той или иной правды не во многих случаях можно назвать уникальным. Каждая из всех правд (детальное исследование одной из них может составить цель одной взятой жизни) все же имеет ту отличительную характеристику, что отличает ее от всех остальных, **а именно ее название**. Если все остальное схоже, то именно последнее всегда различное. В раннем средневековье мы имеем громадное множество правд: Салическую, Лонгобардскую, Баварскую, Русскую. Именно закон, связанный с названием каждого такого образования служил для него визитной карточкой и обеспечивал легитимность того или иного члена этой этнической общности во время транс-культурного общения. Говоря иными словами, каждый легальный человек средневекового общества должен был судиться согласно обычаям этих людей и тем должностным лицом, которое было выбрано среди них

Следуя представленной выше характеристике закона, очевидна его связь табу, однако, в отличие от последнего закон, кроме запретов, задает еще такие параметры как права человека, санкции за нарушение установлений и т.д. Тем не менее, хотя закон есть необходимый шаг вперед, архаическое право сохраняет связь с мифологией, которая очевидно не только предшествовала, но и окружала традиционные варварские общества. Прошлое как миф, выражаясь словами Мирче Элиади, превращает в реальность мифологический стебель.

Таким образом, находясь в мире мифологического возвращения, и будучи защищенным, от реальности окружающим его символизмом, субъект архаического права, будучи свободен по происхождению (*to be the free man*) не был человеком эмансипированным (*liberated man*). Потребность в следовании непонятной ему системе действий делает его полностью зависимым от процедуры, а, следовательно, несвободным от обстоятельств, течение которых он не мог контролировать. Причем процедура, которая в современной юридической практике зачастую является лишь необходимой дисциплинирующей формой, в анализируемой нами архаической практике всегда претендовала на нечто большее. Ибо, будучи мифом, она была закрыта от всяких экстрополяций и экспликаций. Манифестацией мифа в этом контексте, например, является, кажущиеся теперь нам изувёрскими, испытания: котелком, водой или поединком.

Справедливость устанавливается через процедуру, которая считается заведомо объективной. Ритуализация здесь, как и в большинстве случаев, связанных с обычным правом, как правило, распространяется только на одну часть, анализируемой нами общей схемы правовой процедуры, а именно на установление справедливости. Мы имеем в данном случае первоначальный суррогат

современной беспристрастности. Это делается через процесс, который признается заведомо независимым от воли и желания человека, а значит непредвзятым. Человек отдается в руки бога. Только весь вопрос в том, что это не бог христианский, а языческий бог, в той его конфигурации, которая была описана нами выше.

Однако как очевидно из текстов варварских Правд – судебное испытание имеет здесь, так сказать, вторичное значение, ибо на первое место становилось доказательство правоты через использование свидетелей.

Всё происходящее, есть шаг в трансформации сути человека, который делает попытку, (наверное, впервые в своей истории) взять на себя те функции, которые, согласно его мифологии ранее считались исключительно сверестественными. Это было отделение истины от лжи, добра от зла. Человек взял на себя также заботу о возмездии. Только какого рода было это возмездие? В большинстве статей Русской Правды речь идет прежде всего о материальном возмещении причиненного вреда. С другой стороны закон юридический имеет важное отличие от Божественного Завета с одной стороны и родового табу с другой. Его святость лежит не вовне его, а внутри. То есть сам закон становится естественным внеличным, а потому объективным. Архаический закон самодостаточен и не требует больше ничего для своего обоснования ни имени бога, ни воли короля, ни магической силы шамана. Все моменты оценок и разделения правды от лжи, добра от зла, становятся декларированным строго через эти нормы варварского права. И с этой точки зрения эти нормы с одной стороны приобретают онтологическую вечность, а с другой становится классическим политическим явлением, потому, что поиски справедливости превращаются в сугубо народное дело.

Варварский закон вобрал в себя и такую функцию права, как совмещение возвышенного с низменным. *Обида*, которая в современном русском языке имеет сугубо моральное значение, в праве древнерусском приобретает не только моральную, но и материальную функцию.

Наличие оценки, как факта социальной жизни, неминуемо тянет за собой целый веер других феноменов, имеющих определенное мировоззренческое и даже философское значение. В частности конструкция оценки предполагает наличие общественного мнения или выражаясь проще, народной молвы, как формы неформальной оценки чьего-либо поведения его действительных или кажущихся положительных и отрицательных сторон. Очень важно обратить внимание на то, что это общество рассматривало соплеменников не только со стороны рассматриваемого принятого в данном сообществе обычного права, но и неким иным моральным путем, причем эта моральная оценка могла быть настолько обидной, что влекла за собой неминуемые правовые последствия. А значит, архаическое общество уже имело выработанные критерии для оценки храбрости человека, его моральной устойчивости или искренности. Отступление же от этих норм удостоивалось осуждения со стороны общества, хотя и могло не нести более никаких, кроме моральных последствий. Закон в его архаическом понимании закладывал базовую конфигурацию для того или иного общества. Определял, что хорошо, а что плохо и должно быть запрещено через те или иные санкции. Кроме того, этот же закон описывает структуру жизни того или иного общества и помогает нам реконструировать, тот быт, определенные структуры повседневности в рамках, которых жили наши далекие предки.

## РЕЛИГИОЗНОЕ И НАУЧНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ О ПРОШЛОМ

Цель исторической науки, как она понимается современной методологией истории, состоит в получении объективно-истинного знания о прошлом. В рационалистической историографической традиции признается способность профессионально подготовленного историка достигать эту цель.

Однако образ прошлого формирует не только историческая наука. Среди многих составляющих этого процесса немаловажную роль играет религия. В течение многих веков исторический процесс интерпретировался с религиозной точки зрения. В настоящее время религиозное знание также оказывает влияние на профессиональную историческую среду.

Наука, в том числе история, и религия являются двумя различными системами (типами) знаний. Как совершенно точно подчеркивают И.М. Савельева и А.В. Полетаев, не следует смешивать историческое знание и знание о прошлом в целом [1, с. 158]. Знание о прошлом в целом присутствует в разных специализированных системах знаний – религии, философии, идеологии. Но только история является специализированным знанием именно как общественно-научное знание о прошлой социальной реальности (историческое знание). Специализированным является и религиозное знание – это знание о божественной реальности или основанное на представлении о существовании такой реальности.

Историческое и религиозное знание имеют два различных предмета познания (социальную и божественную реальность) и два пути их познания. Критериями научного знания (исторического или религиоведческого) являются рациональность и объективность. Для богословия основополагающим методологическим принципом является божественное откровение, данное в Священном Писании. Известный богослов и историк русской философии протоиерей Василий Зеньковский подчеркивал, что при постижении божественного очень важно, чтобы «ум не мешал движению сердца», потому что вера в Бога «есть живое, непосредственное, непререкаемое *чувство Бога, Его бытия*, Его реальности и близости к нам» [2, с. 32-33]. Ощущение, чувство Бога невозможно вне молитвенной жизни. Бог не открывается душе человеческой насильно – «а только там и тогда, где и когда душа ищет Бога, где она раскрывается навстречу Ему» [2, с. 34]. Так возникает вопрос о роли личного религиозного опыта исследователя в процессе познания.

С помощью собственного религиозного опыта ученый способен постигать религиозные феномены «внутренне». В этом случае, как подчеркивается в современном религиоведении, его религиозный опыт в процессе самонаблюдения становится объектом «внутреннего созерцания», в результате чего может быть получен уникальный материал, важный именно для научного познания. О связи личного религиозного опыта с верой и знанием, о возникновении знания из веры профессор нравственного и сравнительного богословия Свято-Владимирской Академии в Нью-Йорке С. Верховской писал: «Мы не можем иметь религиозного опыта, пока мы не начали религиозной жизни; мы не можем иметь религиозной жизни, пока мы не уверуем в Бога... Если мы живем по-христиан-

ски, если мы углубляемся в смысл христианства всей душой и всем разумением, то наша вера постепенно становится знанием: опыт и созерцание подтверждают принятое на веру, размышления открывают нам целостный смысл верования. Мы веруем, чтобы знать» [3, с. 334-335]. Но результаты самонаблюдения требуют от верующего ученого соответствующей научной теоретической интерпретации, т.е. умения дистанцироваться от собственного религиозного опыта.

Возможна и обратная ситуация. Ученые, опирающиеся в своем поиске только на методологию и методы науки, рискуют не получить адекватного знания о своем предмете, так как могут оказаться бессильными понять внутреннюю логику религиозного мышления. Неспроста еще в XIX в. церковный историк архиепископ Филарет (Гумилевский) подчеркнул: «Без христианского благочестия историк – только иностранец во Христовой Церкви: много он не поймет в событиях Церкви, многое испортит превратным толкованием или вовсе оставит без внимания» [Цит. по: 4, с. 75].

В первой половине XX в. священник Сергей Мансуров утверждал, что, несмотря на обилие трудов по истории церкви, о ней до сих пор почти ничего не известно, так как за последние два века не было даже попытки написать историю церкви так, как она «сама сознает свою жизнь». «Царствие Божие на земле – тело Христово, одушевленное Духом Святым, – так сознает себя Церковь. Вот предмет Истории Церкви», – писал Сергей Мансуров [5, с. 79]. По его мнению, не описание церковных событий, не «столкновение партий и отвлеченных формул» должно быть в центре внимания историка церкви, а прежде всего то, что отражает назначение Церкви соединять людей с Богом. «Внимание историка должно быть по преимуществу там, где видно достижение христианского идеала. Ибо здесь подлинная жизнь Церкви, ибо отсюда дух жизни растекается по всему телу Церкви» [5, с. 80]. В таком виде, полагал автор, можно говорить о постановке вопроса «по существу»; она позволяет, в свою очередь, не только не пройти мимо важнейших событий церковной истории, но и «многое подлинно существенное, оставшееся в тени» оценить по его значимости для истории церкви. Необходима лишь серьезная переоценка, что считать существенным событием в ее истории. «Почему Сирийский Собор, например, существенен и о нем пишет едва ли не каждый историк Церкви, а молитвенное вдохновение Египетского пустынножителя Макария – дело узких специалистов? Однако о Соборе забыли уже через несколько десятилетий (кроме историков), а молитвы преподобного Макария вот уже более полутора тысячелетия каждое утро и вечер повторяет неисчислимое количество верующих. Ведь не измерять же внешним положением и шумом значительность церковных событий», – делал вывод Сергей Мансуров [5, с. 80]. Не следует опасаться, считал он, что история церкви превратится в значительной степени в «Историю подвижничества».

При всех различиях богословского и научно-исторического типов знания, они оказывают взаимное влияние друг на друга. Отказ от привлечения богословского материала в историческом исследовании, посвященном религии и церкви, означал бы неоправданное сужение источниковой и фактологической базы исследования. Там, где богословие обращается к социальной реальности, оно не может обойтись без методов, которыми эту реальность познают общественные науки – общенаучных и специальных методов. Например, историческое богословие не только широко использует фактологический материал,



добытый исторической наукой, но и само не может обойтись без научных методов познания.

Диалог между теми, кто постигает религиозные явления «внутренне» и теми, кто изучает их с «внешних» позиций не должен прекращаться. Представляется верным замечание современного российского религиоведа Е.И. Аринина о равной способности верующего и неверующего исследователей понимать и принимать таинственность, глубину и “вечность” проблемы бытия человека в мироздании, смысла его жизни, соотносительность и символичность любых форм выражения этой проблемы, включая и собственно научные [6, с. 7, 286].

### **Литература**

1. Савельева И.М., Полетаев А.В. Знание о прошлом: теория и история: в 2 т. – СПб.: Наука; Санкт-Петербург. изд. фирма, 2003. – Т. 1: Конструируя прошлое. – 631 с.
2. Зеньковский В. Вера и знание // Православие в жизни. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. – С. 20-51.
3. Верховской С. Христианство // Православие в жизни. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. – С. 297-359.
4. Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2002. – 191 с.
5. Мансуров С. Очерки из истории Церкви // Богословские труды. – 1971. – Вып. VI. – С. 79-116.
6. Аринин Е.И. Религиоведение. (Введение в основные концепции и термины). – М.: Академический Проект, 2004. – 320 с.

***Забельскі Юзаф (г. Варшава, Польшча)***

## **РЭЛЯТЫВІЗМ ЯК ДЭФАРМАЦЫЯ ГРАМАДСКА-МАРАЛЬНАГА ЖЫЦЦЯ**

Рэлятывізм як ідэйны напрамак у еўрапейскай культуры, з’яўляючыся наследнікам Адраджэння і Асвятэння, пачаў фармавацца на працягу ад XVII да XIX стст. У сферы грамадска-маральнай думкі рэлятывізм прызнае свабодзе чалавека статус найвышэйшай катэгорыі, надаючы яму найвышэйшую вартасць чалавечай дзейнасці. Ідэалагічная пастава рэлятывізму трактуе свабоду ў негатыўны спосаб, атажсамляючы яе з адсутнасцю агранічэнняў у рэалізацыі людскіх імкненняў. Рэлятывізм цесна звязаны з тэорыяпазнавальным поглядам, паводле якіх пазнавальным з’яўляюцца толькі спасцераганні і абумоўленні ў якіх знаходзяцца быты, якія самі па сабе з’яўляюцца непазнавальнымі. Вынікам такога эпістэмалагічнага становішча з’яўляецца сцвярджанне, што няма аб’ектыўнай і абсалютнай праўды, а таксама яе аб’ектыўных крытэрыяў. Таму кожнае пазнанне мае адносны характар, залежны ад пазнаваемага суб’екта. У выніку сама праўда, як вынік пазнання, таксама з’яўляецца адноснай, таму што яе распазнанне і сфармуляванне залежыць ад пазнаўчых здольнасцей і спосабу погляду на свет аддзельнага чалавека (псіхалагізм і суб’ектывізм), а таксама залежыць ад грамадска-гістарычнай думкі (канверцыялізм і гістарызм).

Нават павярхоўны погляд на тэмы ідэалагічных плыней “пануючых” у сучасным грамадстве дазваляе сцвярджаць, што сучасны рэлятывізм мае зневаль-

няючы характар, прымаючы форму дактрынальнага дыктату. Амаль на кожным кроку і ў розных формах выражэння спатыкаем прызванні да адказу ад сталых і трывалых нормаў, напраўляючых чалавечую экзістэнцыю. Такая павіннасць “звольнення” ад усякіх прынцыпаў становіцца характэрным сучасным нарматывам, дастасаванне да каторага з’яўляецца умовай развіцця і поступу. Чалавек, які толькі дэкларуе прынцыповасць і патрэбу сталых паўсюдна звязаных нормаў і правоў, разглядаецца як адмаўляючыся ад свабоды і прыймаючы зняволенне. Асобы альбо людскія супольнасці, якія стараюцца падтрымліваць праўна-маральную стабільнасць і забавязць да яе захоўвання, успрымаюцца як абмяжоўваючыя свабоду асобы і пагражаючыя яе годнасці. Такое разуменне свабоды яўляецца ўмовай для дасягнення шчасця ў постмадэрніцкім яго разуменні. Умовай рэалізацыі ўласцівага для чалавека імкнення да шчасця, канечнай умовай з’яўляецца звальненні ад усякіх прынцыпаў, у тым ліку ад ўстаноўленых традыцыяй альбо меркаванне іншых асобаў. Прыймаецца за абсалютнае вымаганне пазбаўленне ў мысленні і дзейнасці адносіны да ўсялякіх правіл і прызнанне якіх спасцерагаецца як зневольненне. Сучасны чалавек, як “постмадэрністская асоба з’яўляецца <прысуджанай да свабоды> (Сартр); гэта праметэеўская свабода да кіравання, маніпулявання сабой і выбарам сваіх каштоўнасцей, сімвалічных каштоўнасцей, праз якія дасягаецца прызнанне”.

Гэты постмадэрністычны дыктат рэлятывізму накіраваны на цэласнасць чалавечага жыцця. Сярод экзістэнцыяльных каштоўнасцей, ад якіх рэлятывізм “паказвае” асабліва адмаўляецца, у першую чаргу з’яўляецца ўсякая Трансэндэнцыя – Бог – і ўгрунтаваны на гэтым маральны парадак. У імя аптымальнага пазнання многа сучасных людзей пры спасцеражэнні сэнсу свету і свайго жыцця не адносіцца да Бога і ў сваёй дзейнасці не прытрымліваецца выцякаючых з гэтага этычных нормаў. Такое становішча падзяляюць нават тыя людзі, якія дэкларуюць сябе веруючымі, але ў гэтай сферы захоўваюць абыякавасць. Бываюць таксама і такія, у імя свабоды – веру і адносіны да Бога ў маральнай сферы трактуюць як выключна прыватную справу, а ў жыцці хочуць быць спасцерагальнымі як нейтральнымі, для якіх Бог не ставіць экзістэнцыяльнай праблемы. Такое жыццё “як бы Бог не існаваў” Ян Павел II спасцерагае як “частку еўрапейскага духа”. Частку сучаснай еўрапейскай традыцыі” Такая ліберальна-яканцэпцыя жыцця дамагаецца непасрэднага распаўсюджвання такога роду паставы ў сферы думкі і дзейнасці, што спасцерагаецца як характэрны “знак часу” і асаблівае вымярэнне сучаснасці. Індыферантызм з’яўляецца выключнай паставай рэлятывізму паводле рэлігійных вартасцей. Стаўленне абыякавым паводле трансцэндэнцыі, паводле ўсякай рэлігійнай рэчаіснасці, прадстаўляецца як “класічная” форма лібералізму ў гэтай сферы. Таму што нават няверуючы чалавек, атэіст, праяўляе пэўную форму адносін да Бога і рэлігіі, а таму не з’яўляецца зусім “вольным” паводле гэтай рэчаіснасці. Толькі раўнадушша якбы асвабджае ад ангажавання ў надпрыродную сферу, асабліва калі гэта датычыцца грамадскага жыцця. Аналізуючы такую паставу, Ян Павел II на парозе трэцяга тысячагоддзя хрысціянства сцвярджае, што “многа сучасных людзей жыве сёння так, як бы Бог не існаваў, альбо задавальняецца туманнай рэлігійнасцю, няздольнай спасцерагчы праблему праўды і абавязку, захавання спаянасці між жыццём і верай”. Ацэньваючы такое сітуацыю папа падкрэслівае, што “рэлігійнае раўнадушша і поўная адсутнасць практычных адносін да Бога нават

перад абліччам найважнейшым жыццёвых праблем становіцца з’явай не менш непакоячай і дэструкцыйнай, чым яўны атэізм”.

Другой рэчаіснасцю – вартасцю, ад якой дыктат рэлятывізму “наказвае” звольніцца з’яўляецца праўда. Амаль паўсюдна прынімаецца, што сёння мы маем дачыненне з рэлятывізацыяй праўды альбо ставім яе пад знак запытання. Абсалютны лібералізм дамагаецца адказа ад праўды, ставячы пад сумненне яе аўтаномію і імя прыярэтэту свабоды. У гэтай канцэпцыі чалавек не столькі павінен служыць праўдзе, сколькі павінен тварыць яе, бо чалавек успрымаецца не як слуга праўды, але як яе інтэрпрататар. У пазнаўчай сферы гэта выражаецца тым, што акты чалавечага пазнання “творца” істоту данай рэчаіснасці ў выніку чаго мяняюцца крытэрыі праўдзівасці. У выніку праўда прымаецца за выраз дзейнасці асобы, праяву яго індывідуальнасці, а не за істоту быту ў сабе самым. У выніку праўда засталася здэтранізаванай як найвышэйшая вартасць, перастала прымацца за вартасць, якая распазнаецца і якой служыцца, і якая з’яўляецца мерай чалавечых дзеянняў.

Чарговым аднясеннем дэструкцыйнага ўздзеяння рэлятывізму з’яўляецца вартасць і годнасць асобы чалавека і яе нарматыўны характар. Здэфармаванае разуменне і ажыццяўленне свабоды прычыняецца да таго, што чалавек дамагаецца арбітальнага рашэння аб вартасці і годнасці асабістага быту як сябе, так і другога чалавека. У імя свабоды сёння праўда часта адкідваецца, што “фундаментальнай антрапалагічнай патрэбай не з’яўляецца патрэба свабоды, але патрэба сэнсу, ідэнтычнасці, прызнання”.

У выніку недаацэньваецца патрэба пошуку ў сябе і іншых, сэнсу свайго існавання, даходжанне да пазнання кім з’яўляецца чалавек, пачуцця зразумення онтычнай падставы існавання акцэнтаваным праз другога.

Рэлятывізм такую патрэбу пазнання трактуе як зняволенне, разумеючы стагнаўленне чалавека ў абсалютыстычнай і абстракцыйнай рэвіндыкацыі свабоды выбару. Такі лібералістычны прымус у разуменні і трактаванні свабоды, дэфармуе вобраз самага чалавека і яго экзистэнцыі, таму што “да поўнага і самазадавальняючага жыцця людзі патрабуюць мер, якія прыдалі бы сэнс іх жыццю, арыентацыйных знакаў на дарозе”.

У рэлятывістычнай цывілізацыі вартасці не могуць захаваць сваёй сталай і непарушальнай важнасці, якая вызначыла бы структуру маральнага жыцця. Тым больш, не магчыма дамагацца трывалай і паўсюдна абавязковай іерархіі вартасцей, таму што трываласць у гэтым разуменні нарушала бы свабоду рашэння і выбару. З гэтым звязаны адмаўленне адной канцэпцыі прыроды асабовага быту і угрунтаванай на гэтым нормы натуральнага права. У выніку рэлятывізм сучаснай цывілізацыі фармуе чалавека, асобу альбо грамадскасць, крыніцай этычнай нормы дзейнасці і мерай маральнасці. Так прадстаўленая норма ў сваёй прыродзе з’яўляецца іманэнтнай і пераменнай, так як пераменнай з’яўляецца гісторыя чалавечага жыцця. Аб’ектыўная маральнасць уступае індывідуалістычнай (сітуацыйнай) этыцы, у рамках якой кожны становіцца сам для сябе нормай дзейнасці, што выражаецца ў этычным лібералізме і пермісівізме. Чалавек становіцца інтэрпрэтатарам маральнасці, таму што акт яго вольнай волі з’яўляецца адзінай крыніцай і гарантам маральнай вартасці людскай дзейнасці.

У публічным жыцці, так трактаваныя аўтаномія і прымат свабоды асобы перад добром, выражаецца ў жаданні гарантыі публічным правам маральнага плюралізму і вынікаючых адсюль мажлівасцей выбару. У такой структуры аўта-

номіі асабліва важнымі з'яўляюцца дзве праблемы. Першай з'яўляецца прыняцце альбо адмаўленне вонкавай нарматыўнасці, адрозніваючыся ад наднага самому сабе права. Наступнай з'яўляецца праблема “другога”, таму што моцная рэвіндыкцыя аўтаноміі асобы ідзе ў пары з зацяжненнем паняцця “быць другім”. Падцверджаннем гэтага з'яўляецца, напрыклад, легалізацыя аборцыі альбо эўтаназіі, прызнаванай як абавязваючае права. У прававой норме дазваляючай аборцыю плод уважаецца не за *кагось* нележачага да *мы* – грамадскай супольнасці, за якую яна адчувае сябе адказнай, але якбы за *res nullius* (рэч нічыя), адданай да свабоднай дыспазіцыі дарослых асобаў, чаго гэтая гарантыя не датычыцца. Такая радыкальная версія аўтаноміі абмяжоўвае свабоду *быцця другім*, разарваючы для сябе права для вырашэння каму прызнаць гэты статус. Такім чынам перавернута істота права, што прычыняецца да таго што ў ліберальнай версіі, не акт розуму (*ordination rationis*), але акт волі устанаўляе крыніцу права. Такую паству – выражэнне свабоды, спасцерагаем у многіх сферах жыцця сучасных людзей. У якасці прыклада можна прывесці дамаганне раздзелу паміж свабодай і абавязваючай моцай права, што прыводзіць да крэатыўнай інтэрпрэтацыі сумлення. Такое разуменне сумлення не з'яўляецца здольнасцю асобы да адчытвання нормы права, якога чалавек “сам сабе не накладвае”, але з'яўляецца уладай стварэння нормы і арбітральнага суджэння аб дабры і злу чалавечых дзеянняў.

*О.П. Королун (г. Могилев, Беларусь)*

## **РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКИЙ ЭЛЕМЕНТ В СОВРЕМЕННЫХ МОЛОДЕЖНЫХ СУБКУЛЬТУРАХ**

В рамках молодежной культуры существуют различные образования и явления, представляющие собой альтернативные или варианты формы общественных или культурных процессов. Иногда они представляют собой своеобразный вызов обществу, стихийный протест против конкретных общественных явлений, поиск иных идеалов. Данный процесс неизбежен и объективен. Запретить, уничтожить, прекратить его невозможно. Важно понимание этой культуры как социально обусловленной, детерминированной объективными обстоятельствами. Это своеобразная общественно осуществляемая деятельность, источником которой является реально существующая культура, сиюминутный срез социальной действительности.

Не трудно заметить, что во многих современных молодежных субкультурах присутствует религиозно – мистический компонент. Подобное во многом спровоцировано особенностями современной нам действительности, когда религиозность вновь становится внутренней потребностью человека. Мистика уже не воспринимается как некая выдумка. Колдуны, экстрасенсы открыто предлагают свои услуги. Многие фильмы, компьютерные игры, литература формируют у людей оккультное мировоззрение. Мы живем в мире, который пронизан мистицизмом. Его практическая сторона открыта и доступна. Многие проявления современной массовой культуры уже в детстве способны развить у ребенка склонность к мистицизму. В итоге это стремление, даже существующее подсозна-

тельно, способно привести к поиску соответствующих переживаний. Они, в свою очередь, будут еще больше способствовать развитию сенситивности в данной области. Развитие средств массовой коммуникации обеспечило возможность для смешения и унификации самых различных культур, религий и создания на этой основе «постмодернистской» и эклектичной медиарелигиозности. Традиционная религиозность становится одним из множества «языков» описания новой медиареальности: религиозные символы вносятся в контекст современной жизни.

Некоторые молодежные субкультуры напоминают непосредственную попытку воссоздать религиозные практики. Наиболее наглядным примером могут быть толкиенисты. Толкиен создал космогонию. В его произведениях перед человеком разворачивается удивительное пространство миров, населенных некими сверхъестественными существами. Причем это не просто плоды авторской фантазии. Толкиен был профессиональным историком и лингвистом-исследователем. Поэтому он не столько изобретал, сколько реконструировал историю и многое черпал из древних культов, которые изучал очень внимательно. По сути, его фантазийная реконструкция была прямым отражением той языческой реальности, которая когда-то имела место в реальной истории. Многие его герои носят имена древних богов. Построения Толкиена соответствуют определенным культам, которые он лишь слегка интерпретировал через призму своей фантазии.

Несколько другой пример присутствия религиозно-мистического компонента представляет собой субкультура готов. Идеология движения готов характеризуется мистически мрачным восприятием и выражением отношения к жизни, основана на идее романтизации смерти (dark romantic), боли, мучений, на исповедании эстетики смерти, тления. Эстетика готов напрямую связана с образами смерти (как на уровне интимно-личностных переживаний, так и на уровне основ мировоззрения), культивируется все, что каким-либо образом относится к темной стороне бытия, что как-то связано со смертью, с фатализмом. Идеология готов тесно связана с танатофилией и тафофилией. Для данной субкультуры характерно ношение оккультно-религиозного египетского креста – анкха. Используются и иные древнеегипетские религиозные символы (например, «Глаз Ра»). Эти элементы носят в качестве украшений, а также нашивок на одежду. Широко используются и иные оккультно-религиозные символы и атрибуты: кельтские кресты, различные кельтские орнаменты, пентаграммы (обычные или перевернутые), перевернутые кресты, восьмиконечные звезды. Характерно ношение колец, кулонов, подвесок, значков, брошей с выраженной символикой смерти. Для части готов ношение такой символики и атрибутики имеет мистический смысл и становится неотъемлемой частью их жизни.

Современная психология использование символики смерти, контраста черного и белого цветов для юношеского возраста считает вполне естественным. Именно в эту пору молодой человек узнает, что он не только смертен, но еще и властен над своей жизнью и смертью. Он начинает обдумывать возможность выхода из жизни в смерть. По возрасту это нормально, и ни о каких отклонениях не свидетельствует. Любой взрослый человек может припомнить, что и у него были эти мысли применительно к себе. Черно-белая символика - это норма возраста. Юноши обдумывают

бытие и небытие, они выходят на уровень мировоззрения, а смерть в это мировоззрение входит.

Это осмысление, как свидетельствуют историки, может принимать самые разные формы, например, культура смерти, культура болезни. В V – VII вв. нашей эры в Китае функционировала, как бы сейчас сказали, субкультура «Ветер и поток». Молодежь 14-15 лет из аристократических семей уходила в горы и предавалась культуре болезни: кто-то ложился и изображал из себя больного, а все остальные вокруг него ходили кругами, писали на бумаге стихи и спускали ее в венках из цветов вниз по горному ручью. То есть то, как ведут себя готы - это старая культурная тенденция. Мотивы смерти, черного цвета, болезни, добровольного ухода из жизни всплывают на рубеже веков и даже десятилетий. Достаточно вспомнить рубеж XIX – XX вв. Бодлер во Франции с его знаменитыми «Цветами зла» или прерафаэлитов в Англии с их эстетизацией смерти, апологией перехода от жизни к смерти, любви к тому, что там, за пределами земного существования.

Многие современные исследователи с принятием относятся к подобным проявлениям в современных молодежных субкультурах, считая религиозно – мистические проявления вполне естественными и органичными для реализации процесса личностной идентификации. Нужна стадия, во время которой человек учится разделять принципы своего социума, своей субкультуры. Молодые люди играют в «серьезные игры». Создавая для них свои собственные правила, они привыкают к правилам вообще: привыкают их принимать, исполнять, их придерживаться. Молодой человек учится быть субъектом морали. Это как пробный полигон, пробное пространство, где тренируется навык иметь какое-то мировоззрение. При этом в субкультурах есть вещи, которые вызывающи и оппозиционны по отношению к общепринятой морали. Но молодой человек должен ощутить себя их творцом. Многие педагоги убеждены: потребность в негативизме и оппозиционности должна быть удовлетворена.

В субкультурах молодые люди стремятся выработать собственный взгляд на мир, достичь полноты личностного самовыражения. Однако, проводя границу между социокультурной средой «своих» и остальным миром, они часто замыкаются в себе. Некоторые пробуют конструировать собственный микросоциум с особыми правилами и нормами, противоречащими истинным представлениям о нравственности, наносящими вред здоровью. Утерев связь с общественной моралью, такие субкультурные течения склонны к созданию квазирелигиозных культов вплоть до откровенного сектантства и сатанизма. В современной ситуации как никогда прежде необходим диалог между представителями молодежных субкультур и той частью общества, которая ориентирована на традиционные духовно-нравственные ценности. Только общаясь с молодыми на языке доверия и поддержки, можно понять надежды и чаяния молодежи, избежать конфликта поколений, найти общие жизненные ориентиры для людей разных возрастов. Для того чтобы диалог с субкультурными движениями был эффективен, нужно четко осознавать, какой именно духовный «дефицит» восполняется существованием той или иной субкультуры. Диалог с представителями этой среды не может происходить без искренней заинтересованности и знания соответствующих культурных кодов.

## **ОБОСНОВАНИЕ ПРАВА НА ВЕРОТЕРПИМОСТЬ И ТЕОРИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА (в интерпретации Дж. Локка)**

Политическая ситуация в странах Западной Европы XVII в. была непосредственно связана с религиозными конфликтами и противоречиями. Не была исключением и Англия, революционные события в которой имели и конфессиональное измерение. Поэтому в центре внимания английской социально-философской мысли того времени находились вопросы вероисповедания – содержание произведений Дж. Локка (1632 – 1704) это хорошо подтверждает. Важно отметить, что «Опыт о веротерпимости» (1667) был написан им раньше, чем главные произведения – «Опыт о человеческом разумении» (1671 – 1686) и «Два трактата о правлении» (1679/1680 – 1689). «Опыт о веротерпимости» был опубликован лишь в 1876 г., но ряд положений данного произведения нашел отражение в «Послании о веротерпимости», изданном в 1689 г. В связи с этим известный исследователь И. С. Нарский писал: «Политические импликации «Письма о веротерпимости» как бы перебрасывали мостик к содержанию знаменитых трактатов Локка по вопросам политики, подготавливали их» [6, с. 13].

Аргументация, содержащаяся в «Послании о веротерпимости», отталкивается от определенных представлений о государстве, согласно которым «государство – это общество людей, установленное единственно для сохранения и приумножения гражданских благ» [3, с. 94]. К гражданским благам Дж. Локк относил «жизнь, свободу, телесное здоровье и отсутствие физических страданий, владение внешними вещами, такими, как земли, деньги, утварь и т.д.». Он считал, что власть правителя распространяется только на гражданские блага и связана с их сохранением и приумножением. Поэтому религиозные вопросы находятся вне принудительной юрисдикции светских властей, т.к. невозможно заставить человека искренне верить во что-либо. Исходя из этого, Дж. Локк сделал два вывода: 1) правитель не может предписывать «ни в своей, ни тем более в чужой церкви» отправление любых «обрядов или церемоний при поклонении богу», 2) правитель «не может запретить религиозным собраниям любой церкви совершать принятые в ней обряды и культовые церемонии» [3, с. 110, 113]. Он также настаивал на полном невмешательстве государства в религиозную сферу: «Гражданская власть либо может изменить все в религии согласно со взглядами государя, либо не может изменить ничего. Если будет позволено что-то вводить в религии силою закона, принуждением, страхом наказания, напрасно тогда искать меру...» [3, с. 115].

Характерно, что Дж. Локк не смог полностью следовать курсу, который диктовался его убежденностью в необходимости невмешательства государства в религиозные дела. Так, он отметил: «...никакие догматы, враждебные и противные человеческому обществу и добрым нравам, необходимым для сохранения гражданского общества, не должны быть терпимы правителем» [3, с. 123]. Поэтому религиозная терпимость, согласно Дж. Локку, не должна распространяться на: 1) тех, кто присваивает для себя и приверженцев своей церкви «некое особое преимущество по отношению к гражданскому праву, прикрываемое для

видимости соответствующей риторикой»; 2) «церковь, всякий вступающий в которую самим фактом своего вступления переходит на службу к другому государю»; 3) тех, «кто не признает существование божества» [3, с. 123-125]. Эти исключения оправдывались соображениями общественной пользы, рассматривавшейся в качестве меры и нормы законодательной деятельности [3, с. 111].

Логика рассуждений Дж. Локка строилась на основе рационалистического образа абстрактного человека («по природе своей» свободного индивидуума), разум которого должен быть «последним судьей и руководителем» [5, с. 185]. Он считал, что общество и государство возникли по договору между людьми для сохранения их собственности [4, с. 390]. Принцип самоопределения человека Дж. Локком проводился последовательно: «ребенок не рождается подданным какой-либо страны или правительства. Он находится под опекой и под властью своего отца, пока не достигает совершеннолетия; а тогда он является свободным человеком, который волен выбирать, под властью какого правительства он хочет находиться...» [4, с. 331]. Аналогичными были его представления о церкви, под которой понимался добровольный союз людей, созданный для почитания Бога [3, с. 97]. Необходимость разделения функций государственных и религиозных институтов выводилась Дж. Локком из утверждения о принципиальной разнице их целей: для государства – земное общественное благо, а для церкви – «почитание бога и обретение благодаря этому жизни вечной» [3, с. 99]. Подобная точка зрения была высказана им и в «Опыте о веротерпимости» [2, с. 68].

Слабой стороной взглядов Дж. Локка было отсутствие понимания роли спонтанных процессов в ходе общественного и культурного развития, затем ставших важным предметом исследования ряда выдающихся британских мыслителей XVIII в. – Д. Юма, А. Смита, Э. Берка, Б. Мандевиля. Заметим, что понятие «молчаливого согласия», встречающееся у Дж. Локка, все же не играет какой-либо значимой роли в его социальной философии. Вместе с тем антитрадиционалистские убеждения не позволили ему увидеть культурно-историческую обусловленность собственных идей, связанных с определенными религиозными представлениями. Так, касаясь вопроса об арбитре в конфликте между правителем и подданными, Дж. Локк писал: «Повторяю: только бог в этом случае единственный судья, который на Страшном суде воздаст каждому по делам его, по тому, стремился ли он горячо, по чести и совести к общественному благу, к миру и благолепию» [3, с. 123]. Отсутствие терпимости для тех, «кто не признает существование божества», объяснялось Дж. Локком следующим образом: «Ибо для атеиста ни верность слову, ни договоры, ни клятвы, т.е. все, на чем держится человеческое общество, не могут быть чем-то обязательным и священным, а ведь если уничтожить бога даже только в мыслях, то все это рухнет» [3, с. 125]. Произведения Дж. Локка свидетельствуют о том, что его понимание религии и Бога было непосредственно связано с традициями английского протестантизма XVII в. В частности, его отрицательное отношение к католикам, которое обосновывалось религиозной нетерпимостью последних, было обусловлено в т.ч. политическими убеждениями, характерными для вига. Российский историк А. В. Ковалев отметил: «для Локка борьба с папизмом – это прежде всего борьба с абсолютизмом, тиранией, феодализмом» [1, с. 60].

Творческое наследие Дж. Локка имело важное значение в ходе развития западной политической и социально-философской мысли. В XVIII в. оно было востребовано религиозными диссидентами в самой Англии, французскими



мыслителями, американскими просветителями [7, с. 137, 142]. Идеи Дж. Локка о необходимости размежевания государственной и религиозной сфер использовались при разработке первой поправки к Конституции США, гарантировавшей в т.ч. и свободу вероисповедания.

### **Литература**

1. Ковалев, А.В. Джон Локк о веротерпимости в свете религиозно-политического конфликта в Англии XVII в. // Религия и политика в Европе XVI – XX вв. – Смоленск: СГПУ, 1998. – С. 56-62.
2. Локк, Дж. Опыт о веротерпимости // Сочинения: в 3 т. / ред. и сост., авт. примеч. А.Л. Субботин. – М.: Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 66-90.
3. Локк, Дж. Послание о веротерпимости // Сочинения: в 3 т. / ред. и сост., авт. примеч. А.Л. Субботин. – М.: Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 91-134.
4. Локк, Дж. Два трактата о правлении // Сочинения: в 3 т. / ред. и сост., авт. примеч. А.Л. Субботин. – М.: Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 137-405.
5. Локк, Дж. Опыт о человеческом разумении. Книга IV // Сочинения: в 3 т. / редкол.: М.Б. Митин и др. – М.: Мысль, 1985. – Т. 2. – С. 3-201.
6. Нарский, И.С. Джон Локк и его теоретическая система // Сочинения: в 3 т. / ред.: И.С. Нарский, А.Л. Субботин. – М.: Мысль, 1985. – Т. 1. – С. 3-76.
7. Clark, J.C.D. English Society 1660 – 1832: Religion, ideology and politics during the ancien regime. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – 580 p.

***В.А. Мартинович (г. Минск, Беларусь)***

## **СЕКТОПОДОБНЫЕ ГРУППЫ КАК ПОГРАНИЧНЫЙ ТИП НЕТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ**

В современном обществе существует большое количество т.н. пограничных форм сектантства. Среди них наибольшее распространение имеют сектоподобные группы, к которым относятся организации всех разновидностей, начиная от социальных, политических, религиозных движений и заканчивая клубами по интересам, общественными, благотворительными, спортивными и др. объединениями, ставящими перед собой самые разнообразные цели и задачи, но по каким-то причинам имеющими целый ряд сектантских характеристик. Важнейшая черта сектоподобных организаций заключается в возможности одновременного обеспечения «светского» и «сектантского» варианта развития принадлежности к ним. Так, один из двух людей, входящих в одно и то же самое время в сектоподобную группу, может столкнуться с сектантскими компонентами ее работы и приобщиться к сектантству, а другой миновать какое-либо соприкосновение с сектантством, пребывая в этой же структуре. Соответственно, чем выше вероятность сектантского варианта развития участия в организации, тем выше степень ее сектоподобия. До какой степени должны быть развиты сектантские характеристики в группе, чтобы ее можно было отнести к сектоподобным организациям? Если сектантский компонент охватывает 10 и более процентов всей структуры организации, либо если 10 и более процентов входящих в нее или сталкивающихся с ней людей в итоге в той или иной форме перенимают сектантские идеи и практики, то данную организацию можно отнести к сектоподобным группам. Если в организации сектантская составляющая

охватывает 90 и более процентов, то можно уже говорить о полноценной секте или культуре.

Степень выраженности сектантского элемента в сектоподобных группах может значительно варьироваться. Кроме того, сектантский компонент может со временем усилиться и в итоге вытеснить полностью несектантский, либо наоборот, уменьшиться и исчезнуть. Таким образом, любые организации и группы лиц могут претерпеть т.н. процесс *секмузацции* (от англ. *sectarianization process*; в нем. яз. этот же термин: *Versektungsprozess* – дословно: процесс восектовления) – приобретение и постепенное увеличение объема характеристик секты или культуры. Существует несколько теорий процесса сектизации, объясняющих, как конкретно организация может превратиться в секту, пройдя через стадию сектоподобной группы, и как она может претерпеть обратный процесс *десектизации* и вернуться к несектантскому состоянию. Каждая теория сектизации с необходимостью разрабатывает свое собственное определение понятия секты и самой сути сектантского состояния, по-разному определяет причины начала, развитие и результат всего процесса. Так, Джонсон, Старк и Бэинбридж полагают, что в основе сектизации лежит увеличение напряженности между группой и окружающей ее социо-культурной средой [5; 7]. Внутренняя и внешняя напряженность и конфликтность организации полагаются ими как основные характеристики секты. Одним из факторов, увеличивающих эту напряженность, является постоянное усиление в группе претензий на абсолютность собственного учения, морально-этического кодекса и самой организации в целом со всеми ее составляющими. Для более точного представления всего процесса Старк и Бэинбридж разработали и описали континуум возрастания напряженности или сектантскости группы и выделили на нем 6 уровней:

1. *Низкий уровень напряженности (УН)*. Группа достаточно хорошо приспособлена к окружающему их обществу и может быть отнесена к типу Церкви (Епископальная Церковь, Объединенная Церковь Христа).

2. *Средний УН*. Характеризуется большей, чем на первом уровне, но, в общем и целом, не высокой напряженностью (Американская Лютеранская Церковь и Американская Баптистская Церкви).

3. *Отчасти высокий УН*. Напряжение с окружающей средой уже достаточно высоко и вплотную приближается к сектантскому, но группа все еще сохраняет свое лицо и уважение внешнего мира (Южная Баптистская Конвенция, Лютеранская Церковь – Синод Миссури).

4. *Высокий УН*. Религиозные группы этого уровня однозначно относятся к сектам, хотя многие из них смогли уже снизить свой первоначальный уровень напряжения. В результате частичной редукции напряжения от них уже могли отколоться новые сектантские движения (Церковь Назарянина, Адвентисты Седьмого Дня).

5. *Очень высокий УН*. Группы этого уровня являются достаточно девиантными и испытывают серьезные трения с окружающим их обществом. Многие пятидесятнические группы, практикующие на своих служениях глоссолалию и служители которых претендуют на обладание божественным даром исцелений, являются представителями этого уровня.

6. *Экстремальный УН*. Антагонизм с обществом у этих групп доходит до регулярных правовых вмешательств в их дела. Многие из них изолированы в собственных поселениях, некоторые носят отличную одежду (амиши и менно-

ниты). К этому типу относятся пятидесятнические группы, работающие со змеями, полигамические общины мормонов и миллениаристские группы (например, Свидетели Иеговы и др.) [7, с. 134-137].

Исследователи отмечают, что т.к. речь идет, прежде всего, о континууме, то все выделенные уровни относительно и не могут быть четко операционализированы. Тем не менее, организации первого и второго уровня ими не относятся к сектам. Третий уровень достаточно сложен и к находящимся на нем группам применимы понятия большей или меньшей степени сектоподобия. Все группы, располагающиеся выше четвертого уровня, относятся к сектам.

Хампшир и Бэкфорд полагают внешнее социальное давление на какую-либо группу в качестве основного фактора, влияющего на ее постепенное превращение в секту [4]. Сектантскость группы здесь равнозначна ее деструктивности. Однако, по мнению ученых, деструктивность не является внутренне присущей самой группе, но инициируется окружающим ее обществом посредством стигматизации и социального конструирования представлений о ее опасности и вредоносности. Лифтон отмечает, что появление в любой организации механизмов воздействия на человека, лишаящих его всех основных прав и свобод, контролирующих его сознание и подсознание, лежит в основе процесса сектизации. Негативное воздействие на физическое и психическое здоровье человека полагается в данном случае в качестве главной характеристики секты. При этом Лифтон выделяет восемь основных элементов такого принудительного убеждения, характеризующего сектантскость той или иной группы [1].

Исследователями подчеркивается естественная природа протекания процессов сектизации и десектизации, хотя и допускается возможность целенаправленного, искусственного инициирования и торможения этих процессов. Все указанные теории применяются также для анализа изменений в степени сектантскости сект и культов. Так, например, Лоусон, отталкиваясь от теории Джонсона, Старка и Бэинбриджа, приходит к выводам о «меньшей степени сектантскости» адвентизма в развивающихся странах мира [6]. Вместе с тем, понятие «частичной сектантскости» применяется учеными не только по отношению к организациям, но и к конкретным людям, явлениям и не структурированным до уровня организации общностям. Так, Дюнс разработал шкалу из 24 пунктов для определения степени сектантскости индивида или его ориентации на принятие организации сектантского или церковного типа [2]. Гамильтон, Уэддингтон, Грэгори и Уолкер говорят о культоподобной природе диетических практик, основывающихся на каком-либо религиозном учении.[3]

Исследование В.А. Мартиновичем динамики возникновения и миграции сект и культов на территории Беларуси дало неожиданные результаты, касающиеся функции сектоподобных групп. Дело в том, что во время перестройки и изменения отношения Советской власти к религии в Беларуси начинают в больших количествах появляться сектоподобные группы. Они включали в не имеющую ничего общего с сектантством повестку дня темы и вопросы, которые при оценке их содержательной составляющей можно однозначно отнести к нетрадиционной религиозности. Так, например, в рамках лекториев Ю.А. Мерзлякова, Г.Е. Мазо, М.С. Юзленко, помимо традиционных тем, касающихся здоровья человека, вниманию слушателей предлагались концепции, отвергаемые наукой и лежащие в основании вероучения многих сект и культов: биополе, экстрасенсорика, телепатия, трансцендентальная медитация, дзен и т.д. В Клубе восточной

гимнастики, клубе «Гармония», центре йоги и др. организациях наряду со светскими темами поднимались вопросы телепатии, парапсихологии, хатха-йоги, раджа-йоги, психотренинга «Чань», психоэнергетики, экстрасенсорного воздействия и т.д. Таким образом, в означенный переходный период сектоподобные группы сыграли роль своеобразного индикатора происходящих в религиозной сфере перемен и степени готовности тогда еще советского государства и общества к беспрепятственному распространению сектантских идей. Сами по себе они не представляли никакой опасности для общества. Но именно благодаря их успеху смогли зародиться и начать массированное проникновение на территорию страны в начале 90-х гг. более серьезные и в ряде случаев действительно опасные секты и культы. Сектоподобные группы стали не только переходной ступенью, но и одновременно плацдармом для «идеологической» подготовки общества к последующему массовому принятию чисто сектантских идей и практик. Выполнив свою функцию, они быстро пошли на спад после начала миграции иностранных и возникновения белорусских сект и культов.

### **Литература**

1. Лифтон, Р.Д. Технология «промывки мозгов» / Р.Д. Лифтон. – СПб.: Еврознак, 2005. – 576 с.
2. Dynes, R.R. Church-Sect Typology and Socio-Economic Status / R.R. Dynes // American Sociological Review. – 1955. – Vol. 20. – № 5. – P. 555-560.
3. Hamilton, M. Eat, Drink and Be Saved: The Spiritual Significance of Alternative Diets / M. Hamilton, P.A.J. Waddington, S. Gregory, A. Walker // Social Compass. – 1995. – Vol. 42. – № 4. – P. 497-511.
4. Hampshire, A.P. Religious sects and the concept of deviance: The Mormons and the Moonies / A.P. Hampshire, J.A. Beckford // British Journal of Sociology. – 1983. – Vol. 34. – № 2. – P. 208-229.
5. Johnson, B. On Church and Sect / B. Johnson // American Sociological Review. – 1963. – Vol. 28. – № 4. – P. 539-549.
6. Lawson, R. Broadening the Boundaries of Church-Sect Theory / R. Lawson // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1998. – Vol. 37. – № 4. – P. 652-672.
7. Stark, R. The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation / R. Stark, W.S. Bainbridge. – Berkeley: University of California Press, 1985. – 571 p.

***А.С. Мамедова (г. Баку, Азербайджан)***

## **ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ В ФИЛОСОФИИ РОМАНТИЗМА**

Один из важнейших вопросов, вызывающих интерес в философии такого универсального социокультурного течения, как романтизм, является философский подход к Богу, трактовка им религии. В философии романтизма Абсолют не есть теологический образ Бога. Он понимается здесь как высшая философская категория. У романтиков Бог выступает в качестве символа абсолютной истины, любви, высшей справедливости, гармонии, красоты, духовного идеала. Романтики пытались понять сущность религий, найти истину. По их мнению, источником всех религий, верований в мире является природа. Романтики считали, что Бог есть результат внутренней душевной веры человека, продукт субъективных нравственных чувств. Если человек, реализуя в своем поведе-

нии свои страсти и волю, всегда находится под контролем императивных моральных чувств, то он в душе чувствует Бога. Вера неразрывно связана с человеческим бытием. Человек не может прожить без веры. Поэтому Бог есть предмет и философского познания. Он неразрывно связан с предметом философского мышления. Выражая посредством различных образов природные и сверхъестественные основы веры в Бога, философ-романтики высоко ценили роль мистики и фанатизма в природе человека, в регулировании с помощью моральных норм его поведения. Однако романтики несколько колебался в решении вопроса о выражении веры в Бога посредством религий. Хотя религии и являются результатом веры, все же догматизация актов, принуждающих к вере, не удовлетворяла большинство романтиков. Если религия превращается более в идеологию, нежели в психологию человека, то искренность отходит на второй план, что приводит к фальсификациям.

Философ-романтик Новалис писал, что единственное чудо, открывающее нам существование Бога, – это искренняя вера, внутренняя убежденность. Новалис не верил в судьбу, predeterminedенную богом. По его мнению, каждый человек, обладая бесконечной волей, своей деятельностью сам определяет свою судьбу. По Новалису, считавшему человека моральным по своей природе существом, каждый человек должен регулировать бесконечную волю внутренней моралью, вершить внутри себя свой суровый суд. Он связывает источник веры в Бога с внутренней моралью, морально-этическим идеалом и с «Я» человека. По его мнению, путем абстрагирования внутреннего «Я» и возвышения его над индивидуальным «Я» общение человека со своим внутренним «Я» приводит к обращению к Богу и создает почву для превращения философии в религию. Отдаление общественного «Я» от внутреннего «Я», углубление различий между скрытым «Я» и внешним «Я» актуализирует потребность в общении с кем-то еще более чистым и сокровенным. По его мнению, христианство слишком политизировалось. По этой причине оно опирается на материальное.

Видный представитель романтической философии Ф.Шеллинг в теософии защищал принцип тождества: все есть Бог и Бог есть во всем. Поскольку Бог есть не только чистый дух, но и природа, в нем слепое и темное, иррациональное и рациональное начала выступают в единстве. В реальной действительности борьба противоположностей имеет своим источником противоречия в сущности Бога. Если в жизни есть зло, то оно присуще и Богу. Как негативные (зло, мрак), так и позитивные (добро, любовь, свет) свойства производны от Бога. Победа Добра над Злом помогает постичь позитивную сущность божественной личности. В творчестве Шеллинга Бог – самосозидающая, в то же время незавершенная личность. Если бы он был совершенным, идеальным, то все в жизни бы завершилось. У Шеллинга естественная религия представлена в мистико-мифологическом плане. По мнению Шеллинга, тот, кто хочет верить, не философствует, а тот, кто философствует, понимает, что одной веры недостаточно.

По мнению Ф.Д. Шлейермахера, превращение религии в убежище для неграмотного и фанатически настроенного духовенства приводит к тому, что от нее отворачивается интеллигенция. С этой точки зрения Шлейермахер считал необходимым применить философско-эстетический подход к вере, реформировать религию через ее научное и художественное обоснование. Он был намерен доказать действительность объекта веры на основе собственного разума и суждений. Шлейермахер писал, что вера в Бога возникает из естествен-

ной сущности, духовной потребности человека. По его мнению, сущность и смысл человеческой жизни зависит не от высших божественных законов и идеи бессмертия души, а от непрерывной, целостной гармонии, согласованности между познанием и желаниями человека. Шлейермахер высоко ценил в процессе познания и веры роль мистических чувств и созерцания. По мнению Шлейермахера, религия не связана ни с практикой, ни с теорией. Она не есть также собрание откровений, сообщающих о мыслях и желаниях Бога. Религия, будучи связана с состоянием ощущений, есть желание души. Благодетель же связан с уверенностью в существовании Бога. «Бог, обладающий способностью к совершенному управлению, управляет миром на основании рациональных законов», причем сам он не выходит за рамки созданных им же самим законов. Таким образом, по мнению романтиков, нет ничего несовершенного, что могло бы нарушить божественную, естественную гармонию. Впоследствии Бог, находясь в стороне от упорядоченного развития вселенной, уже не вмешивался в ход созданных им самим законов. В отличие от романтиков, на протяжении всего своего творчества мечтавших об идеальном мире, Шлейермахер возможность чуда, чего-то непредвиденного рассматривал как выступление Бога против установленных им же самим законов. Поэтому нереально ждать, желать чего-то немислимого. Наряду с другими божественными качествами разум как атрибут Бога проявляется в закономерностях природы. Бог, Абсолютное начало отражает свои желания и повеления в заблаговременно упорядоченных им законах природы. По Шлейермахеру, на деле существует гармония между божественными мистическими чувствами и рациональным познанием, разумом. Согласно романтикам, слияние мыслящего рассудка, интеллекта с религиозными чувствами позволит понять эти ощущения, постичь тайны мира. Шлейермахер рассматривал религиозные догмы и учения в качестве средства, следующего за мистическими ощущениями и служащего их выяснению и реализации. Догмы, подвергающиеся воздействию времени, преобразующиеся в соответствии с требованиями эпохи, отдаляются от раскрытия подлинной сущности Бога, от искренних божественных ощущений. По Шлейермахеру, все другие религии также подвергаются подобным «реформам», поскольку «истинная религия» не может быть предоставлена суду конечного человеческого рода сразу, в конкретном историческом пространстве и времени. Бесконечное бытие Бога становится очевидным человеческому мышлению дискретно, с перерывами, и «абсолютное истинное знание» о том, что Бог един, сталкивается с необходимостью разделения на секты или религии.

По его мнению Ф. Шлегеля если бы человек был изолирован от всех сознательных и несознательных религиозных верований, он превратился бы в нечто внешнее, лишённое внутреннего содержания. Вера в сверхъестественные силы составляет природную основу человеческого бытия. Ф. Шлегель отмечал, что любое понятие о Боге есть пустой разговор. Идея всех идей есть только идея Божества. «Когда человек создает идею бога, он становится свободным и обретает благодаря этому бессмертие». Мы не видим бога, однако во всем, в том числе и в испытывающей от всего подлинное ощущение душе человека, в глубине его творчества усматриваем Божество, его силу и мощь. Философ-романтик приходит к выводу о том, что Бог есть более мистика, чем предмет теологии.

## Литература

1. Гайма Р. Романтическая школа. – М., 1891. – 774 с.
2. Литературные манифесты западноевропейских романтиков. – М.: МГУ, 1980. – 638 с.
3. Реале Дж. Антисери Д., Западная философия от истоков до наших дней. – Т. 4: От романтизма до наших дней. – СПб., 1997. – 880 с.
4. Scelling F.W.J. Stuttgarter Privatvorlesungen. – Torine, 1973. – S. 85-110.

*В.А. Можейко (Минск, Беларусь)*

## ПОДТВЕРЖДЕНИЕ СИЛЫ ВЕРЫ: ТЕОРИЯ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ПРИТЯЖЕНИЯ

Понятие «вера» – это одно из самых разнотрактуемых понятий. Так, можно встретить следующие определения:

«Вера – признание чего-нибудь истинным без предварительной фактической или логической проверки, единственно в силу внутреннего, субъективного непреложного убеждения, которое не нуждается для своего обоснования в доказательствах, хотя иногда и подыскивает их» [1].

«ВЕРА ж. уверенность, убеждение, твердое сознание, понятие о чем-либо, особенно о предметах высших, невещественных, духовных» [2].

«ВЕРА – в рус. яз. ближайшей ассоциацией этого слова является «религия», т.к. в ней, а именно в христ-ве, значимость В. такова, что она становится соизмеримой с самим христ-вом. Можно говорить о В. и о как таковой, рассматривая, напр., ее психол. аспект как доверие к кому-то или к чему-то или выделяя ее в контексте гносеологии. Вряд ли, однако, ее суть представима вне религии, в к-рой она глубоко укоренилась» [4].

«ВЕРА – это одновременно факт сознания и бессознательного (интуитивная вера). В качестве феномена сознания она выступает как идейная, мировоззренческая позиция принятия или непринятия (в этом случае говорят о неверии) определенных утверждений или поступков (как целесообразных, ценных, истинных, справедливых и т.п.) без предварительной фактической или логической проверки. Основанием для такого акта сознания является внутренняя субъективная уверенность, не нуждающаяся в доказательствах. Как феномен бессознательного веру можно охарактеризовать понятием психологической установки. В ее основе лежит личный опыт, а также потребности, желания, чувства человека» [3].

Это определение Евгения Басина из энциклопедии «Кругосвет» наиболее интересно в рамках этой статьи, т.к. приближает нас к психологическому осмыслению понятия «вера».

В самой Библии, да и во многих других исторических текстах, есть свидетельства людей, которые видели происходящее на их глазах чудо. Чудеса происходят и по сей день – кровоточащие иконы, ежегодное чудо церемонии выноса Святого Света (Благодатный огонь).

Зачастую попытки научного объяснения чудес сводятся к тому, что им ищут объяснение с точки зрения физики или химии, по сути пытаюсь не подтвердить существование чуда, а желая свести его к проявлению естественнонаучных

законов, что фактически противоречит самой сути чуда. Моя же работа посвящена подтверждению силы веры, в том числе – как одного из факторов встречи божественной теургии и веры в чуде.

В основе данной работы лежит книга Ронды Берн «Тайна» [5]. Не являясь чисто религиозной или психологической, она, тем ни менее или же благодаря этому, позволяет по-новому взглянуть на вопрос о силе веры. Теорию, изложенную в данной книге, Ронда Берн публицистично называет «тайной» или «законом», однако для более научной терминологии я использую название «теория психологического притяжения». Ронда Берн сама не раз подчеркивает в своей книге, что она лишь систематизировала информацию и донесла ее максимально широкому кругу людей, а само это учение существует веками и тысячелетиями [5, с. 5, 9-11, 17-22]. Среди его основ она называет и христианство [5, с. 21].

В основе теории психологического притяжения лежит принцип материализуемости мысли: «Закон притяжения гласит: «Подобное притягивает подобное», и это значит, что, когда вы думаете о чем-нибудь, вы притягиваете к себе подобные мысли» [5, с. 41]. Также немаловажно не забывать принцип бесконечности вселенной (и, соответственно, ее возможностей). Как говорит Майкл Бернард Бэквит, «самое прекрасное в учении тайны то, что в мире всего больше, чем достаточно для каждого. ...В мире изобилие творческих идей, изобилие силы и энергии, изобилие любви и радости» (цит. по: 5, с. 163).

Хотя в книге и не звучит имя Божье и слово «вера» в религиозном смысле, тем ни менее ее принципы абсолютно созвучны с христианскими идеями о праведных мыслях и всемогуществе Бога.

Если кратко сформулировать сущность теории психологического притяжения, то она заключается в следующем: для того, чтобы что-то получить в своей жизни, человек должен сконцентрировать свои мысли на том, что это уже есть у него; ощущать себя владельцем того материального или духовного блага, которое он хотел бы получить. Но верно и обратное: концентрируя свои мысли на чем-либо негативном и нежеланном, человек также материализует это в своей жизни. При этом Рондой Берн особо подчеркивается, что мысли с отрицаниями («Не хочу заболеть») и со страхами («Боюсь потерять работу») действуют без отрицания: «Закон притяжения не берет в расчет «нет», «не» и любые другие отрицательные слова». Согласно теории психологического притяжения, именно таким образом люди притягивают в свою жизнь то, чего сильнее всего боятся или хотят избежать.

Подтверждает ее актуальность и реальности также известный специалист по социальной психологии Дэвид Майерс: «Наши социальные убеждения и суждения важны, ибо они обладают силой воздействия. Они влияют на наши чувства и поведение, благодаря чему создают свою собственную реальность. Когда наши идеи толкают нас на совершение поступков, с очевидностью доказывающих их правоту, они превращаются в сбывшиеся пророчества. А это значит, что социальное восприятие хоть и неявно, но влияет на социальную реальность» [6, с. 148].

Всё то же самое мы находим и в Библии, когда святой Филипп, стесняемый тяжкими жизненными условиями, находит в себе силы воскликнуть: «Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе!» [Фил. 4:13].

Одна из частей книги Ронды Берн посвящена использованию теории психологического притяжения для мира, и это также прекрасно перекликается с христианскими принципами.



Соппротивление притягивает неприятности: если человек активно борется с бедами и несчастьями, его жизнь будет полна ими. Для достижения блага и гармонии, человек должен заниматься не избавлением от негативных вещей, а поиском и приобретением позитивных. Как говорит Гейл Двоскин, «если вы против войны, будьте лучше за мир. Если вы против голода – будьте за то, чтобы людям хватало еды. Если вы против какого-либо политика, просто поддержите его оппонента» (цит по [5, с. 159]).

Как видно, все это абсолютно соответствует христианскому принципу «Если тебя ударили по одной щеке – подставь другую», равно как и превосходству творения благих дел над войнами и насилием.

Таким образом, можно заключить, что теория психологического притяжения основана на силе веры человека и, таким образом, подтверждает реальность и важность силы веры как фактора жизни.

### **Литература**

1. Малый энциклопедический словарь. – Т. 1. – Вып. 1: А-Гальванотропизм. – СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1907. – 1055 с.
2. Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. – Т. 1. – Вып. 1. – М.: Общество любителей Российской словесности, 1863.
3. Басин, Е. Вера [Энциклопедия «Кругосвет»] / Е.Басин. – Электронные данные. – Режим доступа: [http://www.krugosvet.ru/enc/kultura\\_i\\_obrazovanie/religiya/VERA.html](http://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/religiya/VERA.html). – Дата доступа: 30.03.2010 г.
4. Российский гуманитарный энциклопедический словарь. – Т. 1: А-Ж. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС: Филол. фак. С.-Петерб. гос. ун-та, 2002. – 688 с.
5. Берн Р. Тайна / Ронда Берн. – М.: Эксмо; СПб.: ИД Домино, 2008.
6. Майерс Д. Социальная психология. – 7-е изд. – СПб.: Питер, 2009.

*М.А. Можейко (г. Минск, Беларусь)*

## **ТРАНСФОРМАЦИЯ ФЕНОМЕНА АТЕИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Атеизм в собственном смысле этого слова (этимологически восходящему к греч. *a-theos* как отрицанию Бога) являет собой ментально-мировоззренческая установка, программно альтернативную не столько любой религиозности как таковой, сколько собственно теизму, поскольку речь идет об отрицании наличия трансцендентного миру субъектно артикулированного начала бытия. С другой стороны, однако, будучи аксиологически альтернативным теизму, атеизм объективно изоморфен ему в гештальтно-семантическом отношении, – именно так осмыслен феномен атеизма в современной постмодернистской философии: Петр Клоссовски определяет атеизм как «обернутый монотеизм» [9], Жорж Батай – как «теологию, где человек встает на место Бога» [2–4]. В конкретных же своих формах атеизм может конституироваться в оппозиции не столько теизму как таковому, сколько конкретному вероучению (определенной конфессии).

В рамках классической историко-культурной традиции содержание понятия «атеизм» обрело свою определенность в контексте соотношения с со-

держаниями таких понятий, как «религиозный индифферентизм» (отсутствие фокусировки мировоззрения на вопросах веры), «религиозный скептицизм» (сомнение в определенных догматах вероучения), «вольнодумство» (внеконфессиональная интерпретация Символа веры) или «антиклерикализм» (социально ориентированная позиция неприятия института церкви). По форме своего проявления атеизм жанрово варьируется в предельно широком диапазоне: от когнитивных моделей, исключаящих Бога в качестве объяснительного принципа из картины мира (материализм в последовательно монистических своих версиях) до смысложизненной позиции богоборчества (романтизм). Однако в проблемном поле современной постнеклассической философии феномен атеизма получает радикально идущую интерпретацию.

Определяя современность как существование человека «в условиях отсутствия Бога» [1; 8], философия XX в. объясняет формирование данной культурной установки тем (порожденным культивацией технологизма) недоверием, которое человек испытывает ко всему, что не сделано его руками, ибо не способен принять бытие как «свободный дар ниоткуда», стремясь артикулировать его как продукт собственной деятельности (классический западный активизм – от фигуры Демиурга в античной философии до идеи «второй природы» в марксизме). По формулировке Ханны Арентс, «чем больше развита цивилизация, тем более совершенный мир она создает; чем более дома чувствуют себя люди в этой искусственной среде, тем больше будет их возмущать все постороннее, ими не произведенное, что просто и таинственно ниспослано им» [1; 8].

В целом, атеизм трактуется современной философией как основанный на фундаментальной негативности. С одной стороны, как ищет М.Бланшо, «живя под знаком завершившейся истории, уже на берегу текущей мимо реки», человек, «уподобившись Богу» в своем удовлетворении универсумом и всеведением, «не останавливается на Боге», побуждаемый имманентной «страстью негативности» [5]. С другой стороны, по оценке Жоржа Батая, фундирующая западноевропейскую культуру философия Гегеля в современной своей артикуляции (в частности – в аспектах, раскрываемых постмодернистской аналитикой французского мыслителя Александра Кожева) «обнаруживает себя философией смерти (или, что то же самое, атеизма)», ибо основана на негативности – прежде всего, «негативности человека, которая дана в смерти» [2–4].

В свою очередь, и содержание атеизма конституируется как сугубо негативное (логико-рациональная критика богословских доказательств бытия Божьего, естественнонаучная критика соответствующих мирообъяснительных моделей, социально-политическая критика института церкви). Несмотря на декларируемую позитивность позиции – от пафоса утверждения разума в атеизме Просвещения до пафоса утверждения новой социальной реальности в атеизме марксизма, – негативность атеизма остро проявляет себя в экзистенциальных проекциях человеческого существования. Классическим проявлением этой экзистенциальной остроты может служить текст «Молитвы атеиста» Мигеля де Унамуно: «...Господь несуществующий! Услышь // В своем небытии мои моления...».

В современной философии под атеизмом понимается особый способ (стиль) мышления, фундированный критикой референциальной концепции знака (знак как фиксирующий онтологически заданную событийность) и принципиальным отказом от возможности внетекстового источника смысла, – как в плане «транс-

цендентального означаемого» (Жак Деррида), так и в плане «трансцендентного субъекта» (В. Лейч). Такая парадигма философствования постулирует практическую «невозможность существования Бога для субъекта речи» (Юлия Кристева). – В современной философии оформляется парадигмальная установка «смерти Бога», метафорически выражающая отказ постмодернизма от идеи внешней причины, выступающей по отношению к исследуемой предметности в качестве фактора, определяющего как свойства, так и тенденции динамики последней. В этом отношении, по формулировке Д.Зеппе, даже «теологи, живущие после “смерти Бога”, должны мыслить только атеистически».

В постмодернистском контексте понятие Бога становится символом идеи внешней детерминации, каузального причинения извне, – соответственно, понятие атеизма в данном контексте обретает новую семантику, фиксируя презумпцию спонтанного самопричинения, самоорганизации. Семантическая фигура Бога стоит в постмодернизме в одном ряду с фигурами Автора, психоаналитически понятого Отца и, в целом, субъекта как субъекта познания, субъекта действия, субъекта познания и т.п. Понятие Бога сопрягается постмодернизмом с феноменом центра (структуры, власти, жесткого детерминизма и т.п.) и выступает квинтэссенцией традиционной рациональности, метафизики и онтологии (атеизм в данной его интерпретации проанализирован в работах Жоржа Батая, Мишеля Фуко и др.). В этом отношении атеизм фактически выступает в постмодернизме необходимым аспектом фундаментальной для него установки ацентризма и децентрации (текста, опыта, структуры), постулируя новое понимание бытия как флуктуационного процесса самоорганизации, осуществляющегося вне однозначных механизмов линейного детерминизма, предполагающих процедуры внешнего причинения. – «Мир без Бога» стоит в одном ряду с такими базисными аксиомами постмодернизма, как «текст без автора», «язык без субъекта», «голос без говорящего», выражая идею нелинейности эволюции.

Подобным образом понятый атеизм позволяет постмодернизму конституировать внутри своего концептуального поля нетрадиционно артикулированную семантическую фигуру Бога: например, Бог как «предельный цикл Хроноса» у Жюльена Делеза, например, – вне обязательной для теизма личностной его артикуляции. Фактически постмодерн задает не только новую семантику, но и нетрадиционную аксиологическую окраску классическому понятию атеизма: по формулировке Симоны Вейль, «одна из драгоценных радостей земной любви – радость служить любимому существу так, чтобы оно не знало об этом. В любви к Богу это возможно лишь через атеизм» [6; 7]. Фактически ориентация на установку «смерти Бога» оборачивается в постмодернизме оформлением методологической матрицы недетерминизма, сближающей постмодернистский стиль мышления со стилем мышления синергетики, также отказывающейся от идеи внешней принудительной каузальности и ориентированного на идеалы самоорганизации исследуемой предметности.

## Литература

1. Арендт Х. Ситуация человека. // Вопросы философии. 1998. – № 11. – С. 131-141.
2. Батай Ж. Жертвоприношения // Комментарии. – 1993. – № 2.
3. Батай Ж. Из “Внутреннего опыта” // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: МИФРИЛ, 1994. – С. 223-243.

4. Батай Ж. Из «Слез Эроса» // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: МИФРИЛ, 1994. – С. 269-308.
5. Бланшо М. Опыт-предел // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: МИФРИЛ, 1994. – С. 63-77.
6. Вейль С. Укоренение. Письмо клирику. – Киев: Дух и литера, 2000.
7. Вейль С. Тяжесть и благодать. – М.: Русский путь, 2008.
8. Arendt H. The life of the Mind. – Vol. I. – N.Y.: Thinking, 1978. – 211 p.
9. Klossowski P. La periode turinoise de Nietzsche. // L'Ephemere. – № 5. – 1979. – P. 34-47.

**С.С. Поднюк** (г. Минск, Беларусь)

## **ВЕРОТЕРПИМОСТЬ: ВЗГЛЯД ХРИСТИАНИНА**

Слово «веротерпимость» часто употребляется в рассуждениях об отношениях между конфессиями в христианстве и между представителями различных религий. Для большинства людей понятие «веротерпимость» отождествляется с понятием о безразличии в вере, либо с объединением всех убеждений в одну систему. Можно часто услышать такие выражения: «Все веры хороши», «Бог-то у всех один, – не все равно ли как кто Ему молится», «В какой вере родился, в такой и умри» и т.п. Что на самом деле подразумевается под словом «веротерпимость»? Как человек, считающий себя христианином, должен относиться к людям других религий? Каким образом должны формироваться отношения между христианскими конфессиями?

Это не новый вопрос или проблема нашего времени. Следует отметить, что на протяжении многих периодов мировой истории правители считали, что стабильное общество должно строиться на общности веры. Но вера, как правило, выбиралась по принципу, который можно охарактеризовать латинской фразой *cuius regio, eius religio* («чья власть, того и вера») [3, с. 158]. Правда, были попытки законодательно ввести свободу на вероисповедание. Так, например, Миланский Эдикт 313 г., созданный императором Константином, установил, что «всем избирающим себе религию (христианство) будет позволено исповедовать ее без преткновений и гонений... В тоже время всем остальным даруется полная свобода религии, так как такая политика соответствует должному порядку в пределах империи и миролюбию нашего времени, когда каждый имеет право на свободу поклонения Богу так, как он считает правильным; и мы не собираемся отступать от этих принципов в угоду определенной религии и ее последователям» [2, с. 96]. Данный эдикт дал свободу христианам после периода жестоких гонений. Император оказывал им поддержку, которая впоследствии привела к идее, что социальная стабильность общества возможна только в том случае, если религиозная вера устанавливается политическими методами. Такие взгляды привели к политическим репрессиям против еретиков и религиозным войнам.

Обычно свободу совести и веротерпимость защищают люди, которые равнодушны ко всякой религии и вере. Легко быть терпимым тому, кто ни во что не верит. Но как соединить веру и преданность единой Истине с терпимым отношением к ложной вере и к отрицанию Истины? Не есть ли, в таком случае, веротерпимость признак индифферентизма? Обычно так думают те христиане,

которые полностью отрицают свободу совести и веротерпимость. В их понимании защита свободы совести и веротерпимости – это прерогатива либерализма и гуманизма, никакой религиозной веры не держащегося.

Свобода совести и веротерпимость должны защищаться, как совершенно формальные принципы, безотносительные к какой-либо истине. История показывает, что люди религиозные, верующие в определенную истину, защищали свободу совести лишь в таком месте и в такое время, где и когда вера их была гонима и утесняема. Так, католики, которые в определенный период своей истории менее всего склонны были признавать принцип свободы совести, апеллировали к свободе совести в России, когда католическая вера была утеснена и ограничена в правах. Христианство в период гонений, до Константина Великого, защищало свободу религиозной совести в лице ряда апологетов и учителей Церкви. Но после Константина Великого, когда христианство стало господствующей религией, уже не было слышно аргументов в защиту религиозной свободы. Потом, к сожалению, начали раздаваться голоса в защиту насилия против еретиков и инакомыслящих, призыв к вмешательству меча государственного в дела веры.

С внешней стороны именно такие исторические процессы поставили важность правильного понимания веротерпимости, так как было порождено много лжи, неискренности, грубого утилитаризма. Для верящего в Бога человека христианство эксклюзивно, и оно не может поставить на один уровень с собой и посчитать истиной другие религии, оно не может признавать равноценности Библейского учения и учения других религий, даже если они в чем-то сходятся в идеях. Но при этом в христианстве свобода не есть право, как в гуманистическом либерализме, а свобода есть обязанность, долг перед Богом, так как именно Бог дал человеку свободу и право выбора того или иного решения. Бог не желал подчинить себе человека насильно, но ожидает от него добровольного служения Ему. Насилие над человеческой душой в делах веры есть измена Христу, отрицание самого смысла христианства и природы веры. Человек должен свободно пройти через испытания и преодолеть их, искать истину и принять ее.

Отрицание религиозной свободы, фанатическая нетерпимость и насилие в духовной жизни родились из идеи принудительного спасения, идеи, противоположной смыслу христианства. Бог сам мог бы насильственно спасти весь род человеческий, мог бы лучше и вернее это сделать, чем насилие церковной иерархии или государственной власти. Но Бог не хочет насильственного спасения, ибо оно противоположно Его замыслу о мире и человеке, так как Он ждет свободного ответа человека на Свой призыв. Насильственно Царства Божьего создать нельзя, его можно создать лишь свободно. На этом рухнули все исторические теократии. Свобода есть судьба, фатум человека, как ни парадоксально это звучит. Фанатизм есть всегда нарушение элементарных требований библейской свободы духа. Когда человек во имя любви пылает ненавистью и во имя свободы совершает насилие, он находится в состоянии определенного духовного помешательства, которое возникает вследствие бессилия принять в себя истину о любви и свободе. Достоевский когда-то сказал: «Свобода окончательно приведет человека либо к Богу, либо к дьяволу» [1, с. 53]. Дух Христовой свободы направлен против всякой тирании: монархической, аристократической, социалистической или демократической. Но это и не дух либерализма, бессодержательного и равнодушного к Истине. Это дух настоящей свободы, дух поиска Бога и Его Царства.

Поэтому с позиции христианства я бы определил понятие веротерпимости следующим образом: «Веротерпимость – это ограничение ревности истинно верующих, это христианское благоразумие, которое выражается в терпении или допущении другой какой-либо религии рядом со своей. Это знание своей веры и искренняя любовь к Богу и людям, которая побуждает со смирением говорить другим о своих убеждениях, не заставляя насильно, а предлагая им познать учение Евангелия Иисуса Христа, чтобы сделать свой выбор». В идеале вера должна порождать милосердие, а не фанатизм, поскольку она приводит к сопоставлению фрагментарных и ограниченных ценностей с абсолютным и божественным. При этом мы должны помнить, что всегда существует необходимость установления минимальных моральных стандартов, серьезное нарушение которых не допускается сообществом; и необходимость защиты сообщества от заговоров и измены – особенно от измены, во главе которой стоят фанатичные и тоталитарные политические движения, стремящиеся к уничтожению свободы и справедливости. Но даже в этой сфере, где в качестве нормы выступает нетерпимость к нетерпимости, необходимо сохранять осторожность, чтобы простое отклонение от традиции не принималось за измену фундаментальным ценностям свободы и толерантности.

### **Литература**

1. Бердяев, Н.А. Миросозерцание Достоевского. – М.: Хранитель, 2006. – 256 с.
2. Бриллиантов, А.И. Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 года. – М.: Издательство Олега Абышко, 2006. – 336 с.
3. Прокопьев, А.Ю. Германия в эпоху религиозного раскола: 1555 – 1648. – СПб.: Гуманитарная Академия, 2002. – 379 с.

*Д.М. Попельшко (г. Могилев, Беларусь)*

## **«НОВАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ» И ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ КАРТИНА МИРА**

Конец XX – начало XXI вв. ознаменовался не только продолжающейся научно-технической революцией, бурным расцветом наук и все более глобализирующейся техносферы, но, как это ни странно на первый взгляд, столь же бурным возрождением религиозной жизни в самых разных, часто взаимоисключающих друг друга формах – от укрепления позиций традиционных конфессий до попыток создания «неорелигий» в виде различных сект, движений и т.д. Впрочем, следует признать, что такие вспышки религиозного настроения отмечались неоднократно. Ю. Рыжов говорит о трех волнах религиозности: конец XIX – начало XX вв., 60 – 70 гг. XX в. и рубеж тысячелетия, относя истоки этой религиозности к культурно-исторической парадигме, заложенной в эпоху Ренессанса [4, с. 43]. С этим мнением трудно согласится без оговорок. Действительно, в основе и современного, «постмодернистского» постиндустриального общества лежит принцип индивидуализации. Но, как справедливо заметила К.Л. Ерофеева, «индивидуализм общества потребления качественно отличается от индивидуализма эпохи Возрождения или прочих его исторических форм. Его можно характеризовать как гедонистический, обывательский, массовый» [1, с. 7]. Если

же рассматривать настоящий этап возрождения религиозного мироощущения как продолжение идущего еще со времен Ренессанса процесса, то трудно вообще называть такую религиозность новой. Ключинская реформа, протестанское движение, раскольниковство тоже сочетали в себе как фанатизм реставраторов и «хранителей» истинной религиозности и древнего благочестия, так и известную пассивность по отношению к обрядовой стороне традиционных церковных устоев, которую действительно можно охарактеризовать как «индивидуализм, плюрализм и аморфность новой религиозности тяги человека и общества к религиозному и оккультно-мистическому как характерной особенности переходных эпох» [4, с. 67]. Пассивность, которая была вызвана требованием упрощения уже сложившейся системы ритуалов, расширения доступности обрядовой стороны, возрождения близости к повседневной жизни. Обращение к мистике в этом случае также можно считать характерным: индивидуально-мистическая составляющая в значительной мере вытесняется в процессе какнонизации и «коллективизации» обрядности, упрощение обрядов оставляет своеобразную пустоту, заполняемую «потусторонним общением» с некими сущностями инобытия, что, в свою очередь, стимулирует дальнейшее дистанцирование от обрядовой стороны религиозного мировосприятия.

Тем не менее «новая религиозность» может и должна рассматриваться как новое явление в духовной истории человечества. Проблема, думается, заключается в специфической ситуации, возникшей в мировоззренческом комплексе постиндустриального общества, в системе идентификации и самоидентификации личности. С одной стороны, превозглашается, превозносится и даже навязывается культ индивидуализма, личностной свободы современного человека, с другой – процесс обретения такой свободы становится все более жестко обусловленным. Социализация и профессионализация человека в современном обществе занимает более десяти лет и все время подвергается реконструированию, проверке в ходе конкурентной борьбы. Соответственно и самоидентификация человека тоже растягиваются во времени и более того – утрачивается целоостность процесса, возникает противоречие с универсальной природой человека. Можно согласиться с утверждением, что такая «утрата идентичности, а точнее – плюрализм в понимании идентичности, характерный для эпохи постмодерна, заставляет личность обращаться к религии как универсальному способу самоидентификации» [3, с. 43]. В таких условиях особую ценность приобретают такие понятия как «мировоззрение» и «картина мира» человека. Особенно хочется обратить внимание на последнее из них. Картина мира имеется у каждого человека, объединяющая все известные человеку ценности, смыслы, идеи, понятия в единую систему, имеющую как общие черты для данной общности людей (нации, субкультуры), так и индивидуальные особенности. С этим утверждением, безусловно, можно согласиться: «мозаичность» и полистилистичность современной культуры приводят к возникновению множества «культурных ландшафтов», весьма различающихся между собой [2, с. 2].

До середины XX в. картина мира большинства людей, и не только СССР, в своей основе являлась сциентической и технократической. Господство научного подхода в значительной мере опиралось на господство в самой науке математическо-механистической парадигмы, которая составляла основу для универсализации любого знания и задавала целостность сложившейся картины мира. В XX в., как справедливо отмечает В.С. Степин, осуществляется переход

и иной парадигме в научной и технической деятельности, основанной на гуманистических и, что особо важно, плюралистических принципах. Децентрализованная картина мира постмодерна, поливариантность культурного позиционирования человеком самого себя, «мозаичность» и полистилистичность современной культуры» по сути дела лишают человека возможности выстраивать свою жизнь в соответствии с четко определенными образцами, мешающими эффективно действовать в современном быстро меняющемся мире. Таким образом, «новая религиозность» превращается не столько в одну из форм потребительства современного человека, сколько в способ ограничить действие вот такой социальности, отделить себя от общества и культуры, которая предстает как «питающаяся пафосом противостояния тоталитаризму, озабоченная делегитимацией всякой внешней для человека власти, соответственно, выступает и против религии – как своеобразной формы идеологии и как системы власти. Но в то же время она вполне допускает религиозность как элемент индивидуального опыта, то есть оправдывает ее – постольку, поскольку религия безвластна в социально-политическом отношении (то есть не навязывает никаких «общих идей»). Таким образом, новая религиозность, чаще всего выражающаяся в форме «общего сочувствия», становится способом конструирования индивидуальной картины мира, которая затем направляет и процесс идентификации человека, выступает как способ упрощения чрезмерно сложного и чрезмерно инвариативного постмодернистского мировосприятия. В заключении хочется провести черту между религиозностью и религиозной игрой. Й. Хейзинга справедливо отметил «инобытийственность» [5, с. 54] как один из главных признаков игры. Но в том-то и дело, что «новая религиозность» в сочетании с постмодернистским слиянием игрового и неигрового бытия превращает эту игру в жестокую реальность, оборачиваясь порой неожиданными, хотя и очевидно predeterminedными всплесками экстремизма, деконструктивного сектантства и т.д.

### **Литература**

1. Ерофеева К.Л. Религиозное сознание эпохи глобализации: некоторые противоречия // Вестник ИГЭУ. – Вып. 1. – 2009. – С. 5-12
2. Кырлежев А. Религия в современном мире: итоги века. – Газета «Русская мысль». – № 42-46 (декабрь 2000 г.).
3. Осипов Ю.М. Постмодерновые реалии России // Философия хозяйства. – 2006. – № 6. – С. 43-55
4. Рыжов Ю.В. Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве. – М.: Смысл, 2006. – 328 с.
5. Хейзинга Й. Homo Ludens. – М.: Прогресс-Академия, 1992. – 230 с.

***В.В. Реглиньский (г. Берн, Швейцария)***

## **НОВЫЕ ГРАНИ ГЕНЕТИКИ: РИСК ЕВГЕНИКИ**

Современные достижения молекулярной генетики и генной инженерии вызывают всеобщий энтузиазм, но требуют одновременно точной биоэтической экспертизы. Кроме достижений биотехнологии и возможности создания генети-



чески измененных организмов или модифицированных продуктов (ГМП), появились в последние десятилетия XX и к началу XXI в. надежные, но одновременно двойственные перспективы генной терапии некоторых заболеваний человека, манипуляции его зародышевых и соматических клеток, получения идентичных копий данного организма и другие формы генетического вмешательства в природу. Особенно возможность конструирования новой жизни может привести к злоупотреблениям, когда эта жизнь начнет являться только инструментом, будет существовать уже сама по себе и сама себя воспроизводить. Главной целью биологических исследований не должно быть трудно совместимое с гуманистической природой этики научное «любопытство» любой ценой, даже потенциально ведущие к улучшению природы человека. Понимание жизненных процессов на молекулярном уровне должно в будущем позволять лечить и побеждать многие болезни или даже улучшать основы наследственности человека, при этом генная технология не должна никогда стать источником дискриминации по состоянию здоровья. *“Цель прикладного использования результатов научных исследований, касающихся генома человека, особенно в области биологии, генетики и медицины, заключается в уменьшении страданий людей и в улучшении состояния здоровья каждого человека и всего человечества”* (Генеральная конференция ЮНЕСКО, Всеобщая Декларация о геноме человека и правах человека, 1997, Статья 12, b).

Моральные аспекты в медицинской генетике находят свое отражение, прежде всего, при проведении генетического тестирования (скрининга). Оно должно учитывать следующие принципы: а) предварительное информированное согласие данного человека на генетический скрининг; б) конфиденциальность результатов обследования; в) хранение чувствительной информации о конкретных, идентифицируемых людях; г) недопустимость стигматизации людей с генетическими нарушениями; д) проблемы социального уровня (распределение ресурсов, коммерциализация) и др.

Какие нравственные выводы следуют из этих положений? Что в генной технологии и биотехнологии требует специальной этической и законной регуляции? Имеет ли человек право исправлять ошибки природы? Если да, то где та грань, которую нельзя переступить?

Знание о размере балласта в виде «дефективных» генов может привести к социальной и профессиональной дискриминации. Даже генетическая паспортизация вызывает у многих обеспокоенность опасностью генетического апартеида и возможностью вмешательства в личную жизнь граждан. Персональной генетической информацией о человеке нельзя пользоваться без его согласия и для насилия над ним. С другой стороны, такое знание может быть важное для братьев и сестер, супруга, родителей или детей данного человека. Можно ли считать этически оправданным требование генетического статуса индивида работодателями или страховыми компаниями? Некоторые эти сомнения не столько связаны с достижениями генетики, как со взглядом общества на безусловное достоинство людей – вне зависимости от их здоровья или их полезности для других.

Испытание – улучшить человеческий род и породу, избавляясь от нежелательных элементов, – зародилось очень давно, задолго до открытий в изучении структуры гена, генетического кода, механизмов наследственности или дородовой диагностики генетических дефектов. Основы селекции были известны

уже в древнем мире, в античности, например. Платон считал, например, что не следует растить детей с дефектами или рождённых от неполноценных родителей. В XIX веке появилась идея неодарвинизма, которая предусматривала социальную политику, поощряющую размножение избранных. Основоположителем евгеники как учения о «хорошем рождении», об улучшении рода человеческого и о сохранении врожденных свойств человека является английский антрополог и психолог Фрэнсис Гальтон (1822 – 1911), двоюродный брат Чарльза Дарвина, который впервые (*Наследование таланта*, 1869: «Hereditary Genius») сформулировал основные принципы этого знания. Имея дело с такой деликатной дисциплиной, легко переступить грань, отделяющую гуманное и антигуманное, хотя Гальтон и другие видные генетики его эпохи отводили этому разделу генетики прежде всего роль применения знаний для охраны здоровья человека. К сожалению, в прошлом идеи евгеники нередко использовались для оправдания расизма (фашистская расовая теория), что дискредитировало не только евгенику как научную дисциплину, но и сам термин «евгеника».

Так называемый позитивный («мягкий») евгенизм пытается до сих пор создать реальную перспективу улучшения человеческого рода, содействуя воспроизводству людей с отсутствием наследственных заболеваний, высоким интеллектом, хорошим физическим развитием и т.п. Сторонники негативной («твёрдой») евгеники подхватили гальтоновские идеи процветания или сохранения наиболее одаренных рас и использовали эти идеи в целях освобождения человечества от «вредных» генов путем удаления из популяции их потенциальных носителей (людей физически и психически неполноценных). Примером является здесь евгеническая программа в нацистской Германии (1933 – 1945) или расовые теории и программы стерилизации в США (1899 – 1979), Дании (1929 – 1967), Швеции (1934 – 1976), Швейцарии (1928 – 1985), Норвегии (1934 – 1977), Финляндии (1935 – 1970), Канаде (1928 – 1972) и др.

Сегодня место евгеники осуществляемой от лица государства, заняла евгеника «домашняя», «семейная», «приватная». На передний план выходят генетические подходы, стремящиеся к выявлению, а затем стимулированию только тех генов, которые ответственны за требуемые качества. С 2003 г. нам известен генетический код (геном) человека, то есть совокупность всех его генов. Но еще много лет может пройти, пока этот код будет «переведен» и полностью понятен. Картирование (определение положения гена в хромосоме) человеческого генома обещает улучшить нашу жизнь и здоровье за счет выявления генетических причин множества заболеваний и ведет к перспективе создания персонализированной медицины, но одновременно может вести к генетическому редуционизму, к восприятию людей как продуктов, которые можно вырабатывать, делать «по мерке» (цвет кожи, глаз, волос, разрез глаз, форма носа и др. особенности). Приобретенной аномалией медицинской генетики является пренатальная (т.е. дородовая) диагностика, новое научно-практическое направление, имеющее цель, в отличие от медицинской диагностики, не обнаружение патологии для обоснования наиболее оптимального метода ее лечения, а обнаружение неизлечимых наследственных аномалий у плода для его уничтожения с помощью аборта.

Если век XX получил название информационного (эпоха HI-TECH), то век XXI станет, наверно, веком биологической революции (эпоха HI-HUME). Замыслы современной генетики, которая поставила перед собой гуманную цель из-

бавления человечества от пороков и страданий, бывают иногда неприемлемые и вредные. Новые (био-)этические вопросы возникают в связи с работами по созданию «химер» (трансгенных растений и животных), «копированию» (клонированию) животных, генетической «паспортизации» людей и т.п. Любые попытки перехода от задач лечения к задачам улучшения (*enhancement*) и изменения человеческого генофонда – в опасности переступления тонкой грани между тем, что гуманное и антигуманное, между смелыми предложениями и фантастикой.

### **Литература**

1. Акифьев А.П. Генетика и судьбы. – М., 2001.
2. Гайнутдинов И.К., Рубан Э.Д. Медицинская генетика: учебник. – Ростов н/Д, 2007.
3. Курчанов Н.А. Генетика человека с основами общей генетики. – СПб., 2009.
4. Мутовин Г.Р. Клиническая генетика. Геномика и протеомика наследственной патологии: учебное пособие. – М., 2010.
5. Тищенко П.Д. Биовласть в эпоху биотехнологии. – М., 2001.
6. Трошин В.Д., Добротина Н.А., Фатыхов Р.Р., Назаров В.М. Биомедицинская этика: монография. – Нижний Новгород, 2002.

***В.В. Старостенко (г. Могилев, Беларусь)***

## **ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ФАКТОР СВОБОДЫ СОВЕСТИ**

Толерантность – одно из важнейших цивилизационных достижений, свидетельствующий об уровне развития его духовности и самосознания.

В обществоведении понятие толерантность в широком смысле обозначает терпимое отношение и уважение к “иному” – иным представлениям и убеждениям, иному образу жизни, мышлению и мировосприятию. Толерантность предполагает готовность к сотрудничеству и диалогу на основе взаимного уважения и понимания того, что возможны и имеют право на существование альтернативные воззрения. Следует отметить, что толерантность не тождественна непротивлению или снисходительности к “иному”. Она неразрывно связана с чувством собственного достоинства, готовностью отстаивать свои интересы. В сложных условиях исторического бытия наш народ наряду с терпимостью не раз проявлял высокий патриотизм, мужество, стойкость, способность бороться за свои права.

В религиоведении термин “толерантность” используется в узком смысле – как религиозная терпимость, или терпимое отношение к любым формам самоопределения человека в отношении религии. В этом случае толерантность предполагает отношение к каким-либо вариациям религиозной или безрелигиозной ориентации без дискриминации и ограничения прав гражданина. В философско-религиоведческом понимании толерантность является духовной констатацией многоликости и многовекторности реального общественного (в т.ч. религиозного) бытия, его несводимости к заданным и одномерным стандартам конфессиональной жизни. Наибольшая актуальность толерантности характерна для поликонфессиональных обществ, среди которых и Беларусь.

Толерантность может иметь разные уровни: личный, общественный, государственный, межконфессиональный. Личная толерантность получает отраже-

ние в сознании и деятельности индивидов, общественная – в общественном сознании и морали, государственная – в праве и официальной политике, межконфессиональная – в практике взаимоотношений религиозных организаций. На данных уровнях может быть представлена и интолерантность. Обе альтернативы могут проявляться как в области собственно конфессиональной жизни (отрицание других форм религиозности, противодействие им), так и в отношении иного (религиозного или атеистического) мировоззренческого выбора.

Важно также учитывать, что существуют пределы толерантности и естественное пространство интолерантности. Толерантность практически не распространяется на сферу вероучений, и в этой области конфессии находятся в идеологическом поле неразрешимых, нередко антагонистических противоречий. Абсолютная межконфессиональная толерантность теоретически возможна только в условиях однородного вероисповедного пространства, что практически недостижимо. Тем самым поликонфессиональная реальность объективно создает угрозу интолерантности. В этих условиях закономерно актуализируется роль государства в деле содействия достижению взаимного понимания, терпимости и уважения религиозных чувств граждан в вопросах свободы совести. При необходимости допустимо принуждение религиозных организаций к отношениям толерантности, к соблюдению прав и свобод граждан в религиозной сфере. При этом само государство должно строго руководствоваться принципом свободы совести, закрепляя его юридически и реализуя «де факто».

Толерантность – существенный фактор становления свободы совести, так как в своих зрелых формах выступает условием как свободы вероисповедания (допуская разнорелигиозность), так и свободы атеизма (допуская безрелигиозный образ жизни). Тем самым развитая толерантность предполагает в качестве своего условия ситуацию свободомыслия.

Толерантность как качество духовной культуры белорусов сформировалась за столетия жизни народа в составе многоэтнических и поликонфессиональных государственных образований. Утверждению этого принципа в общественной жизни способствуют многообразные факторы – экономические, политические, культурные, религиозные. Являясь конкретно-историческим феноменом, толерантность находила нетождественные проявления в социокультурной жизни. Мы далеки от идеализации истории межконфессиональных (и межэтнических) отношений в Беларуси. В ней имели место периоды конфессионально-этнической нетерпимости, дискриминации и преследований по конфессиональному признаку или за нерелигиозные убеждения. На разных этапах отечественной истории известны трагические эксцессы в отношении нехристианских вероисповеданий, «диссидентов»-христиан, религиозно-этнических меньшинств, атеистов. Однако при всей противоречивости и неоднозначности истории конфессионального и национального самосознания белорусов ему в целом не были свойственны шовинизм и религиозная интолерантность. На протяжении долгой истории белорусский народ выработал способность сосуществовать и уживаться с представителями иных конфессий и этнических групп, которая чрезвычайно актуальна в современных условиях глобализирующегося мира, мультикультурного и в значительной мере секуляризованного общества.

В становлении и развитии толерантности в ее связи со свободой совести в социокультурной истории Беларуси можно выделить ряд этапов: начальный (дохристианский) период религиозной истории; период Киевской Руси и началь-

ный период истории Великого княжества Литовского в эпоху Средневековья; период раннего и развитого Ренессанса (Возрождения и Реформации); период позднего Возрождения и Контрреформации; период Нового времени; период Новейшего времени. Рассматривая период развития толерантности и свободы совести Новейшего времени (XX – XXI вв.), в нем можно выделить практику трех этапов (и моделей) толерантности и государственно-конфессиональных отношений, реализации свободы совести. На первом этапе (царская Россия) свобода совести была сужена до свободы вероисповедания, которая, в свою очередь, в полной мере предоставлялась лишь православной конфессии в ущерб «инославным» и «иноверным» вероисповеданиям. На втором этапе (советская история) свобода совести декларировалась, но реализовывалась главным образом в части атеистического самовыражения. На третьем этапе (суверенная Республика Беларусь) свобода совести законодательно определяется в своей понятийной полноте, как свобода религиозного и нерелигиозного самоопределения. В развитии этой парадигмы имела место эволюция от либеральной, юридически последовательной сепарационной модели к более востребованной политической элитой и идеологически мотивированной кооперационной модели государственно-конфессиональных отношений.

Современная общественная ситуация требует учитывать ряд вызовов в отношении толерантности и реализации принципа свободы совести, обеспечения межконфессиональной стабильности и национальной духовной безопасности. Среди них стремление определенных социальных групп осуществить искусственную десекуляризацию общества и государства. Существуют попытки размыть пространство науки за счет ее теологизации, внедрить в государственную систему образования обучение религии в виде теологических дисциплин. Негативную роль играет ангажированность ряда средств массовой информации при освещении конфессиональных процессов. Явно завышены ожидания от реализации идеи духовно-нравственного оздоровления общества на основе религиозных (христианских) ценностей, не учитывающие ни печального опыта царской России, ни того обстоятельства, что нравственные ценности религиозной идеологии вовсе не ограничиваются идеями и образами гуманистического содержания. Известны случаи проведения церемоний церковного освящения государственных учреждений, официальных мероприятий и др. Ориентация государства на избранные конфессии, к тому же не представляющие большинства населения, способна привести не к желаемой интеграции, а, напротив, к дезинтеграции социума. Клерикализация представляет угрозу для национальной безопасности, так как способствует росту противоречий между вероисповеданиями и между верующими и неверующими, ведет к усилению межконфессиональной напряженности, создает питательную среду для экстремизма и мировоззренческой нетерпимости. Важно также учитывать опасность предоставления преференций в религиозной сфере конфессиям, управляющие центры которых находятся за границей и интегрированы с политическими структурами зарубежных стран.

Научно ориентированная государственная политика должна основываться не на конфессиональных интересах тех или иных общественных групп, а на конституционном принципе свободы совести в интересах всего народа Беларуси, всех граждан независимо от их отношения к религии. Практическое воплощение норм Конституции и других правовых актов о свободе совести во многом

зависит от конкретной деятельности органов государственного управления, в том числе на региональном и местном уровнях. И, разумеется, от степени осознания обществом значимости свободы вероисповедания и свободы атеизма в системе прав и свобод человека.

*Л.И. Цацура (г. Минск, Беларусь)*

## **ИМПЕРАТОРСКИЙ КУЛЬТ И ВЕРОТЕРПИМОСТЬ В РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКЕ РИМСКИХ ИМПЕРАТОРОВ II ВЕКА**

Религиозная политика римских императоров II века, выходящая на первый план в идеологическом обосновании существующего строя, как и в прежние времена, основывалась на пропаганде «римского мифа» и связанного с ним императорского культа. Лозунги «римского мира» и наступившего «золотого века» провозглашали, что войны кончились, наступала эпоха спокойствия и процветания. Рим, наконец, выполнил предназначенную ему от века миссию, покорил все народы и справедливо правит ими к их же благу, весь обитаемый «круг земель» признал его величие. Все эти мотивы непосредственно связывались с личностью, заслугами, добродетелями сначала Августа, который осуществил «римский миф», а затем и с последующими императорами.

Широкое распространение получил императорский культ. По мнению Ю.К. Колосовской, он формировался постепенно, как религиозно-политическая доктрина. Этот культ ведет свое начало от решений сената по обожествлению убитого Юлия Цезаря, а окончательно сформировался при Северах [2, с. 190]. Уже со времен Августа личность императора стала считаться носителем божественной силы. Свою божественную силу император получал как в результате обожествления его после смерти, так и в результате того, что каждый здравствующий император выступал «сыном божественного (пусть и в результате усыновления).

Как отмечает Ю.К. Колосовская, в императорском культе соединились две тенденции. Одна из них – сакральная, когда культ был выражением религиозности; другая – религиозно-политическая, так как этот культ стал проявлением лояльности и верности императору. Последняя тенденция окончательно формируется только в III в. [2, с. 193].

Императорский культ так или иначе проникал во все сферы жизни. Даже неспециально организованные для его отправления коллегии должны были собираться на совместные трапезы в дни различных юбилеев принцепсов и их семей. Клятва божественным Августом и Гением правящего принцепса была обязательна во всех случаях, требовавших присяги. Молитвы за императора, римский сенат и римский народ были обязательны в праздники, сопровождавшиеся жертвоприношениями. В городах и селах устанавливалась статуя правящих принцепсов и храмы обожествленных, фламины их культа в городах избирались из самых видных лиц, прошедших все муниципальные должности. Римские сенаторы входили в коллегии жрецов того или иного обожествленного императора или всего рода. Статуи и алтари воздвигались добродетелям прин-

цепса, его победам, его Счастью, Щедрости, Справедливости, охранявшим его богам [4, с. 212].

Как показали исследования религиозной жизни римских провинций, императорский культ во II в. был широко распространен не только в самом Риме, но и провинциях, причем не только в городах, но и в сельской местности. По наблюдению Е.С. Голубцовой, в надписях II в. из Малой Азии императоры все чаще назывались богами. В сельских местностях той же Малой Азии римские императоры отождествлялись с популярным там богом Солнца [1, с. 93-97].

Вместе с тем, став темой повседневной пропаганды, «римский миф» и все связанные с ним ценности утрачивали эффективность воздействия. Отсутствие ясных целей, сознание низменности и неизбежности всего существующего обесценивало этику, сформировавшуюся на почве римской гражданской общины и санкционировавшуюся «римским мифом». Одобрение граждан утратило смысл, поскольку община перестала существовать. По мнению Г.С. Кнаббе, государственная общность стала «настолько абстрактной и искусственной, что потребность античного человека в местной конкретности существования, в повседневной солидарности с тесным кругом других людей должна была реализоваться вне имперских институтов» [3, с. 99-100].

В этих условиях почитание императорского культа для жителей империи становится лишь принесением дани традиции, чисто внешней формальностью, от которой, однако, нельзя отказаться. Императорский культ еще не превратился в средство проверки на лояльность, каким он станет в III в., но в глазах населения он уже лишился той «божественности», которую имел раньше.

Вероятно, такое положение вполне устраивало римское правительство, для религиозной политики которого была характерна веротерпимость. Поэтому, принимая участие в официальных культовых церемониях и совершая жертвоприношения, римские подданные могли свободно поклоняться своим богам. Истоки этой веротерпимости, возможно, исходят со времени отождествления Римом своих богов с греческими, а затем последующего принятия в свой пантеон божеств тех народов, которые включались в Римское государство в период завоеваний и таким образом «романизировались».

К тому же у императоров II в. и не могло быть особого беспокойства из-за обилия различных божеств, т.к. религия при всех ее локальных вариантах оставалась римской религией. Проанализировав эпиграфический материал, относящийся к этому периоду, Е.М. Штаерман доказывает, что огромное большинство посвящений делалось исконно римским богам или принятым в римский пантеон и в достаточной степени «романизовавшихся», как Кибела, Исида, Серапис [4, с. 215].

Таким образом, для религиозной политики римских императоров II века характерна веротерпимость. Официальная идеология Римской империи во II в., как и во времена Августа и первых императоров, основывалась на пропаганде «римского мифа» и императорского культа. Но в сознании широких масс населения Римской империи происходили значительные изменения. В этих условиях почитание императорского культа для жителей империи становится лишь принесением дани традиции, чисто внешней формальностью, от которой нельзя отказаться. Усилившаяся религиозность сознания требовала выхода, и во всех сословиях начинаются религиозные поиски, которые подготовили почву для восприятия христианства.

## Литература

1. Голубцова Е.С. Идеология и культура сельского населения Малой Азии I – III вв. – М., 1977.
2. Колосовская Ю.К. Римский провинциальный город, его идеология и культура // Культура Древнего Рима. – Т. II. – М., 1985.
3. Кнаббе Г.С. Римское общество в эпоху ранней империи // История древнего мира. Упадок древних обществ. – М., 1983.
4. Штаерман Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима. – М., 1987.

*Ю.А. Цырфа (г. Киев, Украина)*

## ПРОБЛЕМА ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ПРОТИВОРЕЧИЙ В ПОЛИТИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЯХ СОВРЕМЕННОСТИ

После падения Берлинской стены, а особенно после относительно мирного распада Советского Союза мир вздохнул с облегчением, надеясь, что эпоха глобального противостояния для него закончилась. Но, на удивление, он не стал безопаснее. Вместо идеологического разделения каждый раз отчетливее проявляются разграничения современных обществ по экономическим (классическая проблема «Север-Юг»), этническим и конфессиональным признакам. Хотя и существуют выводы ученых о том, что именно этноконфессиональные проблемы находятся среди основных вызовов человечеству в XXI в., однако дело здесь заключается не только, как заключает С. Хантингтон, в «столкновении цивилизаций», линия разлома проходит гораздо глубже.

XX век, кроме войн, был ознаменован столкновениями в Ливане (марониты и мусульмане), Северной Ирландии (протестанты и католики), в Боснии и Герцеговине, Хорватии и Косово (православные, католики и мусульмане), Индии и Пакистане (индуисты и мусульмане), в Таджикистане (исмаилиты и сунниты) [8, с. 151]. В большинстве этих случаев межконфессиональные конфликты приобретают ярко выраженную этническую окраску. Уже сегодня можно прогнозировать повышение этноконфессиональной конфликтности в странах Западной Европы в течение ближайших десятилетий вследствие динамических изменений на этнической и конфессиональной карте региона, массового притока мигрантов из стран Азии и Африки.

Потому было бы ошибочным считать конфликты исключительно продуктом действия враждебных и дестабилизирующих сил. Именно демократическое общество, построенное на принципах рыночной экономики, конфликтно по своей природе. Однако, в отличие от тоталитарных систем, где общественно-политические конфликты имеют латентный, скрытый характер, в демократических обществах происходит равноправная конкуренция идей и интересов различных субъектов общественной жизни. Потому ценностно-идеологические конфликты очень трудно нейтрализовать с помощью переговорного процесса, а религиозные и этнические конфликты со временем превращаются в «конфликты низкой интенсивности» и приобретают геополитический характер [3, с. 72]. Характерной чертой этноконфессиональных конфликтов является то, что, однажды возникнув, они никогда не исчезают.

Непосредственно этноконфессиональное неравенство и вражда отражаются в сознании представителей различных религий в виде конфессиональной



нетерпимости. Вероисповедание нетерпимости характеризуется в общественно-религиозных отношениях признанием абсолютной истинности исключительно собственного вероучения, которое у разных конфессий имеет различные культурно-исторические типы. В данном случае это проявляется в том, что именно оно ставит во главе религиозной жизни: конфессиональную идентичность и целостность, выступающих атрибутами национально-государственной или культурно-национальной принадлежности или свободный религиозный выбор отдельного человека. К первой группе можно отнести православие, католицизм, буддизм, ислам, традиционно относящиеся к определенной национально-культурной среде, и все, кто существует в этой среде, рассматриваются как реальные или потенциальные «свои в вере». Протестантизм, новейшие религиозные движения и культы, как правило, не ограничивают себя отдельной национально-культурной средой и отличаются исключительным универсализмом. Отсюда и обвинения со стороны представителей традиционных религий своих оппонентов в прозелитизме и посягательстве на достижения национальной культуры [2; с. 42]. Таким образом, конфессиональное разнообразие может влиять негативным образом на процесс консолидации полиэтнического общества и его политической стабильности.

Вообще история человечества видела немало случаев, когда этнос и религия будто переливались друг в друга, или камуфлировались одно под другое – в зависимости от требований политической или экономической конъюнктуры. Здесь чрезвычайно важно иметь в виду, что этнос и религия являются понятиями, которые отображают динамику реальных исторических процессов, а не константными внеисторическими категориями. Поэтому этноконфессиональные конфликты могут возникать также и в экономически развитых странах (регионах) или проводниками их могут выступать представители благополучных социальных групп. Даже в США растет напряженность между белым и чернокожим населением на конфессиональной почве [1; с. 20]. Именно ислам в США является на сегодня наиболее динамичной религией, которая приобретает последователей быстрее, чем многие другие конфессии. Если в 1990 г. в стране насчитывалось 2 млн мусульман, то в 1995 – 5,5 млн, а в 1996 г. – уже более 6 млн, причем 50% верующих составляют именно афроамериканцы [6; с. 163]. В идеологическом плане «черные мусульмане» США отличаются неумеренным антисемитизмом, отстаиванием негритянской самобытности, неприязнью к белым и «их» демократическим институтам. Также не способствовали улучшению взаимоотношений между мусульманами и остальным населением в США события осени 2001 г.

Религиозные факторы, однако, могут выступать и орудием политической мобилизации. В данном контексте способность религии мобилизовать людей на политическое действие делает ее потенциально конфликтогенным фактором. В этой ситуации опасность политической ангажированности религии приобретает очевидный характер. То есть, непосредственное соединение религии и политики неизбежно способствует сохранению конфликтности в собственно межконфессиональных и межэтнических отношениях.

Поэтому можно сделать вывод, что сохранение конфликтогенности имманентно присуще любому поликонфессиональному и полиэтничному обществу. Прежде всего, это связано с динамичным изменением интересов различных социальных слоев и групп, а следовательно – их этноконфессиональной самоидентификации. Поэтому важнейшей задачей политической и государственной

власти во всех регионах и сейчас остается проблема выработки методов и механизмов толерантного диалога между государством, нацией, субъектами политики и различными конфессиями и церквями, наработки демократических политико-правовых форм и механизмов согласования и решения имманентно существующих в общественно-религиозных отношениях противоречий.

### **Литература**

1. Нинхаус Фолькер. Ислам и государственность. Заметки по поводу совместимости религии, демократии и рыночной экономики / Internationale politik, 2002. – № 3. – С. 16-26.
2. Пантелеймонов В. Великие религиозные системы мира: буддизм, христианство, ислам / Аристократ, 2004. – № 1. – С. 38-47.
3. Афонін Е., Мартинов А. Архетипи світових релігій в умовах глобалізації / Віче. – 2002. – № 3. – С. 70-74.
4. Бхаваті Я. Глобалізація – моральний імператив / Кур'єр ЮНЕСКО, 2000. – № 11-12. – С. 15.
5. Державно-церковні відносини: світовий досвід і Україна (історико-політичний аналіз): монографія./ С.В. Сьомін, Ю.Г. Кальниш, В.М. Петрик, В.В. Остроухов. За ред. І.І. Тимошенка. – К.: Вид-во Європ. ун-ту, 2002. – 136 с.
6. Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття: монографія. – К.: Знання України, 2005. – 552 с.
7. Зінько С. Іслам у світових геополітичних і гео економічних процесах / Людина і політика, 2004. – № 1. – С. 91-100.
8. Релігія і соціальні зміни в сучасному суспільстві: матеріали Міжнародної наукової конференції (м. Чернівці, 18-19 квітня 2005 р.). – Чернівці: Рута, 2005. – 152 с.

***Н.Г. Чесноков (г. Могилев, Беларусь)***

## **РЕЛИГИОЗНАЯ МОРАЛЬ**

Прошло уже 110 лет, как В.С. Соловьев вынес на суд гражданской ответственности свой капитальный труд «Оправдание добра. Нравственная философия». Работа подвела итог развитию этической мысли за два с половиной тысячелетия. Анализируя развитие этики, от догадки Сократа о необходимости воспитывать у граждан потребности быть добродетельными до сознательного требования Кантом и историческими материалистами обеспечить проявление гражданами «свободной воли» и «свободомыслия», первый российский профессиональный философ взял под защиту гуманистическую идею о необходимости творения каждым человеком «Добра».

В историческом развитии моральное сознание и нравственность человека все более обособливались от религиозного сознания. Священники и церковь, регулируя отношение между людьми и богом, еще продолжают опираться на евангельские притчи и наставления. Но обоснованные религией ответы на актуальные проблемы общественной жизни при капиталистическом способе производства, не способны удовлетворить нужды наемных работников. Священники не выявляют и не объясняют причины безработицы или финансово-экономического кризиса. Они не способны ориентировать и бизнесмена (по нравственному настрою прагматичного буржуа!) ни при игре на бирже, ни при уста-

новлении цен на товары, ни при уплате налогов или при взятии кредита. Душевные же потребности верующих религия способна удовлетворить. Верующие на проповедях и из священных книг постигают потребность проявления честности, милосердия, сострадания, иных форм морального человеколюбия. Главной силой воспитания добродетелей для них, несомненно, является религиозная мораль. К ней обращаются священники и различные светские идеологи, изыскивающие средства упрочения своего морального авторитета.

Обстоятельный материалистический анализ «религиозной морали» дан С.А. Кучинским. Он защищал точку зрения, что религиозная интерпретация морали была исторически необходимой. В настоящую же историческую эпоху религия разрушает мораль в самой основе, посягая на ее сущность. Светская мораль успешно освобождается от религиозных толкований своей природы. Моральное сознание освобождается от религиозных иллюзий. Мораль все более укрепляет свою автономию [1, с. 80]. Постулаты и нормы, идеалы и цели конкретной морали формируются теперь не под влиянием небесных сил. Земные силы определяют мировоззрение и нравственный настрой.

Серьезная работа по осмыслению «религиозной морали» была проделана В.Соловьевым. Он подметил, что вошедшее в привычку моральное неравенство людей воспринимается как естественное состояние. Это служит основанием для признания правомерным автономного существования личностей. Здесь же корни заблуждений современной религии. И он смело утверждает: «Не страх, а смерть дает человечеству первых богов» [2, с. 175] Субъектом покорного почитания и благодарности становится отец семейства, под влиянием почтения к которому совершенствующееся религиозное сознание достигло ступени, когда стала приемлема идея существования всеобщего Отца небесного. И этот вездесущий Отец вселенной не требует для себя никаких жертвоприношений, а довольствуется воздаянием хвалы себе в форме благодарственной молитвы. Нравственность и религиозность теперь составляют единство такой прочности, что принципиально равноправно, указывает религиозный философ, вести речь, как о религиозном начале нравственности, так и о нравственном начале в религии [2, с.178].

В связи с таким положением дел актуальным и становится вопрос: как следует подойти к объяснению и пониманию и того факта, что над человеком - разумным существом властвует силы, неведомые ему? Поиск ответа на такой вопрос порождает в индивиде потребность руководствоваться или религиозными, или нравственными правилами.

Религиозное мировоззрение позволяет священнику объяснять самому себе и другим индивидам, что над всеми нами живыми и мертвыми, разумными и неразумными существами властвуют сверхъестественные силы. В людях эти силы порождает потребность руководствоваться религиозными правилами. Религиозная нравственность есть не столько почитание Отца небесного, сколько свободным подчинением своей воли требованиям Высшего начала.

Философ же выбирает себе в союзники нравственные силы. «Сознательно и разумно делать добро я могу только тогда, когда верю в добро, в его объективное, самостоятельное значение в мире...» [2, с. 180]. Но не отказывается он и от поддержки со стороны сверхъестественных сил, оставляя за собой право верить « в нравственный порядок, в Провидение, в Бога...». Чтобы слушаться внушениям разума, нужно верить в него, как и верить, что добро не есть субъек-

тивная иллюзия. Можно считать, что Соловьев – философ по мере духовного роста человечества все более обретает веру в гуманные настроения [2, с. 181].

Для осмысления добродетельности человека, Соловьев строит метафизическую систему понятий, которая позволила бы утвердить превосходства нравственности. Он находит понятия для черты, отделяющей людей от животных. Это – стыд, жалость и благоговение. Добродетельный человек есть человек, каким он должен быть. У него имеются теперь такие достоинства, как умеренность и воздержанность, храбрость и мужество, мудрость. Последняя проявляется, как способность наилучшим способом достигать наилучших целей [2, с. 183-187]. Рассматривая понятие «справедливость», философ находит в нем закономерное проявление нравственного смысла. Хотя он и замечает, что совпадение понятий справедливого и законного в смысле легального, требующего повиновения, не есть добродетель. Источник законов всегда смутный. Придавая первостепенность опоры на нравственность, Соловьев берет за пример поведение Сократа на суде. Греческий мудрец руководствовался нравственными побуждениями, но никак не предписанием легального законодательства. Российский философ высказался откровенно о правомерности поведения грека, который уступил несправедливому закону, ради высокой идеи сохранения человеческого достоинства и патриотического долга [2, с. 187-191].

Общепризнанного списка нравственных добродетелей ни для светских людей, ни для верующих не существует. Поэтому Соловьев анализирует только те добродетели, которые характеризуют нравственный настрой, обеспечивающий сохранение верующими человеческого достоинства. Человек великодушный невозмутимо переносит житейские беды. Бескорыстие характерно для людей, которые проявляют свободу духа. Щедрый человек есть тот, который из человеколюбия делится своим имуществом с другими. Терпеливость можно считать духовным мужеством. Только не была бы терпимость следствием тупости ума, не желающей воздавать злом за зло и обидой за обиду. Наконец, терпеливость может происходить из покорности высшей воли, от которой, якобы, зависит все свершающееся. Терпимость ведет к нравственным заблуждениям. Ведь опять торжествуют злодеяния, что не должно быть терпимо [2 с. 194-195].

Высочайшей из богословских добродетелей религиозный философ считал любовь [2, с. 192]. Следует высоко ценить предписание библейской этики – люби Бога всем сердцем своим; люби ближнего, как самого себя. Любовь к ближнему определяется жалостью, как к самому себе. Любовь к Богу – благоговение. Надо стать и быть всем сердцем преданным Ему, соединить свою волю с Его волей, проникнуться религиозным чувством. Заповедь любви есть завершённое выражение всех основных требований нравственности [2, с. 193].

Мыслитель показывает неразрывную связь и единство религиозного и нравственного в душе и в сознании.

Современному же обществу, явно, нужна светская нравственность, способная породить глубокое уважение к высоко моральным личностям.

## Литература

1. Кучинский С.А. Человек моральный // С.А. Кучинский – М.: Политиздат, 1989. – 303 с.
2. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // В.С. Соловьев. Сочинения в 2 т. – Т. 1 // сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; Примеч. С.Л. Кравца и др. / В.С. Соловьев – М.: Мысль, 1988. – С. 47-548.

## **ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ АСПЕКТ СТАНОВЛЕНИЯ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ**

С момента установления суверенитета Республики Беларусь все сферы жизни общества подверглись изменениям. Сфера государственно-конфессиональных отношений не стала исключением. Был взят курс на обеспечение прав граждан на свободу совести, активизировалась деятельность традиционных конфессий, появилось значительное количество новых религиозных течений. Все это потребовало изменений в государственно-правовом регулировании религиозной сферы жизни общества.

Первым законодательным актом в области государственно-конфессиональных отношений после установления независимости Республики Беларусь стал закон «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях», принятый Верховным Советом Республики Беларусь 17 декабря 1992 г. В 1995 г. он был дополнен и уточнен. Закон стал отражением сложившейся религиозной ситуации в стране. В нем были представлены новые подходы к государственно-конфессиональным отношениям, которые соответствовали реальной жизни. Принятие закона продиктовано необходимостью совершенствования регулирования взаимоотношений государства и конфессий, установление правовых гарантий обеспечения свободы совести, а также и социальными переменами, произошедшими в нашем обществе, новыми задачами по демократизации всех сторон его жизни. В Законе отразились попытки привести свободу вероисповеданий в соответствие с международно-правовыми пактами о правах человека [1, с. 138]. Например, статья 1 данного закона закрепляет, «что Настоящий Закон гарантирует права граждан на определение и выражение своего отношения к религии, на соответствующие этому убеждения, на беспрепятственное исповедание религии и исполнение религиозных обрядов, а также социальную справедливость и равенство, защиту прав и интересов граждан независимо от отношения к религии и регулирует отношения, связанные с деятельностью религиозных организаций...». Что касается государственного вмешательства в деятельность религиозных организаций, то 7 статья Закона определяет, что «государство не возлагает на религиозные организации выполнение каких-либо государственных функций, не вмешивается в деятельность религиозных организаций, если она не противоречит законодательству. Государство не финансирует деятельность религиозных организаций. Религиозные организации не выполняют государственных функций... Государство способствует установлению отношений терпимости и уважения между гражданами, исповедующими религию и не исповедующими ее, религиозными организациями различных исповеданий, а также между их последователями...» [2]. Вместе с тем, необходимо отметить, что Закон Республики Беларусь «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях» 1992 г. был первым опытом в формировании государственно-конфессиональных отношений, и естественно, что он не избежал ряда недочетов. На наш взгляд, Закон 1992 г. был слишком либеральным, что привело к появлению множества сомнительных религиозных организаций. Общество

же в целом оказалось не подготовленным к таким стремительным переменам в религиозной сфере.

Основные моменты государственно-конфессиональной политики также отражены в Конституции Республики Беларусь. После референдума, прошедшего 1996 г., в Конституцию был внесён ряд изменений и дополнений. В их числе – важные изменения, касающиеся государственно-конфессиональных отношений. Первоначальный текст статьи 16 звучал так: «Все религии и вероисповедания равны перед законом. Установление каких-либо преимуществ или ограничений одной религии или вероисповедания по отношению к другим не допускается». Республику Беларусь можно назвать поликонфессиональным государством, поэтому в данной статье был сделан акцент на равенстве всех конфессий перед законом. В действующей редакции часть 1 статьи 16 содержит следующие положения: «Религии и вероисповедания равны перед законом. Взаимоотношения государства и религиозных организаций регулируются законом с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа» [3]. Такая формулировка предполагает, что государство признает первоочередную значимость традиционных конфессий, которые сыграли важную роль в становлении белорусской государственности. Этот принцип подтверждает новая редакция закона «О свободе совести и религиозных организациях» (2002 г.), в преамбуле которого признается определяющая роль Православной церкви в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа; духовная, культурная и историческая роль Католической церкви на территории Беларуси; неотделимость от общей истории народа Беларуси Евангелическо-лютеранской церкви, иудаизма и ислама; необходимость содействия достижению взаимного понимания, терпимости и уважения религиозных чувств граждан в вопросах свободы совести и вероисповедания [4]. Так же статья 16 была дополнена: «запрещается деятельность религиозных организаций, их органов и представителей, которая направлена против суверенитета Республики Беларусь, ее конституционного строя и гражданского согласия либо сопряжена с нарушением прав и свобод граждан, а также препятствует исполнению гражданами их государственных, общественных, семейных обязанностей или наносит вред их здоровью и нравственности».

Согласно основному закону страны, и в соответствии с практикой светских государств, идеология религиозных организаций не может устанавливаться в качестве обязательной для граждан (ст. 4), а так же запрещается деятельность общественных объединений, ведущих пропаганду религиозной вражды (ст. 5). Следует отметить, что в соответствии со 2 ст. Конституции Республики Беларусь человек, его права, свободы и гарантии их реализации являются высшей ценностью и целью общества и государства [3]. В системе гражданских прав и свобод человека вопросу свободы совести отводится важное место. Так, статья 31 Конституции 1994 г. раскрывает понятие свободы совести и устанавливает, что каждый имеет право самостоятельно определять своё отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, выражать и распространять убеждения, связанные с отношением к религии, участвовать в отправлении религиозных культов, ритуалов, обрядов, была дополнена словами «не запрещённых законом». Данное дополнение фиксирует переход функции определения допустимости исповедания того или иного религиозного культа от индивидуума к государству. Это не означает установление контроля над религиозной сферой со стороны государства, а лишь опреде-

ляет границы дозволенного в этой сакральной стороне жизни человека, и ограничивает действия, которые нарушают права и обязанности других членов общества. Поскольку соблюдение прав и свобод граждан является первейшей задачей государства, на нем лежит обязанность контролировать деятельность религиозных организаций и при этом пресекать нарушения норм свободы совести.

Таким образом, Конституция Республики Беларусь, вобрав в себя основные положения международных правовых актов, содержит достаточное количество положений, затрагивающих религиозные права и свободы, и является гарантом прав и интересов верующих и конфессий, а также базовой основой государственно-конфессиональных отношений. Естественным продолжением развития конституционных принципов, касающихся вопроса свободы совести и деятельности религиозных организаций является закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организаций» (2002 г.), который отвечал требованиям, сложившейся религиозной ситуации и учитывал исторические, политические, культурные особенности государственной политики в области свободы совести.

### **Литература**

1. Земляков, Л.Е. Религиозные процессы в Беларуси. Проблемы государственно-правового регулирования / Л.Е. Земляков. – Мн.: РИВШ БГУ, 2001. – 208 с.
2. О свободе вероисповеданий и религиозных организациях: Закон Респ. Беларусь от 17 декабря 1992 г. (с изм. и доп. от 17.01.1995) // Ведомости Верховного Совета Республики Беларусь. – 1995. – № 13.
3. Конституция Республики Беларусь от 15 марта 1994 г. (с изм. и доп., принятыми на республиканских референдумах 24 ноября 1996 г. и 17 октября 2004 г.). – Мн.: Амалфея, 2005. – 48 с.
4. О внесении изменений и дополнений в Закон Республики Беларусь «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях». Закон Республики Беларусь от 31 октября 2002 г. // Национальный реестр правовых актов Республики Беларусь. – 2002. – №123. – 2/886.
5. Безнюк, Д.К. Государственно-конфессиональные отношения в Республике Беларусь (социологический анализ) / Д.К. Безнюк. – Мн.: РИВШ БГУ, 2006. – 216 с.

***В.В. Юдин (г. Могилев, Беларусь)***

## **СТРУКТУРА РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ МОЛОДЕЖИ, НА ПРИМЕРЕ СТУДЕНТОВ ВЫСШИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЙ <sup>1</sup>**

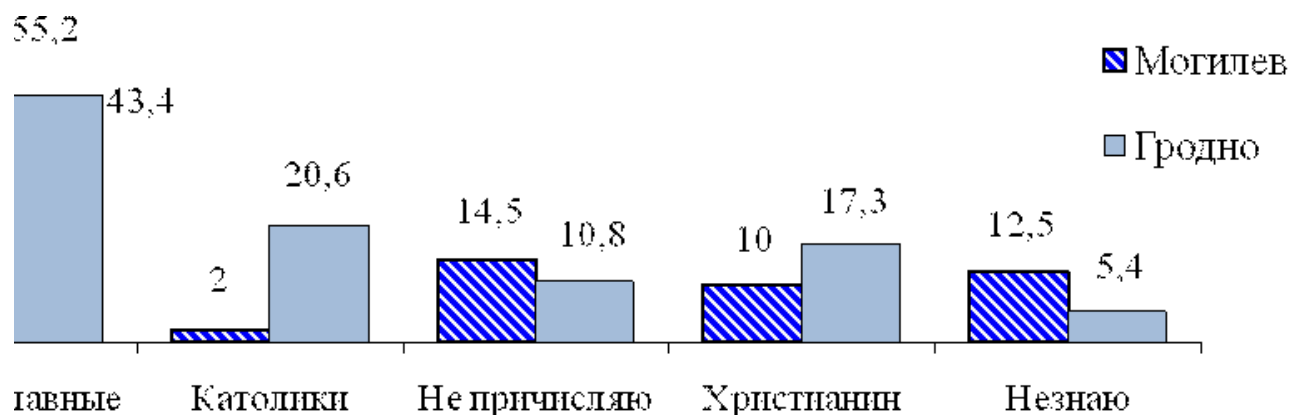
Изучение религиозного сознания является одной из важных задач современной социологии религии. В данной работе мы основное внимание уделим конфессиональным ориентациям и содержанию религиозных представлений современного студента.

---

<sup>1</sup> Данная работа основана на результатах опроса 340 студентов обучающихся в вузах Могилева и Гродно. Опрос проведен в рамках темы «Социологический мониторинг социальных проблем в высшем учебном заведении» № гос. рег. 20061288. В Могилеве были опрошены студенты 1 – 3 курсов МГУП (160 человек, 46,9% от общего числа), студенты 3 – 4 курсов МГУ им. А. Кулешова (88 человек, 26% от общего числа). В Гродно были опрошены студенты 1, 3 и 4 курсов ГрГУ им. Янки Купалы (92 человека, 27,1% от общего числа).

Результаты опроса, проведенного в 2008 г., позволяют сказать, что практически двое из трех студентов высших учебных заведений (65,3%) являются носителями религиозного сознания. Представители этой группы студенчества определяют себя как верующие в Бога. Среди студентов выделяется группа верящих не в Бога, но в сверхъестественные силы (17,9% от общего числа опрошенных представителей студенчества). Еще одну мировоззренческую группу составляют те, кто не определился со своим отношением к религии (7,6%). Безрелигиозное (атеистическое) сознание присуще 9,1% студентов вузов. Все выше перечисленные мировоззренческие группы представлены среди студентов могилевских и гродненских вузов.

В нашем исследовании при изучении конфессиональной самоидентификации студентов использовался открытый вопрос. Использование открытого вопроса позволяет выявить значительную группу респондентов, которые не имеют связи с каким-либо вероисповеданием, по крайней мере, номинально. На сегодняшний день в структуре верующей молодежи выделяется группа внеконфессиональных верующих молодых людей, наличие которой фиксируется открытыми вопросами. Структуры конфессиональной принадлежности студентов Могилева и Гродно наглядно представлены на рисунке.



**Конфессиональная самоидентификация групп студентов высших учебных заведений Могилева и Гродно**

Среди гродненских студентов меньше причисляющих себя к православному вероисповеданию, чем среди студентов Могилева. Как и следовало ожидать, среди гродненских студентов более многочисленна группа причисливших себя к католическому вероисповеданию. Среди студентов Гродно, по сравнению с могилевскими студентами, отчетливее выражена группа верующих, заявляющих о своей приверженности к религии, а не вероисповеданию. Гродненские студенты демонстрируют большую осведомленность в вопросах конфессиональной принадлежности, наверное, поэтому среди них в два раза меньше респондентов, которые не знают, к какой конфессии себя отнести.

Можем сказать, что среди нашего студенчества большинство не имеет четких представлений об основных положениях вероучений тех религиозных организаций, к которым себя причисляют. Содержание веры не структурировано, не организовано в единую систему. Структура религиозных представлений верую-



щих студентов, причисливших себя к различным конфессиям, проживающих и обучающихся в Могилеве и Гродно, представлена в таблице.

**Религиозные представления верующих студентов вузов  
в связи с их конфессиональной самоидентификацией в%**

Содержание верований	Православные (Могилев)	Православные (Гродно)	Католики (Гродно)
Верят во всемогущество Бога	68,4	73,1	94,4
Верят в бессмертие души	52	61,5	88,9
Верят в воскресение Иисуса Христа	53,1	61,5	83,3
Верят в рай и ад	60,2	50	77,8
Верят в Страшный суд	31,6	30,8	55,6
Верят в астрологию	44,9	38,5	38,9
Верят в параллельные миры	32,1	32,5	31,6
Верят в колдовство	49	50	27,8
Верят в гадания	34,7	38,4	22
Верят в переселение душ	30,6	7,7	5,6

Анализируя содержание религиозных представлений, мы не можем обратить внимание на наличие в религиозном сознании некоторых парадоксов. Не все верующие в Бога православные студенты Могилева и Гродно верят во всемогущество бога. Верующие, православные студенты могут не разделять одного из основных положений христианского вероучения – веры в воскресение Иисуса Христа. Тоже мы можем сказать о еще одном положении христианской догматики – вере в бессмертие души.

Значительное число верующих православных студентов, как Могилева, так и Гродно, разделяет верования, не согласующиеся с вероучениями тех конфессий, к которым себя причислили. Здесь мы говорим о верованиях в астрологию, колдовство, различного рода гадания, которые также получили довольно значительное распространение среди верующих студентов. Среди верующих могилевских студентов, причисливших себя к православию, каждый третий верит в возможность переселиться после смерти в другое тело, необязательно человеческое, вместо того, чтобы «надеяться на жизнь вечную». Студенты западного региона, в свою очередь, не испытывают сколько-нибудь значительного влияния модных сейчас, особенно среди наиболее образованных граждан, верований заимствованных из восточных религиозных систем, буддизма или индуизма.

Студенты-католики Гродно, в своих религиозных убеждениях, показывают себя более последовательными христианами, чем их православные сверстники и земляки. Ярко выраженная христианская составляющая является отличительной чертой религиозного сознания гродненских студентов-католиков. Религиозное сознание студенческой молодежи содержат в себе верования, принадлежащие христианству, оккультизму, мистике, паранаучным представлениям, восточным религиозным системам, но все же представления близкие христианской догматике преобладают. Религиозное сознание гродненской студенческой молодежи имеет более выраженную христианскую направленность.

В настоящее время появился верующий православный, верующий католик (последние в меньшей степени, чем православные), который не верит в то, во

что должен был бы верить, если уж причислил себя к определенному вероисповеданию. Этот верующий не делает того, что должен был бы делать, будучи членом церкви, или, по крайней мере, считая себя принадлежащим к церкви. По-видимому «религиозное возрождение» породило «парадоксального верующего». «Парадоксальный верующий», относит себя к определенной церкви, верит в наиболее распространенные в ней, не требующие глубоких знаний догматики, а просто принимаемых на веру по традиции, положения вероучения. В то же время этот «парадоксальный верующий» принимает на веру утверждения других религий. Часто эти утверждения бывают противоположны догматическим положениям того вероисповедания, к которому «парадоксальный верующий» себя причислил.

*Т.А. Юрис, С.А. Юрис (г. Гомель, Беларусь)*

## **НЕЦЕРКОВНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ КАК ФОРМА СВОБОДОМЫСЛИЯ**

В последние десятилетия на постсоветском пространстве наблюдался всплеск религиозности, причём, весьма специфического характера: из атеизма ушло гораздо больше людей, чем пришло в храмы. Этот факт говорит о появлении такого феномена как нецерковная религиозность. Своеобразие нецерковной религиозности проявляется в том, что значительная часть наших сограждан причисляют себя просто к верующим, а не к представителям какой-либо определенной конфессии. Часть их не знает ни догматики, ни культа ни одной конфессии, другие же неплохо ориентируются в азах, например, православия, тем не менее, их религиозные убеждения существенно отличаются от ортодоксального вероучения. Для мировоззрения подобного рода верующих характерно эклектичное соединение научных и околонучных знаний, религиозных верований, не вписывающихся в парадигму христианского мировоззрения (реинкарнация, карма и др.), и элементов христианского вероучения и обрядности. Бога они отождествляют с Мировым духом, Мировым разумом, представляют в образе Мирового суперкомпьютера, торсионных полей и т.п.

Означенный феномен обусловлен целым рядом социокультурных факторов. В их числе можно назвать и прерыв исторической традиции религиозного семейного и государственного воспитания и образования, и утверждение авторитета науки и научных методов познания, и распространение в обществе потребительской системы ценностей, и определенные недостатки в деятельности церкви, присущие ей, как и любой другой социальной организации, и др. Помимо названных, можно отметить и такой фактор, как постоянно увеличивающееся количество паранормальных явлений и информации о них.

Причина этого процесса неясна – может быть, действуют какие-то космические факторы или непознанные законы эволюции человека, ноосферные изменения или промысел божий, но очевидно, что бывшее ранее редкостью стало заурядным явлением, с которым мы сталкиваемся на каждом шагу. Телевидение и Интернет позволяют сейчас каждому воочию увидеть экстрасенсов, колдунов, шаманов, ведьм и прочих, обладающих такими уже не отрицаемыми

способностями, как паранормальная диагностика болезней, целительство, ясновидение и т.п. Стало известно, что спецслужбы разных стран давно изучают и используют в своей деятельности людей с необычными способностями. Во множестве случаев паранормальные способности появляются после перенесённой клинической смерти, сопровождавшейся необычными видениями.

Все эти и другие подобные им явления, лавинообразно нарастающие, взрывают привычную, веками складывавшуюся так называемую «научную» картину мира, то есть соответствующую нынешней парадигме. Однако высокое имя науки не должно отождествляться с агонизирующей научной парадигмой, которая без устали отшвыривает от себя неудобные факты. Наука была вынуждена повернуться лицом и заняться изучением ранее игнорируемых и высмеиваемых ею фактов.

Весьма плодотворно в данном направлении работает трансперсональная психология, изучающая сознание в широком спектре его необычных проявлений: множественность состояний сознания, духовный кризис, околосмертные переживания, развитие интуиции, творчества, высшие состояния сознания, личностные ресурсы, парапсихологические феномены. Трансперсональная психология имеет глубокие корни в истории культуры и религии, в мировых духовных практиках, которые научно обоснованы в классической и современной психологии (медитация, холотропное дыхание и др.), опирается на классическую и неклассическую философскую антропологию.

Традиционная наука, да и вся европейско-христианская культура долгое время пренебрегали необычными, изменёнными состояниями сознания (ИСС). Выдвижение на первый план рациональности и логики привело к высокой оценке повседневного здравого состояния ума и отнесению всех его других состояний к сфере бесполезной патологии. Однако представители трансперсональной психологии отмечают, что во всех древних и доиндустриальных культурах ИСС придавалось особое значение: их использовали для выявления болезней и целительства, стимулирования художественного вдохновения, интуиции, экстрасенсорного восприятия. На разработку различных методов изменения состояния сознания, которые регулярно использовались в различных ритуальных контекстах, тратилось много времени и энергии. Знаниями об ИСС и техниках вхождения в них обладали шаманизм, различные системы йоги, школы буддизма и даосизма, мистические традиции иудаизма, христианства, ислама и многие другие эзотерические традиции всех веков.

Исследования трансперсональной психологии доказывают обоснованность мировоззрения древних и доиндустриальных культур, считавших, что материальный мир, который мы воспринимаем и в котором действуем в нашей повседневной жизни, не является единственной реальностью – есть еще и высшие сферы бытия, населённые сверхъестественными существами. Существовала и богатая обрядовая и духовная жизнь, сосредоточенная вокруг возможности достичь непосредственного контакта с этими обычно сокрытыми измерениями реальности и получить из них важную информацию, помощь и даже вмешательство в ход событий материального мира.

С. Гроф, основатель одного из направлений трансперсональной психологии – холотропного дыхания, признался, что свою научную деятельность начал как убежденный атеист и материалист, поклонник психоанализа. Однако в ходе своих более чем сорокалетних исследований он перешел на позиции полностью противоположного мировоззрения, для которого характерен новый взгляд

на реальность и человеческую природу. Личный опыт, получаемый человеком в ИСС, настолько необычен и в то же время реалистичен и убедителен, что приводит его обладателей к серьезным изменениям в своем мировоззрении. Особое значение имеет религиозный опыт – встреча с сущностью, воспринимаемой как Бог. Такая встреча осуществляется независимо от того, каких убеждений придерживается человек в нормальном состоянии сознания. В ИСС атеистов нет. Трансцендентный опыт является неиссякаемым источником религиозного мировоззрения, принимающего впоследствии формы различных вероучений. Причем, контакт с божественным в ИСС подразумевает особые отношения между индивидом и космосом и по сути своей является личным, частным делом. Мистики не нуждаются в храмах: осуществлять выход в священные измерения реальности можно из любого места, а вместо священника им нужна поддержка группы соискателей или же руководство учителя, который обладает большим опытом во внутреннем путешествии, чем они сами.

Религиозная иерархия неодобрительно относится к необычным духовным переживаниям и способностям, стремится их порицать и подавлять. Организованная религия, лишённая эмпирической компоненты, во многом потеряла связь со своим глубоким духовным истоком. В итоге на смену живой духовности, основанной на личном переживании, пришли догматизм, ритуализм и морализаторство. Это обстоятельно во многом обуславливает распространение нецерковной религиозности как современной формы свободомыслия.

Психологической наукой установлено, что духовные устремления, поиск Бога, смысло-жизненных идеалов и ценностей, выходящих за пределы материального мира, являются естественными и крайне важными для человека. Их неудовлетворенность приводит к серьезным психическим расстройствам. Вхождение в ИСС с целью встречи с объектом веры может помочь удовлетворить духовный запрос человека и послужить той отправной точкой, с которой начнётся изменение и наполнение жизни смыслом, постоянная работа по преобразованию своей души. Трансцендентный опыт пробуждает более высокий общечеловеческий потенциал, составляющими которого являются: раскрытие творческих возможностей, уменьшение или даже полное исчезновение страха смерти, повышенная забота о других, снижение интереса к материальным ценностям, к успеху ради успеха, возрастание чувства ответственности не только за свои действия, но и мысли, восприимчивость к идеям реинкарнации и кармы, стремление к нравственному совершенствованию, вера в единый, равный для всех образ Бога при утрате интереса к религиозным обрядам.

*Н.М. Якуш (г. Минск, Беларусь)*

## **ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ ОБРАЗЫ ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВА В ХРИСТИАНСТВЕ**

В мировой культуре на протяжении всей ее истории важную роль играет религия. Она организует повседневную жизнь, с помощью освоения вероучения структурирует мировоззрение, заставляет задуматься об основах и смысле собственной жизни.

Возникновение и видоизменение религий по-разному влияло на культурное развитие. Знаки-формы язычества (слова-нормы, слова-запреты, мифы, символы, знаки-обычаи) обогащали сознание людей, модифицировали их быт, отношения внутри рода и племени.

В монотеистических религиях обоснование бога и других сверхъестественных религиозных явлений осуществляется уже теоретически. Возникает теология и другие учения о богах, символах веры и культе. Одновременно в сознании утверждается новая структура миропорядка, что обуславливает другие формы гносеологии и художественно-эстетического освоения мира.

Христианство в европейскую социальную идею вносит представление об изначальном единстве человечества в творении об истории как условии все более полного раскрытия истины веры. В свете христианской теологии история предстает в одно и то же время как процесс провиденциальный, универсальный, линейный, внутренне расчлененный, эсхатологический. Линейность потоку времени придают три космические точки священной истории: творение–воплощение–второе пришествие, олицетворяющие провиденциально начертанное направление его течения. Центральное место в цепи времени – воплощение божественного логоса в Христе. От указанного центра время простирается назад, в прошлое – к его началу и вперед, к будущему – к его концу, когда время достигнет своей полноты и завершится для верующего переходом в мир вечности. Из понятия конечного времени вытекало требование ценности каждого дарованного данного мгновения и важные культурно-этические моменты, поскольку оно превращало пассивную веру в спасение в деятельную энергию верующего, необходимую для достижения им этой цели, и тем самым придавало вере конкретный характер.

Христианское объяснение пространства Вселенной и всего сущего в ней строилось на идее бога-творца, а интегрирующим принципом выступали иерархия атрибутов творения, иерархия совершенств составляющих ее элементов – от неорганических элементов в основании до чисто духовных созданий на вершине. Тот же принцип «устройства» распространялся и на отдельного человека и предметы, его окружающие. Всеобъемлющая и всепроникающая иерархия места, функции и связей элементов являлись предпосылкой «божественной гармонии» в небесах, природе и человеческом обществе. Таким образом, в средневековой картине мира все было единобожественным, в равной степени восходило к творцу и причастно к истине откровения.

Пространственно-временной образ мира символически смоделировало сакральное искусство. Архитектура христианского храма закрепила основную схему креста, вписанного в круг. Его символика основана на аналогии между храмом и телом Христа. Сакральное здание символизирует прежде всего Христа как бога, проявленного на Земле; в то же время оно представляет Вселенную, созданную из видимых и невидимых субстанций, и, наконец, человека и разные его части. Вертикальная протяженность христианского храма строится на иерархической схеме символического смысла «центрального места». Сакрально наиболее важным местом является алтарный престол. Храмовый алтарь символизирует собой «пещеру святого гроба», а наличие паперти требует для вступления в храм символического подъема, что совпадает с ролью горы Голгофы в христианском мироосмыслении. В интерьере храма в подкупольном средокрестии четко выражена вертикальная ось, символизирующая мистичес-

кую оппозицию «земля – небо», сакральной кульминацией которого является купольная полусфера с образом Вседержителя [2, с. 212]. И наконец, над храмом высится глава, увенчанная крестом.

Помимо вертикальной христианский храм обладает еще и горизонтальной протяженностью с запада на восток и строгой сакральной иерархией ее пространств. Привходовое помещение – нартекс, символизирующее землю, место для всех; второе – наос – небо, место для верующих христиан; третье – алтарь – «то, что превыше небес», место только для священнослужителей. Движение в пространстве от входа к алтарю символизирует собой и «горный путь» – восхождение Христа на Голгофу, – и историческое движение от ветхозаветного прошлого, через новозаветное настоящее к грядущим «вратам небесным», что предельно четко отражено в тематике храмовых росписей [4, с. 338-339]. Таким образом, христианский храм представляет свою модель мироздания, в которой сакральная иерархия пространств является одновременно мистической иерархией времени. Одновременно как символически-образная система храм предстает и попыткой постижения историческими обществами «начала» и «конца» мира в целом, начала и конца жизни отдельного человека.

Христианское вероучение выступило в качестве духовных истоков многих национальных культур. Принятие Киевской Русью христианства в его византийском варианте стало судьбоносным в истории восточного славянства и будущем культурном развитии трех народов – белорусского, русского, украинского. Уже в XI – XII вв. происходит переход древнерусского человека от космогонического мировосприятия к историческому, что приводит к появлению такого уникального феномена, как русские летописи, которые оказались буквально пронизаны острым ощущением потока движущегося времени. Разумеется, большую роль здесь сыграли переводные произведения, которые пришли из Византии: хроники Иоанна Малалы и Георгия Амартола, псевдо-Каллисфенова «Александрия», «Иудейская война» Иосифа Флавия и др. [1, с. 88-96]. В византийской историософской мысли существовало несколько концепций мировой истории. Концепция семи веков, символизирующая семь дней творения известная теория четырех царств и самая простая схема – деление истории на иудейский, языческий период, эпоху иудаизма (царство Закона) и эпоху христианства. Две исторические концепции подверглись некоторой переработке в «Повести временных лет» и «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона. По мнению современных исследователей, переработка была вызвана интересом к истории славянства, рассматриваемой с позиций провиденциализма [3, с. 46-50]. Утверждая всемирную роль христианства, митрополит Иларион подчеркивал, что «благодать» – достояние всего человечества, а не какого-либо избранного народа, выделял универсализм христианской религии.

Историко-культурной установкой для всего восточнославянского мира в период его христианизации становится стремление к духовному облагораживанию окружающей природы и человека. Историческая направленность такого плана стала источником постоянной полемики о нравственной природе человека и зла в человеческой душе, о невозможности самоспасения больного грехом человечества, о возможностях и пределах человеческого разума, о предопределении человеческой истории. На рубеже XIX – XX вв. на волне мощного интеллектуального подъема России оформилось религиозно-идеалистическое направление русской мысли, представители которого опирались на ряд подхо-

дов, разработанных Вл. Соловьевым (1853 – 1900). Соловьев, рассматривающий историю как мировой процесс собирания Вселенной и постепенное восхождение всего сущего к единству, выделил человека в качестве духовного центра мироздания, совершенствующего и завершающего в процессе своей творческой эволюции единение мира с Богом.

### **Литература**

1. Аверинцев, С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / С.С. Аверинцев. – М.: Наука, 1977. – 320 с.
2. Гуляницкий, Н.Ф. О внутреннем пространстве в композиции раннемосковских храмов / Н.Ф. Гуляницкий // Академия наук. – 1988. – № 33.
3. Замалеев, Н.Ф. Философская мысль в средневековой Руси / Н.Ф. Замалеев. – Л.: Наука, 1987. – 140 с.
4. Флиер, А.Я. Культурно-семантическое исследование: Рождение храма: опыт самоопределения человека во времени / А.Я. Флиер // Культурология для культурологов / А.Я. Флиер. – М.: Академический проект, 2000. – 496 с.

# КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА И ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И РЕЛИГИИ. ПРАВОСЛАВИЕ И ГОСУДАРСТВО В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ

*Ю.В. Аленькова (г. Могилев, Беларусь)*

## РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА В КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ РУССКОГО ФИЛОСОФСКОГО СИМВОЛИЗМА

В начале XX в. в трудах Вяч. Иванова, П.А. Флоренского (представителей философского крыла русского символизма) сформировалась оригинальная культурологическая концепция, в рамках которой по-новому осмысляются соотношения понятий «религия» и «культура».

Духовная атмосфера эпохи породила особый тип мышления («символистскую чувствительность»), для которого характерны отход от позитивистского типа рациональности, сочетание интуитивного познания с научными методами, мистическая интерпретация духовной жизни человека, что в свою очередь стало почвой для формирования символистской концепции культуры.

Базой для культурологических построений представителей русского философского символизма является переоценка взаимоотношений понятий «культура» и «религия». Сфера религии признается шире сферы культуры: «...жить в Боге значит уже не жить всецело в относительной человеческой культуре, но некую часть существа вырастать из нее наружу, на волю. Жизнь в Боге – воистину жизнь, т.е. движение; это духовное возрастание, лестница небесная, нагорный путь» [1, с. 118].

Исходным тезисом стал тезис о прорезывании культуры из-под покрова культа: «... большинство культур, сообразно своей этимологии (cultura есть то, что имеет развиться из cultus), было именно прорастанием зерна религии, горчичным деревом, разросшимся из семени веры» [3, с. 549]. На основе этого утверждения возникает понятийная связка «вера – культ – миропонимание – культура». Культ, как основа культуры, постигается сверху вниз, в то время как рассматриваемый снизу вверх, он есть лишь пример культурной деятельности (таковы предметы, обслуживающие культ). Именно религия сообщает смысл культурной деятельности. Таким примером служит для П.А. Флоренского жизнь и деятельность Сергия Радонежского и всей Троице-Сергиевой Лавры.

Смысл культурной деятельности, по убеждению П. Флоренского и Вяч. Иванова, упирается в проблему ценности. Русские мыслители исходили из признания абсолютных ценностей, внутри которых есть то, что имеет объективное и вневременное значение: «Всякая культура представляет целевую и крепко связанную систему средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, принимаемой за основную и безусловную, т.е. служит некоторому предмету веры» [2, с. 39]. По мысли П.А. Флоренского, первоначально культуры имеют в своем основании два принципа: принцип абсолютности Божественной и абсолютной духовной ценности мира, которые предполагают воплощаемую ценность



и пластичность жизни, ценной в своем ожидании ценности, как глины, послушной ваятелю: «...если нет абсолютной ценности, то нечего воплощать, и, следовательно, невозможно само понятие культуры; если жизнь как среда, насквозь чужда божественности, то она не способна принять в себя, воплотить в себе творческую форму, и следовательно, снова уничтожается понятие культуры» [2, с. 357].

Исходя из признания абсолютных ценностей, Вяч. Иванов выделяет три типа отношения к культуре: *релятивистский*, *аскетический* и *символический*. Первый знаменует отказ от религиозного обоснования культуры как системы относительных ценностей, второй, обнажая нравственную и религиозную основу культурного делания, содержит в себе отказ от всех культурных ценностей производного, условного или иррационального порядка, рассматривается как попытка подчинить творчество моральному утилитаризму. Этот тип зиждется на механическом представлении о природе, на неверии в мировую душу. Третий тип – символический, путь освобождения мировой души, на котором преемственными усилиями поколений культура превращается в «соподчиненную символику духовных ценностей, соотносительно иерархиям мира божественного». Он – залог будущего культуры – «преображение культуры – и с нею природы – в Церковь мистическую, его принцип совпадает с принципом теургическим. Третий тип «утверждает иконопочитание: культура для него есть творимая икона софийного мира извечных первообразов» [1, с. 280]. Ценность, таким образом, есть плод духовной (а значит, культурной) деятельности человечества.

Культуру начала XX в. Вяч. Иванов характеризует как эпоху кризиса индивидуализма, преобладания «критического» начала над «органическим», что стало итогом забвения человечеством своей изначальной вселенской целостности и отпадения от религиозных основ жизни. Подобная духовная ситуация порождает чувство неуверенности, растерянности, потерю внутренних оснований. Ослабление веры в Бога сопровождается утратой чувства внутренней личности, что приводит к самолюбивой уязвимости, душевному подполью, унынию и роковому самообману самоубийства.

Будущее культуры Вяч. Иванов видит в восстановлении утраченного духовного единства, в преодолении кризиса индивидуализма на путях религиозно понимаемой соборности. Определение понятия «соборность» Вяч. Иванов дает по контрасту с понятием «легион»: «Если легион есть организация обезличенных, специализированных личностей, кооперация функций», то идеал соборности есть, напротив, «идеал такого соединения, где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной и неповторимой сущности, своей целокупной творческой свободы» [1, с. 100]. Соборность – не только верховная ступень человеческого общежития, но и главным образом духовное единение и «соборный дух». Человек, вовлеченный в состояние соборности, перестает быть индивидуалистом.

Гарантом возможности соборного возрождения человечества служит закон культурной памяти, которая обнаруживает наличие «души истины» в культуре. На действии этого закона зиждется «общая культура» (то, что относится к большим циклам всемирной истории), представляющая собой эманацию культурной памяти, которая, в свою очередь, является выражением религиозной идеи, образующей ее ядро. Религия, в частности христианство, возрождает онтологическую память цивилизаций.

В культурологии русских символистов память – не омертвевшее, застывшее, а динамическое начало. Она дает импульсы будущего развития, которые идут через прошлое: «Культура обратится в культ Бога и Земли. Но это будет чудом Памяти – Перво-Памяти человечества <...> в культуре есть сокровенное движение, влекущее нас к первоистокам жизни. Будет эпоха великого, все постигающего возврата» [1, с. 132]. Этот возврат мыслится символистами, прежде всего, как возврат к религиозным основам культуры. Символисты выражают уверенность в том, что «ни один шаг по лестнице духовного восхождения невозможен без шага вниз, по ступеням, ведущим в ее подземные сокровища: *чем выше ветви, тем глубже корни*» [1, с. 119].

Культурное пространство в концепции русских символистов иерархично. В нем выделяются «верх» и «низ». В рамках символической картины мира культура – дерево, уходящее корнями в архетипические представления, а кроной – в сферу софийной памяти. В целом культурологическая концепция символистов строится на противопоставлении вертикали и горизонтали человеческого бытия.

### **Литература**

1. Иванов В.И. Родное и вселенское / сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. – М.: Республика, 1994.
2. Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. – Т. 1. – М.: Мысль, 1994.
3. Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. – Т. 2. – М.: Мысль, 1996.

*К.О. Апанович (г. Минск, Беларусь)*

## **ОСОБЕННОСТИ ПРОЦЕССА ХРИСТИАНИЗАЦИИ КИЕВСКОЙ РУСИ**

В некоторых работах, вышедших за два последних десятилетия, сформировано положение, согласно которому процесс христианизации Древнерусского государства "... в основном занял приблизительно 100 лет. С учетом размеров страны это очень малый срок: крестившимся почти одновременно с Русью Швеции и Норвегии потребовалось на это соответственно 250 и 150 лет" [1, с. 195]. Данный вывод Б.В. Раушенбаха приложим к старым центрам распространения христианства и тесно связанным с ними сельским округам. Но механическое распространение данного положения на территорию всей страны вызывает возражения.

Христианизация протекала медленно и крайне неравномерно, о чем свидетельствует, например, борьба с язычеством в Ростове, которая развернулась через 100 лет после официального крещения [2, с. 277-329].

Из истории распространения христианства на Руси в домонгольский период можно заключить, что центром его был Киев и прилегающие территории. И чем дальше от Киева, особенно на север, тем слабее и позже утверждалось христианство. Исключение составляет земля вятичей: несмотря на близкое расположение к Киеву, христианская проповедь там долгое время не имела успеха.

Крещение Руси началось с Киева. Князь Владимир крестил, прежде всего, своих сыновей и многих бояр. Затем он позаботился о подготовке к христианству и крещению язычников-киевлян.

После крещения киевлян Владимир распорядился о насаждении христианства и во всех других русских городах и областях, куда из Киева стали присылать гражданскую власть. Где эта власть была сильнее, там легче осуществлялось крещение народа. Иногда один только пример с ее стороны располагал население к подражанию, как это произошло, например, в Киеве.

В Киеве и в целом на юге Руси было мало поддерживающих язычество влияний. Следует обратить внимание на историческую подготовку данного региона к христианству, а также на христианское просвещение, которое имело здесь наиболее благоприятные условия для распространения. Все это, по мнению А.П. Доброклонского, делало христианство для Руси времени князя Владимира и Ярослава “чем-то давним, знакомым и для некоторых русских даже своим” [3, с. 28]. Христианство, развивая сознание русских, способствовало их возвышению над языческим мирозерцанием и знакомило население с содержанием христианского учения.

Иным образом сложилась ситуация в Новгороде и Муроме, где только решительные действия гражданской власти стали причиной утверждения христианства. Сознывая такое значение власти, князья не только наказывали своим сыновьям утверждать христианство в их удельных княжествах, но и посылали своих людей с христианскими миссионерами по городам и селам. Известно, что святой Борис содействовал утверждению христианства в Ростове, Мстислав – в Тмутаракани, Судислав – в Пскове, Изяслав – в Полоцке, что святой Глеб пытался просветить муромцев. Успехи христианской проповеди шли параллельно с процессом централизации Киевского государства. То, что препятствовало централизации, являлось препятствием для распространения христианства. Такими препятствиями были известная независимость отдельных племен, например новгородцев и вятичей, племенная рознь между славянами и инородцами, населявшими Древнерусское государство, обилие глухих мест, где удобно было укрыться противникам христианства, а также враждебные столкновения Руси с сильными соседями, ослаблявшие силу киевского князя и отвлекавшие его от внутренней политической деятельности. Кроме того, на русское язычество в северной Руси поддерживающим образом влияло соседство с Литвой, где существовал целый класс жрецов и развитый языческий культ. Известно, что от угро – финнов, живших в пределах и за пределами северной Руси, передалась остальному поколению Киевского государства магическая практика. Все это было причиной медленного и более позднего распространения христианства у вятичей, радимичей, а также тех этнических групп, которые населяли северные, северо-западные, северо-восточные области Древней Руси.

Осложнение и замедление процесса христианизации Древней Руси было связано также с характерной особенностью всей русской истории. По словам С. Соловьева, «древняя русская история есть история страны, которая колонизируется» [цит. по: 4, с. 19]. История Киевской Руси – история постоянного движения населения, история смены мест. Колонизационное движение отличалось исключительным размахом, и было фактором, определившим становление и историческое бытие русского народа. Во времена Киевской Руси население, спасаясь от степных кочевников, шло от Днепра к Оке и Верхней Волге. Славянские колонисты продвигались по развитым речным системам. Освоение европейского Северо-Востока диктовалось поисками новых охотничьих угодий и рыбных ловель и, в меньшей степени, стремлением получить дань с местного

финно-угорского населения. Из-за бедности почвы и суровости климата земледелие почти не имело значения. Пределы колонизации были поставлены самой природой, естественными границами на севере и востоке. Древнерусское государство противостояло колониционному движению, стремясь подчинить себе этот процесс. Государство как один из важнейших элементов цивилизации, а в нашем прошлом – единственная цивилизующая сила. Этим фактом объясняется необходимость участия в христианизации государства, необходимость союза Церкви и государства в деле миссии.

Киев и ближайшие к нему города представляли собой не только политический центр христианизации, но являлись на протяжении X – XI вв. средоточием основной массы жителей Древней Руси, искренне воспринявших христианское учение. Киевский митрополит Иларион – выдающийся мыслитель и литератор середины XI в. – в “Слове о законе и благодати” называет христианскую общину на Руси того времени “малым стадом” [5, с. 55]. Несмотря на все успехи в период княжения Ярослава Мудрого, прославившегося деятельностью и любовью к книжной учености, языческие массы составляли большинство населения Древнерусского государства [6, с. 194]. Если в Среднем Поднепровье в конце X в. христианизация уже завершилась, то для огромного числа жителей Киевской Руси, особенно на ее северных, северо-восточных и восточных окраинах, мероприятия князя Владимира и его сына Ярослава являлись лишь первыми шагами по распространению христианства. Только с рубежа XI – XII в., особенно со времени правления Владимира Мономаха, христианские воззрения начали активно утверждаться в сознании широких масс славянского населения лесных областей Восточной Европы.

### **Литература**

1. Раушенбах, Б.В. Сквозь глубь веков // Как была крещена Русь: сб. / ред. Л.И.Волкова. – М.: Политиздат, 1989. – С.188–201.
2. Рапов, О.М. Русская Церковь в IX- первой трети XII в. Принятие христианства. – М.: Высш. шк., 1988. – 416 с.
3. Доброклонский, А.П. Руководство по истории Русской Церкви. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 2001. – 936 с.
4. Цимбаев, Н.И. До горизонта – земля! // Вопросы философии. –1997. – № 1. – С. 18-42.
5. Иларион, митр. Слово о законе и благодати // Библиотека литературы Древней Руси: в 12 т. / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкин дом); гл. ред. Д.С. Лихачев. – СПб.: Наука, 1997. – Т. 1: XI – XII века. – С. 26-61.
6. Зубарь В.М., Павленко Ю.В. Херсонес Таврический и распространение христианства на Руси. – Киев: Наукова думка, 1988. – 208 с.

***В.М. Астрога (г. Минск, Беларусь)***

## **НАСТАЎНІКІ ЦАРКОЎНЫХ ШКОЛ БЕЛАРУСІ Ў ДРУГОЙ ПАЛОВЕ XIX – ПАЧАТКУ XX ст.**

Штуршком для развіцця масавай народнай асветы і ўзнікнення розных тыпаў навучальных устаноў сталі рэформы 1860-х гг. У руках царскага ўраду адукацыя з’яўлялася сродкам сацыяльнага рэгулявання і кантролю, што выражалася ў пашырэнні сеткі царкоўнапрыходскіх школ, стрымліванні падрыхтоўкі педагога-

ічных кадраў, устанаўленні строгага нагляду за дзейнасцю настаўнікаў і іх палітычнай добранадзейнасцю.

Скарачаючы рост пачатковых народных школ, міністэрства пачало ажыццяўляць праект шырокага развіцця царкоўных школ, як больш надзейных для ўкаранення сярод насельніцтва «исконных русских начал». 13 чэрвеня 1884 г. былі зацверджаны «Правілы для царкоўнапрыходскіх школ», а 1 красавіка 1902 г. «Палажэнне аб царкоўных школах ведамства праваслаўнага веравызнання», дзе падкрэслівалася, што яны «маюць мэтай распаўсюджаць сярод народа адукацыю ў духу праваслаўнай веры і царквы». Царкоўныя школы дзяліліся на царкоўнапрыходскія, пісьменнасці і нядзельныя – для пачатковага навучання дзяцей і дарослых, і настаўніцкія (другакласныя і царкоўна-настаўніцкія) – для падрыхтоўкі выкладчыкаў [1, с. 2481]. Веды, якія вучні набывалі ў школах духоўнага ведамства, былі мінімальныя, аднак элементарную пісьменнасць яны давалі і такім чынам павялічвалі паказчыкі асветы.

Па «Палажэнню аб кіраванні школамі царкоўнапрыходскімі і пісьменнасці ведамства праваслаўнага веравызнання», прынятага 19 чэрвеня 1896 г., зацвярджаўся Епархіяльны вучылішчы савет. Ён складаўся са старшыні, 8 членаў, павятовых назіральнікаў і мясцовых дабрачынных. Назіральнікі праводзілігляд за царкоўнай адукацыяй сваёй акругі. Пры рэвізіі цэркваў яны ў абавязковым парадку наведвалі царкоўнапрыходскія школы, звяртаючы ўвагу на вучэбную і гаспадарчую часткі, умовы існавання школ і працу настаўнікаў. Аб выніках такой рэвізіі даносілі ў павятовыя аддзяленні епархіяльных саветаў. За імі заставалася права назначэння і звальнення настаўнікаў. Заведвалі царкоўнымі школамі прыходскія святары, якія выкладалі ў іх Закон Божы. Калі рэвізіі міністэрскіх народных вучылішчаў праводзіліся інспектарам адзін раз у год, то царкоўнапрыходскіх не менш як два разы. Адзін з настаўнікаў паведамляў, што у летапісах «царкоўнапрыходскай школы заўсёды і ва ўсім аказваецца вінаватым настаўнік ці настаўніца, і нязменны фінал узнікшых непаразуменняў – перавод настаўніка на карысць службе». Калі настаўнік быў разважлівым і даражыў сваім месцам, яму не трэба было праяўляць сваёй ініцыятывы перад тымі, хто прыязджаў з праверкай, бо такім чынам паводзіны выкладчыка характарызаваліся як няўжывліваць, непакорнасць, непаслухмянасць свайму непасрэднаму начальству. Затое «самыя выразныя злачыны з боку бацюхнаў прыкрываюцца, каб толькі не даць агалоскі гэтай справе» [2, с. 26].

У першыя гады існавання царкоўных школ абавязкі настаўніка выконвалі пераважна асобы духоўнага стану. Так, у 1885 – 1886 навучальным годзе, па справаздачы Полацкага епархіяльнага вучылішчнага савета, з 72 пачатковых школ у 40 навучаннем займаліся мясцовыя прыходскія святары пры дапамозе сваіх дачок, скончыўшых курс у жаночых духоўных вучылішчах, у 8 – псаломшчыкі «звання учителей не имевших», у 24 – настаўнікі з ліку скончыўшых духоўныя семінарыі ці вучылішчы [3, с. 15, 16]. Лічылася неабходным выхаваць для царкоўнай школы асобнага настаўніка, бо «царкоўнае школы няма, пакуль няма настаўніка свайго, у царкоўнай жа школе і ў царкоўным духу выхаванага». У другой палове 1880-х пачынаюць працаваць спецыяльныя навучальныя ўстановы: другакласныя школы рыхтуюць настаўнікаў для школ пісьменнасці і царкоўна-настаўніцкія – «навучальнікаў усіх разрадаў». Упершыню яны пачалі ўзнікаць у Магілёўскай епархіі. Напрыклад, ужо ў 1913 г. у Літоўскай епархіі былі 4 другакласныя школы, Магілёўскай – 9, Гродзенскай – 8, Полацкай – 6 [4, с. 31].

Напярэдадні Першай сусветнай вайны працавалі дзве царкоўна-настаўніцкія школы (яны былі больш прыстасаванымі для патрэб народнай адукацыі) – Чырвонастоцкая Гродзенскай епархіі і Барунская Літоўскай епархіі. Акрамя таго, да працы дапускаліся асобы, якія мелі пасведчанне на званне настаўніка ці настаўніцы пачатковых школ ці тыя, хто закончылі поўны курс у сярэдніх ці вышэйшых навучальных установах пры наяўнасці пасведчання аб палітычнай добранадзейнасці.

Спачатку, не сустракаючы дастатковай матэрыяльнай падтрымкі з боку дзяржавы, царкоўная школа ў адносінах сродкаў цалкам ляжала на плячах духавенства і, адпаведна небагатаму становішчу апошняга, ва ўсім мела патрэбу: у памяшканнях, вучэбных прыладах, падручніках і адпаведных настаўніках. Як паведамляў педагогічны друк, працаваць прыходзілася з трыма класамі ў якой-небудзь курнай хаціне, бо спецыяльныя добраўпарадкаваныя будынкі з неабходнай мэбляй былі рэдкім выключэннем. Там «вечная патрэба ў пісьмовых і вучэбных дапаможніках. Загадчыкі-святары зусім раўнадушныя, што не дастае аднаго, не дастае другога... Дровы, якія знаходзяцца па нейкай недарэчнасці на двары ў загадчыка, выдаюцца пад лік палачкамі, керасін мерыцца бутылачкамі з настойлівай парадай не паліць лішняга і раней класціся спаць... Кожная настаўніца скажа вам, колькі ёй трэба рашучасці, каб заявіць свайму загадчыку аб адсутнасці ў школе паперы, чарніла, пер'яў і іншых неабходных школьных прыладаў, бо ў гэтым выпадку абвінавацяць яе ў неэканомнасці і неакуратнасці»[5, с. 24].

Заробак педагога ў другой палове XIX ст. у кожнай воласці быў розным, вагаўся ад 150 да 200 руб. у год. Настаўнікі царкоўнапрыходскіх школ атрымлівалі менш – 120 руб. Толькі ў пачатку XX ст. у шэрагу школ быў даведзены да 240 руб. Таму, безумоўна, можна пагадзіцца з адкрытымі высновамі назіральнікаў, якія адзначалі, што якасць настаўнікаў знаходзіцца ў поўнай залежнасці ад сродкаў, якія адпускаюцца на іх утрыманне. Нестабільнасць у аплаце працы выклікала ў асяроддзі настаўнікаў няўпэўненасць у заўтрашнім дні, падрывала жаданне працаваць і штурхала на пошукі лепшага месца. З 1911 г. царкоўныя школы ўвайшлі ў земскую школьную сетку, і іх настаўнікам зарплату цалкам выплачвала дзяржава. З 1910 г. настаўнікі царкоўных школ прыцягваліся да ўдзелу ў пенсійнай касе (вылікі складалі 6% месячнага заробку). Правам на пенсію маглі карыстацца выкладчыкі не толькі пасля пакідання службы, але і падчас працы пры ўмове выслугі не менш як 25 год [6, л. 3]. У 1903 г. было створана «Таварыства ўзаемадапамогі вучачым і вучыўшым у царкоўных школах Гродзенскай епархіі», якое ставіла мэтай дапамагачь жывучым у нястачы настаўнікам. Асноўная дзейнасць таварыства заключалася ў выдачы грашовых пазык і дапамог у выніку хваробы, смерці, пажару і г.д. Таварыства займалася пошукамі працы для настаўнікаў, запрашала і аплачвала візіты ўрачоў. У Друскеніках ім быў адкрыты санаторый для хворых настаўнікаў.

Такім чынам, у другой палове XIX – пачатку XX ст., нягледзячы на кансерватыўную палітыку царызму ў дачыненні да адукацыі, матэрыяльную незабяспечанасць, настаўнікі царкоўных школ, як і ўся настаўніцкая інтэлігенцыя Беларусі, ігралі асобую і вельмі важную ролю ў жыцці грамадства, несучы з сабою культурныя, духоўныя і маральныя каштоўнасці.

## Літаратура

1. Настольная книга по народному образованию: в 3 т. / сост. Г. Фальборк, В. Чарнолуцкий. – СПб: Тип. Б.М. Вольфа, 1904. – Т. 3. – С. 1539-2623.
2. Д. и К. Из жизни церковноприходской школы // Голос учителя. Издание группы учителей и учительниц Витебской губернии. – Витебск: Работник, 1908. – С. 22-30.
3. Краткий историко-статистический очерк развития церковной школы Полоцкой епархии за 1884 – 1909 гг. / сост. Н. Серебренников. – Витебск: Губ. тип., 1909. – 26 с.
4. Народное образование в церковно-приходских школах Могилевской епархии в 1913/14 уч. г. – Могилев: Тип. И.Б. Блаза и М.Л. Кагана, 1915. – 111 с.
5. Д.и К. Из жизни церковно-приходской школы. Ук соч.
6. НГАБ. – Фонд 2254. Дырэкцыя народных вучылішчаў Магілёўскай губерні. – Воп. 2. – Спр. 691.

*И.С. Бардиловская (г. Могилев, Беларусь)*

## ПРОБЛЕМА КЛОНИРОВАНИЯ В СОЦИАЛЬНОМ УЧЕНИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Клонирование – точное воспроизведение того или иного живого объекта в определенном количестве копий. В настоящее время принято выделять два основных вида клонирования: репродуктивное клонирование, которое предполагает что индивид, родившийся в результате клонирования, получает имя, гражданские права, образование, воспитание, и терапевтическое клонирование, предполагающее получение определенного органа или ткани.

Среди ученых существуют противоречия как относительно репродуктивного клонирования, так и терапевтического. Часть исследователей выступает за все виды клонирования, считая, что запрет на разработки в данной сфере привёл бы к прекращению многих разработок в области генной инженерии. Сам факт принятия в ряде стран законодательств о временной приостановке исследований в области клонирования подразумевает, что в будущем действие данных законов будет отменено. Сложно предположить, с какой целью будут создаваться клоны людей, если в будущем произойдет полное освоение практики клонирования человека. Ряд исследователей данную практику рассматривают как способ приобретения детей бесплодными парами.

Практика клонирования вызывает протесты со стороны некоторых представителей научного сообщества, которые обращают внимание на высокий процент неудач в процессе клонирования, повреждения эмбрионов, мутации, что в перспективе может привести к возрастанию в человеческой популяции генетически неполноценных людей. Большинство ученых, отвергая репродуктивное клонирование, выступает за разработки в сфере терапевтического для последующего использования полученных органов при трансплантации и лечения заболеваний человека.

Свою позицию по вопросу клонирования человека определила и Русская православная церковь. Если в отношении клонирования животных церковь в принципе не возражает, то клонирование человека запрещено. В «Основах социальной концепции Русской православной церкви» зафиксированы следующие аргументы против клонирования человека: клонирование способно извратить естественные основы деторождения, кровного родства, материнства отцовства; пси-

хологически клон может ощущать себя не самостоятельной личностью, а «копией» какого-то человека; возможно рождение большого количества нежизнеспособного потомства и несостоявшихся жизней. Кроме того, идеологи современного русского православия усматривают в клонировании угрозу для существования догматических положений о творении человека, его сущности и способностей.

В конечном итоге, Православная церковь отвергает все виды клонирования. Терапевтическое – из-за манипуляций с эмбрионами, в результате которых многие из них погибают, а репродуктивное клонирование отрицается по причине возникновения угрозы собственному влиянию в обществе, поскольку не бог, а человек реально может создавать живые существа, превращаясь, таким образом, из твари в творца.

*И.А. Барсук (г. Минск, Беларусь)*

## **ХРИСТИАНСТВО КАК ФАКТОР ДУХОВНО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ БЫТИЯ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ**

Современная цивилизация в своем победном шествии дошла до критического рубежа и поэтому как никогда нуждается в пробуждении духовности, в ответе на вопрос о последнем и абсолютном «куда и зачем»? Не случайно, по мнению известного российского ученого А.С. Панарина, невозможно рассматривать цивилизационные перспективы развития общества вне духовного контекста. Однако концептуальные подходы к исследованию проблемы обнаружили свою неполноту по причине специализации философской рефлексии над усложняющимся духовным миром общества. В рамках диалектического материализма доминировала точка зрения, что в материалистической философии нет оснований выходить за пределы одномерного онтологического измерения в осмыслении всякого, в том числе социально-национального бытия, а значит, за пределы объективированного знания. В марксистской философии употреблялся термин «духовное производство» как социальная форма духовной деятельности в условиях разделения труда или производство духовных ценностей, которое осуществляется особыми группами людей специально занятыми духовным трудом [1, с. 129-140]. И вместе с тем слова «духовность», «духовный» использовались в 60 – 70-е гг. близко к терминам «идейность», «идейный», т.е. определяли качества сознания, связанные с убежденностью людей в правоте коммунистических идеалов.

Основу любой сформировавшейся и достаточно развитой цивилизации составляет некоторая совокупность устойчивых, неизменных принципов, которые сохраняют черты уникальности на длительных этапах ее истории, зафиксированные определенной матрицей, или культурным кодом цивилизации. В соответствии с этими принципами осуществляется производство и воспроизводство всего общества как целостного социального организма. Каждая цивилизация хранит в своих «кладовых» бесценный культурный опыт, могущий сегодня сыграть решающую роль в выживании человечества. Глубинную основу жизнедеятельности больших сообществ людей и формирования культурной самобытности представляет надэтническая духовная составляющая, как правило, имеющая религиозный характер. Так, решающим показателем процесса культурной идентификации восточного славянства и важным консолидирующим



фактором стало принятие православно-христианской веры по восточно-византийскому, греческому обряду. Принятие православия приобрело характер *свободного духовного выбора*, осуществляемого страной в лице князя Владимира. При этом христианство, как наиболее соответствующее душе народа, характерно именно для Белой Руси. Исследователи утверждают, что крещение «огнем и мечом», которые на первом этапе сопровождали принятие христианства в Киеве и Новгороде Великом, в Беларуси неизвестно. Изучение социально-исторических процессов немислимо проводить вне христианского контекста с его ориентацией на традиционные христианско-гуманистические ценности сакрального порядка. Как замечал, определяя предпочтительный угол зрения при изучении «прошлого», богослов А.Шмеман, «для Православия прошлое есть основное русло и носитель Предания – той непрерывности и того тождества Церкви во времени и пространстве, которое утверждает ее кафоличность, являет ее всегда одной и той же Церковью, одной и той же верой, одной и той же жизнью» [2, с. 17]. Поэтому древнерусские летописцы считали крещение князя Владимира не только началом ее истории, но и началом ее славы и величия. Однако крещение Руси отнюдь не выступало как одномоментная акция Владимира, а представляло собой сложный и длительный процесс трансформации ценностных установок архаической культуры: «инвариантное преобразование архетипических идей, с потерей и частичным изменением изначального смысла» [3, с. 49-52]. Поэтому «двоеверие», существенно характеризующее историю Киевского государства, наложило свой отпечаток и на оформляющуюся восточнославянскую христианскую духовность.

С помощью христианства славяне обретают ценностную меру в человеческом бытии. Не случайно, Н. Лосский полагает, что с христианской религиозностью русского народа связано «искание абсолютного добра, осуществимого лишь в Царстве божьем». Другие свойства русского народа философ анализирует с учетом вышеназванного. Например, он доказывает способность русского народа к высшим формам опыта, в частности выделяет «высокое развитие нравственного опыта» [4, с. 41-93]. Происходит удивительное, но объяснимое превращение религиозной проблематики в антропологическую. «Внутренний строй христиан» выразим антиномичной формулой: подлинный человек – это человек + Бог» [5, с. 187]. Как абсолютное благо Бог оказывается квинтэссенцией жизненных ценностей. Так, Н.А. Бердяев рассмотрел христианство как «грандиозную попытку решить главную проблему человека – его самоотчуждения» на основе признания абсолютной ценности духовности человека и трансцендентного смысла его исторической судьбы [6, с. 220]. При этом речь идет о действенной стратегии сближения с Божеством, жизнь и деятельность в сотворенном мире оказываются сами по себе малоценными, не имеющими нравственного содержания, и осознаются как инструмент во имя спасения. Отсюда же чуткость к духовным, нетварным составляющим бытия, душевному единению и взаимоподдержке. Можно сказать, что знаменитое положение Н. Кузанского, приведенное С. Франком: «Недостижимое достигается через постижение его недостижения. Непостижимое постигается через постижение его непостижимости» [7, с. 507], формирует собой проект фаталистического отношения к жизни, резко отличное от менталитета европейца, а выражения «авось» – попытку и желание при всей трансцендентности Бога сделать его посюсторонним и имманентным.

На этой основе складывается особая эмоционально акцентированная гносеология сердца, главный смысл которой состоит в том, что сердце, понимаемое в возвышенном смысле, является основой не только телесного и душевного, но и духовного существования человека, в том числе реализации его познавательных возможностей. Важной предпосылкой формирования восточнославянского проекта ценностных приоритетов стал зафиксировавшийся в сознании христиан максимализм предельного и поэтому недостижимого совершенства. Образ предельно совершенного и должного явился причиной повышенной критичности к своему историко-культурному наследию.

Тем самым, определена духовная константа, выражающаяся во внутренней логике развития восточнославянской цивилизации: идея о духовном предназначении народа и страны. Под благословляющим началом христианства произошло возникновение новой империи, логика ценностей которой – обращенность к Абсолюту, этика служения, ответственности и любви, критичность к своему историко-культурному наследию, антропологизм – способна стать альтернативой потребительско-технологической цивилизации как средства выработки оптимальных форм социальной организации, динамики государственного строительства.

### **Литература**

1. Духовное производство: социально-философский аспект проблемы духовной деятельности. – М.: Наука, 1981. – 351с.
2. Шмеман, А.Д., протоирей. Церковь, мир, миссия / А.Д. Шмеман. – М.: Нов. кн., 1996. – 389 с.
3. Осипова, О.С. Двоеверная традиция как проявление архетипа / О.С. Осипова // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли: Сборник / Рос. АН, ин-т философии; редкол.: М.Н. Громов (отв. ред.) [и др.]. – М.: Наука, 2000. – С. 49-70.
4. Лосский, Н. Искание абсолютного добра, свойственное русскому народу, ведет к признанию высокой ценности всякой личности / Н. Лосский // Русский индивидуализм. Сборник работ русских философов XIX – XX вв. – М.: Алгоритм, 2007. – С. 41-93
5. Кураев, А. Традиция. Церковь. Человек / А. Кураев // Путь: Международный философский журнал. – 1992. – № 2. – С. 183-201.
6. Бердяев, Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. / Н. Бердяев. – М.: Искусство: ИЧП «Лига», 1994. – Т. 2. – 1994. – 392 с.
7. Франк, С. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии / С. Франк. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 506 с.

**С.Л. Вилейко** (г. Гродно, Беларусь)

## **ПРАВОСЛАВНОЕ ДУХОВЕНСТВО В СЕВЕРО-ЗАПАДНЫХ ГУБЕРНИЯХ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ ВО ВРЕМЯ ВОЙНЫ 1812 г.**

Ситуация в белорусских губерниях Российской империи во время войны 1812 г. отличалась от положения в центральных районах страны и современники дали поведению жителей этих губерний жесткое определение *измена*, присовокупив к нему прилагательное *польская*. (Эти территории вошли в состав

Российской империи за сорок лет до войны 1812 года в результате разделов Речи Посполитой. – В.С.) Несмотря на открытый переход на сторону Наполеона большинства местных властей и части духовенства, общая ситуация в этом регионе не была столь однозначной. Дореволюционные историки (В.М. Вороновский, В.И. Пичета, А.Л. Погодин, Е.Н. Щепкин и др.) характеризовали поведение православного духовенства лишь в центральных губерниях (Смоленской, Московской) [1; 2; 3]. Упрощенное понимание этой проблемы, к сожалению, встречается и в советской исторической науке. Так, например, Н.А. Троицкий в монографии «1812. Великий год России», перечислив через запятую присягу Наполеону архиепископа Могилевского Варлаама (который действительно был православным) и богослужения, проведенные в честь завоевателя в Минске (как показывают документы, на которые ссылается автор, богослужения эти проходили в католических костелах), сделал обобщенный вывод, касающийся Церкви в целом (не только западных губерний, но и всей страны), заявив, что в 1812 г. она «скомпрометировала себя перед Россией» [4]. Данное утверждение также не соответствует действительности.

Православное духовенство белорусских губерний, привыкшее к многолетним притеснениям, в период оккупации неоднократно подвергалось гонениям (как со стороны неприятеля, главным образом поляков и саксонцев, так и со стороны местных польских помещиков, перешедших на сторону противника). Православные храмы этих губерний нередко подвергались разграблению. В Могилевской епархии из 13 монастырей были разорены три: два мужских – Могилевобратский и Полоцкий Богоявленский и один женский – Оршанский. Остальные (кроме Охорского, Невельского и Чонского, где неприятелей не было) «потерпели разграбление в съестных годовых припасах» [7, л. 65-66]. Из 375 церквей епархии было сожжено четыре храма, разорено – четыре (в том числе соборы г. Витебска и г. Динабурга), повреждено – три [7, л. 38]. (После войны Святейший Синод выделил Могилевской епархии 58561 руб. 19 коп. на восстановление разоренных церквей и 29236 руб. 70 коп. на вспомоществование духовенству) [8, л. 9]. В Минской епархии из 11 монастырей серьезно пострадал один – Виленский Святодухов (неприятели разорили, частично сожгли и завалили нечистотами все здания этой обители). В трех монастырях (Драгочинском, Троицком, Бельском Николаевском и Заблудском Успенском) были разграблены съестные припасы и хозяйственные вещи. В епархии были сожжены пять церквей (одна – в Минске и четыре – в Минской губернии), разорены – четыре, повреждены – три, церковная утварь похищена в 24 храмах (17 – в Минске и 7 – в Минской губернии) [9, л. 58-60]. На исправление церковных зданий Минская епархия получила после войны от Святейшего Синода 9676 руб. 74 коп., на пособия разоренному духовенству – 23941 руб. 35 коп. [8, л. 9].

В период оккупации православные священнослужители белорусских губерний в большинстве своем, проводили политику невмешательства, за исключением измены Могилевского архиепископа Варлаама (Шишацкого), который по приказу гражданского начальства (Временной Комиссии) сам принес присягу на верность Наполеону и побудил к этому подчиненное ему духовенство, часть которого подчинилась его требованию.

В ходе следствия, проведенного (с декабря 1812 г. по август 1813 г.) по приказу императора Александра I, членом Святейшего Синода архиепископом Рязанским Феофилактом, точную численность и полный список присягнувших

Наполеону священно- и церковнослужителей установить не удалось, так как присяжные листы были отосланы во Временную Комиссию и не сохранились. Согласно сохранившимся в Могилевской духовной консистории рапортам благочинных и духовных правлений, принесли присягу на верность Наполеону священно- и церковнослужители городов: Могилева, Мстиславля, Чаусов, Быхова и Черикова. Уклонилось от присяги духовенство в Копысе и в Климовичах.

Сам Варлаам объяснил свой поступок следующим образом: «Месть раздраженного против меня врага, конечно бы излилась на мою паству, и я бы невольно сделался причиною злключения для тех, за коих, в нужном случае, душу свою положить должен» [6, с. 233].

Святейший Синод не считал убедительными объяснения Варлаама и признал его виновным в клятвопреступлении, в том, что он не только «не показал себя примером пастве своей в непоколебимой верности законному своему Государю, но навлек в таковое преступление многих из своих подчиненных» [6, с. 249], а также в том, что покорившись неприятелю, выполнял его требования. (По указанию Могилевской городской полиции 3 и 13 августа были отпразднованы дни рождения Наполеона и императрицы Марии-Луизы. В это время архиепископ Варлаам провел богослужение в Могилевском кафедральном Иосифском соборе и побудил священника этого собора Максима Пиучевского прочитать в честь Наполеона две проповеди, автором которых был сам Варлаам. В качестве наказания Святейший Синод постановил: лишить Преосвященного Варлаама архиепископства и священства, отобрать у него знаки ордена Св. Анны 1-й степени и, оставив его только в монашеском, определить на пребывание в 1-го класса Новгородско-Северский Спасский монастырь Черниговской епархии [6, с. 249].

Священно- и церковнослужители, участвовавшие в принесении присяги Наполеону по примеру и предписанию архиепископа Варлаама, были оставлены в прежних званиях и после проведенного следствия вновь допущены к богослужению. Для искупления вины Синод предписал им шесть воскресных дней, после отправления Божественной литургии, при собрании народа, полагать перед местными святыми иконами по 50 земных поклонов. Другие меры для очищения совести этих клятвопреступников должны были принять их духовные отцы.

Среди Могилевского духовенства, были и те, кто отказался присягнуть Наполеону. Например, протоиерей города Копыса Павел Вронченко сам остался верным императору Александру I и убедил в этом всех своих прихожан. За отличную службу Святейший Синод выдал ему 500 руб. пособия и представил к награждению наперсным крестом [9, л. 46-47]. Протоиерей местечка Чечерск Герасим Курганский в начале войны отдал в ополчение своего единственного сына. Оставшись с дочерьми в Чечерске, он регулярно проводил крестные ходы, коленопреклоненные молебны о поражении врагов, призывая прихожан уповать на Бога и соблюдать верность императору Александру I. Когда неприятельский отряд приблизился к Чечерску, протоиерей Курганский убедил духовенство и прихожан отправиться навстречу врагу, держа в руках иконы и хоругви, в результате чего нападение было отражено [9, л. 46-47]. Однако, несмотря на наличие в Могилевской епархии таких убежденных патриотов, как протоиереи Вронченко и Курганский, общая ситуация там не способствовала тому, чтобы их высокая патриотическая позиция существенно повлияла на судьбу этого края в 1812 г.

## Литература

1. Отечественная война и русское общество (1812 – 1912). – Т. 3 / ред. кол.: А.К. Дживелегов, С.П. Мельгунов, В.И. Пичета. – юбилейное издание. – М.: Тов-во Н.Д. Сытина, 1912. – 228 с.
2. Отечественная война и русское общество (1812 – 1912). – Т. 4 / ред. кол.: А.К. Дживелегов, С.П. Мельгунов, В.И. Пичета. – юбилейное издание. – М.: Тов-во Н.Д. Сытина, 1912. – 268 с.
3. Вороновский, В.М. Отечественная война 1812 г. в пределах Смоленской губернии / В.М. Вороновский. – Санкт-Петербург: Типография А.С. Суоврина 1912. – 428 с.
4. Троицкий, Н.А. 1812. Великий год России / Н.А. Троицкий. – М.: Мысль, 1988. – 348,[2] с.
5. Военский, К.А. Акты, документы и материалы для политической и бытовой истории 1812 г. / под ред. К.А. Военского. – СПб., 1909. – Т. 1. – 640 с.
6. Военский, К.А. Акты, документы и материалы для политической и бытовой истории 1812 г. / под ред. К.А. Военского. – СПб., 1909. – Т. 3. – 615 с.
7. Российский государственный исторический архив (РГИА). – Фонд 796. – Оп. 93. – Д. 1032.
8. РГИА. – Фонд 797. – Оп. 2. – Д. 4720.
9. Российский государственный военно-исторический архив. – Ф.ВУА. – Оп. 1. – Д. 3465. – Ч. 10.

*С.М. Восович (г. Брест, Беларусь)*

## ПРОВЕДЕНИЕ НАРОДНЫХ ЧТЕНИЙ И БЕСЕД МОГИЛЕВСКИМ БОГОЯВЛЕНСКИМ БРАТСТВОМ В 1883 – 1914 гг.

В конце XIX – начале XX в. епархиальные братства Беларуси придавали большое значение проведению религиозно-нравственных чтений и бесед, которые были одним из важнейших средств религиозного просвещения населения. Первое такое мероприятие на территории всего Северо-Западного края было организовано Могилевским Богоявленским братством 30 августа 1883 г. В течение первого года своего существования указанное церковно-общественное объединение организовало в зале городского училища 15 народных религиозно-нравственных чтений, которые постепенно превратились в собеседования [1, л. 5].

Проводились чтения с разрешения попечителя Виленского учебного округа в зале городского училища. В их организации принимали участие как священники г. Могилева, так и преподаватели духовной семинарии и духовного училища. Не остался в стороне от указанных мероприятий и правящий архиерей Могилевской епархии (епископ Виталий), который оживлял их своим постоянным присутствием (он также предварительно рассматривал и одобрял материалы, представляемые слушателям). Чтения состояли из объяснения праздничных Евангелий, повествований о жизни празднуемых святых и изложения важнейших событий российской и церковной истории. Поэтому они состояли из нескольких частей, в перерывах между которыми архиерейским хором исполнялись соответствующие праздникам молитвы и церковные песнопения. Завершались чтения, как правило, нравственно-назидательными выводами и продолжалось от 1,5 до 2 часов.

Народные чтения в зале городского училища проводились и в 1884 г. Однако, несмотря на большой успех, подобные мероприятия вскоре перестали устраиваться. Сказалось распоряжение епископа Могилевского и Мстиславского Виталия от 15 октября 1884 г. за № 402 о введении «во всех городских и сельских церквях епархии по воскресным и праздничным дням во внебогослужебное время народных религиозно-нравственных собеседований» [2]. В создавшейся ситуации Богоявленское объединение стало устраивать в рекреационном зале Могилевской духовной семинарии чтения по местной церковной истории для «образованного класса» общества, т.е. интеллигенции (также впервые на территории Беларуси).

Начало новому типу чтений положил ректор Могилевской семинарии архимандрит Сергей. Первое такое мероприятие состоялось 9 декабря 1884 г. Чтения по местной церковной истории проводились только во время учебного года в местной семинарии и продолжались с перерывами до 3 ноября 1885 г. Не устраивались они во время Рождественских, Пасхальных и летних каникул. Несмотря на то, что такие мероприятия были очень интересны и важны, они в следующем братском году не проводились. Тем не менее, материалы чтений были напечатаны в «Могилевских епархиальных ведомостях» и составили основу церковно-исторического описания епархии.

Возобновились религиозно-нравственные чтения только при епископе Могилевском и Мстиславском Мисаиле. В отличие от народных чтений 1883–1884 гг. они всегда сопровождались проведением молебнов или вечерних служб и являлись фактически внебогослужебными. Впервые такие чтения были устроены в семинарском храме 11 октября 1898 г. Указанные мероприятия регулярно организовывались с сентября – октября по пятую неделю Великого поста последующего года. Так, с 11 октября 1898 г. по 4 апреля 1899 г. было проведено 26 чтений. Всего с 1898 г. по 1904 г. было организовано 149 чтений [таб. 1]. Все они устраивались в семинарской Спасской церкви. При чем на первых четырех чтениях народу бесплатно раздавались полученные могилевским епископом у братства брошюры и листки религиозно-нравственного содержания.

#### Количество проведенных чтений в семинарской церкви в 1898 – 1904 гг.

	Годы						
	1898	1899	1900	1901	1902	1903	1904
Количество чтений	26	28	26	18	16	18	17

Следует отметить, что в проведении внебогослужебных мероприятий принимали участие не только ректор, духовник, преподаватели семинарии, но и воспитанники шестого класса могилевского среднего духовного учебного заведения. Если в первые два года чтения проводились в основном преподавательским персоналом семинарии, то в 1900 г. – учениками данного учебного заведения.

Внебогослужебные чтения продолжали проводить, и после назначения на Могилевскую кафедру епископа Стефана. Только при этом епископе они организовывались в братском монастыре, кафедральном соборе и архиерейской домово́й церкви. При указанном архиерее чтения проводились только до Великого поста.

Внебогослужебные чтения пользовались большой популярностью у жителей г. Могилева. Их посещало большое количество людей. Поэтому такие чтения являлись народными не только по цели (организовывались для простого народа), но и вследствие участия в них больших групп населения. Особенно торжественно чтения проводились в Крестовой архиерейской церкви, где великую вечерню совершал сам могилевский епископ.

В октябре 1913 г. общее собрание священнослужителей г. Могилева, преподавателей духовных учебных заведений и лиц, заинтересованных в просвещении народа в духе православной церкви, решили открыть дополнительно в г. Могилеве два вида чтений. Первые из них предназначались для интеллигенции (в зале общественного собрания служащих г. Могилева), а вторые – для простого народа (в гимнастическом зале мужской гимназии, зале Народного Дома, первом приходском училище). Следует признать, что вторые чтения фактически являлись приемниками народных чтений 1883 – 1884 гг., проводимых в зале городского училища. Для руководства организации указанных мероприятий при братстве был образован специальный комитет под председательством епископа Гомельского Варлаама.

На протяжении 1913 г. было проведено только одно чтение для интеллигенции, предложенное гомельским епископом Варлаамом на тему «О христианском воспитании детей» и несколько чтений для народа, организованных в каждой из трех вышеуказанных аудиторий. Большинство чтений для народа сопровождалось показом «туманных» картинок (диапозитивов).

В следующем году чтения и беседы продолжали проводиться как в храмах г. Могилева, так и специально для интеллигенции (состоялось 8 чтений). Что касается народных чтений с использованием «туманных картинок», предназначенных специально для простого народа, то они были отменены 9 октября 1914 г. на заседании совета Могилевского Богоявленного братства из-за присутствия на них большого количества детей, мешавших взрослым посетителям осознанно слушать предлагаемые темы. Специально для детей было решено устраивать чтения, сопровождаемые показом слайдов в зданиях низших школ г. Могилева, избранных директором народных училищ и епархиальным наблюдателем церковно-приходских школ. Для взрослого же населения совет постановил устраивать чтения на духовно-патриотические темы в зале городской управы. Первое такое духовно-патриотическое мероприятие было предложено епископом Варлаамом 26 октября 1914 г. на тему о войне с христианской точки зрения.

Таким образом, Могилевское православное Богоявленное братство уделяло большое внимание проведению религиозно-нравственных чтений с целью укрепления позиций православной церкви и русской культуры. Оно организовывало чтения и беседы не только для простого народа, но и для интеллигенции.

## **Литература**

1. НИАБ. – Фонд 2318. – Оп. 1. – Д. 2 (Отчеты Могилевского Богоявленного братства, 6 января 1883 г. – 1892 г.).
2. Епархиальные распоряжения и известия. Распоряжение, по делу о введении в церквях Могилевской епархии во время Богослужений катехизических бесед и внебогослужебных религиозно-нравственных собеседований с народом // Могилевские епархиальные ведомости. – 1884. – № 34 (часть официальная). – С. 314-315.

## **«БРАТСКИЙ ЛИСТОК» КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ МОНАРХИЧЕСКОЙ ПРЕССЫ НА БЕЛАРУСИ (1907 – 1910 гг.)**

14 сентября 1906 г. небольшой группой ревнителей православия было решено организовать Народное братство Животворящего Креста Господня в г. Минске для защиты православной веры и русской народности. После соблюдения всех требуемых законом формальностей, 2 февраля 1907 г. в Кафедральном соборе города состоялось его торжественное открытие. В уставе организации говорилось: «Братство должно стремиться к объединению всех православных русских людей губернии... для защиты Православной Веры, Русской Государственности и Русской Народности. Содействовать воспитанию и просвещению учащегося юношества в духе учения православной церкви, а также просвещению народа путем беседований, чтений, лекций, воззваний в листах и брошюрах, народных библиотек, читален, школ и т.п. Отстаивать и защищать права и интересы православного русского населения, а равно и отдельных членов Братства как перед местной, так и высшей государственной властью» [1, с. 1].

Для поддержания живой и постоянной связи между отделами, отдельными членами и более успешного воздействия на народ, братство стало издавать еженедельную газету «Братский листок», задачей которого было поднятие религиозно-национального самосознания русского населения, его умственного, нравственного, общественно-политического развития и материального благосостояния. Редакция, приступая к изданию газеты, заявляла: «Братство, освещая вопросы современной общественной жизни с Евангельской точки зрения, будет стараться успокоить то волнение умов, которое мешает свободному течению народной жизни...» [2, с. 1]. Ответственным редактором выступил владелец типографии, глава совета братства С.А. Некрасов. Первый номер газеты вышел 18 августа 1907 г., с 1910 г. формат издания изменился: «Братский листок» стал выходить два раза в месяц в виде журнала объемом 32 страницы, подписная цена на год составляла 1 руб. 50 коп. С 1911 г. печатный орган братства прекратил свое существование из-за недостаточного финансирования.

Главными направлениями деятельности братства были просвещение и благотворительность, но кроме этого оно активно занималось политикой, что особенно проявилось во время выборов в третью Государственную думу. В §9 устава организации фиксировалось: «Братство должно всячески выяснять населению, что судьба Православной церкви отчасти зависит от законов, которые могут быть изданы Государственной Думой, поэтому все православные избиратели обязаны всеми силами стараться провести в Государственную Думу своих членов и поручить им защиту в Думе интересов Русской Церкви» [3, с. 4]. «Братский листок» во время предвыборной компании призывал всех русских православных людей объединиться во имя блага родины, отбросить личные счёты и голосовать за кандидатов, предложенных Губернским русским выборным комитетом г. Минска. «Пока в Госуд. Думе не будет умеренного большинства, Россия будет идти быстрыми шагами к разорению и разгрому со стороны соседей и изнутри от революционеров», – считала газета [4, с. 3]. На выборах



братство выступило совместно с Русским окраинным союзом на государственно-национальной платформе. Их деятельность способствовала тому, что в Думу попало 9 русских депутатов от Минской губернии [5, с. 4].

Братство вызвал к жизни указ 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости», даровавший свободы всем инославным христианам и разрешавший православным свободно покидать веру (за 1905 г. в католичество перешло более 30 тыс. белорусов) [6, с. 689]. Оно было основано для защиты вековых устоев православия от иноверческой пропаганды. «Братский листок» обращался к населению: «Объединяйтесь в своих приходах, образуя под сенью храмов отделы нашего Братства Св. Креста, так как только в единении есть сила, и так как в былые времена спасали наших предков от польского полонизма православные Братства» [7, с. 3]. Эта цель была отчасти достигнута: к 1910 г. братство уже насчитывало в пределах губернии 38 отделов.

Братство представляло собой консервативно-монархическую организацию, идеалом которой была единая и неделимая Россия во главе с самодержавным монархом при господстве православной церкви, и не стеснялась себя называть черносотенной: «Пусть название “Черносотенец” не будет для нас пугалом..., будем гордиться этим именем. Будем что ни на есть самые “черносотенные”...» [8, с. 2]. Чтобы пробудить русский национально-религиозный дух православно-го населения, братство устраивало народные собрания, крестные ходы и съезды православных братчиков, что дало толчок для создания и деятельности других братств [9, с. 3].

Со страниц «Братского листка» неоднократно подчеркивалось, что единение царя и народа в православной вере является источником их государственного единства и силы. В № 1 за 1910 г. в статье «За Веру, за Царя, за Родину!» говорилось: «... пока Русь останется истинно Православной, истинно Самодержавной, истинно Народной, – никакие бедствия ей не страшны. Никакие временные колебания и смуты не уничтожат ее могущества, никакие враги, – внешние и внутренне, – не сломят ее силу» [10, с. 19]. Редакция, обращаясь к интеллигенции, подчеркивала ее роль в деле единения во благо отечества: «Мы верим, что лучшие русские люди нашего края, после горького урока 1905 – 1906 гг., не допустят разных “освободителей” и “отбудователей” смущать православный русский народ и толкать его на край гибели, но, мало-помалу объединившись, пойдут рука об руку с народом к единой великой цели, – славе и величию Церкви Православной, Царя Самодержавного и дорогой нашей Родины» [11, с. 145].

Четыре года «Братский листок» служил трибуной для просветительской и агитационно-пропагандистской работы, способствовал объединению населения на началах православия, самодержавия и русской народности. Это было монархическое издание, не принадлежащее к какой-либо политической партии, хотя братство активно сотрудничало с Русским окраинным союзом и Союзом русского народа для достижения общих целей.

## Литература

1. Извлечение из устава братства // Братский листок. – 1907. – 24 авг. – С. 1-2.
2. От Минского православного народного братства // Братский листок. – 1907. – 18 авг. – С. 1-2.
3. Воззвание к православным избирателям г. Минска // Братский листок. – 1908. – 9 мая. – С. 4.

4. В чем залог успеха на выборах? // Братский листок. – 1907. – 20 сент. – С. 3.
5. Хроника // Братский листок. – 1907. – 20 окт. – С. 4.
6. Забайскі, М.М. Праваслаўная царква ў грамадска-палітычным жыцці Беларусі (1907 – 1912 гг.) / М.М. Забайскі // Царква і культура народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі XIII – пач. XX ст.: матэрыялы міжнар. навук. канф., Гродна, 28 верас. – 1 кастр.1992 г. / рэдкал.: Д. Караў [і інш.]. – Гродна, 1992. – (Наш радавод) Кн. 4. Ч. 3 – С. 689-695.
7. Совет братства, Братское послание к православному населению / Совет братства // Братский листок. – 1907. – 18 авг. – С. 2-3.
8. Околович, К. С Новым годом! / К. Околович // Братский листок. –1908. – 31 дек. – С. 1-2.
9. От редакции // Братский листок. – 1910. – № 1. – С. 1-5.
10. К.О. За Веру, за Царя, за Родину! / К.О. // Братский листок. – 1910. – №1. – С. 18-22.
11. К объединению минских братств // Братский листок. – 1910. – № 7. – С. 127-145.

*Е.Н. Гурова (г. Белгород, Россия)*

## **ОБРАЗ БОГОМАТЕРИ В СИСТЕМЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ПРОПАГАНДЫ МОСКОВСКОЙ РУСИ**

**(анализ письменных и изобразительных источников XVI ст.)\***

Историческая практика использования визуального женского образа в качестве репрезентации и пропаганды политических ценностей, государственной идеологии является актуальной исследовательской проблемой в современном гуманитарном знании. Такой подход вызывает особый познавательный интерес в контексте культуры Московской Руси XVI ст., отмеченного известными исследователями (Д.С. Лихачев, Живов и др.) как переходного периода в отечественной истории [1, с. 308; 2, с. 7].

Политическая идеология Московского государства XVI ст. определяется теорией «Москва – третий Рим». Известно, что в одном из своих посланий старец Филофей провозглашает уже столь известный сегодня тезис о том, что «все христианские царства сошлись в одно [русское], что два Рима пали, третий стоит, четвертому же не бывать» [4, с. 305]. Поразительно, но теорию Филофея быстро подхватила современная ему религиозная и политическая мысль Московской Руси XVI ст., представляя ее государственной идеей, стержнем которой являлось единоедержавие. Ярким тому примером является «Повесть о новгородском клобуке», в которой еще раз подчеркивалась идея преемственности духовной власти и как ее следствие политической, т.е. имперских амбиций Московии [3, с. 225].

Таким образом, в самосознании русского народа по средствам литературы закреплялись идеи величия, силы и могущества Московского государства, в том числе и его великой исторической миссии – сохранении и распространении истинно христианской веры, т.е. православия.

Однако пропаганда имперских амбиций Московии XVI в. прослеживается и в изобразительных ее памятниках, в частности в иконописи. Государством воз-

---

\* Работа выполнена в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009 – 2013 годы (ГК №П1892 от 28.10.2009 г.)

лагалась на искусство, в том числе и на иконопись, важнейшая идеологическая функция – представить в художественной форме указанные идеи, т.е. визуализировать их.

Следует подчеркнуть, что традиционно православная икона является не просто иллюстрацией к Священному Писанию и Преданию, но еще и носителем литургического и богословского смыслов. А картина политических рефлексий в творчестве иконописцев XVI столетия будет в основном складываться при поиске косвенной аллюзии на тему величия Московского государства

Одной из особенностей художественного наследия Московской Руси XVI в. является, на наш взгляд, заметная тенденция к персонификации идеи величия Московии в религиозном женском образе, что во многом определило «смысловой ореол» ее иконописи в эпоху Предвозрождения. В контексте этой проблемы важен вопрос о том, какой именно комплекс средств высказывания определяла доминирующая идеология для глорификации власти Московского государства.

Образ Богоматери является одной из центральных особо почитаемых фигур христианской истории. Дева Мария одновременно воспринималась позднесредневековым человеком как Мать Иисуса, Мать церкви и православного народа, а так же заступницей перед Богом для всего христианского народа. «Гендерный» аспект образа призван был влиять не только на воспитание женщины, моделировать ее поведение и мышление, но и ее визуальная фигура метафорически понималась как «поверхность» для представления государства [6].

К числу иконописных произведений, скрыто репрезентирующих эту идею, относится цикл икон XVI столетия «О тебе радуется». В нем Богоматерь изображена с Младенцем на руках сидящей на троне, символе власти. Ее утонченный царственный образ помещен в радужную мандорлу, расположенной в центральной части иконы, и окружен ангелами. Яркие краски «радуги» и ангельская свита символизируют радость духовного рождения страны, ее благополучие и процветание, в том числе и политическое. Показательно, что за спиной Богоматери изображен православный храм, а на переднем плане композиции показаны поклоняющиеся ей герои. В совокупности все эти выделенные особенности представления Богородицы аллегорически могут пониматься как демонстрация в образе Богоматери власти Московской Руси XVI ст.

Другим примером может выступать икона «Похвала Богоматери с акафистом и в клеймах» из Успенского собора Московского Кремля. Она демонстрирует персонифицированную идею могущества и царственности Московии в образе Девы Марии. Богородица изображена сидящей на высоком кресле (оно почти равно росту второстепенных героев сюжета) с мягкой пурпурной подушкой. Значительно увеличенная фигура Святой с Младенцем на руках представлена величественной, властной. Ее суровый взгляд направлен на зрителя, а не на народ, который преклоняется перед ней.

В приведенных примерах Пречистая изображена как царица. Ее огромная, по сравнению с другими героями картины, фигура одновременно женственна, утонченна, горда, сурова и строга. Такой образ Девы Марии – царицы ассоциируется с политикой Московии XVI в. (реформы на укрепление централизации государства, венчание на царство Ивана IV, опричнина, освоение Сибири, успехи в Ливонской войне и др.).

Примечательно то, что иконописцы практически не изображают еще один, наряду с тронем, символ царской власти – корону на голове Девы Марии. Исключением

является икона в «Ярославской Богоматери» из Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Над изображенным на окладе нимбом Пречистой представлена из разноцветных драгоценных камней корона, подчеркивающая царственный статус Марии.

В религиозном сюжете иконописцы могли изображать светских персон, которые часто нивелировались среди других героев за счет изображения нимба над их головой, длинных одежд и т.д. Введение в религиозную картину политических деятелей, преклоняющихся перед Богоматерью, свидетельствует об особом значении богородичного патроната, который мог способствовать распространению канонического женского образа, например, в политических целях. Ярким примером является икона второй половины XVI ст. «Богоматерь Мирожская» из Псковского государственного музея-заповедника. Мастер изобразил псковского князя Довмонта и княгиню Марию с возведенными руками к Богородице. Позы светских лиц подчеркивают почтительность и признание царственной власти Марии.

Таким образом, анализ небольшого количества изобразительных источников показал, что визуальный образ Богородицы в системе политической пропаганды Московской Руси XVI ст. имел определенной значение. В основном тронные композиции с образом Богоматери свидетельствуют о политической власти государства, поскольку трон является символом господства и могущества, а Мария – персонифицированной Московией. Власть и сила Пречистой Девы могла аллегорически восприниматься в самосознании русского государства эпохи Предвозрождения как своя собственная мощь.

### **Литература**

1. Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 760 с.
2. Лихачев Д.С. Литература эпохи исторических размышлений // Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV века / вступ. ст. Д.С. Лихачева; сост. и общ. ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. – М.: Худож. Лит, 1982. – 688 с.
3. Повесть о новгородском белом клобуке // Памятники литературы Древней Руси: Середина XVI века / вступ. ст. Д.С. Лихачева; сост. и общ. ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. – М.: Худож. лит, 1985. – С. 198-233.
4. Послание старца Филофея: послание великому князю Василию, в котором об исправлении крестного знамения и о содомском блуде // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 9.: Конец XV пер. пол. XVI века; под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева. – СПб.: Наука, 2000. – С. 301 – 305.
5. Усманова, А. «Визуальный поворот» и гендерная история // Гендерные истории Восточной Европы. Сборник научных статей; под ред. Е. Гаповой, А. Усмановой, А. Пето. – Мн.: ЕГУ, 2002. – С. 38-65.

***В.І. Еўмянькоў (г. Магілёў, Беларусь)***

## **ПОЛЬСКАМОЎНАЯ ЖУРНАЛІСТЫКА НА ТЭРЫТОРЫІ БЕЛАРУСІ / ЛІТВЫ Ў 1830 – 1840-я гг. (гістарычны аспект)**

Пасля задушэння паўстання 1831 г. вялікая частка жыхароў былога Княства апынулася за межамі Радзімы. Праз Нямецчыну літвіны траплялі ў Францыю, дзе арганізоўвалі вайсковыя і палітычныя саюзы («Рада палякаў» у Авіньёне, «Камітэт народавы» ў Парыжы). Акрамя іншага, эмігранты займаліся актыўнай

выдавецкай дзейнасцю. Толькі на пачатку 1830-х гг. у межах “парыжскай суполкі” выйшла больш за 10 перыядычных выданняў як на французскай, так і на польскай мовах (“Sceny polityczne rewolucyi polskiej” Ст. Браткоўскага, “Pami?tnik Emigracyi” М. Падчашынскага, “Bard Nadwi?niaski” А. Старзынскага, “Tygodnik Aweniowski” і інш.). Гэтыя часопісы мелі выразны ідэалагічны змест – ставілася задача аб’яднаць “палякаў” дзеля будучай вайны за незалежнасць Айчыны. Увага надавалася патрыятызму, гісторыі (як Літвы, так і Польшчы), палітыцы (“Trybuna Ludu” А. Міцкевіча).

У эміграцыі, і гэта важна падкрэсліць, апынулася інтэлектуальная эліта Літвы (І. Дамейка, Ю. Славацкі і інш.). “Літвінская дыяспара”, як сведчыць А. Міцкевіч, агарнула цэлы свет (“Pielgrzym Polski”). На Літве засталіся тыя, хто мусіў выжываць, думаючы пра кавалак хлеба.

На тэрыторыі Беларусі сітуацыя з перыядычным друкам была надзвычай складаная: пасля Лістападаўскага паўстання знік адзіны адукацыйны і духоўны цэнтр Княства (Віленскі універсітэт). Медыцынская акадэмія, якая ўсё ж засталася пасля 1832 г., знаходзілася пад моцным уціскам чыноўніцтва. У 1834 г. навучанне ў школах і гімназіях пераводзіцца на расійскую мову, а з 1838 г. пачынаюць выдавацца расійскамоўныя “Губернские ведомости”. Нават “Kurier Litewski” (афіцыйны перыядычны орган Краю) частку матэрыялаў друкуе на расійскай мове.

Зразумела, што ў такой сітуацыі выдавецкі імпэт, які існаваў у перыяд філаматаў, на пачатку 1830-х гг. знікае. Так, яшчэ ў 1818 г. у сталіцы Княства штогод выходзілі 70–80 новых кніг, 7 буйных літаратурных і інфармацыйных выданняў (“Kurier Litewski”, “Tygodnik Wilecki”, “WiadomoŃci Brukowe”, “Dziennik Wilecki”, “Dzieje DobroczyŃnoŃci” і інш.).

У 1830-я гг. колькасць перыядычных выданняў павялічылася, аднак іх тыраж зменшыўся ў тры разы. Змянілася і тэматыка віленскіх часопісаў. Калі ў 1810-я гг. А. Марціноўскі (Патэле) мог надрукаваць антыпрыгонніцкі матэрыял (“Машына для біцця хлопаў” / “WiadomoŃci Brukowe”), то ў 1830-я гг., напрыклад, “Kuryer Wilecki” абмяжоўваўся выключна інфармацыйнымі паведамленнямі.

Як сведчыць Аляксандр Брукнэр, “у пагадовых (“poworoczniakach”) выданнях, “Знічах”, “Бірутах”, “Баянах”, “Русалках”, змяшчаліся толькі вершы ды проза, прызначаныя дзеля баўлення часу [2, с. 225]. Толькі “Wizerunki i roztrzesania naukowe” змагаліся з абьякавасцю, інэртнасцю і правінцыйнасцю літвінаў.

Праўда, крыху пазней у былой Віленскай навучальнай акрузе з’явіцца “Athenaeum” Ю. Крашэўскага і “Rubon” Ю. Буйніцкага (гэты часопіс надрукуе вершы сасланага на Каўказ Т. Лады-Заблоцкага). Разам з часопісам “Pami?tnik naukowo-literacki” Р. Падбярэскага “Athenaeum” і “Rubon” будуць мець адносна ліберальны характар і выразна супрацьпаставяцца кансерватыўным расійскім і польскім выданням.

Аднак гэта адбудзецца толькі ў 1840-я гг., а ў першай палове 1830-х гг. Літва апынулася ў становішчы інтэлектуальнай і духоўнай стагнацыі. Пра дэградацыю віленскай моладзі згадвае студэнт Акадэміі М. Лавіцкі. Па яго словах, маладзёны ў 1833 г. цікавіліся толькі картамі ды більярдам, не кажучы ўжо пра тое, што займаліся разнастайнымі спекуляцыямі” [3, с. 4]. Нікога не здзіўлялі даносы, адсочваліся і выключаліся з Акадэміі нядобранадзейныя студэнты.

Разам з тым, магчыма па інэрцыі, на Віленшчыне працягвалася навуковая дзейнасць прадстаўнікоў старэйшага пакалення (у тым ліку і выпускнікоў уні-

версітэта). У краёвых часопісах друкаваліся звесткі гістарычнага і краязнаўчага характару. Так, напрыклад, у 1830-я гг. былі надрукаваныя “Obrazy Litwy” Ярашэвіча. Вялікая ўвага надавалася фалькларыстыцы (“Piosnki wieńniacze z nad Niemna” Чачота, “Ріеьні ludu picckiego” Зянкевіча). У “Miesieczniku Poiockim” езуіты вялікую ўвагу надавалі мясцовай культуры, гісторыі.

Надзвычай вялікае значэнне для падтрымання інтэлектуальнага жыцця краю меў Санкт-Пецярбург. На старонках памяркоўнага “Tygodnika Petersburskiego” Ю. Працлаўскага ў 1841 г. надрукаваўся Р. Падбярэскі, а крыху раней (у 1835 г.) з’явіўся допіс “Беларуская гаворка”.

У лісце да Ю. Крашэўскага Р. Падбярэскі паведамляе пра намер выдаць часопіс “Noworocznik Moskiewski”. У 1842 г. Падбярэскі атрымоўвае дазвол на выданне літаратурнага часопіса “Rocznik Literacki”, куды мусілі, па словах М. Хаўстовіча [1, с. 43], увайсці “Нарыс Паўночнае Беларускае Русі” Я. Баршчэўскага, тры вершы Т. Лады-Заблоцкага, верш Т. Зана (часопіс выдаецца толькі ў 1843 г.).

На пачатку 1840-х гг. паўстае “Niezabudka” Я. Баршчэўскага. А. Брукнэр параўноўваў гэтага аўтара з братамі Грым: “<...> унікальным гадаванцам беларускай зямлі быў Ян Баршчэўскі <...>. Ён – аўтар “Шляхціца Завальні”, так бы мовіць, “Пана Тадэвуша” навыварат” [2, с. 226].

“Niezabudka” Яна Баршчэўскага працягвае тую ідэйную рэвалюцыя, якую апаненты У. Сыракомлі (вядомая палеміка на старонках “Газеты варшаўскай”) у сярэдзіне 1850-х гг. азначаць як “уздым літвінскага сепаратызму”. Роўнага Баршчэўскаму арыгінала не было ў іншых землях, праўда і на Валыні, і на Падоллі збіраліся матэрыялы аб жыцці народа, назапашваліся археалагічныя звесткі (Грабоўскі, Кіркор / Jan ze Hłiwna і інш.). Хутка на Літве-Жмудзі гэтая зацікаўленасць набыла адценне відавочнага сепаратызму” [2, с. 226].

“Беларускія” і “літоўскія” польскамоўныя часопісы “рэчпаспалітаўскія патрыёты” назавуць “хлопскімі”, а іх рэдактараў і аўтараў папракнуць у “адступніцтва”. Я. Баршчэўскага ў падручніку па “Гісторыі польскай літаратуры” А. Брукнэра згадаюць з азначэннем “ubogi szlachetka, uczes szkoły poiockiej”, г. зн. маргінальны і ў сэнсе саслоўным, і ў сэнсе культурным (полацкія езуіты лічыліся перажыткам “падзельнага XVIII ст.”). Аднак, калі да Я. Баршчэўскага, У. Сыракомлі і В. Каратынскага стаўленне было ўсяго толькі насцярожаным, то да “сумнай памяці” (словы А. Брукнэра) Т. Булгарына (“Северная пчела”) і В. Сяноўскага (“Библиотека для чтения”) надзвычай варожым.

Заснавальнікаў рускай прафесійнай журналістыкі папракалі ў здрадзе (не шкадуючы пры гэтым эпітэтаў): “Buiharyn, powieńscio pisarz i publicysta, odstkpstwem swym, jak Puszkina szczydzi, Polakow od iotra uwolnii, a Rosyan przyjaćni№ napiknowai; Skkowski, oryentalista i publicysta, wiańciwie kłown cyrkowy (baron Brambeus), chyba sam nie wiedziai, kiedy drwii, a kiedy igai” [2, с. 227]. Дзеля гістарычнай праўды варта было б згадаць і пра тое, што менавіта Т. Булгарын дапамог А. Міцкевічу выехаць за межы імперыі, з яго пратэкцыі выйшла паэма “Конрад Валенрод”, а таксама былі перавыдадзеныя “Дзяды”.

З вялікай падазронасцю ставіліся палякі і да аўтара “Тараса Бульбы” М. Гогаля, аднак большую ўсё ж варожасць выклікаў прарасійскі “Tygodnik Petersburski” Ю. Працлаўскага (яшчэ аднаго этнічнага беларуса).

Аўтары “Tygodnika” не толькі асудзілі Лістападаўскае паўстанне (дзякуючы чаму, як сведчыць А. Брукнэр, атрымалі вялізны наклад і мажлівасць “выходзіць” два разы на тыдзень), але і паслядоўна “<...> gromy ciskali na demokrasuk i

wolnomуѣноѣж, на filozofik i rewolucyk” [2, с. 227], хутка распужалі чытачоў і абанкруцілі выданне. Супрацьстаяў так званай “пентархii” “Tygodnika” часопіс “Gwiazda” Юркевіча, які паўставаў “<...> w obronie муѣли, filozofii, demokracji” [2, с. 227].

Аднак не толькі сябры “пентархii” Г. Жавускі, кс. Галавінскі ды М. Грабоўскі (“Tygodnik”) “ціскалі грамы” на дэмакратыю. Нейкім чынам узгадняць свае палітычныя погляды з афіцыйнымі мусілі ўсе, у тым ліку і такі вядомы беларуска-польскі аўтар, як П. Янкоўскі (Віталіс). Дзеля таго, каб схвацца ад рэпрэсій, ён мусіў у 1860-я гг. супрацоўнічаць з “Литовскими епархиальными ведомостями” і “Виленским вестником”. Тое ж датычыцца і Ю.І. Крашэўскага, які стала супрацоўнічаў з “Tygodnikiem”, а таксама А.Г. Кіркора (рэдактара “Виленских ведомостей”, аўтара кнігі “Przewodnik po Wilnie”, сааўтара сумнавядомага зборніка “В память пребывания государя императора Александра II в Вильне”).

Такім чынам, у 1830-я гг. Вільня як традыцыйны “польскі” адукацыйны і выдавецкі цэнтр былога Княства пачынае саступаць першынства С.-Пецярбургу і эміграцыйным асяродкам у Францыі. Пасля 1831 г. пачынаецца ўціск польскамоўнай перыёдыкі. Пераважная большасць выданняў 1820-х спыняюць існаванне або змяняюць канцэпцыю (пераходзяць у лагер манархічных кансерватыўных выданняў). Пераходу ад польскамоўнай перыёдыкі да рускамоўнай у 1840-я гг. спадарожнічае маштабная культурная пераарыентацыя мясцовай літвінскай шляхты. Паміж Польшаю і Расіяй нараджалася маладая беларуская перыёдыка, з “літоўскага сепаратызму” паўставала беларуская і літоўская (у этнічным сэнсе) публіцыстыка.

## Літаратура

1. Хаўстовіч, М.В. На парозе забытае святынi: Творчасць Яна Баршчэўскага / М.В. Хаўстовіч. – Мiнск: ВТАА “Права і эканомiка”, 2002. – 186 с.
2. Врѣскнер, А. Dzieje literatury polskiej w zarysie: w 2 t. / А. Врѣскнер. – Warszawa: Naklad Gebethnera i Wolffa, 1908. – Т. 2. – 1908. – 499 с.
3. Jowicki, M. Duch Akademji Wilecskiej / M. Jowicki. – Wilno: Ksiѣiownica Atlas. – 1925. – 66 с.
4. Syrokomla, W. Podryi swojaka po swojszczyцnie / W. Syrokomla. – Warszawa: Warszawska spyika nakladowa, 1914. – 136 с.

**В.Д. Жукоцкий**, **З.Р. Жукоцкая** (г. Нижневартовск, Россия)

## ПРАВОСЛАВИЕ И СОВЕТИЗМ: ПУТИ РУССКОЙ ВЕРЫ В ПОЛИЭТНИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ КУЛЬТУР

Возможно, самая сложная, но и самая важная исследовательская задача наших дней состоит в том, чтобы показать социокультурную парадигму *советизма* не только в контексте ее противостояния традиционному православию, но и в контексте реформационных идей, объективного *секуляризацiонного* процесса, вбравшего в себя пусть не церковно-догматическую, но не менее исконную, общекультурную православную традицию.

Российская цивилизация исторически развивалась на полиэтнической основе, формируя себя как мир в «миру» и «мир» в мире. Это наложило свою

печать *толерантного* служения целому («ойкумене») на характер русской культуры и русской веры. Формула советской эпохи – «национальное по форме и социалистическое по содержанию» – на самом деле выражает универсалию российской цивилизации, где термин «социалистический» либо наполняется разным смыслом, либо заменяется близким ему, – например, «цивилизационный». В этой связи особый интерес представляет исследование феноменов русской веры, как со стороны их моноэтнического происхождения, так и со стороны их полиэтнического служения. В число составляющих русской веры с необходимостью включено множество казалось бы самостоятельных и независимых друг от друга феноменов: древние народные верования, православие официальное и неофициальное, «иноверческие» движения, светские верования российской интеллигенции (как особого религиозного «ордена» в миру) и религия советизма с ее ставкой на веру в науку, общественный прогресс и социальную справедливость как самоцель. Только их толерантное единство (при сохраняющемся различии) дает перспективу цивилизационного выживания.

Однако, безусловно, центральное место в системе русской веры – в ее истории – принадлежит *православию*. Каковы же общекультурные и общеисторические параметры православной веры? Понятно, что речь идет о наиболее ортодоксальной форме христианского – восточнохристианского – вероисповедания. Но эта же форма церковной традиции обернулась в истории наиболее радикальной формой зависимости церкви от светской власти: сначала в качестве византийской традиции, затем петровской церковной реформы (отмена патриаршества и создание священного синода), наконец, встроенности в советскую систему (со всей атрибутикой признания «богоугодности» новой «народной власти»). В этом смысле современная постсоветская эпоха создает уникальные возможности для по-настоящему свободного существования и развития русской православной церкви, хотя, одновременно, создает и новые соблазны, – на этот раз услужения заведомо либеральной (в ценностном отношении – порой радикально антиправославной) устремленности властвующих элит.

Все это заставляет сбросить упрощающие суть шоры радикального антисоветизма и попытаться найти «здравую середину» – все то ценное, что было в советской культурной традиции и системе, и все то, безусловно, негативное, что привнесла в нашу жизнь новая политическая волна и что требует от нас мужества отрицания во имя действительной общекультурной православной традиции. Эта последняя много шире церковной традиции и охватывает все поле русской культуры. Способна ли русская православная церковь в одиночку восстановить силу моральной ответственности власть придержащих и имущих классов современной России? Способна ли она противостоять обвальная тенденции разложения образовательных и воспитательных систем общества, разъедаемых ржавчиной стяжательства и незаконного обогащения, грубой безидейности и «свободы» морального падения? Роль церкви в наших условиях существенно возрастает и это ее новый общественный, культурный и, если хотите, цивилизационный призыв. Но так же ясно и другое, – что все общество и всю культуру церковь не вытянет. Наступление «нового средневековья» по Н. Бердяеву и невозможно и нежелательно, как невозможна и нежелательна общая линия регресса в общественной эволюции. Вот почему так важно с восстановлением исконных исторических традиций и с использованием новых возможностей, открытых либеральной эпохой, не растерять, а по сути восстановить все



то положительное в культивировании систем морального и правового контроля, которое выработал для нас опыт XX в.

Эпоха советизма не может быть сведена к идеологическому штампу всеобщего очернительства. При всех негативных проявлениях она образует естество российской современности XX в. Она есть норма «парадоксального воспроизводства» православной культурной традиции в условиях модернизма. Православная Россия в начале XX в. не имела никаких шансов западного варианта капитализации. Все они пришли в жестокое противоречие с ментальностью русской веры и требовали «третьего пути». Именно в этом качестве и предстала тогда советская альтернатива. Сегодня как никогда важно искусство несползания к рецидивам черносотенства. А оно (это искусство) в принципе невозможно, как показал опыт советской эпохи, без включения в оборот осознанных механизмов светского, надконфессионального контроля над ситуацией.

Россия, как и весь мир, на рубеже XX и XXI стст. вошла в эпоху новых (старых) буржуазных национализмов, искусно разыгрывающих религиозную карту. Нам хорошо известны проявления экстремистского крыла исламского фундаментализма. От таких болезней не застрахована ни одна конфессия. Но не менее важен и общецивилизационный норматив России – умение так расставить доминанты конфессиональных пространств, чтобы они *образовывали* симфонию роста и развития, а не какофонию вражды и упадка. И в этом вопросе культура светского (политического) такта играет свою существенную роль.

Все это подводит к главному и решающему выводу наших дней: решительно отвергая общественный статус воинствующего атеизма советской эпохи, мы не имеем права впадать в очередную крайность воинствующего или назидательного (государственно санкционируемого) теизма, нарочито противопоставляя его общекультурной и цивилизационной тенденции роста культуры свободной религиозности. Содержательная и функциональная полнота современной духовной культуры не может быть *сведена* (редуцирована) к традиционной церковной духовной культуре, но именно из нее она черпает источник своего вдохновения и основательности, ибо без корней нет и древа. Но к общему числу корней, питающих древо современности, относится сегодня и советизм.

Советизм парадоксальным образом сочетает в себе почти абсолютное отрицание патриархальной формы православия с почти абсолютным воспроизведением социокультурных параметров его содержания. В определенном смысле советизм оказался наиболее православным течением *на деле* или таким социальным движением, которое в наибольшей степени воспроизводит православную культурную традицию на новом витке исторической спирали. Это похоже на *нечаянное* народничество ленинизма. В этом смысле его разрыв с церковью носил временный «философский» характер и в логике исторического движения, обрастания социокультурными обстоятельствами функционального единства, подлежал преодолению. В этой парадоксальности и состоял русский способ вхождения в религиозную толерантность, в европейскую равновзвешенность теистической и атеистической составляющих религиозного сознания.

Более того, сама атеистическая парадигма религиозного мышления не столь враждебна теистической традиции, как это порой представляется. Достаточно вспомнить, например, 22 стих из 21 главы *Откровения*, где Иоанн описывает нисхождение на землю *Нового Иерусалима*, в котором он не увидел Храма Господня, ибо сам этот град Божий... и есть Храм. Таким образом, цивилизован-

ный атеизм стремится представить картину «Нового Иерусалима» в качестве осуществленной или осуществляемой непосредственными деяниями человека во имя высшего блага, достижения такой реальности, которая сама есть храм. Максима светской религиозности – «божественное должно быть разлито в самой действительности и полноте человеческого существования» – совпадает с предельным устремлением церковного «Откровения» и создает необходимую культурно-историческую и логическую предпосылку для диалога двух традиций. Только их единство способно противостоять бескачественному, абстрактному либерализму и технократизму наших дней.

*Н.А. Иванова (г. Смоленск, Россия)*

## **ЗАКОНОУЧИТЕЛЯ УЕЗДНЫХ УЧИЛИЩ СМОЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.**

В дореволюционной России особая роль отводилась религиозному воспитанию ребенка. Поэтому главенствующее место среди изучаемых предметов отводилось преподаванию Закона Божьего, как «единственного и твердого основания всякого полезного учения» [7, л. 6]. Не были исключением и уездные училища. В Смоленской губернии во второй половине XIX в. их число достигало восьми. Обучение в уездных училищах было трехлетним с годичным курсом учения в каждом классе, на изучение Закона Божьего отводилось по два урока в неделю.

По «штату» во всех училищах имелась должность законоучителя, которую занимали исключительно священнослужители, как правило, окончившие Смоленскую духовную семинарию. За три года обучения учащимся объяснялись важнейшие молитвы, священная история, катехизис, воскресная евангелия, значение праздников православной церкви и обрядов богослужения. Внимание законоучителей преимущественно обращалось на объяснение нравственного значения излагаемых фактов, на развитие религиозного чувства учащихся и «смягчение нравов». Законоучитель «своей нравственной жизнью должен давать пример детям честной, доброй жизни, безупречного поведения» [10, с. 8]. Поэтому при назначении на эту должность учитывались личные качества священника, образование, наличие педагогического опыта. Так, священник С. Успенский, прежде чем был определен в Сычевское уездного училища, занимался обучением в приготовительном классе женского училища в течение 2-х лет, из них один год преподавал «безвозмездно» [6, л. 56 об.–57].

Законоучителя избирались из священников директором училищ Смоленской губернии по согласованию с духовным руководством, и утверждались в должности попечителем Московского учебного округа (МУО), в который входила Смоленская губерния. Так, при определении законоучителем в Гжатское уездное училище священника Соборной церкви П. Лызлова директор училищ Смоленской губернии получил согласие епископа Иосифа и только после этого отправил его документы попечителю МУО [8, л. 29].

О значимости религиозного воспитания говорит тщательный подбор преподавателей и недопущение в качестве преподавателя светского лица. Так, во

время болезни законоучителя Гжатского уездного училища, директор обратился с просьбой к епископу разрешить преподавать Закон Божий штатному смотрителю училища Ярошевскому, который получил духовное образование. Епископ отказался, сославшись на то, что «не имея надлежащих сведений о том, насколько знает штатный смотритель Закон Божий, этот самый главный предмет воспитания православного юношества» [8, л. 31].

За свою преподавательскую деятельность священники получали годовое жалование в размере 200 руб. [4, л. 54 об.– 55]. Законоучителя пользовались правами государственных служащих по учебному ведомству. После двадцати пяти лет службы законоучителю назначалась пенсия в размере годового жалования [9, л. 3]. Те, кто оставался на службе еще на пять лет, получали прибавку к пенсии в размере 1/5 от жалования [7, л. 11].

За добросовестное исполнение своих обязанностей они получали награды и денежные поощрения. Законоучитель Поречского уездного училища протоиерей П. Ильенков «отличился особенною деятельностью, усердием к занимаемой должности и превосходными успехами в преподавании Законно Божьего» [6, л. 19] и был награжден орденом св. Анны III степени [6, л. 46 об.]. За исполнение своих обязанностей в «полном усердии и преданности» ему была объявлена благодарность попечителя МУО в 1865 г. [1, л. 3 об.–4]. Поощрение выносилось не только от учебного руководства, но и от духовного начальства. Законоучителю Рославльского уездного училища И. Петровский за усердие в деле народного образования в 1862 г. была объявлена архипастырская благодарность [2, л. 1 об.–2].

Отметим, что педагогическая деятельность священников не освобождала их от исполнения церковных обязанностей. Поэтому зачастую им приходилось пропускать занятия в училищах. Так, например законоучитель Рославльского уездного училища в 1871/72 учебном году пропустил 8 уроков «по случаю исполнения церковных служб» [6, л. 48]. Это не могло не отражаться на качестве знаний учеников. Однако в тоже время на помощь законоучителю должны были приходиться учителя других дисциплин. Они не имели права преподавать Закон Божий, но могли оказывать содействие законоучителю следующим образом: повторением молитв в начале и по окончании урока; чтением и объяснением нравоучительных статей; «наблюдением над заучиванием детьми уроков, заданных законоучителем, и спрашиванием этих уроков, а также повторением с детьми пройденного законоучителем, так, чтобы законоучителю было легче заниматься с детьми» [10, с. 61].

Ежегодные проверки уездных училищ говорят о достаточно хорошем уровне преподавания Закона Божьего. Так, в результате ревизии Вяземского уездного училища в 1868 г. директором и попечителем МУО были отмечены успехи в преподавании Закона Божьего священником Г. Трелиаковском, который за это был удостоен денежной премии в размере 75 рублей [6, л. 18, 21].

По окончании учебного года, ученики сдавали переводные экзамены по пройденным предметам, не был исключением и Закон Божий. Отметим, что на экзаменах присутствовали преподаватели Смоленской гимназии или директор училищ Смоленской губернии. Так, 3 июня 1866 г. в Смоленском уездном училище на экзамене по Закону Божьему присутствовал протоиерей П. Доронин, законоучитель Смоленской гимназии. Во время экзамена ученики вызывались на середину класса и отвечали пройденное в течение года по билетам. Прото-

иерей П. Доронин в отчете отмечал, что «во всех 3-х классах ученики хорошо приучены изучаемое ими переводить своими словами, вообще можно сказать, что изучение Закона Божьего в Смоленском уездном училище в минувшем году было удовлетворительно» [5, л. 2-3].

Отметим, что законоучителя брали на себя преподавание и других предметов, особенно истории, так как в Смоленской губернии остро стояла проблема комплектования училищ учителями. Так, законоучитель Рославльского уездного училища священник И. Петровский «взял на себя преподавание истории и географии во 2-м и 3-м классе» [5, л. 23], эта деятельность не всегда оплачивалась.

Наряду с преподавателями уездных училищ, законоучителя активно принимали участие в организации и работе воскресных школ Смоленской губернии в начале 1860-х гг., организованных для взрослого рабочего населения. Обучение проходило по воскресным дням, одним из предметов являлся Закон Божий. Они занимались преподаванием в воскресных школах бесплатно [3, л. 13 об.].

Не смотря на свою загруженность, священнослужители отдавали много времени и сил преподаванию Закона Божьего, а иногда и других предметов в уездных училищах, воскресных школах. Они, стремились нести не только знания, но и нравственные основы жизни, служили примером для учеников и учителей.

## **Литература**

1. Государственный архив Смоленской области (ГАСО). – Фонд 2. – Оп. 42. – Д. 867.
2. ГАСО. – Фонд 2. – Оп. 42. – Д. 1644.
3. ГАСО. – Фонд 45. – Оп. 1. – Д. 1912.
4. ГАСО. – Фонд 45. – Оп. 1. – Д. 2124.
5. ГАСО. – Фонд 45. – Оп. 1. – Д. 2264.
6. ГАСО. – Фонд 45. – Оп. 1. – Д. 2334.
7. ГАСО. – Фонд 45. – Оп. 1. – Д. 2369.
8. ГАСО. – Фонд 47. – Оп. 1. – Д. 142.
9. ГАСО. – Фонд 47. – Оп. 1. – Д. 200.
10. Яблочков М.Т. Наставления директора народных училищ. – Тула: Н.И. Соколов, 1894. – 350 с.

*Л.М. Игнатовец (г. Минск, Беларусь)*

## **ОЦЕНКА ПРОФЕССОРА И.О. СЕНКОВСКОГО СОСТОЯНИЯ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЙ, УЧРЕЖДЕННЫХ ПРИ КАТОЛИЧЕСКИХ ОРДЕНАХ (Могилевская И Витебская губернии, 1826 г.)**

С середины 20-х гг. XIX ст. в белорусских губерниях начался процесс реорганизации учебных заведений. В 1824 г. белорусский генерал-губернатор Н.Н. Хованский представил императору Александру I записку о состоянии учебного дела в белорусских губерниях [1, с. 194-197]. По его мнению, в гимназиях не было «надлежащего устройства, от коего обучающиеся в оных могли бы со временем быть полезны государству», а система преподавания в учебных за-

ведениях, учрежденных при монастырях католических орденов, состояла в том, чтобы «в учащихся поселить дух полонизма...» [1, с. 194-195].

Записка Н.Н. Хованского была передана на рассмотрение Главного управления училищ Министерства народного просвещения, на основании заключения которого Витебская и Могилевская губернии были отнесены к Санкт-Петербургскому учебному округу (постановление по Министерству народного просвещения от 31.10.1824 г.) [3, с. 1788].

Для ознакомления с положением, в котором находились учебные заведения присоединенных губерний, училищный комитет при Санкт-Петербургском университете направил с ревизией в белорусские губернии профессора О.И. Сенковского, который 2 апреля 1826 г. представил комитету «Обозрение дел белорусских училищ» [2, № 4, с. 166].

По сведениям О.И. Сенковского в двух белорусских губерниях в 1826 г. действовало 45 учебных заведений шести типов, большую часть из которых он посетил и почти во всех обнаружил довольно низкий уровень знаний учащихся [2, № 4, с. 186-187].

Неудовлетворительное состояние государственных учебных заведений визитатор связывал с низким уровнем квалификации учителей и с существовавшей в Виленском учебном округе практикой ссылать в Витебскую и Могилевскую губернии учителей из других губерний в наказание за их дурное поведение.

Монашеские римско-католические ордена, по мнению ревизора, содержали училища «не для того, чтобы распространять просвещение, содействуя видам и духу правительства, но с тем единственно намерением, чтобы направлять оное к своей цели...» [Цит. по: 2, № 5, с. 103].

В середине 20-х гг. XIX в. в Витебской и Могилевской губерниях действовало пять монашеских римско-католических орденов, при которых находились учебные заведения, – орден пиаров, доминикан, миссионеров, францисканцев, бернардинов, и один греко-католический орден базилиан.

Орден пиаров содержал в Полоцке высшее училище, заменившее с 1822 г. Полоцкую иезуитскую коллегию. По числу и объему преподававшихся предметов оно было сходно с русскими лицеями. Почти все предметы преподавались на польском языке. «К сожалению, я не могу сказать ничего выгодного о благоустройстве и состоянии, в котором я нашел высшее пиарское училище, – писал О.И. Сенковский. – Следственное дело, которое... производилось там под моим руководством, обнаружило такие беспорядки, которые уничтожают всю доверенность начальства и к училищу, и к наставникам оного» [Цит. по: 2, № 5, с. 76].

Успехи учеников оказались очень слабыми. Только один ученик немного знал латинский язык. Никто не мог правильно написать трех строчек на русском языке под диктовку. В истории и других предметах ученики не имели даже поверхностных знаний. Учителя монахи, окончившие Виленский университет, вместо уроков проводили для детей университетские чтения, не интересуясь их успехами [2, № 5, с. 76].

«Нравственное образование воспитанников, – по свидетельству визитатора, – находилось в том же небрежении, как учебное... Дух вольнодумства и ненависти ко всему русскому господствовал между ними до такой степени, что не только все почти они имели и переписывали разные стихи неблагопристойного содержания, но даже пели их в своих квартирах и по улицам, идучи в училище...Непокорность и неуважение их к собственному начальству простира-

лось до того, что... некоторые ученики... публично разорвали похвальные листы и книги, данные им в награду за добронравие и успехи в науках» [Цит. по: 2, № 5, с. 77].

Пиары, «неизвестно по каким человеколюбивым соображениям перевели полоцких монахинь-мариавиток с их женским училищем в здание своего монастыря и поместили их в одном коридоре с квартирами учеников высшего училища...». Вероятно, для успокоения совести молодежи была придумана оригинальная мера – учреждение «общества, ... члены которого пользовались полным на всю жизнь прощением всех грехов. Префект Лашкевич, а потом один из учителей, были попечителями сего общества» [Цит. по: 2, № 5, с. 78].

После наведения некоторого порядка визитатор тем не менее заключил: «То, что было доселе, мало обнадеживает будущее; довольно сказать, что до сего времени пиарское училище было не рассадником просвещения и нравственности, но гнездом разврата, вольнодумства и неприязненного расположения к русскому правительству» [2, № 5, с. 80].

Такой же нелестной характеристики удостоилась и Мстиславская гимназия, находившаяся на иждивении у бернардинов. Прибыв туда 6 сентября 1826 г. О.И. Сенковский нашел в ней только одного учителя, остальные уехали за город на семейный праздник к богатому помещику и «пировали там уже четвертый день», а 75 учеников между тем ничего не делали. Визитатор поражен был «надписями, которые мелом на стенах коридора начертали бернардинские питомцы». Визитатор заключил, что было бы справедливо исключить эту гимназию из числа учебных заведений [2, № 5, с. 90].

Орден доминиканов содержал три гимназии в Ушаче, Орше и Заблялах. Первые две гимназии находились в плачевном состоянии по причине бедности монастырей, при которых они состояли, и куда начальство ордена посылало «в заточение дурных монахов и неспособных учителей» из богатых кляшторов... Ни один из учителей Ушачской гимназии не имел даже первой академической степени. Классы помещались «в деревянном доме, более похожем на гумно, чем на училищное здание». Успехи учащихся, по отметкам самих доминиканов, были весьма посредственны. По мнению визитатора, обе гимназии не стоили выделяемых государством на их содержание средств [2, № 5, с. 83].

Забяльская гимназия была едва ли не единственным учебным заведением, подведомственным римско-католическому ордену, где хорошо был организован учебный процесс и поддерживалась дисциплина. И все это благодаря богатству монастыря, при котором находилась гимназия, что и привлекало туда наиболее талантливые и образованные силы ордена [2, № 5, с. 85].

С одобрением отзывался Сенковский и о базилианских гимназиях в Вербилове и Толочине, благодаря тому, что они находились под руководством усердных и добросовестных ксендзов [2, № 5, с. 92].

Гимназия ордена миссионеров в м. Креславль и францисканское училище в погосте Сокольники Невельского уезда, по замечанию визитатора, не приносили почти никакой пользы и содержались с большим нерадением [2, № 5, с. 87-90].

Таким образом, проведя ревизию в учебных заведениях, учрежденных при католических орденах, О.И. Сенковский нашел их не только враждебно настроенными к правительству, но и не соответствующими их основному предназначению – распространению просвещения. Поэтому Сенковский пришел к мысли о необходимости их преобразования в светские. Проект преобразования был

представлен белорусскому генерал-губернатору, который «нашел его удовлетворяющим главной цели предполагаемого преобразования и основанным на соображении положения края и потребностей жителей» [Цит по: 2, № 5, с. 104]. Многие из предложенных О.И. Сенковским мер были положены в программу деятельности Белорусского учебного округа.

### **Литература**

1. Дополнение к Сборнику постановлений по Министерству народного просвещения. 1803 – 1864. – СПб., 1867.
2. Новоселов А. Ревизия профессором Сенковским Белорусских училищ в 1826 году // Журнал Министерства народного просвещения. – 1872. – №№ 4, 5.
3. Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. – Т. 1. – 1802 – 1825. – СПб., 1875.

*Н.Н. Козлова (г. Гомель, Беларусь)*

## **«ДУХОВНАЯ СВОБОДА» НЕСТЯЖАТЕЛЕЙ И «УСТАВНОЕ БЛАГОЧЕСТИЕ» ИОСИФЛЯН**

Спор иосифлян и нестяжателей – одно из основных событий в духовной жизни Московского царства XIV – XVI вв. Центральными фигурами в идейной борьбе были, безусловно, духовные лидеры этих учений Иосиф Волоцкий (Волоколамский) и Нил Сорский. Историческая победа осталась за иосифлянами: нестяжательство было осуждено на Соборах 1503 и 1531 гг. Но смысл и значение этого русского спора не исчерпываются лишь его социальной стороной. Оценки ему в дальнейшем давались самые разнообразные. Бердяев Н. полагал, что Нил Сорский – «предшественник вольнолюбивого течения русской интеллигенции», Иосиф Волоцкий – «враг всякой свободы, «роковая фигура не только в истории православия, но и в истории русского «царства» [1, с. 244]. Флоровский Г. подчеркивал, что «спор шёл о самых началах и пределах христианской жизни и делания», делал вывод, что противостояли в нем отнюдь не правда и ложь (как это выходило у Бердяева) – «сталкиваются здесь две правды» [4, с. 21]. А. Карташев в «Очерках по истории Русской Церкви» утверждает, что со второй половины XIX в. стараниями «светской, университетской и популярной истории русской литературы... началась ярковыраженная переоценка исторических фигур пр. Иосифа и Нила»: «И она стала до навязчивости как бы обязательной для всякого «просвещенного читателя» [2, с. 49]. Вроде бы объективный историзм устранен. Внушается якобы самоочевидная порочность точек зрения пр. Иосифа Волоцкого на все церковно-государственные взаимоотношения и, наоборот, канонизируется и выдается за единственно будто бы верную для христианства нормативную – мироотрешенная, внегосударственная, пустынноническая позиция пр. Нила. В этом одностороннем выборе между двумя богословскими умонастроениями, на самом деле одинаково оправданными и освященными церковным преданием и античной, и византийской, и всей древнерусской церкви, и состоит... и искажение... и богословская кривизна» [2, с. 48]. Трудно не согласиться с А. Карташевым, что именно «объективного историзма» слишком часто не доставало в изучении отечественной истории и куль-

туры. Тенденциозность однозначно-категорического противопоставления двух религиозных деятелей средневековой Руси представляется совершенно очевидной. (Как раз «историзма» прежде всего и не хватает в рассуждениях Н. Бердяева о том, что древнерусский святой Нил Сорский является предтечей «вольнлюбивой» российской интеллигенции!). Однако, напомним, как одухотворенно преподобный Нил описал практику внутреннего духовного делания в «Предании ученикам своим о жительстве скитском». Опираясь на духовный опыт таких выдающихся христианских аскетов и учителей церкви, как Иоанн Лествичник, авва Дорофей, Исаак Сирийский; Нил Сорский показывал в своем сочинении, как путем строжайшей духовной дисциплины, отсекая любые «помыслы», монах-отшельник идет к спасению и как малейшая уступка даже простому «интересу» ведет к «борьбе помыслов», связыванию («сочетанию») души, ее «пленению», подчинению «страстям» и наконец – к гибели [3, с. 96]. В его богословской позиции интересно сочетание безусловной традиционности («Свяжи себя законом божественных писаний и последуй тем») с признанием необходимости исследовательской трезвости, ибо «писания многа, но не все божественна» [3, с. 101]. Г. Федотов писал по этому поводу: «Далекий от презрения к человеческому разуму, преподобный Нил, не ставя его выше Священного Писания, делает его орудием исследования Писания» [5, с. 164]. И так, аскеза, подвижничество, уединение, созерцание; вместе с тем сколько терпения прослеживается в его отношении к еретикам. Нил Сорский и Вассиан в «Слове ответном» оправдывают еретиков, они вызывают у них сочувствие. Вассиан призывает воинствующих еретиков карать, но раскаявшихся миловать. Он напоминает: «еретиков молитвою обращали к Христу, а не оружием убивали» [3, с. 114]. В отличие от этого непримиримо настроенного к инакомыслящим иосифляне призывали, также ссылаясь на исторические прецеденты, «еретиков казните лютыми казнями». Недостойно духовным пастырям прибегать к физическому насилию и тем более к жестокой расправе. Это дело светской власти и поступающей по народному неписанному праву толпы: «Молитвою убивати – се от святых есть, а оружием убивати – от царьского повеления и от человеческого обычая бывает» [3, с. 115]. Иосифлянство закрепляло союз государства и церкви на длительный период существования Российского государства. Они постоянно пропагандировали тенденции своеобразного теократического абсолютизма. Политизировали монашескую идеологию, стремились создать образцовую обитель, иноки которой следуют уставу и ведут подвижнический образ жизни. Обитель тесно связана с внешним миром, в стенах монастыря воспитываются будущие священники, монастырь активно поддерживает светскую власть. Программа Иосифа Волоцкого удовлетворяла требованиям общественной жизни того времени, поэтому она и победила. В историко-политическом плане нестяжатели, как уже говорилось, несомненно, потерпели поражение: государственными и церковными властями была решительно отвергнута идея церковного нестяжательства (на Соборе 1503 г. с ее обоснованием выступил сам Нил Сорский); их несогласие с практикой жестокого преследования еретиков тоже как будто бы ничего не изменило. Но далеко не все в истории исчерпывается на уровне состоявшихся политических событий и возобладавших тенденцией. И едва ли не всякое значительное духовное движение приносит свои исторические плоды. А нестяжательство было именно таким движением, и в духовной культуре Руси, которая также есть реальная, состоявшаяся русская история,



оно сыграло роль очень существенную. «Заволжское движение было, прежде всего, живым и органическим продолжением... того духовного и созерцательно-го движения, которое охватывает весь греческий и югославянский мир в XIV в., – писал Г. Флоровский. – ...Это был решительный выход и уход из мира, бдительное преодоление всякого «миролюбия»... Правда Заволжского движения именно в этом уходе – правда созерцания, правда умного делания... Но сразу нужно оговорить – это было не только преодолением мирских пристрастий... но и некоторым забвением о мире не только в его суете, но и в его нужде и болезнях. Это было не только отречение, но и отрицание» [4, с. 29]. Флоровский в «Пути русского богословия» далек от того, чтобы видеть в древнерусских духовных движениях (иосифлянстве и нестяжательстве) только положительные или только отрицательные черты. Для него очевидно, что в позиции каждого из участников этого русского спора была своя правда: «Разногласие между иосифлянством и заволжским движением можно свести к такому противопоставлению: завоевание мира на «путях внешней работы в нем или преодоление мира через преобразование и воспитание нового человека, через становление новой личности». Оба лидера, непримиримые идейные противники – Иосиф Волоцкий и Нил Сорский – были в конце концов канонизированы церковью. Иосифлянство сыграло значительную роль в процессе государственного строительства Руси. К тому же сама церковь все в большей степени нуждалась в поддержке государства для борьбы с набирающими силу еретическими движениями. Не иссякла и традиция духовного подвижничества, «умного делания» нестяжателей. (В XIX в. она обретет новые силы в русском старчестве и прежде всего в духовном подвиге Серафима Саровского и подвижников Оптиной Пустыни.) Противоречия же в русском религиозном сознании в XV – XVI вв. были неотделимы от всего того, что происходило с русским обществом в этот исключительно драматический период его истории. Итогом всех этих противоречий в XVII в. становится раскол.

### **Литература**

1. Бердяев Н. Русская идея. – Париж, 1946.
2. Карташев А. Очерки по истории русской церкви. – М., 1991.
3. Казакова Н. Очерки по истории русской общественной мысли. – Л., 1970.
4. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Киев, 1991.
5. Федотов Г. Святые Древней Руси. – Нью-Йорк, 1959.

*М.С. Корзун (г. Минск, Беларусь)*

## **РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО**

Достижения Древнерусского государства во всех сферах общественной жизни обеспечили крещение Руси по византийскому православному христианскому обряду. Оно обусловило первоначальное самоназвание митрополии «на Киев и всю Русь» (по Уставу великого князя Владимира) в качестве структурной части Константинопольской патриархии. Это канонически признанное самоназвание существовало, как свидетельствует история образования независимой Московской патриархии, до 1589 г. Несмотря на то, что ослабленная турецким

завоеванием Византии Константинопольская патриархия просила милостыню у московских царей, Борис Годунов завершил возведение Московской патриархии на фундаменте, подготовленном Иваном IV. Он действовал хитроумными приёмами, а не силой. Решающим стало склонение вселенского патриарха Иеремии занять патриарший престол в Москве. Неосторожное согласие Иеремии завершилось 26 января 1589 г. благословением русского митрополита Иова в патриархи. Царица Ирина в речи поблагодарила Иеремию за «украшение Российской церкви», которое умножило славу «русского царства во всей вселенной». Определение «российская» отражено в полном самоназвании церкви в учебнике митрополита Московского Филарета (Дроздова В.М.; 1782 – 1867): «Пространный христианский катихизис, православныя кафолическия Восточныя Греко-Российския церкви» (орфография оригинала). Оно сохранилось и в «Воззвании» («Завещании») патриарха Тихона от 7 апреля 1925 г.

В 987 г. вел. князь Владимир, создатель Древнерусского государства путём объединения и завоевания земель, принял византийское православное христианство и заключил договор с императором (заметим, не с патриархом) о династическом браке с царевной Анной и крещении Руси. Василий II, сохраненный на троне русской военной силой, не выполнил договор. Владимир осадой захватил византийский Корсунь. Крестный отец (Владимир получил при крещении имя Василий) и сын по крещению использовали таинство крещения для обоснования войны. Владимир и спас императора, и добился исполнения договора военной силой. Возвратившись с армейским корпусом весной 990 г. (научно-светская датирование крещения Руси), князь объявил угрозу киевлянам: «Если кто не придет завтра на реку (креститься. – М.К.), богатый или бедный, или нищий, или раб, да будет мне враг». Летописец как будто переписал у апостола Павла и евангелиста Иоанна разделение людей государства на социальные категории. Не принявший крещения в истолковании Владимира есть враг князю, а не богу. Вот это конкретное использование таинства крещения в интересах обоснования войны между православным князем и православным императором, крещение киевлян и населения Руси в интересах власти великого князя не может называться ни верой в бога, ни религией. Составляющие веры по определению апостола Павла названы выше. Согласно православному словарю, «религия есть взаимоотношения между богом и человеком». Как показано выше, Павел определил их равноправными для всех людей независимо от социального неравенства.

Иосиф Волоцкий ввел формулу византийского писателя Агапита, имея в виду власть вел. кн. Василия III: «Царь убо естеством подобен есть всем человеком, а велению же подобен есть вышням Богу». Первый патриарх Иов в ответ на организованную католическо-политическими кругами авантюру Лжедмитрия заявил, что самозванец пришёл «церкви божие разорить и православных крестьян в латинскую и лютеранскую ересь привести и погубить». Последовательная православно-патриотическая позиция Иова одновременно показывает, что схизма Вселенской церкви Христа углублялась. Вопреки единому Логосу Христову обе государственно-церковные стороны целенаправленно втянули в военную борьбу христианские теологические системы, католическую и православную. В России извлекли уроки гражданской войны. Земский собор призвал частную вражду забыть. Бывший тушинский патриарх, претерпевший польский плен, Получил единственный в истории патриаршества титул «Великого Государя

Святейшего Патриарха Филарета Никитича Московского и всея Руси». Сотрудничество сына и отца служило державным интересам России.

Не вера в православную трактовку Троицы, а борьба за первенство власти, попытка Никона поставить патриаршество выше самодержавия царя Алексея привела патриарха к суду и ссылке в монастырь рядовым монахом. Реформа же, согласованно проведённая царём и патриархом, не была отменена. Наоборот, православных старообрядческих христиан за верность решениям Собора 1551 г. наказывали сожжением. Что мешало просвещать словом божьим? Использование и запрещенного, и охраняемого государственного православия для обоснования и укрепления власти, самодержавной и церковной. Староверы ответили самосожжениями. Пётр I упразднил патриаршество в ответ на провозглашение Адрианом положения, что глава священства и царства «есть патриарх, ибо он есть образ Христов».

Спор между государством и церковью как правящим аппаратом по проблемам земельной собственности масштабно разгорелся при Иване IV. Царь упрекнул митрополитов и монастыри, что они захватили себе в собственность третью часть земель государства и ограничил церковное землевладение. Екатерина II начала державную деятельность с поощрения убийства законного православного Петра III. Православно-политическое обоснование ее абсолютизма произведено с помощью доступной для обыденного сознания формулы: «Мы, Божиею милостью императрица», без совета с епископами, как это делал Владимир. Но Синод в увещании к восставшим пугачёвцам 1774 г. написал: «Бог избрал государыню нашу на Российский престол...». Императрица в письме к Вольтеру написала: «Вышли из повиновения более 100 тыс. церковных крестьян, взявшихся за оружие потому, что они часто терпели тираническое притеснение». Церковные земли, 910 866 крепостных подверглись окончательной секуляризации. Упразднили 418 мелких монастырей, 390 сохранили. Екатерина обеспечила царю Павлу принятие закона: «Государи российские суть главою церкви». Николай II в отречении от престола по требованию Временного правительства не упоминает. Причины войны православных крепостных крестьян против православных архиереев и монастырей объяснила императрица, а не большевики и их союзники эсэры по свержению Временного правительства.

Во время крестьянской войны за вольность, то есть за освобождение от крепостничества, действовала православно-социальная концепция митрополитов Платона и Филарета. Платон разделил дела на общенародные, духовные и гражданские. Гражданское общество включает и иноверные народы, которые государь должен приводить к вере православной. Царь «ограничивает своё самодержавие волей царя небесного ...любовью к народу, желанием общего блага». Народ представляет церковь в широком смысле слова, включая крепостных. Первохристианами стали и рабы. Филарет вопрошал: «Какое благоденствие в том обществе, в котором каждый заботится только о себе...хочет жить за счёт других?» Платон задаётся вопросом, почему один пресыщается, а другой стонет под игом рабства. Филарет как бы отвечает: «Всякий должен удовлетворять требованиям общества в том звании, в котором от Бога призван». Оба митрополита согласны, что рабов господина должны содержать, как отцы. Ем. Пугачёв эту проповедь отвергнул, ибо на деле господина почитают крепостных за псов. В ответах следствию он и его жена Софья заявляли о приверженности греческой католической церкви и знамени креститься тремя перстами.

На фотокопии документа старший следователь зачеркнул признание и написал «раскольник». Даже А. Пушкин не заметил в судебном приговоре о казни Пугачёва подмену: «Всяк иже себе царя творяй, противится богу» (Ин. 19, 12). В оригинале и в переводах написано «кесарю», то есть «императору».

Первая мировая война научила пользоваться оружием около 15 млн человек. Она вызвала разруху и отречение императора от престола. «Свершилась воля Божья», – заявил Синод по поводу отстранения от дел и главы церкви. Только 15 августа в Москве открылся Поместный собор РПЦ. И только на 12-й день после малокровной победы Октябрьского вооружённого восстания избрали патриарха Тихона. Собор предал анафеме Советскую власть, чтобы православные её не поддерживали. Послание Совету народных комиссаров патриарх начал и закончил предупреждением: «...взявшие меч, мечом погибнут», превратив эту фразу в обоснование гражданской войны, односторонне развязанной большевиками. Однако министр исповеданий Временного правительства А. В. Карташев написал, что «Тихон уже тогда чувствовал силу и длительность народного увлечения большевизмом». Церковная оппозиция во главе с протоиереем А. Введенским образовала «Живую церковь». 37 архиереев пошли за ней, 36 остались верными Тихону. Патриарха обвинили в контрреволюционной деятельности. Обновленцы же проповедовали сходство первохристианских идей с социалистическими принципами. Собор обновленцев 1923 г. в составе 350 делегатов лишил Тихона патриаршества и монашества. Патриарх утвердился в правильности своих наблюдений, высказанных А. В. Карташеву и в своем послании от 21 июля 1919 г.: «Для христианина идеал – Христос, не извлекавший меча в свою защиту». Патриарх Тихон сформулировал просоветскую православно-социальную концепцию: «Не погрешая против Нашей веры и Церкви... в гражданском отношении Мы должны быть искренними по отношению к Советской власти и работе СССР на общее благо... слиться с Нами в горячей молитве ко Всевышнему о ниспослании помощи рабоче-крестьянской власти...». Патриарх Сергей подтвердил: «Мы хотим быть православными и в то же время сознавать Советский Союз нашей гражданской Родиной». Сергей осуществил эту концепцию на практике. Она соответствовала религиозным чаяниям того подавляющего большинства верующих, которые в 1937 г., в разгар несправедливых репрессий сталинского правительства, открыто записали себя православными. В возрасте старше 16 лет таковых оказалось 41 621 572 человека. Правящая иерархия и большинство мирян оказались едиными в патриотической защите Отечества, СССР, народов Европы от фашизма. Принятие в 2000 г. «Основ социальной концепции РПЦ» означает признание существования её в истории и соответствующего научно-богословского оформления.

*В.А. Костенич (г. Могилев, Беларусь)*

## **ЭТИКА СЛУЖЕНИЯ СМЫСЛУ И ЭСТЕТИКА ЦЕРКОВНОСТИ**

Метафора «блудного сына», в свое время «приватизированная» религиозным сознанием, является, на самом деле, имманентной человеческому бытию, как таковому. Человек – существо, вечно пребывающее в Пути. Парадоксаль-

но, при этом, лишь то, что человек не замечает некоторых фундаментальных особенностей данного Пути. Начиная с осознания «конечной цели-смысла». И, заканчивая блужданиями по катакомбам жизненных траекторий его мятущейся души.

Философия фиксирует сам факт неизбывного присутствия человека «на распутьях» его жизненных дорог. Стремится помочь человеку артикулировать экзистенциальные ориентиры смысложизненных поисков. Предостерегает от смещений в «не подлинность показного существования». Знакомит с многочисленными культурно-историческими «симулякрами» искусственных ценностей и святынь. Именно последние как раз и превращают человека в существо, «блуждающее в заблуждениях».

Фактически, то же самое, пытается делать и религиозная версия человеческого существования. В религиозной картине мира человек объявляется «замыслом Божьим». Его предназначение видится в том, чтобы на свой страх и риск, опираясь на личное прочтение символических знамений бытия; памятуя о «страшном суде» своей временности и смертности; претворяя своим существованием не столько самого себя, сколько «волю Того», кто призвал его к бытию! У человека нет собственной миссии! Его жизнь «посвящена Другому»! Необходимо жить и смиренно помнить о своей «ничтожности! Религия обращает человека к осмыслению сакральных значений сущего. Правда, при этом, как полагает Гегель, происходит незаметная абберация человеческого сознания. С точки зрения саморазвития Мирового Разума, религия призвана открыть для человека «идею Абсолютного». Однако в религиозном сознании данная идея трансформируется в «образ Бога» и поглощается им без остатка. Вместо интенции на Абсолютное, человеческое существование превращается в «погоню за Богом». Таким образом, по Гегелю «блудным сыном» бытия оказывается даже искренне верующий «религиозный человек», ибо он уклоняется в сторону от столбовой дороги Абсолютной Истины. Бог – один из синонимов абсолютного, но не Абсолютное во всей своей «беспримесности»! Сущность замещается одним из своих «образных проявлений». Откровение редуцируется к «почитанию». Вместо служения замыслу Смысла, перед нами всего лишь «служба принципу Начальствования»!

Неожиданным союзником Гегеля оказывается в этой связи такой видный протестантский теолог, как Карл Барт, утверждавший в одной из своих программных работ, буквально следующее: «Церковь – это более или менее всеобъемлющая и энергичная попытка очеловечить божественное, овременить, овеществить, обмирщить, сделать его чем-то практичным, и все это – на благо людей, которые не могут жить без Бога, но и не могут жить с живым Богом...»\* Иначе говоря, религиозное самоощущение всегда нуждается в «церковных декорациях»; в «земном приюте» для человеческой души; в аппроксимации «в повседневность» человеческого экзистирования к предельным горизонтам своего бытия. Все эти «прелюдии Смысла» становятся самоценными и самодостаточными «уделами» человеческих исканий Абсолютного. Смысл, как «событие встречи Ищущих», замещается «церковностью», как «местом встречи молящихся». Сакральное измерение бытия поглощается профанными ожиданиями благополучия и «ответной благодарности» Бога. Этика свободного и ответственного самоопределения (в том числе и «перед лицом Бога») трансформируется в эстетику литургических реверансов собственной религиозной кажимости. «Бог

умирает» в объятиях театрализованных песнопений и ритуальных камланий человеческих столпотворений. Даже веруя «нелицемерно и истово», человек служит «вере в Бога», а не Богу, самому по себе!

Все сказанное выше, отнюдь, не рукопашный бой с религиозным представлением о мире. У веры в Бога, своя, историческая, Правда и миссия. Но философия имеет право, покушаться на «миражи человеческого сознания» и пытаться развенчивать их наиболее сомнительные бытийные репрезентации. Как нам представляется, философии следует настойчиво акцентировать и подвергать своеобразной «сакрализации» в общественном мнении, иные мировоззренческие притязания на обладание высшими смыслами человеческого существования.

Во-первых, ищущему себя в перипетиях бытия человеку, следует помочь осознать, что именно ОН САМ и есть «ТОТ, КТО всегда у самого себя впереди». Только, по-видимости (т.е. в «заблуждении»), каждый из нас, однажды НАЧИНАЯ свой жизненный Путь, в дальнейшем, все время «удаляется вдаль» от этого «Начала», именуемого «мы сами»! На самом же деле, «на бесконечности» философской оптики восприятия бытия, мы всегда «у себя перед глазами». И даже Бог «хочет», чтобы мы «видели Себя» в перспективе любых наших «перемещений»! Только в этом случае, мы перестанем быть «блудными сынами» и для себя, и для Бога (если ОН, безусловно, «ЕСТЬ» для кого-то из нас!). И, во-вторых, для ищущего смыслы своего существования человека, КАЖДЫЙ ЭПИЗОД ЕГО ПОВСЕДНЕВНОГО БЫТИЯ, ОТНЫНЕ И НАВСЕГДА, фундаментально (божественно) «событиен», т.е. выступает в качестве АБСОЛЮТНОГО ИСПЫТАНИЯ любых наших смысложизненных притязаний. Бог и Человек, должны мыслиться в качестве «параллельных геометрии Лобачевского», парадоксально пересекающихся и абсолютно совпадающих друг с другом в этой вечной «точке-событии» абсолютного испытания на Смысл.

### **Литература**

1. Барт К. Послание к Римлянам. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 315 с.

***В.В. Лаппо** (г. Коломыя, Украина)*

## **КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ КАНОНИЗАЦИИ СВЯТЫХ В ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ ХРИСТИАНСТВА**

Понятие святости как состояние духовного совершенства оформилось уже на ранних этапах развития религиозно-аксиологического мировоззрения человека. В процессе становления сначала национальных, а в дальнейшем и мировых религий, понятие святости получило статус общерелигиозной категории, которая является сущностной характеристикой полноты Божественного бытия. В определении понятия «святой» относительно человека, то оно сформировалось намного позже, и каждая религия предавала данному понятию свойства, присущие именно этому религиозному вероучению. Хотя все религиозные течения соглашаются в одном – святой это особенный человек,

который через духовный опыт и усовершенствование в вере достиг Божьей благодати [1, с. 2].

Христианство определило критерии святости человека на основе Святого Письма. Уже в Старом Завете четко сказано о том, что человек, неустанно находящийся в поисках Богопознания и живет согласно Божьих Заповедей, приобщается к Божественной Святости, и потому с полным правом может называться святым (Втор.33:2-3; Пс.31:24; Прип.2:6-9). Новозаветная часть Библии более выразительно очерчивает элементы святости в человеческой жизни. Хотя в Евангелиях не употребляется слово «святой» относительно человека, Христос призывает: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный!» (Мт.5:48), и тем самым поощряет к совершенствованию, как верному способу освящения Божьей благодатью.

Историки отмечают, что до V столетия христиане не употребляли термин «святой» к тем, кто своей праведной жизнью и мученической смертью прославили имя Христа. Однако, уже первые христианские писатели св. Киприан и Тертулиан в своих трудах отмечали, что уже во втором столетии Церковь уважительно хранила и передавала молодому поколению сказания о подвижниках – христианах, которые особенно старательно выполняли Христовый Завет в служении ближним. Первые христиане считали, что Бог желает прославить своих верных и на их примере научить нравственности и самопожертвованию.

С целью достойного почитания святых Церковью было установлено канонизацию – особый акт церковной власти, вследствие которого умерший подвижник веры и благочестия признается святым. По одним данным определенный порядок канонизации сложился в X ст., а по другим, канонизирование было известно еще в V столетии [2, с. 104].

До раскола в 1054 г. не было особенных расхождений относительно процесса канонизации. Это был длительный процесс, начало которому представлял поместный собор, принимающий решение начать подготовку к канонизации определенного выдающегося подвижника, который по мнению синода достоин причисления к лику святых. Избиралась специальная комиссия, проводившая тщательные исследования и представляла результат на поместный собор. Поместный собор в свою очередь проверял представленные комиссией материалы и в соответствии с выводами, или утверждал, или отрицал, или на определенное время откладывал канонизацию данного кандидата.

Между восточной и западной ветвями христианства существуют определенные расхождения относительно критериев святости. Католицизм предпосылкой канонизации считает принадлежность к церкви, сознательный возраст, высоконравственную жизнь и обстоятельства смерти человека, признаваемого святым. Для Православной Церкви важен факт христианского подвига.

Главным основанием для канонизации, как на Востоке, так и на Западе, был дар чудотворения. Именно этот дар признавался бесспорным доказательством того, что Господь хочет прославить своего праведного последователя. Чтобы удостовериться в Богоугодности сверхъестественных явлений, комиссия по делу канонизации проводила тщательное исследование жизни кандидата. С этой целью проводился опрос под присягой свидетелей жизненных событий и поступков новопроставленного. Кроме подтверждения свидетелями праведности кандидата, они должны засвидетельствовать и то, что творимые христианские подвиги осуществлялись героически, добровольно и с радостью. Правда, этого требовала Католическая, а не Православная церковь. Если дело

рассматривается через много лет после смерти, то тщательным образом изучаются письменные источники, свидетельствующие о деятельности лица, приготавливаемого к канонизации.

Православная и Католическая церкви соглашаются в том, что бесприкословным основанием к канонизации являются нетленные мощи как разновидность чуда. Сам факт нетленности предусматривает проявление Божьей Воли относительно прославления усопшего подвижника. Наряду с нетленностью мощей чудесным признано исцеление больного, который обращался к праведнику Божьему за помощью. При этом считается, что исцеляет не сам подвижник, а Господь по его праведной молитве. Такое понимание способствовало тому, что признавались и те чудеса, которые творились после смерти канонизируемого, когда верующие молитвенно обращались к нему с просьбой о небесном заступничестве. Именно в вопросе о посмертном обращении к подвижнику существует отличие между Византийской и Римской традицией канонизации.

Восточное христианство действует согласно традиции, в которой молитва творилась непосредственно перед местом погребения праведника, или в ближайшем храме. Западная ветвь христианства в процессе усовершенствования канонического права внедрила несколько другую форму поклонения – верующий может обращаться к Богу с просьбой выполнить его молитвы ради прославления того или иного подвижника, которого готовят к канонизации. Исполнение такой молитвы считается самым веским доказательством того, что кандидат достоин почитания святого. Суть такого мероприятия заключается в том, что все католики, которые желают примкнуть к делу канонизации, могут засвидетельствовать о помощи Божьей через молитвы за прославление. Такие свидетельства собираются и изучаются во время приготовления к канонизации. В Католической Церкви этот период получил название – беатификация.

Во время беатификации человека, жизнь (или отдельный поступок) которого отличается праведностью и богоугодностью, называют блаженным. Следует заметить, что беатификация может длиться в течение многих лет, поскольку были случаи фальсификации и сознательного перекручивания фактов из жизни блаженных [1, с. 236-237].

В отличие от Католической, поместные православные церкви не имеют постоянной схемы канонизации, и потому осуществляют ее согласно традиции каждой из церквей. При этом различают три вида канонизации: местную в узкой трактовке (в пределах прихода, монастыря), местную в широкой трактовке (в пределах епархии) и общецерковную. Право канонизации местных святых изначально принадлежало епископу и митрополиту, а позже – патриарху во главе поместного собора [3, с. 672].

На момент канонизации результаты проведенной работы обобщаются в «житии» с подробным описанием прижизненных и посмертных чудес, которых в Католичестве должно быть как минимум два, а в Православии три (с учетом чудес, сотворенных на месте упокоения). А также приготавливаются: икона, молебен, тропарь и отдельная молитва в честь нового святого, определяется день (или дни) его памяти. Кроме того, в Православной церкви новоканонизированной святой получает свой святительский статус в соответствии с подвигом жизни. Например, святые умершие в сане епископа именуются святителями; пустынники – преподобными, те кто был замучен и казнен, но не отрекся своей веры – мучениками.



## Литература

1. Бахметева А.Н. Полная история Христианской Церкви. – М.: Яуза-пресс, 2008. – 831 с.
2. Лаба В. Патрология. – Львов: Свичадо, 1998. – 544 с.
3. Христианство. Энциклопедический словарь. – М.: Академия, 1995. – 702 с.

*Т.В. Лапшина (г. Могилев, Беларусь)*

## ИНВЕКТИВНАЯ ЛЕКСИКА И ОБЩЕСТВЕННОЕ САМОСОЗНАНИЕ

Как известно, язык вплотную следует за общественным самосознанием, чутко улавливая все нюансы его изменений и тут же отражая их в повседневном обиходе. Поэтому, определяя параметры сегодняшней общественной морали, исследователи в качестве одного из показателей используют разговорную речь. Необходимо признать, что нравственность нашего общества падает, причем довольно стремительно, поскольку в нашем повседневном обиходе все большее место занимает инвективная (оскорбительная и непристойная) лексика.

К сожалению, сквернословие стало одной из примет постигшей нас культурной катастрофы. Оно давно уже перестало быть «лингвистической прерогативой» преступников, пьяниц, проституток и других опустившихся лиц. Матерщина свободно и горделиво льется не только в группах тусующихся тинэйджеров, но и в коридорах вузов, со сцены и экрана, со страниц нашей печати. Молодые люди свободно матерятся в присутствии девушек, которых, кстати сказать, это нисколько не оскорбляет.

Современной литературе и СМИ необходима цензура. Речь идет, конечно, не о карательной цензуре, которая, кстати сказать, не участвует в формировании литературного языка. А вот превентивная цензура делает свое доброе дело, так как не пропустит книгу или журнал с ошибками или неприемлемой лексикой.

Эталоном современного разговорного русского языка можно считать речь академика Д.С. Лихачева. Речь его всегда была прекрасной, потому что в ней невольно обнаруживались и высота его духовной культуры, и любовь к родному языку, и бесподобное знание и чувство русского языка, и глубокое уважение к слушателю или собеседнику. О русском языке Д.С. Лихачев писал следующее: «Самая большая ценность народа – это язык, – язык, на котором он пишет, говорит, думает. Думает! ... Вернейший способ узнать человека – его умственное развитие, его моральный облик, его характер – прислушаться к тому, как он говорит. ...А ведь бывает и так, что человек не говорит, а “плюется словами”» [1, с. 355-357].

Что такое мат, русскому человеку объяснять не надо. Это понятие, как никакое другое, характеризует вопиющую нравственную деградацию нашего поколения. Недаром еще древние мудрецы слово сравнивали с водой, а говорящего человека – с источником. И потому спрашивали: «Течет ли из одного источника сладкая и горькая вода?» (Иак. 3:11).

Существует совершенно не доказанное мнение, что на Руси ругались всегда, что мат – глубоко русская традиция. На самом деле сквернословие на Руси примерно до середины XIX в. не только не было распространено даже в дерев-

нях, но и очень долго являлось уголовно наказуемым. Еще при царях Михаиле Федоровиче и Алексее Михайловиче на Руси человека, который матерился, подвергали публичной порке. Строго клеймила позором сквернословов Святая русская Церковь.

Сквернословие имеет прямое отношение к духовному миру тьмы. Оно коренится в языческих фаллических культурах древнего Востока: поклонении Ваалу, Астарте, Хамосу – идолам, связанным с развратом, культовой проституцией. На Руси сквернословие в форме матерщины существует с дохристианских времен, имея начало в древних магических ритуалах.

Бранные слова – не что иное, как имена демонов, с которыми в незапамятные времена по различным поводам «общались» наши языческие предки. Все слова русского мата имеют то же самое демоническое происхождение.

Далекие предки произносили имена демонов с одной из двух целей: либо ублажить (принося при этом кровавые жертвы), либо напугать

А что делает большинство современных людей? Они матерятся с ближними, даже с самыми близкими людьми, или призывают демонов просто так, для красного словца.

Издревле матерщина в русском народе именуется «сквернословием» - от слова «скверна». В словаре В.И. Даля сказано: «Скверна – мерзость, гадость, пакость, все гнусное, противное, отвратительное, непотребное, что мерзит плотски и духовно; нечистота, грязь и гниль, тление, мертвечина, извержения, кал; смрад; вонь; непотребство, разврат, нравственное растление; все богопротивное» [2, с. 194-195].

В последнее время наука доказала, что от употребления мата страдает не только нравственность, но и здоровье человека.

В Институте Управления Российской академии наук исследования, проведенные группой ученых под руководством известного молекулярного биолога П.П. Горяева, позволили частично ответить на вопрос: что же происходит сегодня с родом человеческим? С помощью аппаратуры ученые пришли к выводу: молекулы ДНК воспринимают человеческую речь. Более того, под воздействием человеческой речи эти молекулы (ответственные за наследственность) меняют свою форму и структуру. А это значит, что каждый человек своей речью влияет на собственную жизненную программу.

Оказывается, если человек в своей речи постоянно употребляет мат – бранные слова, несущие разрушительный заряд, – его хромосомы начинают искажаться и деформироваться до такой степени, что происходит видоизменение молекулы ДНК, и она начинает вырабатывать отрицательную программу, ведущую к самоликвидации. Отсюда все связанные с ней негативные последствия жизни самого человека и его потомства.

Матерщина – симптом эволюционной недоразвитости. Биологи знают, что в животном мире существует ярко выраженная связь между агрессивностью и сексуальностью. Некоторые интеллектуально обделенные представители семейства *Homo sapiens* словесно делают то же самое, что эксгибиционисты проделывают в натуре.

Ведь то, о чем говорят уста, зависит от состояния сердца, ибо «от избытка сердца уста глаголют» (Мф. 12:34). А русская пословица гласит: «От гнилого сердца и гнилые слова». Когда сердце человеческое развращается, появляются скверные слова, которые являются явным признаком духовного разложе-

ния. Господь учит нас: “Исходящее из уст – из сердца исходит; сие оскверняет человека”. Вот и выходит, что сквернословие – это только признак избытка скверны в сердце. Если человеческое сердце не очищено, переполнено грехом, то льется из него сквернословие неудержимым потоком. Сквернослов является виновником не только своей гибели, но и своих ближних.

К сожалению, мы мало задумываемся о вреде сквернословия, а то и вовсе не считаем его большим злом. Но ведь рядом с хулой словесной всегда происходит хула действием, то есть хулиганство. Они выросли на одной почве и разрушают богоподобие нашей человеческой личности. И не надо искать виновников разрушения наших душ где-то на стороне: ведь это мы сами, отвергнув учение Господа, дали над собой власть бесовским силам. Мы сами каждодневно вливаем яд сквернословия в сердца своих ближних, сами сеем плевелы зла. Семена эти, прорастая в нас терниями, заглушают в душах доброе начало.

Нет и, думается, не может быть каких-то универсальных рецептов излечения от сквернословия. Но следует понимать, что это возможно только в том случае, если на порядок, на несколько порядков повысится культурный уровень как общества в целом, так и отдельного человека.

Нельзя людям, особенно преподавателям, оставаться равнодушными свидетелями нравственного разложения нашего народа, распада исконных духовных ценностей. Прежде всего, необходимо положить запрет для слов пустых и скверных в своей речи. Необходимо всегда помнить слова Господа: «За всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда, ибо от слов своих оправдаешься, и от слов своих осудишься» (Мф.12:36-37).

### **Литература**

1. Лихачев, Д.С. О языке устном и письменном, старом и новом / Д.С. Лихачев // Русская культура. – М.: Искусство, 2000. – С. 355-371.
2. Даль, В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. / В.И. Даль. – М.: Русский язык, 1991. – Т. 4. – С. 194-195.

***В.М. Лисичкин (г. Могилев, Беларусь)***

## **РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ПЕДАГОГИКА В СИСТЕМЕ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ ОБЩЕСТВА**

В Республике Беларусь, как и на всем постсоветском пространстве, усиливается влияние религиозного фактора во всех сферах общественной жизни: в политике, идеологии, экономике, в системе народного образования – Колокольным звоном своих старых и новых святынь Церковь торжественно возвещает о своей особой миссии в мире и призывает в свои храмы и обители новых сторонников. Существенный импульс активизации богословской мысли русского православия придал созданный в Минске Европейский гуманитарный университет им. св. Кирилла и Мефодия, преобразованный в Институт теологии Белгосуниверситета. Институт теологии регулярно проводит научно-практические конференции, выпускает сборники научно-богословских статей преподавателей и активно пропагандирует актуальнейшую для церкви идею о необходимо-

сти интеграции богословия и науки и внедрения религиозной педагогики в систему светского образования.

Однако дело осложняется тем, что в стране, конституционно закрепившей принцип плюрализма идеологий, широко развернули свою деятельность неокульты, в том числе деструктивные секты, парапсихологи, астрологи и другие «алхимики» околонучного знания. В этих неблагоприятных условиях деятели православной церкви предлагают государству свои услуги для консолидации общества и выдвигают конкретные предложения для оздоровления духовной атмосферы в стране. Первой и неотложной мерой они выдвигают предложение в области совершенствования системы образования. Исходя из того, что процесс секуляризации, по их мнению, в послереволюционной России не осуществился в цивилизованной форме под влиянием тотально проводимой антирелигиозной политики советского государства, это «толкнуло советскую ментальность в сторону догматической абсолютизации естественных наук и экстремистской активности». Поэтому разрешить проблемы, порожденные дореволюционным нигилизмом и коммунистическим атеизмом, преодолеть разрыв между богословием и наукой, богословским образованием и гуманитарным знанием религиозные идеологи считают возможным только при условии незамедлительного восстановления культурно-религиозной роли церкви и превращения богословия в неотъемлемую часть современного светского образования [1, с. 156]. Они сетуют на затянувшийся процесс декоммунизации советского образования, который начался еще в 90-х гг., привел к вытеснению марксизма как государственной и партийной идеологии, но не обеспечил его полного и окончательного преодоления.

Вместе с тем идеологи православия в нашей стране с удовлетворением отмечают, что признание государством специальности «Теология», которая преподается в Белгосуниверситете, позволяет церкви воздействовать на учебный процесс путем подготовки специалистов теологов и религиоведов. Появление профессиональных богословов на религиоведческих кафедрах вузов, считают они, позволит обеспечить высокопрофессиональное преподавание предметов, связанных с изучением мировых религий и основных христианских конфессий. А для повышения качества учебных программ предлагают привлечь богословов – рецензентов планов и проектов-стандартов по специальности «Религиоведение».

Деятели церкви считают актуальным создание в Беларуси высокопрофессиональной научной религиоведческой школы, включив в ее учебный процесс предметы богословского цикла, читаемые учеными-богословами, назначаемые церковным руководством. Обоснование необходимости преобразования учебного процесса в вузах посредством включения в него религиозной педагогики сопровождается критикой всей советской педагогической системы народного образования, которая представляется религиозным реформаторам ущербной и не соответствующей мировым стандартам. Так что же не устраивает церковь? Прежде всего то, что советская педагогика не имела якобы правильного понимания субъекта воспитания, не учитывала индивидуальных особенностей учащихся, т.е. подходила к ним с общей меркой, абстрактно. И дело обучения и воспитания личности считают необходимым обогатить, используя в учебном процессе принципы религиозной антропологии, т.е. такого учения, где человек рассматривается как «образ и подобие Бога». Положив в основу воспитатель-

ного процесса учение о человеке, как сотворенным Богом, но в силу греха утрачивающим этот образ, богословы сводят процесс религиозного воспитания, прежде всего, к поучению: «Воспоминание о Боге, ревность о сохранении в себе образа и подобия Творца и способность увидеть образ Божий в другом человеке являются самыми верными критериями оценки воистину правильного воспитания личности». Именно такое воспитание, внедренное в систему образования, позволит обеспечить социальную стабильность, здоровую общественную мораль, крепкие семьи, сильное государство, а также другие ценности, призванные составить фундамент зрелого и здорового общества.

В религиозной педагогике процесс воспитания личности ребенка предшествует обучению и начинается с усвоения таких понятий, как добро и зло. Для этого, говорит глава БПЦ Филарет, необходимо, чтобы любовь преподавателя к ученику и чистота сердца христианина-воспитателя, его доброй совести имели преимущества даже перед его личной верой. Филарет заключает: «Значит воспитание совестливого человека, то есть самое простое, понятное и доступное каждому родителю или наставнику задание – это одновременно важнейшая и первостепенная задача также и воспитания религиозного» [2]. Эта мысль теолога и одного из виднейших иерархов Русской православной церкви созвучна с идеей светского гуманизма и заслуживает особого внимания при рассмотрении принципов религиозной морали в процессе преподавания религиоведения.

В докладе Председателя Президиума Национальной академии наук Беларуси М.В. Мясниковича «Единение знания и веры – основа духовно-нравственного воспитания личности» говорилось: «Государство заинтересовано в таком мощном союзнике и партнере, как Православная церковь с ее житейской мудростью и неисчерпаемой любовью к Отечеству. Во все времена... религиозная духовность являлась незаменимой опорой, источником сил и стойкости в борьбе с врагами... С распадом СССР, определяя приоритеты развития общества, наука и образование Беларуси отошли от восприятия религии как «опиума», перешли к сотрудничеству, что особенно важно для духовного и нравственного воспитания поколений. Жизнь показывает, что распространение научных знаний до конца не формирует нравственность личности. К глубокому сожалению, достижения науки и падение нравов соседствуют друг с другом. Поэтому система образования должна дополняться религиозным фактором. Православная церковь – это тот духовный фундамент, на котором зиждется патриотизм, любовь к Отечеству, развивается и укрепляется культура, традиции, миропонимание» [3, с. 19]. Не ясно только, о каком миропонимании говорит М.В. Мясникович. Если о религиозном, то оно действительно укрепляется и развивается, однако в ущерб диалектико-материалистическому, которое церковь стремится вытеснить на задворки. На наш взгляд, М.В. Мясникович явно преувеличивает позитивное влияние религиозного воспитания и в этой переоценке забывает важнейшую роль семейного и трудового дисциплинарного воспитания в коллективе, которое всегда было, есть и будет решающим условием здорового нравственного воспитания личности.

## Литература

1. Бендин А.Ю. Проблемы взаимоотношений между церковью и государством в сфере образования (на материалах Беларуси). Ученые записки: сборник докладов преподавателей Института теологии Белгосуниверситета. – Минск, 2002 г. – С. 156.

2. Филарет. Развитие богословской науки с православной точки зрения. – 2-е изд. – Минск: ЕГУ, 2003.
3. Мясникович М.В. Единство знания и веры – основа духовно-нравственного воспитания личности // Беларусь: государство, религия, общество. – Минск, 2008.

*Г.П. Лясота (г. Варшава, Польшча)*

## **ЭЎХАРЫСТЫЯ Ў ЛІТУРГІЧНЫМ РУХУ ХРЫСЦІЯН ПЕРШЫХ ТРОХ ВЯКОЎ**

Слова “эўхарыстыя” мае грэчаскае паходжанне і абазначае паддзяку. І хаця гэты эўхарыстычны абрад цяпер мае яшчэ некалькі назваў аднак назва “эўхарыстыя” найбольш поўна і істотна падкрэслівае сутнасць гэтай літургічнай чынасці, сягаючы сваімі каранямі да малітвы “berakha” з “Пасхальнай Вячэры” [1].

Адпраўленне эўхарыстыі для хрысціян першых трох вякоў пасля нараджэння Хрыста з’яўлялася цэнтрам рэлігійнага жыцця. Эўхарыстыя спачатку была ўзорама Апошняй Вячэры і габрэйскіх суботніх пасілкаў. Адпраўленне эўхарыстыі было злучана з пасілкам, які меў рэлігійны характар і адбываўся ў прыватных дамах. Аднак на малітоўна-дыдактычнае набажэнства апосталы і першыя хрысціяне-габрэі хадзілі да храма альбо да сінагог. У другім стагоддзі эўхарыстычнае і малітоўна-дыдактычнае набажэнствы былі злучаны ў адзіны абрад. У “першы дзень пасля суботы” [2] г.з. у нядзелю эўхарыстыя аб’ядноўвала першых хрысціян вакол Госпада. Удзельнічаць у ёй маглі толькі тыя, хто прыняў хрышчэнне і верыў ў Ісуса Хрыста. Такая форма рэлігійнай практыкі зустрэла супраціўленне ортадаксальных габрэяў. Пасля разбурэння храма і Ерусаліма ў 70-м годзе адбыўся падзел паміж хрысціянамі і артадаксальнымі габрэямі. Уцалелыя жыхары пакінулі горад і з гэтага часу Ерусалім страціў сваё значэнне як цэнтра хрысціянскага жыцця. Аднак хрысціянства развівалася вельмі дынамічна на ўсёй тэрыторыі Рымскай імперыі.

Тэалогія эўхарыстыі першых стагоддзяў асноўвалася на падзяке Богу за стварэнне свету і чалавека, за адкупленне людзей і за ўваскрэшэнне Ісуса Хрыста. Святы Юстын павучаў хрысціян, што яны павінны: “*Богу складаць падзяку за тое, што стварыў для чалавека свет з усім, што на ім знаходзіцца, за тое, што нас выбавіў ад зла, ў якое былі мы занураны, што канчаткова сцёр княжаствы і моц цераз Таго, які з Яго волі быў падданы цяперашняму*” [3]. Такое тлумачэнне еўхарыстыі пацвярджае тэалогія дня святкавання гэтага сакраманту г.з. “*тэалогія нядзельнага дня*”.

У XIV раздзеле “Навукі дванаццаці апосталаў” (*Didache*) адной з вельмі важных крыніц старажытнага апісання эўхарыстыі знаходзіцца такое павучэнне: “*У дзень Госпада, у нядзелю, збірайцеся разам, каб ламаць хлеб і складаць падзяку, а перад усім вызнайце вашыя грахі, каб ваша ахвяра была чыстай. Няхай ніхто, хто мае якісь спор са сваім братам, пака не пагодзіцца, не прымаюць удзелу ў гэтай справе, каб ваша ахвяра не была скажонай*” [4].

Святы Юстын у сваёй Апалогіі, напісанай каля палавіны другога стагоддзя, падае дакладнае апісанне адпраўлення эўхарыстыі хрысціянамі тых часоў, з якімі інтэнцыямі малілася абшчына і як праходзіў гэты рытуал. Далей ён адзна-

чае: *“Калі святар адправіў эўхарыстычны абрад, і тады ўжо названыя ў нас дыяканами раздаюць кожнаму з прысутных частку эўхарыстычнага хлеба, віна і вады, а таксама разносяць іх да тых, хто не прысутнічаў”* [5]. З гэтых слоў можна зрабіць выснову, што хрысціяне тых часоў клапаціліся аб кожным хрысціяніне і што адпраўленне гэтага рытуалу было пазбаўлена абрадавай фармальнасці і было неразлучна звязана з жыццём кожнага хрысціяніна, з ягоным жаданнем упадаблення жыццю Ісуса Хрыста. Такую выснову можна зрабіць з наступных слоў святога Юстына: *“А гэты пасілак называецца ў нас Эўхарыстыяй, і ніхто не можа прынімаць у ім удзелу, толькі той, хто верыць у тое, чаму навучаем, хто дзеля адпушчэння грахоў і для адраджэння прыняў купель, і так жыве як прыпаднёс Хрыстос. Таму не спажываем гэтага пасілку як звычайнага хлеба альбо звычайнага напою. Не, але як паводле справы Слова Богага ўцемеўлены наш Збавіцель Ісус Хрыстос прыбраў цела і кроў для нашага збаўлення, гэтак сама пасілак, што стаўся Эўхарыстыяй праз малітву Яго ўласнага слова ажыўляе цераз перамяненне нашу кроў і цела. Такім з’яўляецца гэты пасілак, такое маем вучэнне Целам і Кроўю ўцемліўлённага Ісуса”* [5]. Гэтыя словы аб тым, што хлеб становіцца целам Хрыста, а віно – ягонай крывёй хрысціяне першых вякоў прынімаюць як падставовую праўду веры. Але гэта не адзінае, што з’яўляецца важным у эўхарыстыі.

Вельмі важным аспектам выканання абраду эўхарыстыі з’яўлялася тое, што яна становілася крыніцай адзінства Царквы. Святы Ігнацій з Антыяхіі адзначае: *“Адно ёсць Цела Госпада нашага Ісуса Хрыста і адзін толькі келіх, каб нас з’яднаць з Ягонай Крывёй аўтар, так як адзін біскуп разам з святарамі і дыяканами”* [6]. У разуменні хрысціян эўхарыстыя з’яўляецца сакрамантам адзінства Царквы, крыніцай адзінства як памеснай, так і царквы Ёсяленскай. У *Didache* чытаем: *“Як гэты паламаны хлеб, раскіданы па гарах, быў з’яднаны ў адно, так няхай Царква Твая, аж да найдалейшых краёў зямлі, збярэцца ў адзіным царстве Тваім, бо Твая ёсць хвала і моц, праз Ісуса Хрыста на векі!”* [4] І далей у гэтым жа малітоўным вершы ёсць просьба да Госпада Бога, каб ён збавіў Царкву Сваю ад злога, учыніў яе дасканальнай і сабраў *“...яе з чатырох старон свету, пасвячоны ў царстве Тваім, якое прыгатаваў для яго...”* [4].

Удзел хрысціян у эўхарыстыі быў упарадкаваны іерархічна. Кожная ступень гэтай іерархіі выконвала свае літургічныя функцыі: біскуп узначальваў, дыяканы прыслужвалі, лектары чыталі Евангелле, а вернікі бралі актыўны ўдзел у літургіі.

Аднак гэтае адзінства, якое нараджалася з эўхарыстыі, не абмяжоўвалася тэалагічным адзінствам. а мела таксама матэрыяльны выраз. Ахвярнасць першых хрысціян не абмяжоўвалася толькі пасвячэннем свайго жыцця Хрысту, мучаніцтвам дзеля веры. Вернікі складалі матэрыяльныя ахвяраванні на патрэбы Царквы і абяздоленых. Святы Юстын піша: *“Тыя, каму добра паводзіцца і якія маюць добрую волю даюць што хочуць, а ўсё, што збярэцца, складаецца ў рукі старшынствуючага, а ён распасцірае сваю апеку над сіротамі і ўдовамі, хворымі альбо з іншай прычыны церпячымі недастатак, вязнямі, прышлымі гасцямі, адным словам паспяшае з дапамогай ўсім тым, хто яе патрабуе”*. Гэтыя ахвяраванні былі адначасова практычным ажыццяўленнем любові, выкананнем вучэння Хрыста паводле “бліжняга свайго”. Складанне ахвяраванняў адбывалася ў час адпраўлення эўхарыстыі. Пасля гэтага абрад эўхарыстычнай літургіі заканчваўся.

Як адпраўлялася эўхарыстыя ў I – III стст. паведамляюць не толькі хрысціянскія крыніцы. Напрыклад, настаўнік імператара Марка Аўрэлія Марк Карнелій Франтон у сваім пасквілю на хрысціян адводзіць дастаткова месца апісанню адпраўлення эўхарыстыі. У гэтым сэнсе вельмі цікавым з’яўляецца рапарт Плінія Малодшага да імператара Траяна ад 111 года, у якім ён гаворыць пра жыццё хрысціян, якія “...мелі звычай у адпаведны дзень на досвітку збірацца і спяваць песні на хвалу Хрыста як Бога, і што абавязаліся прысягай датычных да якіхсь праступкаў, што не будуць красці, разбойнічаць, чужаложнічаць, што-небудзь фальшыва прысягаць, а ні адмаўляцца ад звароту паверанай, а затым запатрабаванай чужой уласнасці. Пасля гэтых абрадаў звычайна разыходзіліся, а затым зноў збіраліся, каб спажаць сумесна нявінны пасілак”. Дастойна ўвагі ў гэтым рапарце маральная характарыстыка хрысціян, а таксама словы “нявінны пасілак”, якія можна трактаваць як безінтарэсоўнае адкідванне абвінавачванняў супраць хрысціян у тым, што яны практыкавалі канібалізм, п’янства і амаральны лад жыцця.

Для хрысціян першых трох стагоддзяў удзел ў эўхарыстыі з’яўляецца таксама прысутнасцю ў містычным целе Хрыста – Царкве. Эўхарыстыя з’яўляецца прычынай адзінства хрысціян, цэнтрам іх рэлігійнага жыцця. Раннехрысціянская тэалогія з’яднала два прынцыпова важныя элементы божай прысутнасці: у эўхарыстыі і ў Святым Пісанні. Паяднанне эўхарыстычнай літургіі з літургіяй слова стварыла адзіны акт культуры.

### **Літаратура**

1. Pamatka Pana w Liturgii Pierwotnego Kosciola? Odo Casel Wyd. Benedyktynyw Tyniec. – Krakyw, 2, 2005.
2. Ks. Marek Starowjegi. Eucharystia Pierwszych Chrzeńcijan. – Spol. Inst. Wyd. Znak, 1988.
3. Ks. Marian Michalski. Antologia literatury patrystycznej. – Warszawa, Akademia Teologii Kotolickiej, T.1 R.4., 1969.
4. Pierwsi swiadkowie: wybyr najstarszych pism chrzescijanskich. – Znak, Krakyw, 1988.
5. Ks. Antoni Zurek. Wprowadzenie do Ojcyw Kosciola. – Krakyw: Instytut Teologiczny Ksiejzy Misionarzy, 1993.
6. Jan Sajdak, Fiszer i Majewski. Pisma Ojcyw Apostolskich. – Poznan, 1924.

***Н.А. Михальчук (г. Могилев, Беларусь)***

## **К ПРОБЛЕМЕ ИЗУЧЕНИЯ ПОЭМЫ А. БЛОКА «ДВЕНАДЦАТЬ» В СРЕДНЕЙ ШКОЛЕ: ОБРАЗ ХРИСТА В ПОЭМЕ**

На уроке в средней школе, посвященном изучению поэмы А. Блока «Двенадцать», следует уделить особое внимание вопросу отношения Блока к событиям Октября, а также мировоззрению поэта в целом и, в особенности, в период октябрьской революции.

Одна из самых распространенных ошибок, которая допускается при изучении «Двенадцати», – рассмотрение поэмы вне контекста мироощущения Блока 1917 – 1918 гг. Без знания мировоззрения Блока невозможно постичь идейное содержание поэмы и приблизиться к авторскому замыслу при ее интерпретации.



С другой стороны, в средне-образовательной школе долгое время о поэме «Двенадцать» говорили только как о «революционном» произведении, словно забывая о том, что Блок в своем творчестве никогда вплотную не приближался к политике. Восторженное приветствие событий Октября у него – прежде всего, окрыленная встреча начала новой жизни, нового мира, новой эры. На протяжении века сотни раз критики и литературоведы повторяли, что «Двенадцать» – это канун, рубеж, полночь.

Внешне это действительно произведение историческое, однако история отстает в поэме перед мифом. Как пишет К. Азадовский, «Двенадцать» – блоковский, и не только блоковский, романтический миф о торжестве иррационального начала, о неотвратимой гибели «гуманистической» культуры и личности перед натиском «массы», апофеоз торжествующей и неудержимо влекущей «стихии» < ... > ».

Поэма «Двенадцать» – итог сокровенных мыслей Блока о народе и интеллигенции, об определяющей роли народа в истории, а также раздумий, относящихся к более позднему времени, – о роли народа в рождении «новой жизни», «музыки и света» будущего. Именно о «Двенадцати» поэт скажет как о своем вершинном произведении.

Задача учителя нам видится в том, чтобы помочь школьникам постичь подлинный, общечеловеческий, вневременной смысл произведения.

Литература о поэме велика, о ней в разное время писали Г. Иванов, о. Сергей Булгаков, Л. Гумилев, Ю.М. Лотман, Б.М. Гаспаров, Г. Померанц, др. Концепции литературоведов последних пятидесяти лет отчетливо противостоят друг другу, споры о поэме не утихают по сей день, организуются «конференц-залы», «круглые столы». Учителю сегодня, несомненно, трудно не потеряться в этом изобилии литературы и выработать более или менее четкую линию анализа произведения.

Вопросы, которые непременно встают перед учителем-словесником, готовящимся к уроку по поэме «Двенадцать»: как следует понимать финал «Двенадцати»? Кто является в поэме в канун, на пороге «новой эры»? Что побудило Блока поставить во главе отряда красногвардейцев Христа?

Как известно, сам поэт писал, что ему пришлось, вопреки своей воле, «нехотя, скрепя сердце... поставить Христа». Также сохранились и такие его раздумья о поэме: «страшно, что опять Он», «надо, чтобы шел Другой». О том, кто этот Другой, исследователи высказывали разные мнения: «Святой Дух» (Л. Розенблюм), «антихрист» (А. Якобсон).

Одна из литературных традиций, получивших распространение, толкует Христа финала «Двенадцати» как жертвенную личность, которая идет на смерть ради обновления жизни (З.Г. Минц). Аскетический идеал жертвенного героя свойственен всему зрелому творчеству Блока, появление таких личностей поэт видел одним из способов преодоления «страшного мира». Как видим, такая версия финала «Двенадцати» делает его органически связанным со всем творческим наследием поэта.

Г. Померанц называл введение в финал поэмы Христа «духовной неточностью»; о «пределе и завершении блоковского демонизма» в «Двенадцати» писал Павел Флоренский.

Для подготовки к уроку рекомендуем обратиться к статье

Л. Розенблюм «Да. Так диктует вдохновение...». Явление Христа в поэме Блока «Двенадцать». Ее автор блестяще показывает органичность финала

«Двенадцати» и дает ответы на многие неоднозначные вопросы, связанные с поэмой.

Л. Розенблюм отмечает, что Христос в поэме – образ-символ грандиозного масштаба. Безусловно, столь масштабный образ оставляет немалое пространство для споров и разночтений. Исследователь полагает, что неудовлетворенность самого Блока появлением Христа в финале становится понятной, если вспомнить о его мировоззрении периода написания «Двенадцати», о концепции «кризиса гуманизма», сложившейся у поэта к этому времени

Революционные события в России Блок воспринимал как начало новой эры. Превенная цивилизация, и, вместе с ней, ее государственность, религия уходили в прошлое, гибли под мощным напором движения народных масс. Эпоха христианского гуманизма и гуманистическая цивилизация выделялись поэту в то время несостоятельными, изжившими себя. В 1919 г. он даже заговорит о «новом гуманизме», который в борьбе со старым порождает новую личность. Появление Христа в финале поэмы, считает исследователь, отчетливо выпадало из концепции «антигуманизма», которая вызрела к тому времени у поэта. И все-таки, образ, который был продиктован вдохновением и «привиделся» Блоку в снежную ночь, казался ему непреложным и единственно глубоким и правдивым решением для финала «Двенадцати».

Образ Бога, выводящего измученных людей к новой жизни, по мнению Л. Розенблюм, Блок мог почерпнуть из Ветхого Завета, книги «Исход»: известно, что этот эпизод запечатлелся в его памяти с молодых лет.

Что подразумевал Блок, когда писал о том, что на месте Христа должен быть «Другой»? Л. Розенблюм отвергает версию В. Орлова, считавшего, что Христос в современном Блоку истолковании («орудие поповщины») не может освящать революцию. Не соглашается ученый и с утверждением А. Якобсона о том, что Другой – это «намек на Антихриста». Она предполагает, что «Другой» у Блока – это «Дух святой, Дух истины, третья ипостась Божественной Троицы».

Еще в начале 1900 г. Блок думал об образе «Другого Утешителя», которого Христос посылает человечеству вместо Себя. Имеются сведения о том, что поэт интересовал этот евангельский эпизод, он даже делал особые пометки в соответствующем месте в Библии. Образ «Другого Утешителя» фигурирует в рецензии Блока на книгу Н. Минского, в статье «Безвременье».

Тем не менее, Блок отказался от мысли о «Другом». Произошло это, на наш взгляд, потому, что именно Христос на современном поэту витке истории был неразделен с чаяниями народа, его судьбой. Христос финала поэмы – истинно народный Бог, Бог тех, кто должен был стать творцом мира будущего, новой культуры.

Интересная версия финала поэмы «Двенадцать» принадлежит

В.М. Жирмундскому. Ученый считает, что поэма повествует о «религиозной трагедии» ее двенадцати персонажей и всей России, а также является собой завершение «религиозной трагедии» самого А. Блока.

Герои поэмы не пришли к Христу, но вспоминают о нем на протяжении всего повествования, он их «зовет». Расплата за кровь, злобу и ожесточенный бунт – отчаяние, сердечная боль. Неосуществленная потребность в спасении души накапливается, мучит героев. Так было отчасти и с самим А. Блоком. Видение Христа в финале поэмы, по мысли ученого, – утверждение возможности этого спасения, далекой мерцающей надежды.

Крайне примечателен «взгляд из 21 века» на финал поэмы. Остановимся на тех точках зрения, которые, на наш взгляд, представляют для учителя словесности наибольший интерес.

Выдающийся русский филолог, историк культуры С. Аверинцев считает, что у поэта не было «однозначной идеологической позиции» в 10-ые годы, его отношение к происходящему предполагало известную долю сомнений. Строку «в белом венчике из роз» С. Аверинцев отсылает к тексту Ф. Ницше «Так говорил Заратустра», подчеркивая ницшеанский мировоззренческий фон творчества Блока, определенный до большой степени контекстом культуры его времени.

К. Азадовский пишет, что идейный смысл произведения напрямую связан с трагическим дуализмом творческого сознания художника. Ранний цикл «Стихи о Прекрасной Даме» соединяет в себе противоположные полюса: высокое и низкое, религиозность и чувственность. Так же и поэма «Двенадцать» в характерном для Блока духе соединяет святость и святотатство.

По мнению Н. Богомолова, Христос – символ христианской эры, которой приходит конец на пороге конца старого мира и начала нового.

А. Лавров видит Христа в финале поэмы вне связи с действительностью, которая воспроизводится в произведении. По мнению ученого, этот образ до большой степени необязателен и лишь придает изображаемому мистериальный смысл, возникает как символ новой эры.

Н. Котрелев, приближаясь в толковании финала поэмы к точке зрения, высказанной С. Аверинцевым, подчеркивает антихристианскую окраску творческого наследия Блока. Христос финала поэмы – это не Иисус Христос Писания и Предания, а намеренно противопоставленный ему «народный, заповедный Иисус» (по словам С. Аверинцева, «скитский сжигающий Христос народных ересей»).

С. Лесневский, напротив, вслед за В. Жирмундским акцентирует религиозную доминанту поэмы. На протяжении всего повествования подчеркивается враждебность красноармейцев Христу: они отделены от него, ибо идут «без имени святого», «без креста», им «ничего не жаль», они готовы «пальнуть» в Святую Русь. Тем не менее, жажда спасти душу в будущем приведет их к Христу – это запечатлено в последних словах поэмы: «Впереди – Иисус Христос». Исследователь говорит о связи образа Христа в поэме с реальной личностью – другом Блока Е. Ивановым, вера которого долгие годы ярко и живо напоминала поэту о Христе. Лесневский называет Евгения Павловича «соавтором поэмы».

Зоркое исследование и тонкие наблюдения над финалом поэмы

С. Лесневского несут открытие в финале нравственного, гуманистического начала, выход к духовной перспективе, столь необходимые человеку «на рубеже двух веков и двух тысячелетий от Рождества Христова».

## Литература

1. Александр Блок Собрание сочинений в шести томах. – Л., 1980.
2. Розенблюм Л. «Да, так диктует вдохновенье...». Явление Христа в поэме А. Блока «Двенадцать» // Вопросы литературы – 1994. – № 6. – С. 146.
3. А. Якобсон. Конец трагедии. – Вильнюс-Москва, 1992.
4. Минц З.Г. Поэтика Александра Блока. – СПб.: Искусство-СПБ, 1999.
5. Финал «Двенадцати» – взгляд из 2000 года // Знамя. – 2000. – №11.

## НОВЫЕ УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ: РУССКИЙ РЕЧЕВОЙ ЭТИКЕТ И ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА

В последнее время отмечается постоянно растущий интерес гуманитарных наук, в частности, лингвистики, поэтики и истории к религиозному дискурсу.

Изучается текст Библии, его стилистическая и литературно-художественная структура, функции религиозного дискурса.

Особое место в кругу проблем, связанных с коммуникацией, занимает православный речевой этикет.

В учебном пособии Михальчук Т.Г. «Русский речевой этикет. Практикум. – изд. АСАР, Минск, 2009» введен теоретический материал о православных традициях русского народа в ситуации «Извинение»:

### *ПРОЩЕННОЕ ВОСКРЕСЕНЬЕ*

*Поскольку с понедельника начинался Великий пост, то чтобы вступить в него с соответствующими чувствами, необходимо было примириться со своими близкими. В этот день, после вечерней службы полагалось просить прощения за все обиды и огорчения, вольные и невольные, причиненные другим в течение года. Просили прощения и обоюдно прощали друг друга родные и знакомые. Просили прощения в этикетном порядке – младшие у старших, мужчины у женщин. Старшие прощали и сами просили прощения. Это заканчивалось взаимными поцелуями и низкими поклонами.*

*В день Пасхи очень впечатляюще действовали на работников, особенно в купеческой среде, низкие поклоны их хозяев с просьбой простить им обиды [3, с. 124].*

В ситуации «Утешение. Соболезнование. Сочувствие»: В традиции русского православия – любовь, доброта, сострадание к человеку. Святитель Тихон Задонский писал: *«Не ищите и не ожидайте любви от людей; всеми силами ищите и требуйте от себя любви и сострадания к людям»* (Свт. Тихон Задонский).

В книге даются краткие исторически комментарии об истории формул русского речевого этикета, например: *Спасибо*.

По происхождению своему “спасибо”...: спаси бог!.. “Благодарю” – от русского “благодарствую”, т.е. “приношу благодарение” [1, с. 153].

В ситуации «Утешение. Соболезнование. Сочувствие» указывается на одну из стратегий религиозного утешения: выпавшие на долю человека трудности рассматриваются как испытания, посланные Богом для укрепления духа, совершенствования души и приготовления к высшему суду («Кого возлюбит Господь, тому посылает скорби»). Мы привели пример религиозного утешения в стихотворении В.А. Жуковского «Утешение»:

*Слезы свои осуши,  
Проясни омраченное сердце,  
К небу глаза подними:  
Там утешитель Отец.  
Там Он твою сокрушенную жизнь,  
Твой вздох и молитву*

*Слышит и видит.  
Стучися, веруя в благодать Его.  
Если же силу души потеряешь  
В страданье и страхе,  
К небу глаза подыми:  
Силу Он новую даст.*

Особенностью данного учебного пособия является то, что используется система упражнений, где анализируются формулы речевого этикета в конкретных художественных произведениях, а не только в разговорной речи. Подбор практического материала направлен на то, чтобы пробудить в учащих «чувства добрые». Это тексты классиков русской литературы и современных писателей и поэтов (А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя, А.П. Чехова, Н.А. Некрасова, Д. Мамин-Сибиряка и других):

1. Найдите в тексте ситуативные, фразеологизированные приветствия в Пасху: *Моя супруга, бабушка, Сынишки, даже барышни Не брезгают, целуются с последним мужиком: “Христос воскрес!” – “Воистину!”* (Н. Некрасов. Кому на Руси жить хорошо).

2. Найдите в тексте художественного произведения фразеологизированные этикетные выражения приветствия: – *Бог на помощь, – проговорил я. – Спасибо на добром слове, – отозвался старик* (Д. Мамин-Сибиряк. Золотуха).

3. Найдите фразеологизированные этикетные выражения ситуации «Утешение. Соболезнование. Сочувствие»: – *Грех плакать, Афанасий Иванович! Не грешите и бога не гневите своей печалью. Я не жалею о том, что умираю...* (Н. Гоголь. Старосветские помещики).

4. Определите словесные выражения и жесты, которые сопутствуют прощению. Какие другие этикетные ситуации “переплетаются” с ситуацией “Прощание”? – *Ну, с богом! Кланяйся, Михайло, матери! Всем кланяйся.* (А. Чехов. Почта).

В практикуме используются задания с комментариями: Что обозначает выражение “Идите с миром”?

*Великий мастер нивелиром  
стоял средь грохота и гула.  
И прошептал: Идите с миром.  
Мы побеждаем Вельзевула.*

(Н. Гумилев. Средневековье).

\* Для тех, кто затрудняется ответить на этот вопрос, советуем прочитать следующую справку.

Во второй главе Евангелия от Луки находим источник фразеологизма *отпустить* (кого-либо) *с миром* – “отпустить без наказания”. Эти слова принадлежат праведному Симеону, которому было предсказано, что он умрет только после того, как увидит Иисуса Христа. *“И пришел он по вдохновению в храм. И когда родители принесли младенца Иисуса, чтобы совершить над ним законный обряд, он взял его на руки и сказал: Ныне отпускаешь раба твоего, Владыко, по слову твоему, с миром”* (Лука, 2, 27-28). Этот же оборот встречается у А.С. Пушкина: *[Председатель:] ...старик, иди же с миром. Но проклят будь, кто за тобой пойдет.* (А. Пушкин. Пир во время чумы).

Религиозному дискурсу присуща молитвенная функция. Данная функция в религиозном дискурсе является одной из центральных. По сути своей весь ре-

лигиозный дискурс, все его жанровые образцы обращены к Богу и строятся как мольба, прошение Всевышнему.

В учебном пособии в ситуации «Просьба» дается следующее задание: Определите выражения просьбы. Напоминают ли они вам молитву? *Пока земля еще вертится,*

*пока еще ярок свет,  
Господи, дай же ты каждому,  
чего у него нет.*

(Б. Окуджава. Молитва).

Студенты анализируют формы благодарности в стихотворении Д. Мережковского «Бог»:

*О, Боже мой, благодарю  
За то, что дал моим очам  
Ты видеть мир, Твой вечный храм,  
И ночь, и волны, и зарю...  
Пускай мученья мне грозят, –  
Благодарю за этот миг,  
За все, что сердцем я постиг,  
О чем мне звезды говорят...  
Везде я чувствую, везде  
Тебя, Господь, – в ночной тиши.  
И в отдаленнейшей звезде,  
И в глубине моей души.  
Хочу, чтоб жизнь моя была  
Тебе немолчная хвала,  
Тебя за полночь и зарю,  
За жизни свет – благодарю!*

(Д. Мережковский)

В ситуации «Благодарность» приводится слово пастыря:

Почему же из десяти, получивших благоденствие, пришел благодарить только один человек? Благодарность – это великое и возвышенное чувство. Благодарность – это трудная добродетель. Хотя принято считать, что труднее всего бывает просить чего-либо у людей, ибо это связано с чувством стыда и неловкости, но, пожалуй, еще труднее благодарить. Пока человек испытывает нужду, пока у человека горе, скорби и слезы, он просит, он настаивает, он вопиет. Когда же все это проходит, он, едва почувствовав благополучие, забывает и о благодетелях и о благодарности.

Нужно помнить, что счастье настоящее, духовное счастье во Христе Иисусе – не мимолетное. Господь – Источник всякого блага и утешения – всегда с нами, Он не забывает нас. Благодарным сердцем и благодарными устами надо вспоминать о Нем и о Его благоденствиях. Присоединяясь к небесному воинству, будем и мы чаще славословить Бога и благодарить, ибо только Ему подобает слава и благодарение во веки. Аминь. (Митрополит Владимир)

В русском речевом этикете существует множество старинных формул, упоминающих Бога. Они до сих пор широко употребляются в речи в различных ситуациях общения, но являются как бы неофициальными, не зафиксированными в современных справочниках по речевому этикету. В народной речи, в произведениях русских писателей XIX в. широко использовались такие формулы при приветствии, прощании, благодарности, пожелании и др.

В работе над ситуацией «Прощание» студентам даются следующие задания:

1. Проанализируйте ситуацию прощания, которую описывает американская писательница Даниэла Стил в романе “Зоя” (речь идет о последнем прощании опального царя Николая II и его жены со своими близкими родственниками – графиней Юсуповой и ее внучкой Зоей, уезжающей за границу из Царского села):

*– В добрый час, Евгения Петровна, с Богом! Будем надеяться на скорую встречу. – Мы будем молиться за вас, – графиня поцеловала его. – Храни вас Бог. – Она повернулась к Александре: – Берегите себя, не надрывайтесь... Бог даст, дети скоро будут здоровы. – ...Господь да пребудет с вами. До свидания... (Д. Стил. Зоя).*

2. Выделите формулы прощания. Признает ли поэт формулы прощания, упоминающие Бога? Приравнивает ли он их к традиционным? Считаете ли вы, что в наше время необходимо пополнить “устоявшийся” список этикетных речевых формул старыми, но не забытыми? Какую роль в этом должна сыграть русская художественная литература?

*Хорошо и путь-дорогу  
По обычаю начать:  
У родимого порога  
Посидеть и помолчать.  
Не спешу с моралью строгой,  
Коль в дорогу кто-нибудь  
По привычке скажет:  
“С богом!”  
“С богом!” – тоже  
“В добрый путь”.*

(А. Яшин. С добрым утром!).

## **Литература**

1. Колесов, В.В. Культура речи – культура поведения / В.В. Колесов. – Л., 1988.
2. Михальчук, Т.Г. Русский речевой этикет: практикум / Т.Г. Михальчук. – Минск: АСАР, 2009.
3. Равич М. Этикет. – СПб.: Лань, 1999.

**А.И. Осипов** (г. Минск, Беларусь)

## **РОЛЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАДИЦИЙ В ОБРАЗОВАНИИ И ВОСПИТАНИИ**

Богатейший потенциал культурно-исторических и религиозных традиций и ценностей нашего народа является его исторической памятью, фундаментальным культурно-генетическим кодом, который не лежит на поверхности эмпирически стихийного бытия. На него нельзя «натолкнуться» в водовороте повседневности. Культурно-историческая традиция есть некий необходимый способ фиксации, закрепления и селективного сохранения определенных значимых элементов социального опыта, прошедших отбор, выдержавших проверку временем. Это некий механизм трансляции внутренне структурированного и аксиологически нормированного опыта поколений, который обеспечивает генети-

ческую связь, устойчивую преемственность в культурно-историческом процессе, приобщение к которому – необходимое условие национальной, групповой и персональной идентичности. Отказ от культурно-исторических и религиозных традиций своего народа ведет к разрыву преемственности, дестабилизации, дезинтеграции, кризису идентичности.

Приобщение к своей традиции не происходит автоматически, генетически не наследуется. Чтобы отдельный человек или поколение «вспомнили» о своей традиции нужно тактично и ненавязчиво «напомнить» им о ней, сформировать желание приобщиться к ней и помочь отыскать эту животворящую криницу. Основные усилия для решения этой архиважной проблемы должны быть сосредоточены в сфере образования и воспитания, которая призвана актуализировать и активировать этой богатейший духовный потенциал. Необходимо формирование духовно богатой и нравственно зрелой личности, которая может противостоять энтропийному, разрушительным процессам, личности самостоятельной и критически мыслящей, устойчивой к внешним конъюнктурным воздействиям, сколь бы привлекательными и соблазнительными эти воздействия не казались с точки зрения массовой культуры. Формирование такой личности – это сверхзадача духовно-нравственного воспитания.

Духовно-нравственное воспитание в школе лишь тогда будет эффективным, когда будут созданы условия для экзистенциального самоопределения личности. Ведь экзистенциальное самоопределение (без которого, собственно, нет самой личности) предполагает личные усилия и личную ответственность за решение проблем своего личного бытия, смысла и цели своей жизни, своей смерти и посмертной судьбы.

Экзистенциальное самоопределение личности предполагает и ее религиозное самоопределение. Именно самоопределение, а не навязывание того или иного отношения к религии, что недопустимо. Становящаяся личность должна сама осознанно и свободно определить свое отношение к религии, поскольку в ней затрагиваются глубинные смыслы человеческого существования. Это вовсе не означает, что человек обязательно должен стать религиозным. Но знать и уважать свою религиозную традицию – его человеческий и гражданский долг.

Человек должен решить сам, где ему самоопределяться. В своей или чуждой и чуждой религиозной традиции? Ощутить ли себя укорененным в родной культуре с ее нравственными и религиозными ценностями или стать адептом чуждой религии, всеядным духовным маргиналом, безразличным к судьбам своей Родины и своего народа?

Такое самоопределение должно предполагать осознанный и свободный выбор. Нельзя признать выбор осознанным, если человек не имеет правдивой информации о предмете выбора. Именно свободного и осознанного выбора и пытаются лишиться человека миссионеры псевдореволюционной духовности. Они пытаются всячески дискредитировать христианство (особенно православие), а с другой стороны, всячески рекламируют «спасительность» своей «духовной пищи», пользуясь религиозной малограмотностью многих наших людей, их наивностью и доверчивостью.

Вызывает тревогу наметившаяся в Беларуси и России тенденция сворачивания гуманитарного образования под предлогом обеспечения инновационного развития. Но последнее не может быть осуществлено без всестороннего образованной личности. Но даже просто знаний об истории, культуре и религии



своего народа недостаточно. Если эти знания не задели глубинных струн души становящейся личности, если она осталась равнодушной к полученной информации, то она не ощутит эту культурно-историческую и религиозную традицию как свою, родную, в которую корнями проросла ее душа. Поэтому нравственный и гражданский долг педагогов, наставников не только правдиво, живо и интересно рассказать воспитанникам о своей культурной и религиозной традиции, но и ненавязчиво помочь им сформировать уважительное к ней отношение, что является необходимым условием приобщения к ней.

Долг педагога раскрыть культуuroобразующую роль православия, которое оказало огромное влияние на все стороны жизни восточнославянских народов: государственно-политическую, социально-экономическую, семейно-бытовую, во многом определив черты характера наших народов.

Важно показать, что христианская антропология рассматривает человека как свободную, разумную и творческую личность, а не как похотливое, разнузданное существо каким его представляют многие СМИ в настоящее время. Православие, помогая человеку осознать свое высокое предназначение, дает ему силы противостоять мутному потоку агрессивно-злой и гламурно-пошлой бездуховности, сохранить в себе человека и строить человеческие отношения с другими людьми.

Нужно показать, например, что понятие «коллективизм» представляет собой ценность, что его надо ассоциировать не с понятием «колхоз», а с понятием взаимопомощи, отзывчивости, солидарности. Необходимо разъяснять, что понятие «соборность» противостоит как безликой массовости, так и своеволию эгоизма и индивидуализма. Подлинная соборность есть единение в братской любви нравственно вменяемых, свободных и ответственных личностей.

Важно подчеркивать в процессе образования и воспитания, что патриотизм не сводится к любви к своей стране, государству и кичливой гордости за успехи своей страны. Подлинный патриотизм есть, прежде всего, любовь к своему Отечеству и связан с идеей служения, жертвенности, а не с дикими восторгами фанатов по случаю победы своей команды на международных соревнованиях. Настоящий патриотизм не кичлив, не громкоговорит. Он идет рука об руку с сыновней болью, тревогой и переживаниями, а не иждивенчески-потребительскими претензиями «что мне дала эта страна, чтобы ее любить?».

Необходимо побудить подрастающее поколение задуматься над вопросом о том, стоит ли нам отречься от своих традиций и ценностей, от своей национально-культурной самобытности, чтобы получить третьесортный статус в «потребительском рае»? Не надо отречься от таких черт характера нашего народа, воспитанных культурно-исторической и религиозной традиций, как самоотверженность, жертвенность, открытость, щедрость, толерантность, соборность, сострадательность, нестяжательность, стремление к нравственной правде и др. Отречься нужно от того, что действительно мешает нашему развитию: от неизжитого иждивенчества, неорганизованности, расхлябанности, лени, знаменитого «авось, небось и как-нибудь», неуважения к праву, достоинству личности и многого другого. Мы не только можем, но и должны построить цивилизованное демократическое государство с развитым гражданским обществом и эффективной рыночной экономикой на основе отечественных культурно-исторических и религиозных традиций и ценностей. Рыночной должна быть экономика, а не общество. Технологичным должно быть производство, но не образ жизни.

Эти и другие фундаментальные смысложизненные проблемы должны ставиться и решаться в процессе духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения. Только в этом случае можно воспитать духовно развитую, нравственно зрелую, патриотически настроенную личность, органически и неразрывно связанную с культурой своего народа, что придаст ей спокойную уверенность и силы пройти через любые испытания и, выражаясь словами Гамлета, «все выстрадать и все же не пострадать».

*Г.Г. Осипова (г. Гомель, Беларусь)*

## **ЛИТУРГИЧЕСКИЕ ЖАНРЫ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ В ХОРОВОЙ МУЗЫКЕ СОВРЕМЕННЫХ БЕЛОРУССКИХ КОМПОЗИТОРОВ**

Хоровая музыка как одна из основных составляющих культуры восточнославянских народов сочетает коллективное певческое начало со словом и максимально точно выявляет специфику национального менталитета. Хоровое творчество современных белорусских композиторов во всей полноте отражает переломный момент в развитии культуры. Своеобразие геополитической ситуации, изменение духовных ориентиров общества, знаковость рубежа столетия и тысячелетия вызвали рост национального самосознания, возврат христианских ценностей. Хоровые произведения исследуемого периода характеризуются своеобразным диалогом с традиционной культурой, с одной стороны, и принадлежностью к музыкальному языку конца XX ст. – с другой, приоритетное значение в них приобретают *прообразы многоголосия сакрального типа*. Сакральное направление принадлежит искусству так называемых *традиционных потоков*, где литургическое пение выступает как *первичная система* по отношению к профессиональной музыке. Сущностное понимание многоголосия сакрального типа зиждется на важнейшем постулате церковно-певческой культуры: пение по своей природе является *словом*, неразрывно связанным с музыкальным воплощением. Обращение славянских композиторов к жанрам церковной музыки – это набирающее силу движение последних двух десятилетий на всем постсоветском пространстве. Следуя Н.А. Герасимовой-Персидской, можно сказать, что «богослужбное пение создало огромный культурный пласт – невидимый, нематериальный, однако всегда готовый актуализироваться», его «теряющийся в прошлом генезис становится залогом долговременной жизни в будущем» [2, с. 159-161]. Ориентация на богослужбное пение определяется в российском музыкознании последнего десятилетия как «*неоканонизм*» [3].

В виду сложившейся поликонфессиональности, в музыкальной традиции Беларуси существуют две основные ветви литургической музыки – православная и римско-католическая, которые после 1917 г. находились в разной степени неблагоприятных условиях развития. Жизнь *православной певческой традиции*, несмотря на гонения, продолжалась в творчестве белорусских классиков А. Туренкова, Н. Анцева, К. Галковского, А. Волынчика, композиторов зарубежья Н. Равенского, Н. Щеглова-Куликовича, непрофессиональных, сугубо церковных композиторов Н. Бутомо, Г. Пихуры. Происходило если не укрепление,

то сохранение традиции, максимально закрытой для новых веяний, опирающейся на устоявшиеся каноны богослужебного пения. Возможно, ее укрепление происходит сейчас. Православная ветвь представлена наиболее полно в сочинениях композиторов среднего и молодого поколений: жанр духовного концерта (Л. Шлег, А. Бондаренко), Литургии и Всенощного бдения (О. Залетнев, О. Ходоско, С. Бельтюков, Л. Шлег), жанры молитвы, тропаря, кондака, гимна (Л. Шлег, А. Бондаренко, М. Васючков, Э. Носко, А. Короткина).

Самое глубокое погружение, «вхождение» в сферу духовного и наиболее значительные художественные результаты мы находим в творчестве Л. Шлег, А. Бондаренко и О. Ходоско. В произведениях этих композиторов поиски прообраза восходят к области древнерусского певческого искусства, а также к формам церковного многоголосия, характерным для богослужебной практики Православной церкви в различные периоды ее истории. Так, в «Молитве об умиротворении враждующих» (1989) и Гармонизации подобнов Супрасльского ирмологиона (2002) А. Бондаренко первичной моделью многоголосия становится строгоцерковный стиль гармонизации обиходных напевов [5]. Полимелодийная фактура с широким применением *divisi*, распределением и транспозицией основного голоса отсылает нас к традиции Новой московской школы. Помимо этого ведущего стиливого ориентира в партии мужских голосов можно увидеть и другой, более архаичный – строчное пение эпохи Ивана Грозного с расщеплением унисона и терпкими аккордовыми сочетаниями. Состав исполнителей в произведении «Похвала Великому князю Владимиру Святославовичу» (1987) – два антифона и смешанный хор – соответствует партесному концерту (признаки концертности проявляются и в колокольной звукоизобразительности), но сама многоголосная материя ближе строчному пению. Такое смешение прообразов создает переплетение «неорганизованной» звуковой стихии и сложных «профессиональных» многоголосных форм.

Показательно отношение к сакральному канону в ряде хоровых опусов Л. Шлег. От нередких его нарушений, проявившихся в соединении различных богослужебных текстов (часть 9 концерта «Спас Нерукотворный», 1989; часть 2 концерта «Благослови, душе моя», 1990), в использовании приема имитации, который ведет к недопустимому в церковно-певческой практике несовпадению слов текста («Песнопения об Евфросинии Полоцкой», расшифровка оригинальных текстов и напевов XII – XVII вв. Н. Серегиной, 1992), Л. Шлег постепенно стала стремиться к максимально точному соответствию канону, как в более поздних сочинениях – Всенощном бдении и Литургии Св. Иоанна Златоуста.

Авторская свобода в прочтении жанра Литургии проявилась в Литургии Св. Иоанна Златоуста О. Ходоско (1993). Она заключается в использовании и соединении различных историко-стилевых моделей многоголосия внутри идиостиля композитора [6]. Трактую Литургию как концертный жанр, автор, безусловно, стремится запечатлеть в звуках молитвенное состояние, заботится о чистоте и благозвучии вертикали. В фактурном решении цикла своеобразно преломляются и «прорастают» многоголосные формы, связанные с различными уровнями и исторически сложившимися типами многоголосия из фоносферы сакрального. В композиции целого доминирует гармоническая модель обиходного пения из современной клиросной практики. Однако, наряду с ней представлены элементы строчного многоголосия, партесно-концертного стиля русского Барокко, модели многоголосия периода восстановления строго-церковного гар-

монического стиля рубежа XIX – XX вв. и полимелодийной фактуры в традиции Новой московской школы

Включение форм совместного пения, присущих многоголосию сакрального типа, в современный композиторский процесс несет в себе соотношение художественного реконструирования и свободной авторской композиции, является залогом художественной ценности создаваемых произведений и способствует очищению окружающей нас глобальной фоносферы.

### **Литература**

1. Гарднер И.А. Богослужбное пение Русской православной церкви. Сущность. Система. История: в 2 т. – Сергиев Посад: Московская духовная академия, 1998.
2. Герасимова-Персидская Н.А. Монодия как символ сакрального // Музыкальная академия. – 1999. – № 4. – С. 159-161.
3. Гуляницкая Н.С. Поэтика музыкальной композиции: Теоретические аспекты русской духовной музыки XX века. – М.: Языки славянской культуры, 2002.
4. Густова Л.А. Литургическое творчество современных белорусских композиторов // Христианские ценности в современной культуре (к 2000-летию христианства). – Минск: Изд-во БГУ, 2001. – С. 155-158.
5. Осипова Г.Г. О строго-церковном стиле в гармонизациях подобнов Супрасльско-го ирмологиона А. Бондаренко // Весці Беларускай дзяржаўнай акадэміі музыкі. Навукова-тэарэтычны часопіс. – Вып. 5. – Мн.: БДАМ, 2004. – С. 12-17.
6. Осипова Г.Г. Многоголосие в «Литургии святого Иоанна Златоуста» Олега Ходоско с позиций типологического анализа // Современное общество: духовно-нравственные проблемы и христианские ценности: Материалы научно-практической конференции (Гомель, 18 марта 2004 г.) / под общ. ред. Т.В. Авдониной, Е.А. Королевой. – Гомель: ГГО ОО «БО «Знание», 2005. – С. 121-126.

*С.А. Парашкоў (г. Магілёў, Беларусь)*

## **ГІСТАРЫЧНЫЯ ЎМОВЫ КУЛЬТУРНАГА ЖЫЦЦЯ БЕЛАРУСІ Ў ДРУГОЙ ПАЛОВЕ XIX – ПАЧАТКУ XX ст.**

На шляху нацыянальна-культурнага адраджэння Беларусі ў апошнія гады мы робім яшчэ першыя і часта нерашучыя крокі. Таму ёсць свае тлумачэнні. Шматвяковыя культурна-моўная асіміляцыя, пазбавіўшы шырокія пласты беларускага народа гістарычнай памяці, адарваўшы іх ад нацыянальнай духоўнай спадчыны, зрабіла многіх зусім абыякавымі да свайго далейшага лёсу. Прычынай нацыянальнага нігілізму сярод значнай колькасці беларусаў часта з'яўляецца амаль поўнае неразуменне імі ролі роднай культуры, культурнай спадчыны мінулых часоў, а таксама мовы для далейшага выжывання як самабытнай нацыі. Таму і трэба рабіць усё неабходнае, каб дапамагчы сучаснікам пераадолець небяспечную хваробу абыякавасці да гістарычных каранёў і духоўных традыцый папярэдніх пакаленняў.

У гісторыі культуры беларускага народа шмат было розных падзей. У гэтым сэнсе цікавым, складаным, супярэчлівым і важным з'яўляецца разглядаемы перыяд: другая палова XIX – пачатак XX ст., да падзей 1917 г. Яўна супярэчлівымі былі і існуюць погляды вучоных і публіцыстаў адносна палітыкі царызму ў Паўночна-Заходнім краі, як тады называлася Беларусь. Тагачасная расійская

адміністрацыя даволі часта абвінавачваецца ў тым, да чаго яна на самой справе не мела ніякага дачынення. Такі падыход да ацэнкі ўзаемаадносін паміж імперыяй і адной з яе нацыянальных ускраін не спрыяе аб'ектыўнаму вывучэнню гістарычнага мінулага.

Таксама нельга і памяншаць усяго здзейсненага беларускім народам у яго культурным жыцці, што ў сваю чаргу будзе адпавядаць аб'ектыўнай ісціне. Прайшоў час, калі прытрымліваліся спрошчаных поглядаў на палітычнае, эканамічнае і сацыяльна-культурнае жыццё тагачаснай Беларусі, яе месца ў складзе Расійскай імперыі і ў яе адносінах з паасобнымі раёнамі. Некалькі дзесяткаў год таму была зроблена памылковая ацэнка ўзроўню развіцця і месца Паўночна-Заходняга краю ў сістэме расійскага імперыялізму. Памылка заключалася ў тым, што Беларусь прызнавалі адным з самых адсталых у сацыяльна-эканамічных і культурных адносінах раёнаў царскай Расіі. Больш таго, Беларусь трактавалася аграрна-нацыянальнай ускраінай, калоніяй імперыі. Гэтыя паняцці хутка трапілі на старонкі масавага друку, падручнікаў для школ, сярэдніх спецыяльных і вышэйшых навучальных устаноў і трывала ўмацаваліся ў галовах людзей.

Сучасныя навуковыя даследаванні даюць права гаварыць, што Беларусь у разглядаемы час не вельмі адрознівалася ва ўзроўнях сацыяльна-эканамічнага развіцця ад суседніх расійскіх губерняў. Таму можна зрабіць такую агульную выснову: Беларусь не была калоніяй, адсталай ускраінай цэнтра Расіі, царызм штучна не стрымліваў развіцця прамысловасці, сельскай гаспадаркі краю. Беларусь не была аб'ектам эканамічнай экспансіі Расіі. Эканоміка беларускіх губерняў развівалася самадастаткова, дзякуючы розным прычынам, сярод якіх адной з галоўных была адсутнасць канкурэнцыі паміж прамыслова-фінансавымі групамі, Цэнтральна-Маскоўскага ці Пецярбургскага рэгіёна з Варшаўска-Лодзінскім. У разглядаемы перыяд эканамічныя рычагі кіравання краем даволі ўпэўнена трымала ў сваіх руках мясцовая буржуазія.

Разам з тым адсутнасць спецыяльных узаконенняў, адкрытых захадаў царскай адміністрацыі па абмежаванні эканамічнага развіцця Паўночна-Заходняга краю зусім не азначае, што яе палітыка ў сапраўднасці не магла адмоўна ўплываць на яго народнагаспадарчае жыццё. Зразумела, насаджэнне на беларускіх землях буйных землеўладальнікаў і чыноўнікаў з рускіх губерняў, устанавленне мяжы аселасці для яўрэяў вяло да лішку, а значыць, і да аб'ясцэнвання рабочай сілы і гэтак далей, негатыўна ўплывала на народна-гаспадарчае жыццё краю. Гэтых і іншых адмоўных фактараў дастаткова, каб бачыць, што там, дзе таго хацелася царскім уладам, яны без усякага вагання ішлі на парушэнне інтарэсаў карэннага насельніцтва Беларусі.

Што датычыць нацыянальна-культурнага ўціску беларускага народа, то ёсць дастаткова фактаў, якія пераканаўча сведчаць аб мэтанакіраванасці такой палітыкі. Яшчэ больш пагібельныя вынікі ўціск меў для развіцця культуры, усталявання нацыянальнай самасвядомасці. Каб слова “беларусы” не будзіла ў галовах людзей думкі аб сваёй нацыянальнай еднасці ў межах пэўнай тэрытарыяльнай адзінкі, яе палічылі за лепшае афіцыйна назваць чыста геаграфічным паняццем “Паўночна-Заходні край”.

Асабліва непрыкрыты нацыянальна-прыгнятальніцкі характар насіла палітыка асіміляцыі царызму ў адносінах да маладога пакалення Беларусі, якое не мела ніякай магчымасці набываць адукацыю на роднай мове ці вывучаць родную мову, а таксама карыстацца беларускім перыядычным друкам. У краі не

існавала ніводнай вышэйшай навучальнай установы. Мала таго, у школах вялося навучанне на рускай мове, настаўнікі яшчэ ў час перапынкаў пільна сачылі за тым, каб дзеці не карысталіся ў гутарцы адзін з адным сваёй мовай. Набыўшы шырокія маштабы, гвалтоўная русіфікацыя карэннага насельніцтва Поўночна-Заходняга краю стварала сур'ёзную пагрозу для далейшага існавання беларускага народа як нацыі.

Факт такога непрызнання права беларускага народа на нацыянальнае развіццё глыбока непакоіў прагрэсіўна настроеных прадстаўнікоў яго інтэлігенцыі. Існуе шмат азначэнняў дэфініцыі “інтэлігенцыя”. Да тагачаснага жыцця Беларусі разуменне сваё найбольш трапна падаў М. Багдановіч: “На наш взгляд, всякий интеллигент необходимо должен удовлетворять следующим двум требованиям: во-первых, он должен иметь стремление к знанию; во-вторых, он должен стремиться нести свои знания на пользу народу. Вот черты, определяющие собой суть духовного облика интеллигенции; вот ценз, которым должен обладать каждый, имеющий претензию на принадлежность к ней” [1, с. 15, 16]. Увогуле праблема беларускай інтэлігенцыі даволі складаная і патрабуе спецыяльнага даследавання. Асобна трэба падкрэсліць склад інтэлігенцыі Беларусі – людзей, якія непасрэдна займаліся навучальнай і выхаваўчай дзейнасцю, навукай, літаратурай, мастацтвам, прыватнай юрыдычнай практыкай і інш. У адзначаны перыяд на змену інтэлігенцыі старога укладу, дваранскага кораня пачала прыходзіць інтэлігенцыя сярэдніх пластоў насельніцтва. Беларуская інтэлігенцыя ў канцы XIX ст. складала прыкладна 9 тыс. чалавек. Сярод інтэлігентаў беларусаў было 15,8%, рускіх – 19,3, палякаў – 9%, астатнія – яўрэі. Крыніцай фарміравання беларускай інтэлігенцыі ў асноўным былі шляхта і сялянства [2, с. 207].

Беларуская інтэлігенцыя ў разглядаемы перыяд фактычна не дасягнула асэнсавання сваіх асобных ад расійскай рэчаіснасці ці польскай ідэі дзяржаўна-палітычных ідэалаў. Акрамя нешматліка адносна агульнай колькасці насельніцтва Беларусі яшчэ адной важнай асаблівасцю беларускай інтэлігенцыі стала страта пераемнасці паміж рознымі яе пакаленнямі з-за прычын перш за ўсё палітычнага характару (рэпрэсіі ў сувязі з актыўным удзелам яе прадстаўнікоў у паўстаннях, дзейнасцю нелегальных арганізацый і г.д.).

Даволі марудна сярод дэмакратычнай інтэлігенцыі ў 60-я гг. сфарміравалася адносна невялікая група, для якой абсалютна зразумелым было ўяўленне, што Беларусь мае ўсе ўмовы для самастойнага развіцця. Лідэрам гэтай групы быў К. Каліноўскі. Станаўленне беларускай інтэлігенцыі было цесна звязана з узнікненнем і развіццём нацыянальнага руху. Ён узростаў паміж спрэчкамі расійскіх і польскіх шавіністаў за панаванне на тэрыторыі краю. А пакуль трэба адзначыць, што менавіта прагрэсіўна настроеная частка інтэлігенцыі Паўночна-Заходняга краю, дзякуючы сваёй больш высокай адукаванасці (атрыманай, як правіла, па-за межамі краю), добрай дасведчанасці, як адбываюцца працэсы фарміравання нацыянальнай свядомасці насельніцтва ў іншых дзяржавах, прызвана была дапамагчы свайму народу выбраць правільны кірунак у гэтай цяжкай і складанай сітуацыі.

На барацьбу з русіфікацыяй прагрэсіўная беларуская інтэлігенцыя траціла шмат сіл і намаганняў замест таго, каб аддаваць іх развіццю гаспадаркі і культуры краю. У гэтай справе ёй нават даводзілася ставіць пад вялікую небяспеку свой дабрабыт і нават сваё жыццё. У самаадданай барацьбе за вызваленне ад

сацыяльнага і нацыянальнага прыгнёту шырыліся колы, расла моц шчырых сыноў і дачок беларускага народа, якія сваёй працай, а таксама словам, прыкладам служылі яго інтарэсам.

### **Літаратура**

1. Багдановіч, М. Новая інтэлігенцыя. Поўны збор твораў: у 3 т. – Т. 3: Публіцыстыка, лісты, летапіс жыцця і творчасці / М. Багдановіч. – Мн.: Навука і тэхніка, 1995.
2. Парашкоў, С.А. Гісторыя культуры Беларусі / С.А. Парашкоў. – Мн.: Бел. навука, 2003.

*Г.В. Писарук (г. Брест, Беларусь)*

## **КОНТЕКСТНЫЙ РИТОРИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ БИБЛЕЙСКОЙ ПРИТЧИ О ДЕРЕВЬЯХ И ИХ ЦАРЕ**

В постсоветский социум возвращается риторика как наука о многообразных речевых приёмах воздействия на личность и аудиторию, которые могут влиять на мнения и поведение людей. В последние десятилетия стремительно развивается теория аргументации – молодая наука, предметом исследования которой являются разнообразные и разнородные элементы техники доказательства. В курсе «Риторика и теория аргументации» на историческом факультете вуза изучаются принципы аргументированной речи, истоки которой – в риторике Сократа, Платона и Аристотеля. Примеры обоснованного выражения мнения с установкой воздействовать на позицию адресата можно видеть и в библейских текстах.

На рубеже классической эпохи и эллинизма в число «прогимнасм» – упражнений, с которых начиналось обучение ритора, была включена притча. Притча похожа на загадку, поскольку требует от читателя активного постижения смысла и должна быть разгадана в результате самостоятельной интеллектуально-нравственной работы человека. Проведём риторический анализ притчи о деревьях и их царе (Суд.9:8–15) с целью определения ее смыслового потенциала, используя приём исследования контекста.

Ветхозаветная Книга Судей рассказывает о том, как израильтяне, выйдя из Египта и проблуждав в пустыне сорок лет, обосновались в обетованной земле. Здесь иудеи были вынуждены вести многочисленные сражения и с коренными ханаанскими племенами, и с соседними языческими народами. Это было время кризиса власти в иудейском народе: после смерти Иисуса Навина, который ввёл их в обещанную Богом землю, иудеи не имели централизованного правления, они составляли конфедерацию из 12 независимых колен, которые были объединены лишь верой в единого Бога. Библия говорит, что когда израильтяне в страданиях и скорбях обращались к Богу, Он миловал их и давал им судей (правителей). Судьи не имели власти царя – ни над землей, ни над народом и не передавали своего звания по наследству. Пока у иудеев был судья, все было в порядке: люди поклонялись единому Богу, на земле был мир и покой; когда же судья умирал, израильтяне впадали в идолопоклонство и их начинали угнетать враги.

Социально-политическое неустройство породило нравственную и общественную испорченность народа. В этой ситуации, когда Бог назначал судей и они правили народом, один человек захотел сам стать даже не просто судьей, а царем – подобно тем царям, какие есть у окружающих израильтян народов. Это был Авимелех.

Говоря современным языком, Авимелех сначала уговорил семьдесят своих братьев выдвинуть его кандидатуру в качестве руководителя народа, затем нанял за языческие деньги людей и успешно провел рекламную кампанию среди жителей Сихема. Как только Авимелех понял, что братья свою роль выполнили, он убил их всех, кроме Иофама. После этого жители Сихема «поставили» Авимелеха царем.

В этом событийном контексте притчу о том, как деревья искали себе царя, рассказывает жителям Сихема единственный оставшийся в живых брат Авимелеха – Иофам.

Выбирая себе царя, деревья обращались к разным деревьям, спрашивая их желание царствовать: сначала к благородной маслине, затем к другой уважаемой в Израиле культуре – смоковнице (фиговому дереву), после этого деревья обратились к виноградной лозе. Однако, повествует притча, деревья не согласились стать царями: становясь в позицию власти, надо было оставить нечто свою привычную и удобную позицию. Маслина сказала, что ей надо было бы оставить *«тук, которым чествуют богов и людей»*, смоковница – *«сладость и хороший плод»*, виноградная лоза – *«сок, который веселит богов и человеков»*. Кроме того, маслина, смоковница и виноградная лоза понимали, что, став царями, им придётся *«скитаться по деревьям»*, то есть нести ответственность за других. Согласился стать царём терновник – кустарник колючий и настолько безлиственный, что в знойный день от него не бывает тени. Терновник не рвался к власти и не обманывал нагло народ, но ответил положительно на просьбу людей, поскольку люди попросили его, но при этом выставил условие: *«Идите, покоитесь под тенью моею»* (читай: меняться я не буду).

Так Библия говорит нам об ответственности человека-руководителя. С помощью притчей (греческое слово «параболэ» обозначает «сравнение») на примере растительного или животного мира иллюстрируют сложные жизненные ситуации в обществе людей. Говоря современным языком, смена социальной позиции неизбежно требует осмысления новой социальной роли, что неизбежно влечет за собой внутренние и внешние изменения в человеке. Три благородных представителя зелёного мира не захотели выйти из зоны комфорта и измениться ради людей – так и далеко не всякий человек согласится на это.

Честность терновника проявилась и в том, что он предупредил израильтян: если вам просто нужен царь, лишь бы был (см. пословицу *На безрыбье и рак рыба*), то будет не просто беда, а огромное бедствие: огонь пожжёт даже кедры ливанские (Суд. 9:15).

Казалось бы, главное действующее лицо притчи – терновник. Однако, в первых, притчу библейская традиция называет не “Притчей о терновнике”, а “Притчей о деревьях и их царе”. Во-вторых, Иофам адресует эту притчу жителям Сихема сразу после того, как узнал, что они сами поставили царём Авимелеха. Следовательно, они, а не Авимелех, должны сделать выводы из рассказанного (Суд. 9:7).



Далее из девятой главы Книги Судей мы узнаем, что Авимелех царствовал над Израилем всего лишь три года (Суд. 9:22), затем началась война между Авимелехом и жителями Сихема, город был разрушен. Последний стих главы звучит так: *“Все злодеяния жителей Сихемских обратил Бог на голову их”* (Суд. 9:57). Злодеяниями здесь назван процесс назначения людьми царя. Бог наказал жителей сихемских, и это плачевный результат самостоятельных действий людей.

Как видим, в притче нет параллели «Авимелех – терновник». Терновник не стремился стать царем, а Авимелех рвался к власти. Читатель не знает судьбу терновника, но узнает, что Авимелех был убит (Суд. 9:53–56). Авимелех наказан не за то, что стал царём, и даже не за то, что он делал, будучи царем, а за то *“злодеяние, которое он сделал отцу своему, убив братьев своих”*. Следовательно, в притче проведена параллель: «деревья, которые выбирали себе царя, – жители Сихема, назначившие (поставившие) царем Авимелеха».

Таким образом, притча о деревьях и их царе делает акцент не на несправедности терновника, а на несправедности деревьев, которые сами выбирали себе царя. Виноват не терновник, ставший царём, виноват народ, жаждущий царя.

Девятая глава Книги Судей содержит фундаментальные истины о власти. По сути, назначение Авимелеха царём было проявлением социально-политической анархии, что квалифицируется не как демократия, а как охлократия – власть толпы.

Урок, который преподносит современному читателю этот сюжет, включая притчу о деревьях и их царе, – это библейский взгляд на поведение людей в конкретной социально-политической ситуации. Деревья выбрали себе царя, а люди поставили Авимелеха царем. У каждого человека сегодня есть право влиять на ход событий, и он не может уклониться от этого. Человек живёт в обществе, от которого быть свободным нельзя, поэтому каждый должен быть ответственным за свои решения как член общества. Глубинную идею притчи можно сформулировать в виде известного утверждения: «Народ имеет такого правителя, которого заслуживает».

Как видим, контекстный риторический анализ позволяет «разгадать» смысл притчи, приведенной в качестве аргумента несправедных действий людей, и сделать вывод о том, что древнейшая библейская притча о деревьях и их царе многое говорит нам как гражданам государства, которые могут участвовать в политических выборах различного уровня и влиять на тем самым на уровень благополучия общества.

*Л.Н. Попова (г. Могилев, Беларусь)*

## **ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ МОДУЛЬ В РАССКАЗАХ 20 – 30-х гг. Я. КОЛАСА**

Научно-педагогические суждения ценны как теоретический дискурс, но особенность данного рода познания в том, что та или иная проблема рассматривается вне жизненного контекста. Характеризуя художественно-образное знание, М.С. Каган писал: «...оно является одновременно знанием мира и самопознанием личности, знанием сущего и должного, наличествующего и ценного, коро-

че – уникальным, особенным знанием, качественно отличным от того, которое содержится и в науке, и в идеологии, и в религии, и в философии [1, с. 230].

Обращение с педагогической целью к художественным образам целесообразно, т.к. воздействует на интеллектуально-эмоциональную сферу читателя и играет большую роль в самопознании личности. Художественное знание необходимо в разные периоды жизни читателя и связано с рядом проблем, в числе которых значимы механизмы воспитания, обучения и развития личности. Творчество Я. Коласа, классика белорусской литературы, позволяет увидеть особенности формирования менталитета белорусов. Педагогическая направленность ранних рассказов писателя определяется тем, что он закончил Несвижскую учительскую семинарию, получил диплом с квалификацией «Народны настаўнік» и около тридцати лет работал на ниве народного образования.

Колас предлагает читателю своего рода очерки-портреты, в которых повествует об отдельных событиях из жизни детей, подростков, молодой женщины, пытаясь не выпустить из поля своего внимания важные моменты на пути становления личности. Каждый герой, находясь в определенной социальной среде, проходит «школу жизни». Дети вовлечены в жизнедеятельность семьи. Для Коласа важно, как происходит подготовка личности к жизни, каков путь передачи общественно-исторического опыта новым поколениям с целью подготовки к общественной жизни и производительному труду. Как в городе, так и в деревне общим в народной педагогике является воспитание трудовое, без которого не представляется жизнь белоруса. Трудовые традиции тесным образом связаны с нравственным воспитанием, воспитанием физическим, экологическим, эстетическим.

Героиня по имени Наталька, которой *пайшоў толькі восьмы гадок* (но выглядит она младше), уже помогает матери по дому: нянчит младшую сестру, наблюдает за старшим братом, ходит с котелком в столовую за обедом для семьи. Деревенскому мальчишке Тимошке вменяется трудовая обязанность пасти *статак кароў*. С большой ответственностью ребенок принимает на себя функции взрослого человека, в результате чего в нем постепенно формируется чувство хозяина. В портретном изображении Тараски – мальчика послушного, любознательного, отзывчивого, Коласа интересует сложный психологический процесс, рефлексия: *“Ох, гад-жа я, гад печаны! Як толькі хапіла ў мяне дзёрзкасці, сказаць табе кепскія слова і падняць на цябе руку! Як мог павернуцца мой язык...”* [2, с. 234]. В этом повествовании раскрывается роль богатого воображения в познании ребенком мира и себя в этом мире. В лесу, старом и глухом, охваченный ужасом (*я чуўся не па сабе, мне страшна, аслупянеў, сэрца замлела*), Тараска увидел страшную картину: стоял волк, *звер незвычайнае вялічыні, масці ён быў шэрай, шэрсць меў кудлатую і доўгую* [2, с. 233]. Тараска, испугавшись, бросился со всех ног обратно, и лишь через несколько дней понял, что ошибся, приняв кривую березу за зверя, поддавшись игре воображения. Нравственный долг – описать этот случай спустя много лет в рассказе – подтверждение духовного становления личности.

Умственное воспитание подрастающего поколения всегда было предметом и заботой народа. Необходимостью постижения элементарных навыков учебно-познавательной деятельности захвачена Арина. Родившись в многодетной семье, девочка с пяти лет жила без отца, а с двенадцати – осталась круглой сиротой. Жила Арина *не бачачы свету за работаю, і маўкліва цярпела*

*несправядлівасць... Горка было і крыўдна...* [2, с. 406]. Незаметно в душе девушки назревает глухой протест, преодолеть который помогает новая власть, советская. Желание найти свое место в социуме приводит ее в город, на фабрику, где она активно начинает *ліквідаваць сваю непісьменнасць*. Какие усилия пришлось приложить девушке, чтобы найти применение своим намерениям, автор не рассказывает. Коласу удалось показать лишь результат целенаправленной деятельности по самообразованию. И через три месяца состоялась *Арыніна перамога*, вхождение ее в новые отношения, успешная социализация личности.

Восьмилетний Рыгорка, мальчик, бойкий и *ганарысты*, полный гордости и радости, что досрочно переведен во второй класс за успехи в учебе. Но не все было так гладко на пути школьника к его первой победе. В своем желании постичь в совершенстве навык письма он прибегает к самообучению, пропуская из-за этого занятия в школе, обманывая старших, усердно тренируясь самостоятельно. В подтексте очевидна воспитательная цель: чтобы научиться хорошо писать, Рыгорка дома до поздней ночи *ўсё пісаў і пісаў*. Педагогическая реальность такова: чтобы стать лучшим, надо много работать.

Народная сказка всегда была важнейшим средством воспитания подрастающего поколения. Колас, обращаясь к жанру сказки, в аллегорическом ключе славит жизнь при коллективном хозяйствовании, жизнь после Октября. Люди и даже птицы живут в ожидании радости и счастья. Птичье сообщество (воробьи, куры, утки, дрозды, ласточки) понимают, что жить каждый сам по себе, не думая о другом – это плохо. Обращение Чы-Лина, самого благоразумного воробушка из многодетной семьи *“Грамадзяне! ...Давайце-ж будзем жыць у згодзе, давайце арганізуем калектыў і завядзем такі парадак...”* [2, с. 270], приводит к организации *птушынага* войска. Организовавшись и оказав противодействие врагу, птицы поняли, что *сіла ў калектыве!* Колас таким образом в читателе воспитывает активную гражданскую позицию, чувство ответственности за судьбу человеческого сообщества и своего Отечества.

Другой герой, Макарка Навак, – пионер, воспитанный под руководством партии Ленина и Сталина, *патрыёт сваей зямлі*. Ему нравится, что *па полі паважна поўзаюць трактары*, а на одном из них – девушка в красной косынке Марина Кунашка; нравится шоссейная дорога, *лаўкі* возле дороги; дорожные знаки, герб и пр. “А что там, *па той бок граніцы?*” – думает он. Образ врага прочно укрепился в сознании подростков. Поэтому вместе с другом Макарка проследил за чужаком и помог пограничникам задержать подозрительного человека, который *аказаўся буйным шпіёнам* [2, с. 429].

Алёшка Найдёнок (13 лет) вместе с друзьями решает принять участие в боевых действиях. Ребята разрабатывают проект и изготавливают противотанковые снаряды, таким образом включаясь в *барацьбу за свабода, за чэсць роднай зямлі* [2, с. 433]. Молодым патриотам удается поджечь грузовик врагов и приблизиться к общему делу освобождения родной земли. Воспитательным примером в этом для них служат партизаны.

В своих прототипах автор видит не только положительные, но и негативные проявления жизни белорусов. Жертвой социального пространства воспитательного процесса нарисована удивительная девочка Агатка. Ей шесть лет, но выглядит на четыре, она даже говорить хорошо не умеет. Каковы этому причины? Колас показывает, что в семье, где растет девочка, не создана атмосфера для

личностного роста ребенка. Воспитывается она без родной матери (*няма таго догляду, тае ласкі, увагі, што ідзе ад матчынага сэрца* [2, с. 272]). Недобрая мачеха, сердитый отец, и только участливый и понимающий ребенка дед Павел – вот ее социальное окружение. Автор, являясь одновременно и психологом и педагогом, констатирует: *І ніхто не ведаў трагедыі дзіцячай душы*. Будущее героини видится безрадостным: нет ни одной сферы жизнедеятельности (ни трудовой, ни игровой, ни учебно-познавательной, ни общения) для развития личности.

Изучение ранних рассказов Коласа в педагогическом аспекте способствует личностному пониманию проблем педагогики, их гуманитарному видению, включению в общекультурный контекст. Рассмотрение детства как педагогического явления связано с постижением менталитета белорусов, а также с необходимостью поисков нравственных ориентиров молодежью сегодня.

### **Литература**

1. Каган М.К. Философия культуры. – М., 1996.
2. Колас Я. Збор твораў: у 7 т. – Т. 3. – Мн., 1952.

*И.Г. Ребещенкова (г. Санкт-Петербург, Россия)*

## **ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ В СИСТЕМЕ ВУЗОВСКОГО ЭКОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ**

Сфера взаимоотношения общества и природы в последнее время находится в ряду главных сфер, в которых разворачивается системный и многогранный кризис цивилизации. Важнейшей глобальной проблемой стала экологическая проблема, возникновение которой свидетельствует о необратимом и проходящем в планетарном масштабе процессе, по выражению австрийского ученого и мыслителя Конрада Лоренца, «опустошения жизненного пространства».

Существует сложный комплекс причин указанного негативного явления: процессы дегуманизации социальных отношений, усиления потребительского отношения к природе, нарастания культурно-ценностного нигилизма, формирования «цинического разума», утраты религиозного отношения к природе как к священному объекту, достойному благоговения, почитания, преклонения. Причем наибольшую опасность они, эти процессы, представляют для молодого поколения в целом, но особенно для той его части, которой предстоит взаимодействовать с природой в профессиональной – практической и теоретической - деятельности.

Главными способами нейтрализации и противостояния указанным негативным процессам является экологическая подготовка – экологическое образование и воспитание, разворачивающиеся в последние годы на всех ступенях обучения в нашей стране и за рубежом. Уже создан необходимый фундамент для формирования системы экологического образования. Этот фундамент был бы более прочным, если бы в него активнее включался бы социогуманитарный блок, состоящий из таких новых дисциплин как экологическая философия, экологическая этика, экологическая эстетика, экологическая психология, экологи-

ческая история и др. В этом блоке достойное место может занять дисциплина, получившая название «*экологическая теология*».

Вопрос о роли и месте религии и церкви в регуляции взаимоотношений человека и природы в настоящее время, когда происходит стремительный процесс утраты исторически сложившихся ценностных ориентаций, норм, культурных традиций, становится все более и более актуальным. В глобализирующемся мире нивелируются и даже вовсе исчезают национальные обычаи и ритуалы, в том числе и направленные на формирование отношения к природе как к святыне, как к непреходящей ценности. Тревога, возникающая в ходе наблюдения за указанными процессами, побуждает обратиться ко всем социальным сферам, включая религию и церковь, за поддержкой и помощью в деле экологического обучения и воспитания. Хотя надо признать следующее: становясь христианами, мы не становимся автоматически экологами. В связи с этим может возникнуть вопрос: имеет ли какой-либо смысл соединение заботы о сохранении природы, экологии с библейскими основами христианства, со святоотеческим Православием?

Если говорить о христианской религии и церкви в плане их отношения к природе, к нашей планете, то надо отметить противоречивый характер этого отношения.

С одной стороны, в Ветхом завете, именно в Книге Бытия говорится о том, что Бог при творении мира и человека, поставил последнего как одухотворенное самим Творцом существо на недостижимую высоту над всеми иными тварями, над природой в целом, дав ему власть над ними. Этим самым уже в самом начале Священного писания обеспечивается центральное место человеку в природе, место хозяина. Следовательно, формируется антропоцентрическое мировоззрение. У греческих Святых Отцов было слово «филаутиа», что значит «самолюбие». Святые отцы говорили, что люди страдают от первородного греха самолюбия – матери всех грехов и страстей. И тогда разрушение окружающей среды есть итог коллективной греховности людей, в которой переплавились индивидуальные эгоистические интересы и устремления.

В настоящее время сами богословы замечают некий парадокс: когда христиане говорят о грехе, то обычно речь идет о нарушении каких-то нравственных норм во взаимоотношениях между людьми. Традиционно понятие «грех» не применялось по отношению к человеческому воздействию на природу. Может быть, это является причиной сложного положения христиан: исповедуя Христово Евангелие, читая жития святых и следуя учению Отцов Церкви, они стараются жить высоконравственно, но в то же самое время поддерживают ту систему, которая разрушает природу нашей планеты.

Следствием осознания недостаточности традиционного понимания греха в существенно изменившихся социально-исторических условиях стало предложение расширить это понимание и считать грехом также безнравственное отношение к природе, нанесение ей вреда, ее разрушение. И тогда будет преодолен антропоцентризм христианского толка, сопряженный с эгоцентризмом и эгоизмом.

Одним из способов сопротивления этому греху может быть уже многократно прозвучавший призыв священнослужителей к экологической аскезе – добровольному самоограничению ради блага природы, ради блага нашего общего дома – Земли. В истории имеется немало примеров такого рода. Это – жизни великих святых и подвижников древней Церкви, которые через аскетизм стре-

милось утвердить жизнь. Такая позиция отражена в творениях святых Василия Великого, Афанасия Александрийского, Иоанна Лествичника, Исаака Сирина, Августина, Григория Великого, Марии Египетской и многих других.

Христианские богословы длительное время игнорировали проблемы взаимоотношения человека и природы. В последнее время, понимая ответственность религии и церковь за современный экологический кризис, они занимаются обоснованием необходимости человеческой заботы о природе нашей планеты.

Первое основание – это утверждение того, что все творение едино: все мы часть огромной системы, объединяющей все живое. Причем со временем мы все лучше и лучше понимаем, насколько зависим от остальной природы, насколько взаимосвязаны все формы жизни, все экологические системы, насколько сильна зависимость жизни на Земле от физического и химического окружения, насколько наше собственное существование обусловлено состоянием всей Вселенной. Второе основание заключается в том, что, с библейской позиции, «творение – хорошо». В рассказе о творении семь раз повторяется: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1,31). Восторг перед творением переполняет ветхозаветную поэзию. Во многих евангельских притчах Иисус использует образы природного мира, который был дорог ему; много слов о величии творения содержатся в посланиях апостола Павла. Творение хорошо: оно обладает цельностью, единством, разнообразием и красотой.

Религиозный способ мышления должен приводить к осознанию того, что, поскольку мы, люди, сотворены по образу Божию, то у нас есть не только права на управление природой, но и ответственность перед ней. Говоря о человеке как об управителе в тварном мире, надо подчеркивать его ответственность за этот мир, прежде всего перед Богом и перед его творением. И тогда безответственное отношение к природе должно рассматриваться в современном обществе в качестве величайшего греха.

Единая полномасштабная система экологической подготовки, как представляется, должна содержать в себе не только естественнонаучные и инженерные элементы, но и социогуманитарные элементы, включая идеи христианства, эко-теологию с их экофильными потенциалами.

*Я.Г. Пуер (г. Могилев, Беларусь)*

## **БОГОСЛОВИЕ И НАУКА: СРЕДНЕВЕКОВЬЕ В НАШИ ДНИ?**

Маятник качнулся и завис на противоположной стороне. Еще недавно религия провозглашалась *опиумом для народа*, хотя, как оказалось, у К. Маркса «религия – опиум народа». То есть не все столь однозначно в классическом, не вульгаризованном марксизме. Теперь же – у нас, в постсоветском обществе – религиозный *Ренессанс*. Для поисков нравственных ориентиров возрождение религии – бесспорный плюс. Но распространение религиозных представлений на все сферы жизни – перебор. И, прежде всего, это касается науки, в которую теперь нередко включают *богословие* (совокупность религиозных доктрин о сущности Бога). Казалось бы, логика в этом есть – сходные с гуманитарными науками принципы работы с текстами, темы, включаемые в философский дискурс. Но...

У современной науки и религии диаметрально противоположные основы. *Наука*, как известно, – это система знаний о природе, обществе и человеке, а также процесс получения этих знаний, основанный **на строго доказываемой** (экспериментами, в истории – массивами документов) **проверке выводов**. Религиозные представления даже в их наиболее интеллектуальном виде – богословии – основаны, в конечном счете, даже не на допущениях, как в научных гипотезах, а **на вере**. Вот в этом – основа различий. Можно сколь угодно изоциряться в умозаключениях – силлогизмах, в чем высокого мастерства достигли средневековые европейские схоласты. И, кстати, современная наука в XVII – XVIII вв. выросла из развитых схоластами аристотелевых логических принципов и методик. Но основа богословия – признание изначально, непроверяемо истинным основных, священных постулатов и доктрин, отступление от которых рассматривалось как преступление против веры – ересь – со всеми репрессивными последствиями. В науке же, как известно, даже самые абсурдные точки зрения могут вызвать лишь удивление, споры, но отнюдь не репрессии (не имеются в виду репрессивные политические режимы). А далее – работа по сбору доказательств. И абсурд может оказаться открытием. Но может и не оказаться...

Различия в религиозном и научном мировосприятии возникли исторически. Известно, что христианство, как впрочем, и любая иная религиозная доктрина исходит из представления о постоянстве и неизменности мира, в котором человек – существо временное, подчиненное, бессильное что-либо изменить. В принципе, и современная наука признает, что мир, в котором мы живем, есть объективная реальность, существующая по своим законам, независимым от воли людей. Человечество должно учитывать эти законы, подстраиваться под них. Но научное понимание мира предполагает изучение этих законов и их применение для обновления, улучшения условий и стандартов жизни. Современная наука исходит из признания принципиальной познаваемости мира.

Религиозные же воззрения возникли тогда, когда знания об окружающем пространстве еще были крайне ограничены и примитивны. Мир воспринимался как непонятная, непознаваемая, раз и навсегда данная реальность. Короткая продолжительность жизни, отсутствие устойчивой системы накопления и передачи даже не знаний, но только личного опыта не позволяли не только понять, но даже видеть происходившие изменения. Представления и даже фантазии до- и раннеисторического человека не выходили за рамки его жизненного опыта (здорового смысла – земля плоская, потому что такой ее видели). Поэтому внешний мир воспринимался как вместительное человекоподобных, но особых существ, которые этим миром управляют своей сверхъестественной волей. Так появились боги. На определенном этапе развития человеческого общества возникло понимание всеобщности и взаимосвязанности всех мировых процессов, и появился единый Бог – по сути, персонифицированная мировая закономерность. Так возникли монотеистические религии: *иудаизм*, а из него – *христианство* и генетически связанный с ними *ислам*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Особняком стоит буддизм – многими вообще не относимый к религиям (из-за дискуссии о божественной сущности Будды). В исламе, кстати, есть пантеистические представления о мире, выходящие за традиционно религиозные рамки. Имеется в виду суфизм, отношение к которому в традиционном исламе весьма настороженное.

Таким образом, особенностью первобытного, древнего и средневекового миропонимания было представление о статичности, неизменности жизни. Добавим, что примитивный ручной труд совершенствовался крайне медленно, практически незаметно для целых поколений. Аграрное хозяйство – основа тогдашней жизни – вообще консервативно по своей природе. Обмен был ограниченным, деньги вкладывать было не во что, запасы или копили, или проедали. Такая жизнь отразилась и в религиозных представлениях о неизменности всего сущего.

Конечно, законы материального мира действительно постоянны. Но развитие производства, которое началось уже в средневековой Западной Европе и существенно ускорилось в Новое время, с началом промышленного переворота, породило идею прогресса как блага, улучшавшего, облегчавшего жизнь людей. Большинство современных людей с этой идеей свыклось и воспринимает ее как должное (завтра – лучше, чем вчера, а если это не так, то надо что-то менять в обществе, чтобы было так).

Религия же закрепила доиндустриальный подход. Мир – постоянен, стабилен, стремление его изменять – нарушение Божье воли, вмешательство в Его деяние, то есть – грех. Отсюда – склонность традиционного человека к подчинению, пассивности: «На все – воля Божья».

Господствовавшее в средние века религиозное миропонимание концентрировало внимание интеллектуалов на стремлении разобраться в Божьих помыслах, определявших место и судьбы людей в Божьем мире. Бог – начало, вносящий порядок, согласие и закон в мир, человек – ничтожен. Поскольку всё, окружавшее человека, определялось Богом, изучать земной мир считалось излишним. Поэтому основное внимание уделялось изучению христианской, богословской литературы, извлечению из нее истин, необходимых для понимания Божественной премудрости. Изучение эмпирических фактов, постановка опытов не поощрялись. К такой деятельности относились с подозрением, ибо это считалось вторжением в Божий порядок.

Таким образом, средневековая наука была ограничена областью абстракций, была наукой лишь о наиболее общих явлениях, то есть философией. А, учитывая цель познания, *философия эта была богословской*. Отсюда известное выражение, что тогдашняя наука – служанка богословия. Эта ее роль не только не считалась унижительной, а напротив, возвышала науку, ибо, во-первых, в добровольном служении средневековый человек вообще не видел ничего принижающего, во-вторых, служение богословию могло, с его точки зрения, только приблизить философию к Божественной истине. Такая направленность и такие рамки средневековой науки естественны, если вспомнить, откуда выходило и в какой среде пребывало большинство образованных людей той эпохи.

Иными словами, средневековую науку организовала церковь, ученый был клириком, чаще – монахом, кстати, принимавшим обет безбрачия (занятие наукой считалась несовместимым с семейной жизнью). Наука, будучи книжным делом, опиравшаяся исключительно на абстрактное мышление, прямо не откликалась на технические проблемы и не влияла на их развитие. Ибо задача *такой* науки – наблюдать мир, не вмешиваться в ход событий и не руководствоваться практической пользой.

Но развитие светского образования в Высоком Средневековье раздвинуло рамки образованности и переместило большинство книжников в университеты,



хотя до поры практически не изменило направленность научных поисков: и в университетах преобладала богословская тематика. Однако, в отличие от ученого монаха, университетский интеллектуал был и педагогом, преподавателем. Поэтому в университетах возникло стремление не только познавать высшую премудрость, но и разъяснять ее. Отсюда – интерес к теории познания, к разработке соответствующих методик. И когда в XVI – XVII вв. образованные горожане осознали необходимость соединения теоретических, общих знаний с техникой, произошел буквально взрыв научно-технической активности и, в результате – промышленная революция.

Тогда же, в эпоху Просвещения, и состоялась секуляризация науки, ее отделение от богословия, которое с точки зрения *новой* науки стало маргинальным, ибо опиралось не *на разум* (рацио), а *на веру*, иррациональность, в чем смыкалось с антиподом науки – мистикой. Поэтому нынешние попытки вновь воссоединить науку с богословием, включить его в число научных дисциплин, изучаемых в светских учебных заведениях, и есть путь назад, в средневековье. Причины этих попыток, скорее всего, связаны неглубоким образовательным уровнем их адептов. Отсюда же и популярность другой псевдонауки – *астрологии*. Включение в названия греческого слова *логос* не подымает их уровень до науки.

**Е.И. Снопкова (Могилев, Беларусь)**

## **ОРГАНИЗАЦИЯ ШКОЛЬНОГО ДЕЛА В СТРАНАХ ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ И РЕЛИГИЯ: ТРАНСФОРМАЦИИ XIX в.**

XIX век – важная веха в становлении европейских национальных образовательных систем. На протяжении этого столетия во всех экономически развитых странах Европы были приняты законы об обязательном начальном образовании, расширилась сеть средних учебных заведений, существенные изменения произошли в содержании обучения и методике преподавания школьных дисциплин.

Одной из значимых проблем трансформационных процессов в образовании XIX в. выступил вопрос о взаимоотношении церкви и государства в управлении школьным делом.

Начальное образование в странах Западной Европы, как правило, находилось под сильным влиянием католической или протестантской церкви вплоть до конца XIX в. Центральное место в содержании начального обучения занимало изучение основ христианского вероучения [1]. В этот период проявились расхождения между уровнями педагогической мысли, достигшей вершин классической западноевропейской педагогики, школьным законодательством и реальными образовательными системами в странах Западной Европы. С одной стороны, в этот период были разработаны концепции И.Г. Песталоцци, И.Ф. Гербарта, Ф.А.В. Дистервега, которые не утратили своей актуальности и в современной педагогической мысли, были осуществлены крупные реформы, приведшие к созданию национальных образовательных систем и ослаблению влияния церкви на школу. С другой стороны, по-прежнему, клерикалы пользовались влиянием, особенно в начальной школе, значительная часть населения Западной Европы оставалась не охваченной системой школьного обучения [2].

Большую роль в ослаблении влияния церкви на народную школу сыграла деятельность Ф.А.В. Дистервега – основоположника педагогического образования в Германии, которого по праву называли «учителем немецких учителей». Вся его теоретическая и практическая деятельность была направлена на развитие народной школы как школы развития самостоятельности мышления и познавательной активности ее учеников. Он стоял у истоков теоретического осмысления и практической реализации развивающего обучения, технология которого стала прорывной инновационной практикой уже в XX в. Наряду с вышеуказанными проблемами Ф.А.В. Дистервега волновал вопрос влияния церкви на народное образование. Ф.А.В. Дистервег был сторонником идеи общечеловеческого воспитания в духе добра, справедливости, гуманности и религиозной терпимости. Венцом того, что заложено в человеке выступает гуманность, «а развивающееся в нем сознание представляет собой человеческое сознание, сознание человеческого рода» [3, с. 309]. В 1858 г. будучи избранным берлинским учительством в прусскую палату депутатов, он активно выступил против «Регулятивов», регламентирующих деятельность народной школы. Данный документ главное место в учебном плане народной школы отводил религии, учащимся для заучивания предлагали фрагменты Библии, духовные песнопения, различного рода духовные наставления, что отбрасывало содержание обучения в народной школе немецких княжеств далеко назад. Ф.А.В. Дистервег последовательно выступал за светскую народную школу и много сделал для обоснования принципа светского характера образования на всех ступенях обучения. Будучи деистом, он полагал, что возможно ввести преподавание основ всех вероучений, имеющее общекультурный радикал. В обращении к учителю Ф.А.В. Дистервег призывает к религиозной толерантности и терпимости. «Проверь себя, достиг ли ты той степени объективности и гуманности, чтобы по отношению к религиозным убеждениям каждого человека проявлять высшую справедливость, то есть признавать за каждым право думать о невидимых вещах согласно своим убеждениям. Если ты найдешь в себе во время этой проверки хотя бы одну долю нетерпимости – уничтожь ее! Некоторые люди скажут на это, что такой призыв говорит о равнодушии к «абсолютной» или «единственно обеспечивающей блаженство» истине или церкви – пусть говорят!» [4].

Идея секуляризации школы и ликвидации религиозного обучения находила отклик не только в Германии. Во Франции на протяжении всего столетия шла постоянная борьба между сторонниками и противниками светского характера обучения. Попытки исключить из содержания обучения и соответственно из учебных планов изучение основ религиозных знаний делались в 1848 г. (проект И. Карно), в 1880-х гг. К концу века был достигнут своеобразный компромисс: сосуществовали как светские общественные школы, так и частные, т.н. «свободные» учебные заведения, которые находились под контролем различных религиозных конфессий.

В Англии, также, как и во Франции частные школы (особенно начальные) находились под контролем благотворительных организаций, имеющих религиозный характер («Общество распространения христианских знаний», «Национальное образовательное общество» и др.). Известный английский философ, социолог, экономист и педагог Г. Спенсер был выразителем традиционной идеи о том, что школьное религиозное воспитание поможет уберечь от пагубного влияния толпы, низменных страстей и пороков. Сверхчеловеческая жертва, пишет Г. Спен-

сер, «оказалась необходимой, чтобы напомнить вам о вашем духовном назначении и освободить вас от тупой связи со стадом! Если нет сильных и увлекательных идеалов для личного характера, или если эти идеалы истолковываются без одушевления и огня, то человек неудержимо поддается магнетизму социальных сил притяжения. Поэтому в эпохи, лишенные идеалов, бесхарактерность становится почти эпидемической. В такие эпохи воспитатель душ может найти разительные примеры, показывающие, как велика сила соблазна и опошления, которую испытывает со стороны общества отдельный индивидуум» [5, с. 91].

Таким образом, в период трансформационных процессов XIX в. в области образования с неизбежностью вставали вопросы функций школьного обучения, создания национальных систем, реализация принципов всеобщего, обязательного, светского обучения, преемственности и последовательности разных типов образовательных учреждений. Вышеуказанные проблемы стали предметом острой полемики среди общественных и государственных деятелей, лидеров политических партий, представителей философской и педагогической мысли. Как отмечает А.Н. Джуринский с одной стороны, обосновывалось право светского государства на контроль над школьным делом, но с другой стороны, западноевропейское общество XIX в. в значительном большинстве не стояло на атеистических позициях. Церковь и религия рассматривались правящими кругами как необходимые средства социальной политики. Религиозная идеология была незаменима при воспитании социальной лояльности.

### **Литература**

1. История педагогики и образования. От зарождения воспитания в первобытном обществе до конца XX в.: учебное пособие для педагогических учебных заведений / под ред. академика РАО А.И. Пискунова. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: ТЦ «Сфера», 2001. – 512 с.
2. Джуринский А.Н. История зарубежной педагогики: учеб. пособие для вузов. – М.: Издательская группа «ФОРУМ – ИНФРА М», 1998. – 272 с.
3. Дистервег Ф.А.В. О самосознании учителя // Ф.А.В. Дистервег. Избранные педагогические сочинения. – М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1956. – С. 309-320.
4. Дистервег Ф.А.В. Чего должен учитель остерегаться в настоящее время и чего придерживаться? // Ф.А.В. Дистервег. Избранные педагогические сочинения. – М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1956. – С. 320-325.
5. Спенсер Г. Морально-педагогические проблемы в школьной жизни // Г. Спенсер. Статьи о воспитании / пер. с англ. М.А. Энгельгардта – СПб.: Издательство газеты «Школа и жизнь», 1914 – 336 с.

*О.И. Степанова (г. Могилев, Беларусь)*

## **ХРИСТИАНСКИЙ И СВЕТСКИЙ ГУМАНИЗМ В КОНТЕКСТЕ ИДЕОЛОГИИ СОВРЕМЕННОГО РУССКОГО ПРАВОСЛАВИЯ**

Мировоззренческим и методологическим принципом существования современной индустриально-информационной цивилизации в наиболее развитых промышленных странах выступает гуманизм, в основу которого положено призна-

ние приоритета общечеловеческих ценностей, прав человека и идеала всемерно развитой гармоничной личности. Этика гуманизма требует действий в интересах человека, даже если они входят в противоречие с интересами, принципами и целями государственных или корпоративных образований. Гуманизм отрицает любые суждения о всеобщих ценностях или моральных нормах, кроме ценности человека. Все имеет ценность лишь постольку, поскольку пригодно для удовлетворения потребностей и желаний человека в настоящем и будущем.

В противоречие с принципами светского гуманизма вступают идеи православного гуманизма. Признавая за человеком право выбора той или иной модели поведения, православные идеологи, тем не менее, ставят под сомнение его способность сделать правильный выбор, соответствующий настоящему благу. Согласно социальной концепции Русской православной церкви это вызвано греховностью человека и потому он не всегда может четко определить для себя, что есть добро, а что есть зло. Его разум, воля и чувства находятся под действием греха. И только бог помогает человеку сохранить способность распознать «добро-зло» посредством своего откровения, зафиксированного в принципах христианской этики. Иными словами, православные богословы говорят о необходимости существования своеобразного внешнего эталона, с помощью которого возможно определить, что гуманно, а что – нет. Таким эталоном, естественно, является бог.

В светском гуманизме человек бесценен для другого человека и для самого себя, что делает понятие о самолюбии положительным, позволяя человеку развиваться и действовать в своих интересах. Однако православные идеологи усматривают в таком поведении проявление человеческой греховности. Подлинное с точки зрения православия предназначение человека заключается в служении богу, а не самому себе, или другим людям. В этой связи протестантский гуманизм является более привлекательным, чем православный, поскольку «заземляет человека», сочетая в себе религиозность, личное честолюбие и общественное служение, стимулируя стремление индивида к профессиональному росту.

Вместе с тем следует отметить, что по некоторым позициям принципы светского и православного гуманизма частично совпадают. Например, светский гуманизм постулирует идею о высшей ценности человека по сравнению с любыми другими ценностями. Православная богословская мысль в целом не отвергает этой установки, утверждая, что по отношению ко всем остальным составным элементам космоса и всем живым тварям он нечто самое совершенное.

В условиях усиления влияния церковных кругов на государство как один из социальных институтов, попытки протащить средневековые принципы понимания человеческой природы представляют серьезную опасность для развития гражданского общества.

*Н.Н. Трошина (г. Владимир, Россия)*

## **ПРАВОСЛАВНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И ВОСПИТАНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

Конец 80-х гг. XX в. в России явился поворотным этапом в возрождении интереса общества к православной традиции. Среди большого количества при-

чин, объясняющих это обстоятельство, две являются основными. Во-первых, в 1988 г. широко отмечалось 1000-летие принятия христианства на Руси. Это событие предварялось обширной подготовкой в культурной, научной и политической областях на государственном и международном уровнях. Во-вторых, в это же время Россия вступила в период смены идеологической парадигмы, изменения социального и духовного климата в обществе. Тенденции обновления общества сказались и на взаимоотношении религиозных институтов с общественными, политическими и другими структурами в стране. Принятый 25.10.1990 г. Верховным Советом РСФСР «Закон о свободе вероисповеданий» юридически закрепил за религиозными объединениями право распространять в обществе непосредственно или через средства массовой информации свои убеждения, а также проводить религиозное обучение и воспитание [3, с. 73]. Русская православная церковь, как и другие конфессии, получила свободу для своей плодотворной деятельности.

Анализируя процесс становления православного образования и воспитания в современной России, можно сказать, что он включает в себя три этапа. *Первый этап* (конец 80-х – начало 90-х гг.) связан с возрождением интереса большого количества россиян к христианским ценностям, стремлением к глубокому постижению основ вероучения, поиском путей преломления условий современной действительности через призму православной традиции. К концу этого периода, в 1990 г., в Московской Патриархии учреждается Отдел религиозного образования и катехизации, основной задачей которого является создание структуры религиозного образования молодежи и катехизация детей и взрослых. Деятельность Отдела сосредотачивается в трех системах образования – в системе воскресных школ, в системе православных гимназий и лицеев и в системе государственных гимназий, школ и лицеев.

*На втором этапе* (начало 90-х – конец 90-х гг.) утверждаются приоритетные направления функционирования системы православного образования и воспитания, разрабатываются эффективные формы и методы массовых воспитательных действий, совершенствуются старые. Реальное возрождение приходской жизни, появление большого количества новых типов учебных заведений, широкое использование средств массовой информации, появление на книжном рынке новых печатных изданий, зарождение традиции проведения ежегодных Всероссийских, а впоследствии Международных Рождественских образовательных чтений [1, с. 84-85] – все это свидетельствует о совершенствовании форм и методов организации системы православного воспитания и обучения.

*Третий этап* (конец 90-х гг. – начало XXI в.) характеризуется окрепшими связями между приходами, общинами, появлением оперативной связи, справочно-информационной службы в Отделе религиозного образования и катехизации. В этот период устанавливаются связи с государственными учебно-воспитательными заведениями, зарождается конфессионально-ориентированная система профессиональной подготовки и переподготовки педагогов.

Следует отметить, что третий этап отмечен многими важными событиями в деятельности Министерства образования и Русской православной церкви. В 1999 г. создается Координационный совет по взаимодействию Министерства образования РФ и Русской православной церкви, подписывается договор о сотрудничестве, регламентирующий его работу. Это явилось началом плодотворного взаимодействия, социального партнерства государства и церкви в сфере

образования. Как известно, решения Координационного совета способствовали появлению и развитию в российской высшей школе православного теологического образования. В 2002 г. Министерство образования РФ совместно с Русской православной церковью подготавливает и направляет в регионы «Примерное содержание образования по учебному предмету «Православная культура», в котором обозначены условия введения предмета в школах страны либо как предмета по выбору школьного компонента, либо как факультативного курса, изучаемого школьниками на добровольной основе с согласия родителей. В обоих случаях финансирование преподавания курса осуществляется в рамках государственной системы. Начиная с 2006 г. в Министерстве образования и науки действует Рабочая группа по проблемам изучения истории и культуры Православия в системе образования. В июле 2007 г. подготавливается и направляется в органы управления образованием субъектов РФ письмо Департамента государственной политики и нормативно-правового регулирования в сфере образования Минобрнауки России, к которому прилагается Примерное соглашение о сотрудничестве органа управления образованием субъекта РФ и централизованной религиозной организации Епархии Русской православной церкви (Московский Патриархат). В декабре 2007 г. в г. Калуге на специально организованной Министерством образования и науки общероссийской конференции «Государственные образовательные стандарты нового поколения в контексте формирования нравственных и духовных ценностей обучающихся» была принята Резолюция, содержащая рекомендации по совершенствованию нормативной базы школьного образования, и одобрена Концепция включения в новое поколение государственных стандартов общего среднего образования учебного предмета «Православная культура» в составе новой образовательной области учебного плана «Духовно-нравственная культура» [2, с. 45-46].

С апреля 2010 г. началась апробация в 19 субъектах Российской Федерации комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики», включающего 6 модулей. Главное заключается в том, что, во-первых, у каждого ребенка есть выбор, какой из 6 модулей он хочет изучать. И, во-вторых, все модули нового курса носят абсолютно светский, культурологический характер: преподавание ведется обычными учителями, прошедшими специальную подготовку, по светским учебным пособиям. При получении положительных результатов апробации комплексного учебного курса, начиная с 2012 г., его преподавание будет осуществляться на постоянной основе во всех субъектах Российской Федерации. Безусловно, изучение основ ведущих религий мира будет способствовать лучшему взаимопониманию молодых людей, взаимопроникновению культур и формированию толерантности.

Выступая 15.04.2010 г. на церемонии награждения победителей II Общероссийской олимпиады по «Основам православной культуры», Патриарх Московский и всея Руси Кирилл отметил, что уроки православной культуры лишают российское общество необходимости «изобретать какую-либо новую идеологию», а, напротив, помогают ему «обращаться к огромным возможностям собственной культурной традиции». Он полагает, что поддержка уроков православной культуры в школах обеспечит российскому обществу стабильное будущее [5].

Как видим, роль Русской православной церкви в российском обществе за последние 20 лет радикально изменилась. Наблюдается положительная динамика взаимодействия Министерства образования и науки РФ и Русской право-

славной церкви, которое становится все более тесным и плодотворным как в центре, так и на местах в субъектах Российской Федерации.

### **Литература**

1. Архимандрит Иоанн (Экономцев). Рождественские чтения и пути возрождения духовно-нравственных основ российского образования // Сборник пленарных докладов XV Международных Рождественских образовательных чтений. – М., 2007. – С. 81-91.
2. Православная культура в школе: практика, проблемы, перспективы / сост. и ред. протоиерей Борис Даниленко, И.В. Метлик, Т.И. Петракова. – М.: Синодальная библиотека, 2008. – 152 с.
3. Склярлова Т.В. Православное воспитание в контексте социализации. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. – 152 с.
4. Шапошников Л.Е. Эволюция и современное состояние православного духовного образования в России // Педагогика. – 2008. – № 8. – С.22-29.
5. <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=35162>

*О.Н. Тугай (г. Могилев, Беларусь)*

## **РЕЛИГИЯ И СОВРЕМЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ**

Педагогам нужно точно определиться, что мы понимаем под словом «образование» и что составляет его задачу. Система образования всегда связана с определенной системой ценностей, то есть в любом случае связана с идеалом. В нашем определении и в нашем понимании, то есть в православной системе ценностей, образование, прежде всего, конечно, это образование человека по образу Божию. В самой этимологии этого слова заключается ответ: Слово «образование» восходит к слову «образ» – образ Божий в человеке. А образ Божий в человеке по учению святых отцов, – это те свойства души, которые дарованы Богом человеку: это разумность души, наш разум, это религиозно-нравственное чувствование, это чувство прекрасного, это свободная воля, наконец, это бессмертие души. Так вот, все то, что способствует развитию этих данностей, и есть образование. А все, что разрушает дары, данные нам Богом, это уже не образование, а противоположный процесс – разрушение человеческого духа, процесс отторжения души от Бога. И если смотреть в корень этой проблемы, то образование как раз и есть движение души к созиданию образа Божия в человеке. Образование есть выявление в человеке образа Божия, который может быть замутнен и затемнен грехами, но до конца не уничтожим никогда.

Просвещение – это значит то, что несет свет, раз гоняет тьму, одухотворяет, поднимает человека, ведет к любви и добру. Поэтому нам, православным родителям, хотелось бы в наших детях видеть образ Божий, чтобы Он воссиял в них, и чтобы наши дети не потеряли духовную связь и потребность к совершенствованию, возвращению к своим истокам, чтобы они знали, на какой земле они живут, растут, чтобы были гражданами, любящими свою страну, высокодуховными личностями.

Деятельность наших воскресных школ – первый укрепившийся росток на ниве начального православного образования. Если не будить интерес детей к

изучению Закона Божия, то у них появятся другие интересы, уводящие их от правильного пути жизни. Учащиеся воскресной школы ориентируются сразу на то, что первая задача и главная заповедь, которую нам дает Господь – это исполнение закона любви, любви к Богу и любви к ближнему, в каком бы возрасте, состоянии, сословии или на какой бы иерархической ступени жизни ты не находился. Учащийся воскресной школы должен, выйдя в жизнь, показать, что он действительно есть православный человек, православный христианин, что он воспитан в традиции православной Церкви, что он является носителем этой духовной традиции. А как воспитать человека в традиции, если у нас и носителей традиции осталось не так много? Мы сами, в том числе и преподаватели воскресной школы, несмотря на свое образование, мы сами эту традицию, живой сок ее, впитываем через богослужение, через обрядовую сторону жизни, через слово оставшихся носителей этой живой церковной традиции. И, конечно, процесс такого образования, такого воспитания человека и христианина очень сложный и очень актуальный в наше время.

Внешний жизненный успех, не подкрепленный внутренним душевным богатством, лишь усугубляет ничтожество и пороки человеческой личности. Багаж знаний станет обременительной, а иногда и опасной для других людей тяжестью, если за душой его обладателя – нравственная пустота. Отсюда – наше требование неразрывности и единства образования и воспитания.

Интересные сведения собрало Министерство по делам вероисповедания Сербии: после введения в школах Закона Божия число нарушений дисциплины сократилось на 87%. И дети, посещающие воскресную школу и уверовавшие в Бога, выглядят более одухотворенными. Они любят Господа, а потому способны любить других людей, любить мир, в котором они живут. Дети, верящие в Бога, вырастают милосердными, мягкими, духовно богатыми людьми.

Действующий сегодня закон об образовании утверждает, что образование в государственной школе должно иметь «светский характер». «Светский» не означает «атеистический». В стране с тысячелетней православной культурой, где даже в конце XX в., ознаменовавшемся жесточайшими гонениями на веру, больше половины населения заявляет себя верующими, нет разумных оснований для того, чтобы по-прежнему предоставить атеизму господствующее положение в образовании и воспитании. И все же именно чиновник и силы невидимой инерции, стоящие за ним, лишают наших детей «свободы получения христианских знаний». Нужно тянуть этих самых чиновников к духовному ликбезу. Было бы глубочайшим заблуждением, ошибкой со стороны органов образования не взаимодействовать с Церковью. Сегодня мы говорим: да, Церковь отделена от государства. Однако от общества она не отделена. Церковь является составной его частью, и именно той, что хранит сформировавшиеся столетиями традиции.

На рубеже тысячелетий человечество оказалось в глубоком духовном кризисе. Одним из проявлений этого кризиса выступает дисгармония духовных ценностей и материальных потребностей человека. Сегодня материальные потребности в жизни многих людей стали играть первостепенную роль, уровень их культуры заметно понизился, в души ста ло заползать невежество. Неоязыческое явление, когда деньги становятся фетишем, которому подчиняются все процессы, происходящие сегодня в мире. И вот эта проблема подчиненности, иерархии ценностей – выходит сейчас на передний план.



Хотелось бы особо подчеркнуть значения преподавания в воскресной школе церковнославянского языка. Знаменитый педагог, профессор Московского государственного университета С.А. Рачинский заметил, что при изучении церковнославянского языка снимается заикание и нервно-психологические стрессы. Помимо этого, при раннем обучении славянскому языку у детей формируется глубокое, духовноориентированное мышление, стремящееся к целостности и непротиворечивости получаемых знаний, активному поиску истины, духовно красивого поведения. Занятия с детьми дошкольного возраста, отстающими в развитии, приводят к тому, что дети быстро овладевают навыками правильной речи и в дальнейшем опережают в развитии детей своего возраста.

Реформа 1918 г. исключила славянский язык из школьной программы обязательного обучения, прекратились его академические исследования. Теряя смысл славянской основы (а без изучения славянского языка это неизбежно), люди перестают понимать духовную суть слов, их смысл, слова становятся пустыми знаками. Права литературного гражданства стали приобретать жаргон и площадная брань. Стала снижаться духовность речи, появилось множество слов-заменителей, слов-пустоцветов, произошло упрощение до однообразия, опoшление и вульгаризация речи, а, следовательно, мышления и поведения людей.

*В.В. Ясев (г. Могилев, Беларусь)*

## **К ВОПРОСУ О КОНЦЕПЦИИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ**

Социально-экономическое и политическое развитие, связанное с формированием гражданского общества и правового демократического государства, подразумевает движение к поливариантным формам социальных систем, способных к саморегуляции, свободе выбора, координации, сотрудничеству, взаимодействию, народовластию и самоуправлению и гуманизму. Поэтому одной из проблем формирования гражданского общества, с нашей точки зрения, является дефицит социально-гуманитарного знания как недостаток мыслительных, коммуникативных и социально-гуманитарных компетенций значительной части населения.

Эта проблема решается не только институтами гражданского общества. Государство никогда не устранялось, и не будет устраняться от организации социально-гуманитарного образования.

В теории современной педагогики процессы обучения, воспитание и образования четко разводятся по своему предназначению и результативности. Обучение – трансляция знаний, умений и навыков. Образование – формирование способов мышления и самоопределения. Воспитание – процесс формирования ценностных установок, обуславливающих нормы и способы поведения.

Вместе с тем, представляется, что функционирование системы образования определяется задачей формирования духовно-нравственной личности, воспринявшей фундаментальные знания, сформировавшейся на национальной культуре, ее традиций.

Смена государственных приоритетов в образовательных целях в Республике Беларусь осуществлялась несколько раз. На протяжении последнего двадцатилетия сначала шла подготовка к реформе образования и ориентация в новой ситуации независимости Беларуси. Затем определялись основные направления реформы, принципов гуманитаризации и гуманизации, перехода на новые образовательные технологии. С конца 90-х гг. – постепенное и уверенное разворачивание программы идеологического и патриотического воспитания, стандартизация и закрепление политики обучения, сужение гуманитарного образования.

Наряду с этими тенденциями прослеживается решительное продвижение системы образования навстречу Болонскому процессу и активизация сотрудничества с церковью.

О первой тенденции свидетельствует практически непрерывное в последнее время обновление системы образования. Так, только после прошедшего в конце марта текущего года 9-м Пленарном заседании Управленческого комитета Совета Европы по высшему образованию и научных исследованиях, Министерство образования республики намерено ужесточить требования при аккредитации высших учебных заведений, особенно частной формы собственности, определять рейтинг вузов с учетом международного опыта, больше внимания уделить изучению иностранных языков [1].

Вторая тенденция связана с реализацией Программы сотрудничества Министерства образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церкви, разработанной на основе Соглашения о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью от 12 июня 2003 г.

При этом, основополагающим является тезис, что православие оказало определяющее влияние на историческое становление и развитие духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа и в настоящее время служит одной из важнейших основ духовного и нравственного воспитания подрастающих поколений.

Программа направлена на объединение усилий органов управления образованием, учреждений образования, религиозных организаций Белорусской Православной Церкви и общественных объединений для воспитания нравственно зрелой, духовно развитой личности, осознающей свою ответственность за судьбу Отечества и народа, и предусматривает реализацию комплекса совместных мероприятий, направленных на: развитие гуманитарного (в том числе теологического и религиоведческого) образования в Республике Беларусь; разработку содержания воспитания и гуманитарного образования в учреждениях образования [3].

С реализацией программы связано то, что в ряде вузов преподавание религиоведения, истории Беларуси, культурологи, философии организовано с участием священнослужителей. Не случайно Министр образования Республики Беларусь А.М. Радьков отметил, что сотрудничество с белорусской православной церковью, расширение направлений взаимодействия позволяет нам приблизиться к настоящим основам духовности [2].

Наличие указанных тенденций в системе образования позволяет нам говорить о необходимости пересмотра концепции социально-гуманитарного образования в республике. Эта задача представляется актуальной еще и потому, что именно социально-гуманитарные науки предназначены для предупрежде-

ния кризисных социальных явлений, разработки альтернативных вариантов решений и выбора оптимальных из них. Оказывая непосредственное влияние на формирование личности, ее духовных ценностей, социально-гуманитарные науки формируют гуманистическое видение общественного развития.

В современных условиях социально-гуманитарным наукам предстоит решать комплексные проблемы методологического, теоретического, кадрового, финансового, организационного порядка. Просто необходима активизация научных гуманитарных исследований для восстановления авторитета гуманитарного знания. Наиболее востребованными и эффективными станут те социально-гуманитарные знания, которые не только предложат социальный опыт, выработанный прежними поколениями, но и поспособствуют построению новых стратегий социального поведения, нового гуманитарного видения мира.

Уже сегодня ряд стран, в том числе и участники Болонского процесса, обеспечены отсутствием авторитетных школ, включая сферу социально-гуманитарных наук. Необходимо переосмысление систематизации и интеграции социально-гуманитарного знания. Наличие объединяющего эти науки начала дают возможность представить определенный социальный объект всесторонне, целостно, обеспечивая воспроизводство инноваций. В этих вопросах одним из главных регуляторов должно выступить государство.

## **Литература**

1. Ключко, А. Наблізіцца да сапраўдных асноў духоўнасці // Настаўніцкая газета. – 2010. – 9 лютага.
2. Нікіценка, І. Крокі Беларусі насустрач Балонскаму працэсу // Настаўніцкая газета. – 2010. – 8 красавіка.
3. Программа сотрудничества Министерства образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церкви на 2007 – 2010 гг. // Официальный портал Белорусской Православной церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.charch.by>. – Дата доступа: 3 апреля 2010.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. **Агееў Аляксандр Рыгоровіч**, дацэнт кафедры археалогіі УА «Магілёўскі дзяржаўны ўніверсітэт імя А.А. Куляшова», кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Магілёў).
2. **Адзіночанка Віктар Аляксандравіч**, дацэнт кафедры філасофіі УА «Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф. Скарыны», кандыдат філасофскіх навук, дацэнт (г. Гомель).
3. **Алексо Павел Александрович**, студент исторического факультета УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова» (г. Могилев).
4. **Аленькова Юлия Васильевна**, доцент кафедры философии УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат культурологии, доцент (г. Могилев).
5. **Апанович Кристина Олеговна**, ведущий лаборант кафедры философско-христианской антропологии ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета, магистр философских наук (г. Минск).
6. **Астрога Валянціна Міхайлаўна**, дацэнт кафедры гісторыі Беларусі і паліталогіі УА «Беларускі дзяржаўны тэхналагічны ўніверсітэт», кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Мінск).
7. **Ачинович Тереза Иосифовна**, аспирант кафедры психологии УО «Белорусский государственный педагогический университет им. М. Танка», магистр педагогических наук (п. Михановичи).
8. **Бабіньскі Яраслаў Станіслававіч**, ад'юнкт аддзела тэалогіі Універсітэта кардынала Стэфана Вышынскага, доктар гуманітарных навук (г. Варшава, Польшча).
9. **Баранова Ольга Сергеевна**, студентка исторического факультета УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова» (г. Могилев).
10. **Бардиловская Инна Сергеевна**, студентка исторического факультета УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова» (г. Могилев).
11. **Барсук Ирина Александровна**, преподаватель кафедры философии и методологии науки факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета (г. Минск).
12. **Баталко Тамара Ивановна**, заведующая кафедрой истории и права УО «Витебский государственный технологический университет», кандидат исторических наук, доцент (г. Витебск).
13. **Близнац Галина Ивановна**, доцент кафедры философии, истории и политологии УО «Белорусский государственный университет транспорта», кандидат исторических наук, доцент (г. Гомель).
14. **Бондаренко Константин Михайлович**, ректор учреждения образования «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев).
15. **Борецкая Виктория Казимировна**, преподаватель кафедры философии и социологии УО «Гомельский государственный технический университет им. П.О. Сухого» (г. Гомель).

16. **Борисенко Владимир Васильевич**, декан исторического факультета УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев).
17. **Бубнов Юрий Александрович**, заведующий кафедрой истории философии, декан факультета философии и психологии Воронежского государственного университета, доктор философских наук, профессор (г. Воронеж, Россия).
18. **Васехо Анастасия Михайловна**, студентка исторического факультета УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова» (г. Могилев).
19. **Вилейко Сергей Леонидович**, заведующий кафедрой культурологии УО «Гродненский государственный университет имени Янки Купалы», кандидат культурологии, доцент (г. Гродно).
20. **Виноградова Татьяна Яновна**, ассистент кафедры истории и права УО «Витебский государственный технологический университет» (г. Витебск).
21. **Восович Сергей Михайлович**, доцент кафедры социально-политической и исторических наук УО «Брестский государственный технический университет», кандидат исторических наук, доцент (г. Брест).
22. **Вэкер Марыя**, ад'юнкт аддзела філасофіі Універсітэта кардынала Стэфана Вышынскага, доктар гуманітарных навук (г. Варшава, Польшча).
23. **Гаурилюс Анастасия Игно**, доцент кафедры возрастной и педагогической психологии факультета социально-педагогических технологий УО «Белорусский государственный педагогический университет имени Максима Танка», кандидат психологических наук, доцент (г. Минск).
24. **Гжыбовскі Яцэк**, Універсітэт кардынала Стэфана Вышынскага, доктар гуманітарных навук (г. Варшава, Польшча).
25. **Громько Марина Викторовна**, аспирантка кафедры истории и культуры Беларуси УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова» (г. Могилев).
26. **Гронский Александр Дмитриевич**, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Белорусского государственного университета информатики и радиоэлектроники, кандидат исторических наук, доцент (г. Минск).
27. **Гурова Екатерина Николаевна**, аспирантка кафедры философии Белгородского государственного университета (г. Белгород, Россия).
28. **Давлатова Елена Валентиновна**, доцент кафедры философии УО «Витебский государственный университет им. П.М. Машерова», кандидат исторических наук, доцент (г. Витебск).
29. **Давыдова Лариса Анатольевна**, аспирант УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова» (г. Могилев).
30. **Данилевич Сергей Александрович**, старший преподаватель кафедры философии УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова» (г. Могилев).
31. **Дьяченко Олег Викторович**, доцент кафедры философии УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат философских наук, доцент (г. Могилев).
32. **Еўмянькоў Віталь Іванавіч**, дацэнт кафедры журналістыкі УА «Магілёўскі дзяржаўны ўніверсітэт імя А.А. Куляшова», кандыдат філалагічных навук (г. Магілёў).

33. **Елисеев Алексей Борисович**, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Минского филиала Московского государственного университета экономики, статистики и информатики (г. Минск).
34. **Елопов Александр Петрович**, ассистент кафедры философии, истории, политологии» УО «Белорусский государственный университет транспорта» (г. Гомель).
35. **Жукоцкая Зинаида Романовна**, заведующая кафедрой культурологии и философии Нижневартковского экономико-правового института (филиал) Тюменского государственного университета, доктор культурологии, профессор (г. Нижневартовск, Россия).
36. **Жукоцкий Владимир Дмитриевич**, доктор философских наук, профессор (г. Нижневартовск, Россия).
37. **Забельскі Юзаф Стэфанавіч**, кіраўнік кафедры тэалогіі грамадскага жыцця Універсітэта кардынала Стэфана Вышынскага, доктар, надзвычайны прафесар (г. Беласток, Польшча).
38. **Иванова Надежда Алексеевна**, ассистент кафедры истории и права Смоленского государственного университета (г. Смоленск, Россия).
39. **Игнатовец Людмила Михайловна**, аспирантка кафедры истории Беларуси нового и новейшего времени Белорусского государственного университета, (г. Минск).
40. **Игнатович Антон Евгеньевич**, аспирант исторического факультета Белорусского государственного университета (г. Минск).
41. **Киселев Александр Александрович**, доцент кафедры социальных наук УО «Военная академия Республики Беларусь», кандидат исторических наук, доцент (г. Минск).
42. **Климуть Лада Ярославовна**, старший преподаватель кафедры всеобщей истории УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат исторических наук (г. Могилев).
43. **Козлова Наталья Николаевна**, преподаватель общественных дисциплин УО «Гомельский государственный колледж искусств им. Н.Ф. Соколовского» (г. Гомель).
44. **Корзун Михаил Семенович**, профессор кафедры истории древнего мира и средних веков Белорусского государственного университета, доктор исторических наук, профессор (г. Минск).
45. **Короткая Татьяна Петровна**, профессор кафедры философии УО «Белорусский государственный экономический университет», доктор философских наук, профессор (г. Минск).
46. **Королюн Ольга Петровна**, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин ГУО ВПО «Белорусско-Российский университет» (г. Могилев).
47. **Космач Павел Геннадьевич**, преподаватель кафедры истории нового и новейшего времени исторического факультета Белорусского государственного университета, кандидат исторических наук (г. Минск).
48. **Костенич Владимир Анатольевич**, доцент кафедры философии УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат философских наук, доцент (г. Могилев).
49. **Кошелев Владимир Сергеевич**, заведующий кафедрой истории Нового и Новейшего времени Белорусского государственного университета, доктор исторических наук, профессор (г. Минск).

50. **Красулин Евгений Александрович**, доцент кафедры истории нового и новейшего времени Белорусского государственного университета, кандидат исторических наук (г. Минск).
51. **Лавринович Дмитрий Сергеевич**, декан факультета иностранных языков УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев).
52. **Лаппо Виолетта Валериевна**, преподаватель кафедры педагогики и психологии Коломыйского института Прикарпатского национального университета им. Василя Стефаника, кандидат педагогических наук (г. Коломыя).
53. **Лапшина Тамара Витальевна**, доцент кафедры английского языка УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат филологических наук, доцент (г. Могилев).
54. **Лисичкин Владимир Михайлович**, доцент кафедры философии УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат философских наук, доцент (г. Могилев).
55. **Лисовская Татьяна Витальевна**, доцент кафедры социально-политических наук УО «Брестский государственный технический университет», кандидат исторических наук (г. Брест).
56. **Лупінскі Юзеф**, ад'юнкт Універсітэта кардынала Стэфана Вышынскага, доктар гуманітарных навук (г. Варшава, Польшча).
57. **Лясота Георгій Паўлавіч**, студэнт аддзела агульнай тэалогіі Універсітэта кардынала Стэфана Вышынскага (г. Варшава, Польшча).
58. **Мамедова Афаг Султан кызы**, старший научный сотрудник Института философии, социологии и права НАН Азербайджана, кандидат философских наук (г. Баку, Азербайджан).
59. **Мартинович Владимир Александрович**, заместитель начальника УМО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета, доктор теологии Венского университета (г. Минск).
60. **Масюра Иван Александрович**, пастор религиозной евангелическо-лютеранской общины, магистр богословия (г. Могилев).
61. **Михальчук Наталья Александровна**, старший преподаватель кафедры русского языка УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова» (г. Могилев).
62. **Михальчук Тамара Григорьевна**, доцент кафедры русского языка УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат филологических наук, доцент (г. Могилев).
63. **Можейко Вадим Александрович**, студент факультета культурологии и социокультурной деятельности УО «Белорусский государственный университет культуры и искусств» (г. Минск).
64. **Можейко Марина Александровна**, проректор по научной работе УО «Белорусский государственный университет культуры и искусств», доктор философских наук, профессор (г. Минск).
65. **Осипов Алексей Иванович**, заведующий кафедрой философии Института подготовки научных кадров Национальной академии наук Беларуси, доктор философских наук, профессор (г. Минск).

66. **Осипова Галина Георгиевна**, доцент филиала кафедры УО «Белорусская государственная академия музыки» при УО «Гомельский государственный колледж искусств им. Н.Ф. Соколовского», кандидат искусствоведения (г. Гомель).
67. **Острога Виктор Александрович**, заведующий кафедрой таможенного дела Белорусского государственного университета, кандидат исторических наук, доцент (г. Минск).
68. **Поднюк Сергей Сергеевич**, ректор Теологического института ХВЕ, доктор философских наук (г. Минск).
69. **Парашкоў Сяргей Аляксандравіч**, дацэнт кафедры гісторыі і культуры Беларусі УА «Магілёўскі дзяржаўны ўніверсітэт імя А.А. Куляшова», кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Магілёў).
70. **Писарук Галина Васильевна**, доцент кафедры общего и русского языкознания УО «Брестский государственный университет им. А.С. Пушкина», кандидат педагогических наук, доцент (г. Брест).
71. **Попельшко Дмитрий Михайлович**, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин ГУО ВПО «Белорусско-Российский университет» (г. Могилев).
72. **Попов Михаил Александрович**, доцент кафедры философии и политологии УО «Белорусский государственный медицинский университет», кандидат исторических наук (г. Минск).
73. **Попова Людмила Николаевна**, доцент кафедры русской и зарубежной литературы УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат педагогических наук, доцент (г. Могилев).
74. **Прочакова Наталья Олеговна**, методист отдела учебно-методической и туристско-экскурсионной работы управления физической культуры, спорта и туризма Могилевского облисполкома (г. Могилев).
75. **Пушкін Ігар Аляксандравіч**, дацэнт кафедры гуманітарных дысцыплін УА «Магілёўскі дзяржаўны ўніверсітэт харчавання», кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Магілёў).
76. **Пушкин Сергей Николаевич**, профессор Нижегородского государственного педагогического университета, профессор (г. Нижний Новгород, Россия).
77. **Ребещенкова Ирина Григорьевна**, профессор Санкт-Петербургского государственного горного института (технический университет), доктор философских наук, доцент (г. Санкт-Петербург, Россия).
78. **Реглинский Веслав Владиславович**, доктор теологии, юридический доктор, мастер биоэтики университета Берна (г. Берн, Швейцария).
79. **Риер Яков Григорьевич**, заведующий кафедрой всеобщей истории УО «Могилевский государственный университет им. А.А.Кулешова», доктор исторических наук, профессор (г. Могилев).
80. **Рябцева Наталья Адамовна**, старший преподаватель кафедры философии, истории и политологии УО «Белорусский государственный университет транспорта» (г. Гомель).
81. **Самонова Мария Николаевна**, аспирант кафедры историко-культурного наследия Беларуси государственного учреждения образования «Республиканский институт высшей школы», магистр исторических наук (г. Минск).



82. **Самосюк Надежда Викторовна**, студентка исторического факультета УО «Брестский государственный университет им. А.С. Пушкина» (г. Брест).
83. **Синковец Антон Юрьевич**, студент исторического факультета УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова» (г. Могилев).
84. **Снопкова Елена Ивановна**, заведующая кафедрой педагогики УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат педагогических наук, доцент (г. Могилев).
85. **Старостенко Виктор Владимирович**, заведующий кафедрой философии УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат философских наук, доцент (г. Могилев).
86. **Степанова Ольга Игоревна**, студентка исторического факультета УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова» (г. Могилев).
87. **Табунев Василий Васильевич**, заведующий аспирантурой УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат исторических наук (г. Могилев).
88. **Трошина Надежда Николаевна**, доцент кафедры журналистики Владимирского государственного университета, докторант кафедры социальной педагогики и психологии Владимирского государственного гуманитарного университета, кандидат филологических наук, доцент (г. Владимир, Россия).
89. **Тугай Олег Николаевич**, доцент кафедры психологии УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат психологических наук, доцент (г. Могилев).
90. **Уваров Игорь Юрьевич**, доцент кафедры политологии и истории УО «Гомельский государственный технический университет им. П.О. Сухого», кандидат исторических наук, доцент (г. Гомель).
91. **Howe Ralph (Хау Ральф)**, pastor of The Sanctuary Church (The Anglican Church in Canada), master of Divinity (Regina, Canada)
92. **Цацура Лариса Ивановна**, преподаватель кафедры гуманитарных наук государственного учреждения образования «Командно-инженерный институт МЧС Республики Беларусь» (г. Минск).
93. **Цымбал Аляксандр Георгіевіч**, дацэнт кафедры гісторыі і белару-сазнаўства УА «Мінскі дзяржаўны лінгвістычны ўніверсітэт», кандыдат гістарычных навук (г. Мінск).
94. **Цырфа Юлия Анатольевна**, Институт международных отношений Киевского национального университета имени Тараса Шевченко, магистр (г. Киев, Украина).
95. **Чесноков Николай Григорьевич**, доцент кафедры философии УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат философских наук, доцент (г. Могилев).
96. **Шаститко Анна Александровна**, преподаватель кафедры философии и истории УО «Белорусский государственный университет физической культуры» (г. Минск).
97. **Шиманская Ольга Константиновна**, доцент кафедры культурологии, истории и древних языков ГУО ВПО «Нижегородский государственный лингвистический университет им. Н.А. Добролюбова», кандидат философских наук, доцент (г. Нижний Новгород, Россия).

98. **Шупляк Сергей Петрович**, преподаватель кафедры древних цивилизаций и средневековья УО «Белорусский государственный педагогический университет им. М. Танка» (г. Минск).
99. **Юдин Виктор Викторович**, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин УО «Могилевский государственный университет продовольствия» (г. Могилев).
100. **Юрис Сергей Анатольевич**, заведующий кафедрой политологии и истории УО «Гомельский государственный технический университет имени П.О.Сухого», кандидат исторических наук, доцент, (г. Гомель).
101. **Юрис Татьяна Анатольевна**, доцент кафедры философии и истории УО «Белорусский торгово-экономический университет потребительской кооперации», кандидат философских наук, доцент (г. Гомель).
102. **Ягафова Екатерина Андреевна**, заведующая кафедрой истории и теории мировой культуры Поволжской государственной социально-гуманитарной академии, доктор исторических наук, доцент (г. Самара, Россия).
103. **Якуш Надежда Михайловна**, доцент кафедры истории Беларуси и политологии УО «Белорусский государственный технологический университет», кандидат исторических наук, доцент (г. Минск).
104. **Ясев Владимир Викторович**, проректор по учебной работе УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат политических наук, доцент (г. Могилев).

# СОДЕРЖАНИЕ

РЕЗОЛЮЦИЯ .....	3
<b>ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В МИРЕ И В СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ БЕЛАРУСИ .....</b>	<b>4</b>
<i>Агееў А.Р.</i> Феномен фестывалю “Магутны Божа”, як адлюстраванне культурнага, рэлігійнага і палітычнага жыцця г. Магілёва ў пачатку ХХІ ст. ....	4
<i>Алексо П.А.</i> К вопросу о репрессиях против православного духовенства в БССР в 1930-е гг. ....	6
<i>Баранова О.С.</i> Деятельность Международного Совета Церквей ЕХБ в Могилевской области .....	8
<i>Близнац Г.И.</i> Экуменическое движение и религиозные традиции мира .....	9
<i>Бондаренко К.М.</i> Епископ Гомельский Митрофан и его монархические нараоучення .....	12
<i>Борисенко В.В.</i> Православная церковь и становление государственности в Черногории (XVIII – первая половина XIX в.) .....	14
<i>Васехо А.М.</i> Основы социальной концепции Адвентистов седьмого дня .....	17
<i>Гронский А.Д.</i> Восстание 1863 – 1864 гг. в Северо-Западном крае: проблема массовости .....	18
<i>Давыдова Л.А.</i> Философские и религиозные воззрения членов Союза социалистов-революционеров (эсеров) максималистов .....	20
<i>Данилевич С.А.</i> Межрелигиозный диалог в информационном обществе .....	22
<i>Дьяченко О.В.</i> Консервативный баптизм как новое религиозное явление в позднем протестантизме Беларуси .....	24
<i>Елопов А.П.</i> Православно-католический альянс и перспективы нового раскола в РПЦ .....	28
<i>Игнатович А.Е.</i> Генезис мусульманской общины Великобритании .....	30
<i>Киселёв А.А.</i> Конфессиональный состав полицейских чиновников МВД Могилевской губернии (вторая половина XIX – начало XX вв.) .....	33
<i>Климуть Л.Я.</i> Индейцы и идея единого Бога: ответ коренного населения на христианизацию Америки .....	35
<i>Короткая Т.П.</i> Старообрядчество в социокультурном пространстве Беларуси .....	38
<i>Кошелев В.С.</i> «Евроислам» как альтернатива исламскому экстремизму .....	40
<i>Красулін Я.А.</i> Каталіцкая царква і адкрыццё Новага свету: праблема асэнсавання .....	43
<i>Лавриноич Д.С.</i> Еврейская народная партия в общественно- политической жизни России и Беларуси начала XX в. ....	45
<i>Лисовская Т.В.</i> Формирование концепции государственной политики в отношении неопротестантских движений Западной Беларуси в 1921 – 1939 гг. ....	48
<i>Лупіньскі Юзаф.</i> Пробы адбудовы грэка-каталіцкай Царквы .....	50
<i>Масюра И.А.</i> Ликвидация Союза евангелическо-лютеранских общин в Республике Беларусь: причины и следствия .....	53

<i>Острога В.А.</i> Религия и церковь в белорусской советской историографии истории нового и новейшего времени .....	55
<i>Попов М.А.</i> Деятельность Могилевской римско-католической консистории в конце XVIII – первой четверти XIX в. (в период руководства митрополита Станислава Богуша-Сестренцевича) ....	57
<i>Прочакова Н.О.</i> Польская идентификация на территории Могилевской области .....	59
<i>Пушкін І.А.</i> Польскае пытанне ў БССР у святле візітаў Папы Рымскага Яна Паўла II у Польшчу .....	62
<i>Пушкин С.Н.</i> Об особенностях межконфессиональных отношений в творчестве евразийцев .....	65
<i>Рябцева Н.А.</i> Староверы на территории Беларуси .....	67
<i>Самонава М.М.</i> Удзел скандынаваў у распаўсюджванні хрысціянства на беларускіх землях на мяжы X – XI стст. ....	69
<i>Самосюк Н.В.</i> Взаимодействие православной церкви в Польше с нетрадиционными религиозными организациями на территории Полесской епархии .....	71
<i>Синковец А.Ю.</i> Положение христианских конфессий в освобожденных районах Могилевской области (1943 – 1946 гг.) .....	74
<i>Табунов В.В.</i> Материальное положение православного духовенства на белорусских землях в конце XIX – начале XX ст. ....	76
<i>Уваров И.Ю.</i> Унификация церковной жизни в Великом княжестве Литовском при Казимире Ягеллончике .....	78
<i>Хау Ральф.</i> Возникновение и распространение Англиканской Церкви в Канаде .....	80
<i>Цымбал А.Г.</i> Праблема беларусізацыі Праваслаўнай царквы ў Заходняй Беларусі (1921 – 1939 гг.) .....	81
<i>Шиманская О.К.</i> Социальная деятельность современного старообрядчества .....	84
<i>Шупляк С.П.</i> Правила совершения паломничеств в средневековой Западной Европе .....	86
<i>Ягафова Е.А.</i> Межконфессиональное взаимодействие в Волго-Уральском регионе в XVIII – нач. XXI в. и его результаты (на примере образования малых этноконфессиональных групп народов региона) .....	88
<i>Ясеев В.В.</i> Новая попытка возрождения христианской демократии в Беларуси .....	90

## **ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИИ, ВЕРОТЕРПИМОСТИ, СВОБОДЫ СОВЕСТИ**

<b>В ФИЛОСОФИИ И СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ</b> .....	93
<i>Адзіночанка В.А.</i> Права на свабоду сумлення як адно з правоў чалавека ....	93
<i>Ачинович Т.И.</i> К вопросу о религиозности студентов .....	95
<i>Бабіньскі Яраслаў.</i> Крытыка Бэнэдыктам XVI сацыялістычнага месіянізму ....	98
<i>Баталко Т.И., Виноградова Т.Я.</i> Национальные особенности белорусов через призму религиозного мировоззрения .....	100
<i>Борецкая В.К.</i> Взаимодействие церкви и государства в условиях транзитивного белорусского общества .....	102

<i>Бубнов Ю.А.</i> Проблема секуляризации: историко-философский аспект .....	104
<i>Вэкер Марья.</i> Свято Божае і душа ў тэорыях бачання .....	107
<i>Гаурилюс А.И.</i> Понятие «свобода совести» в контексте православия .....	109
<i>Гжыбоўскі Яцэк.</i> Прафанны свет і свецкая рэлігія .....	111
<i>Давлатова Е.В.</i> Что же такое «Джихад»? .....	113
<i>Еворовский В.Б.</i> Архаическое сознание средневекового общества Восточной Европы: тенденции десакрализации мировоззрения .....	115
<i>Елисеев А.Б.</i> Религиозное и научно-историческое знание о прошлом .....	118
<i>Забельскі Юзаф.</i> Рэлятывізм як дэфармацыя грамадска-маральнага жыцця .....	120
<i>Королюн О.П.</i> Религиозно-мистический элемент в современных молодежных субкультурах .....	123
<i>Космач П.Г.</i> Обоснование права на веротерпимость и теория общественного договора (в интерпретации Дж. Локка) .....	126
<i>Мартинович В.А.</i> Сектоподобные группы как пограничный тип нетрадиционной религиозности .....	128
<i>Мамедова А.С.</i> Вопросы религии в философии Романтизма .....	131
<i>Можейко В.А.</i> Подтверждение силы веры: теория психологического притяжения .....	134
<i>Можейко М.А.</i> Трансформация феномена атеизма в современной постнеклассической философии .....	136
<i>Поднюк С.С.</i> Веротерпимость: взгляд христианина .....	139
<i>Попельшко Д.М.</i> «Новая религиозность» и постмодернистская картина мира .....	141
<i>Реглинский В.В.</i> Новые грани генетики: риск евгеники .....	143
<i>Старостенко В.В.</i> Толерантность как фактор свободы совести .....	146
<i>Цацура Л.И.</i> Императорский культ и веротерпимость в религиозной политике римских императоров II века .....	149
<i>Цырфа Ю.А.</i> Проблема этноконфессиональных противоречий в политических отношениях современности .....	151
<i>Чесноков Н.Г.</i> Религиозная мораль .....	153
<i>Шаститко А.А.</i> Политико-правовой аспект становления государственно-конфессиональных отношений в Республике Беларусь .....	156
<i>Юдин В.В.</i> Структура религиозного сознания молодежи, на примере студентов высших учебных заведений .....	158
<i>Юрис Т.А., Юрис С.А.</i> Нецерковная религиозность как форма свободомыслия .....	161
<i>Якуш Н.М.</i> Историко-культурные образы времени и пространства в христианстве .....	163

**КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА И ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ОБРАЗОВАНИЯ  
И РЕЛИГИИ. ПРАВОСЛАВИЕ И ГОСУДАРСТВО В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ  
СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ .....**

<i>Аленькова Ю.В.</i> Религия и культура в культурологической концепции русского философского символизма .....	167
<i>Апанович К.О.</i> Особенности процесса христианизации Киевской Руси .....	169

<i>Астрога В.М.</i> Настаўнікі царкоўных школ Беларусі ў другой палове XIX – пачатку XX ст. ....	171
<i>Бардиловская И.С.</i> Проблема клонирования в социальном учении Русской православной церкви .....	174
<i>Барсук И.А.</i> Христианство как фактор духовно-мировоззренческих оснований бытия восточнославянских народов .....	175
<i>Вилейко С.Л.</i> Православное духовенство в северо-западных губерниях Российской империи во время войны 1812 г. ....	177
<i>Восович С.М.</i> Проведение народных чтений и бесед Могилевским Богоявленским братством в 1883 – 1914 гг. ....	180
<i>Громыко М.В.</i> «Братский листок» как представитель монархической прессы на Беларуси (1907 – 1910 гг.) .....	183
<i>Гурова Е.Н.</i> Образ богоматери в системе политической пропаганды Московской Руси (анализ письменных и изобразительных источников XVI ст.) .....	185
<i>Еўмянькоў В.І.</i> Польскамоўная журналістыка на тэрыторыі Беларусі / Літвы ў 1830 – 1840-я гг. (гістарычны аспект) .....	187
<b>Жукоцкий В.Д.</b> , <i>Жукоцкая З.Р.</i> Православие и советизм: пути русской веры в полиэтническом пространстве культур .....	190
<i>Иванова Н.А.</i> Законоучителя уездных училищ Смоленской губернии во второй половине XIX в. ....	193
<i>Игнатовец Л.М.</i> Оценка профессора И.О. Сенковского состояния учебных заведений, учрежденных при католических орденах (Могилевская и Витебская губернии, 1826 г.) .....	195
<i>Козлова Н.Н.</i> «Духовная свобода» нестяжателей и «Уставное благочестие» иосифлян .....	198
<i>Корзун М.С.</i> Русская Православная Церковь и общество .....	200
<i>Костенич В.А.</i> Этика служения смыслу и эстетика церковности .....	203
<i>Лаппо В.В.</i> Конфессиональные особенности канонизации святых в духовной традиции христианства .....	205
<i>Лапшина Т.В.</i> Инвективная лексика и общественное самосознание .....	208
<i>Лисичкин В.М.</i> Религиозная антропология и педагогика в системе духовной культуры общества .....	210
<i>Лясота Г.П.</i> Эўхарыстыя ў літургічным руху хрысціян першых трох вякоў .....	213
<i>Михальчук Н.А.</i> К проблеме изучения поэмы А. Блока «Двенадцать» в средней школе: образ Христа в поэме .....	215
<i>Михальчук Т.Г.</i> Новые учебные пособия: русский речевой этикет и православная культура .....	219
<i>Осипов А.И.</i> Роль религиозных традиций в образовании и воспитании .....	222
<i>Осипова Г.Г.</i> Литургические жанры православной традиции в хоровой музыке современных белорусских композиторов .....	225
<i>Парашкоў С.А.</i> Гістарычныя ўмовы культурнага жыцця Беларусі ў другой палове XIX – пачатку XX ст. ....	227
<i>Писарук Г.В.</i> Контекстный риторический анализ библейской притчи о деревьях и их царе .....	230

<i>Попова Л.Н.</i> Педагогический модуль в рассказах 20 – 30-х гг. Я. Коласа .....	232
<i>Ребещенкова И.Г.</i> Экологическая теология в системе вузовского экологического образования .....	235
<i>Риер Я.Г.</i> Богословие и наука: средневековье в наши дни? .....	237
<i>Снопкова Е.И.</i> Организация школьного дела в странах Западной Европы и религия: трансформации XIX в. ....	240
<i>Степанова О.И.</i> Христианский и светский гуманизм в контексте идеологии современного русского православия .....	242
<i>Трошина Н.Н.</i> Православное образование и воспитание в современной России .....	243
<i>Тугай О.Н.</i> Религия и современное образование .....	246
<i>Ясеев В.В.</i> К вопросу о концепции социально-гуманитарного знания .....	248
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ .....	251

ДЛЯ ЗАМЕТОК



Научное издание

**РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО – 5:**  
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СВОБОДЫ СОВЕСТИ

Сборник научных статей  
Международной научно-практической конференции

Технический редактор *А.Н. Гладун*  
Компьютерная верстка *А.Л. Позняков*

Подписано в печать .10.2010. Формат 60x84/16

Гарнитура Arial Суг. Усл.-печ. л. 15,4.

Уч.-изд. л. 19,8. Тираж экз. Заказ № .

Учреждение образования “Могилевский государственный университет  
им. А.А. Кулешова”, 212022, Могилев, Космонавтов, 1.

ЛИ № 02330/278 от 30.04.2004 г.

Отпечатано в отделе оперативной полиграфии  
УО «МГУ им. А.А. Кулешова». 212022, Могилев, Космонавтов, 1.