

КОНСТИТУЦИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

Статья 4. <...>

Идеология политических партий, религиозных или иных общественных объединений, социальных групп не может устанавливаться в качестве обязательной для граждан.

Статья 31. Каждый имеет право самостоятельно определять свое 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, не запрещенных законом.

ЗАКОН РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ «О СВОБОДЕ СОВЕСТИ И РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЯХ»

Статья 4. Право на свободу совести

Каждый имеет право на свободу выбора атеистических или религиозных убеждений, а именно: самостоятельно определять свое отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой.

Статья 7. Равноправие граждан

Граждане равны перед законом независимо от их отношения к религии.

В официальных документах отношение гражданина к религии не указывается, кроме случаев, когда этого желает сам гражданин.

Воспрепятствование осуществлению прав на свободу совести и вероисповедания, а также установление каких-либо преимуществ либо ограничений прав граждан в зависимости от их отношения к религии не допускаются и преследуются по закону.

Никто не может по мотивам своих религиозных убеждений уклоняться от исполнения установленных законом обязанностей.

Статья 9. Образование и религия

Национальная система образования в Республике Беларусь носит светский характер и не преследует цели формирования того или иного отношения к религии.

<...>

ISBN 978-985-480-796-6



9 789854 807966

Религия и общество-7

Сборник научных статей

2012

Религия и общество-7

Сборник научных статей



МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

Учреждение образования
"МОГИЛЕВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А.А. КУЛЕШОВА"

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО – 7

СБОРНИК НАУЧНЫХ СТАТЕЙ

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



Могилев 2012

УДК 2(075.8)
ББК 86я73
Р36

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

Редакционная коллегия:

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

Рецензенты:

кандидат философских наук, доктор социологических наук
Ю.М. Бубнов;
доктор исторических наук профессор
Я.Г. Риер

Религия и общество – 7: сб. науч. статей / под общ. ред.
Р36 В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: УО «МГУ им.
А.А. Кулешова», 2012. – 232 с.

ISBN 978-985-480-796-6.

В сборник включены материалы научных трудов участников VII Международной научно-практической конференции "Религия и общество", (г. Могилев, УО "МГУ им. А.А.Кулешова", 3 мая 2012 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, с сохранением авторской редакции и орфографии.

**УДК 2(075.8)
ББК 86я73**

ISBN 978-985-480-796-6

© УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2012

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Е.К. Агеенкова (г. Минск, Беларусь)

РАДИКАЛИЗАЦИЯ ИДЕИ САЛАФИЗМА В СОВРЕМЕННОМ ИСЛАМЕ

Религиозная вера проявляется в принятии различных форм представлений о высших силах, управляющими миром и людьми; в признании нравственных императивов, исходящих от этих сил; в личностных идеалах, являющихся примерами для самовоспитания, в соблюдении определенных форм деятельности, в том числе культовой. Однако в последнее время религия становится не только регулятором внутреннего мира человека и его отношений с другими людьми. Она политизируется. Важной частью религиозных учений становятся предложения по регулированию социальной организации общества, многие политические партии и лидеры согласовывают свою деятельность с различными религиозными институтами.

В оценке тенденций современного ислама все чаще появляется определение "салафизм" (от арабского ас-салаф ас-салихун – праведные предки), последователи которого призывают к "чистому исламу", который должен основываться на принципах, присущих первым общинам, существовавшим еще при пророке Мухаммаде. Фактически речь идет об альтернативном проекте государственно-правового устройства. В западной литературе для характеристики идеологии салафитов используются термины "традиционализм", "фундаментализм", "возрожденчество".

Период существования первой мусульманской общины в Медине, во главе которой стоял Мухаммад, обладавший всей полнотой светской, духовной и судебной власти, считается временем идеального правления в исламе. В новое время идеи "обновления" ислама через обращение к сунне пророка, борьбу с нововведениями были возрождены ваххабитами, догматико-правовая школа которых принята в Саудовской Аравии.

Салафиты выступают против позднейших наслоений в исламе и отрицают любые нововведения (бид'а) в области вероучения и права, не имеющие прямого обоснования в Коране и хадисах. Их основной идеей является "исправление" (ислах) социальной и религиозной жизни мусульманского общества, которое отказалось от следования традициям (таклид) и основано на "обновлении" (таджид) [1].

Развитие идеи салафизма связано с озабоченностью современных мусульманских деятелей разобщенностью ислама, наличием в нем множества

течений и правовых школ мазхабов. Снижение уровня противостояния между ними они видят в возвращении к истокам ислама, к образу жизни первых общин, созданных самим Мухаммадом, к прямому пониманию его высказываний, текстов Корана и достоверных хадисов.

Современные исламские источники с призывами к салафии дают многочисленные ссылки на хадисы, в которых посланник Аллаха предполагал, что среди его последователей возникнут разногласия, и дал указание следовать "праведным халифам" из числа его сподвижников, которые лучше всех знали его путь. Один из авторитетных современных шейхов Мухаммад Насыруддин аль-Альбани говорил: "Основа призыва салафии держится на трех опорах: Священный Коран, достоверная Сунна, и понимание этих двух опор в соответствии с пониманием праведных предшественников (ас-салиф ас-салих) из числа сподвижников, их последователей (таб'иун) и следующих за ними. И причиной заблуждения всех течений, будь то новых или старых, состоит в том, что они не держатся за третью опору!" [2].

Однако многие современные исламоведы именно с салафитским призывом связывают появление радикальных направлений в этой религии. Например, И.И. Хохлов к признакам салафизма относит а) следование строгой интерпретации Корана и признание любых его толкований еретическими; б) опора только на законы шариата и отказ от светского правления, в связи с чем в салафизме осуждаются правители исламских стран, имеющих государственное право; в) конфронтация с христианским и иудейским западом. Крайнее радикальное проявление салафитского движения – это глобальный исламский джихад, который И.И. Хохлов определил словами Аймана аль-Завахири: "Конечная цель состоит в установлении шариата на всех землях ислама, создании всемирного исламского халифата и возвращении исламу его былого величия. Соединенные Штаты и Израиль никогда не допустят такого развития событий по доброй воле, поэтому глобальный исламский джихад должен, в первую очередь, сокрушить эти две страны" [3].

Анализ материалов экстремистских исламских сайтов показывает, что радикализация салафизма связана с идеей джихада, хотя жизнь первых мусульманских общин была далеко не всегда направлена на борьбу в защиту и за распространение ислама, как первоначально понимался джихад. Только в разработанных позднее концепциях термин "джихад" наполнился новым содержанием. Факихами (богословами) стало проводиться различие между "джихадом сердца" (борьба с собственными дурными наклонностями), "джихадом языка" (повеление одобряемого и запрещение порицаемого), "джихадом руки" (принятие дисциплинарных мер в отношении преступников и нарушителей норм нравственности) и "джихадом меча" (вооруженную борьбу с неверными, падшему в которой уготовано вечное блаженство в раю) [4, с. 66-67].

Эти представления о джихаде в настоящее время пересматриваются салафитами. Весьма характерны в этом отношении заявления сподвижника Усамы Бен Ладена шейха Мусы Аль-Къарни (Саудовская Аравия), высказанные им в интервью телеканалу Memri TV [5]. Он указал, что ранее, когда в умме (мусульманском сообществе) шла речь о джихаде, "она не жила в состоянии джихада, а жила в слабости, вялости и зависимости, мы думали, ... что джихад был в прошлом и прошел". И далее он делает интересное заключение, что возрождение идеи джихада в исламском мире началось "с нападения русских на Афганистан" и с распространения насирийи (коммунистического движения), "поддерживаемого русскими", в ряде исламских стран. По оценке Аль-Къарни, противостояние коммунистической и атеистической идеологии в Саудовской Аравии поначалу проходило на образовательном уровне. Когда же началась война в Афганистане, "общественные и идеологические условия были подготовлены для отправки парней из Саудии в Афганистан". Причем, как отмечает Аль-Къарни, подготовка к джихаду юношей из Саудовской Аравии была очень высокой и они отличались самопожертвованием, отвагой, стремлением "любить джихад", "стремлением к Ахира" (иной, конечный мир), "стремлением к Раю" и отсутствием сомнений. Кроме того, они участвуют в джихаде не только в Афганистане, но и в Ираке, Боснии и Герцеговине [5].

В настоящее время различают менее радикальные формы салафии, представители которой ведут джихад не против всех видов "вероотступничества", и более радикальные, объявляющие глобальный джихад до полной победы первоначального ислама во всем мире. Многие исследователи отмечают, что не все из тех, кого называют салафитами, участвуют в террористической деятельности, однако большинство из тех, кто участвует в террористической деятельности, являются салафитами [6].

Литература

1. *Алексеев, И.Л.* В поисках "хорошего Ислама": Ислам и исламоведение между диалогом культур и "столкновением цивилизаций": Ислам в современном мире №5-6 (2006) / И. Л. Алексеев. [Электронный ресурс]. – 2011. – Режим доступа: <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?394>. – Дата доступа: 03.03.2011.
2. О необходимости понимания религии так, как понимали ее праведные предшественники (ас-саляф ас-салих): Серия: "ад-да'уату-ссалаяфия", часть 15. [Электронный ресурс]. – 2011. – Режим доступа: http://salafsolih.com/dawa_salafiya. – Дата доступа: 05.11.2011.
3. *Хохлов, И.И.* Исламский терроризм – Глобальный джихад Салафи / И.И. Хохлов. [Электронный ресурс]. – 2011. – Режим доступа: <http://www.nationalsecurity.ru/library/00016/index.htm>. – Дата доступа: 13.11.2011.
4. *Джихад // Ислам: Энциклопедический словарь.* – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – С. 66–67.
5. Аль-Къарни, Муса. Об Усаме бен Ладене / Мусса Аль-Къарни. [Электронный ресурс]. – 2011. – Режим доступа: <http://www.djmagat.com>. – Дата доступа: 03.03.2011

6. Кто такие салафиты? Рассказывает российский эксперт Ахмет Ярлыкапов // http://rus.azattyq.org/content/salafity_salafis_salafit_kazakh_refugees/1493501.html.

О.А. Аламтиев (г. Новополоцк, Беларусь)

ВОСПРИЯТИЕ ВЫХОДЦАМИ ИЗ ИСЛАМСКИХ СТРАН СЛОЖНОСТЕЙ ИНТЕГРАЦИИ В БЕЛОРУССКОМ ОБЩЕСТВЕ

По результатам переписи населения 2009 г. в Республике Беларусь проживало чуть менее 15 тысяч человек, прибывших сюда из исламских стран. При этом данную статистику не следует считать абсолютно верной и можно предположить, что реальное количество иммигрантов-мусульман в нашей стране несколько выше. Это подтверждается и словами муфтия Беларуси Али Вороновича [1].

Опыт европейских стран показывает, что наибольшие сложности возникают именно в случае интеграции выходцев из стран исламского Востока. Республика Беларусь ввиду незначительного количества иммигрантов-мусульман с подобными проблемами не сталкивалась. Однако в условиях глобализации и возрастающих иммиграционных потоков, увеличение количества иммигрантов, в том числе из стран исламского мира, представляется если не неизбежным, то более чем вероятным, особенно принимая во внимание недавние события так называемой "арабской весны", которые уже вызвали существенный приток иммигрантов из североафриканского региона в европейские страны [2].

Исходя из этого, представляется актуальным изучение особенностей интеграции иммигрантов из исламских стран в белорусском обществе и, в частности, выявление и установление причин тех сложностей, с которыми сталкиваются иммигранты во взаимодействии с коренным населением.

Данное исследование основывается на проведённом автором эмпирическом исследовании методом глубинного интервью с выходцами из исламских стран, постоянно или временно проживающими в Республике Беларусь (всего 28 интервью с иммигрантами из арабских стран, Турции, Ирана, Пакистана, стран Средней Азии), а также методом экспертных оценок.

На вопрос о том, случались ли конфликтные ситуации во взаимодействии с местным населением, почти все опрошенные иностранцы называли конкретные случаи ситуаций, которые, по их мнению, были вызваны неприязненным к ним отношением связанным с иностранным происхождением. Наиболее распространённой формой подобных конфликтов является нанесение оскорблений с указанием пренебрежительного отношения к некоренному происхождению ("чурка", "нерусский"), и иные схожие способы выражения неприязни. Как непосредственный повод к проявлению агрессии со

стороны белорусов молодые люди часто называют ухаживание за местными девушками.

Некоторые респонденты указывали на то, что сталкиваются с существенными трудностями в налаживании дружеских связей с белорусами ввиду нежелания последних вступать в контакт без крайней необходимости, однако подобные утверждения редки.

Довольно часто иммигранты указывают на проявление дискриминации при найме жилья. Нередко решение этого вопроса для иностранца восточного происхождения становится настоящей проблемой, суть которой в том, что многие отказываются сдавать в аренду жилплощадь лишь на основании "нерусского" происхождения потенциального квартиросъёмщика.

Иммигранты из исламских стран отмечают то, что подобные проявления неприязни и ксенофобии в случае белорусов носят полностью неосознанный характер. По мнению многих опрошенных респондентов, парадоксально то, что белорусы убеждены в своей толерантности и отвергают обоснованность каких-либо обвинений в ксенофобии в свой адрес. По сути, речь идёт о существовании дистанции между воспринятым белорусами публичным дискурсом о своём толерантном отношении к представителям других культур и реальной практикой.

Случаи неприязненного отношения к иммигрантам-мусульманам следует считать проявлением существующих у белорусов стереотипов в отношении выходцев с Востока. В бытовом дискурсе присутствует пренебрежительное отношение к выходцам из исламских стран, что есть следствием широко распространённых стереотипов о нечистоплотности представителей народов Востока, о склонности к насильственному решению спорных вопросов, о хитрости, лицемерии и т. п. При этом стоит отметить, что, по мнению муфтия Беларуси Али Вороновича, не последней причиной появления и существования подобных стереотипов является поведение отдельных представителей самих иммигрантов из исламских стран, что в общественном сознании приводит к обобщениям и способствует подкреплению и воспроизводству подобных стереотипов.

Особым вопросом в связи с этим является изучение того, с какими сложностями сталкиваются иммигранты-мусульмане в непосредственной связи со своим исламским вероисповеданием.

Для представителей наиболее последовательных приверженцев исламской религии острым вопросом остаётся соблюдение требований к употребляемым продуктам питания. В Республике Беларусь почти отсутствуют торговые пункты, где можно приобрести халяльные мясопродукты, что создаёт очень много сложностей в соблюдении предписаний ислама и закономерно вызывает существенный дискомфорт для мусульман, проживающих в нашей стране.

Острым вопросом по-прежнему является отсутствие мест для отправления культа – мечетей мало и они труднодоступны. Для наиболее религиозных

иммигрантов-мусульман существенным фактором личного дискомфорта является чрезмерная по их мнению сексуальная раскрепощённость белорусского общества.

В особом положении оказываются девушки и женщины, по религиозным соображениям надевающие хиджаб (исламский платок). Респонденты и эксперты часто указывают, что лишь одно это может стать достаточным основанием для нанесения публичных оскорблений и обвинений в "терроризме".

Обобщая высказывания опрошенных выходцев из исламских стран, проживающих в нашей стране, можно заключить, что архетип мусульманина для значительной части белорусов выглядит как агрессивно настроенный мужчина в лохмотьях и с бородой, многоженец и религиозный фанатик с автоматом в руках. Очевидно, что существующее в представлении многих иммигрантов подобное мнение о том, как их видят окружающие люди, формирует определённую негативную установку во взаимодействии с коренным населением и является препятствующим фактором на пути к интеграции.

Формирование подобных образов в сознании белорусов объясняется существующим в информационном пространстве дискурсом в отношении мусульман и исламского мира в целом. Довольно часто в ангажированных СМИ и современной массовой культуре "мусульманский мир выступает <...> в качестве вместилища отрицательных эмоциональных состояний, таких как враждебность, подозрительность, возмущение и т. п." [3, с. 191].

Проведённое исследование показало наличие существенных сложностей, с которыми сталкиваются иммигранты из исламских стран в процессе интеграции в белорусское общество. В качестве причин указанных противоречий следует указать распространённость негативных стереотипов в среде самих белорусов, что является следствием недостаточной осведомлённости об исламе и культуре Востока в целом (муфтий Беларуси А. Воронович указывает на отсутствие подобных предубеждений в местах традиционного совместного проживания белорусов и татар-мусульман), существенные культурные различия между белорусами и представителями наиболее религиозной части иммигрантов, а также существующий дискурс в отношении исламского мира в современном информационном пространстве.

Литература

1. Муфтий Беларуси: необходимо донести знание об исламе до каждого мусульманина [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://islam.by/at/?id=205>. – Дата доступа: 08.04.2012
2. Нелегальные мигранты атакуют Европу [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://delo.ua/world/nelegalnye-migranty-atakujut-e-154336/>. – Дата доступа: 08.04.2012
3. Исламская идентичность в Украине / А.В. Богомолов, С.И. Данилов, И.Н. Семиволос, Г.М. Яворская / пер. с укр. – 2-е изд., доп. – К.: ИД "Стилос" 2006. – 200 с.

ОСОБЕННОСТИ ВНУТРИЦЕРКОВНОГО РАСКОЛА В ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ В 20–30-х гг. XX в.

После Октябрьской революции в Российской православной церкви произошёл раскол по вопросам тактики и организации церковного строя. Наступление большевиков на религиозные организации сопровождалось развернувшейся внутрицерковной борьбой и расколом на "тихоновцев" и "обновленцев". Большая часть духовенства по своим социально-классовым и мировоззренческим убеждениям не могла принять идеологию социалистических преобразований. Однако часть духовенства заявила о лояльном отношении к Советской власти и выдвинула идею об "обновлении" православия.

Раскол высшего православного духовенства был окончательно оформлен после Поместного Собора Российской православной церкви, который проходил в августе 1917 г. – октябре 1918 г. Было принято решение восстановить институт патриаршества. Путём жеребьевки Патриархом Московским и всея России был избран Московский митрополит Тихон. В.И. Ленин настоял на том, чтобы вся деятельность Тихона была как можно более наблюдаемой и предсказуемой. За патриархом было организовано постоянное наблюдение. Кроме того, Патриарх отказал православной церкви на территории Западной Беларуси, отошедшей по Рижскому миру к Польше, в предоставлении автокефалии, чем подорвал свой авторитет.

Обновленцы предлагали объединить духовенство и мирян путём реформ, выступали за соборное управление церковью, разрешение брачных отношений для епископата, второбрачие священников, введение в богослужение русского языка вместо церковнославянского, использование нового стиля календаря. Обновленческие идеи распространялись тремя организациями: "Живая церковь", "Союз организаций староапостольской церкви", "Союз церковного возрождения". Обновленческое движение как самостоятельная церковная ориентация оформилась к 1922 г.

Летом 1922 г. началась кампания по изъятию церковных ценностей в помощь голодающим Поволжья. Появился формальный предлог обличить "тихоновскую" церковь. В газетах появляются заголовки типа: "Почему бы церкви не отдать свои богатства голодающим, ведь это было бы по-христиански?", "Поможет ли церковь ближнему своему?" [1, с. 109] и т.д. Тихон дал своё согласие на проведение изъятия церковных ценностей, и писал в ПОМГОЛ (комиссия помощи голодающим при ВЦИК), что "Церковь готова отдать всё, что не касается непосредственных церковных треб" [2, с. 141]. Однако вскоре вышло постановление ВЦИК о насильственном изъятии церковных ценностей.

Рассчитывая на поддержку советской власти, в апреле – мае 1923 г. обновленцами был проведён Собор, на котором, осудив "контрреволюционное духовенство" и отправив телеграмму Ленину, обновленцы лишили Тихона сана патриарха. Во главе церкви был поставлен Высший церковный совет (ВЦС), состоящий из 18 человек. 6 июня 1923 г. Тихон обратился в Верховный суд РСФСР с заявлением об отказе от антисоветской деятельности, о переходе управления РПЦ к Высшему церковному управлению (ВЦУ). Необходимо отметить, что тихоновцы неоднократно высказывались за объединение, так как, осознавали возможные последствия церковного раскола и не желали оказаться в социальном меньшинстве; стать противоположностью новой церкви и власти. При этом тихоновцы требовали покаяния обновленцев, их возврата к старой церкви, признания власти патриарха.

Оплотом обновленческого движения в БССР являлась Могилёвская епархия. 15 марта 1924 г. Могилёвское епархиальное управление обновленцев заявило о проведении в Могилёве белорусского съезда православного духовенства и прихожан. Однако это не удовлетворяло Гомельское епархиальное управление во главе с Канарским, которое планировало провести съезд в другом месте. Для разрешения спорного вопроса 21 апреля 1924 ОГПУ Беларуси обратилось в Москву с просьбой посодействовать в освобождении Канарского от занимаемой должности. 3 мая 1924 г. временное белорусское бюро ЦК РКП(б)Б приняло секретное постановление о проведении съезда духовенства "Живой церкви" в Могилёве. 17-20 мая 1924 г. в Могилёве проходил первый белорусский областной съезд. На съезде обновленцы были объединены в Белорусскую автономную православную церковь. Был избран Белорусский Православный Священный Синод окружных управлений, который объявлялся единой церковной властью над всей территорией БССР. Епископа Витебского и Полоцкого Серафима избрали белорусским митрополитом, было принято решение о переходе церкви на "новый" стиль календаря и введение коллегиального принципа церковного управления. Получили одобрение предложения по упразднению культа монашества и "обмирщению" белого духовенства: разрешалось занимать должность епископов, жениться повторно. Синод провозгласил своей целью мир церковный и объединение всех церквей под властью "единого канонически и юридически правомочного органа".

О тесной связи церкви с советской властью свидетельствовал язык делопроизводства Синода. Использовалась характерная терминология: "мандаты, съезд, делегаты, повестка дня, ячейка, комитет" и т.д. Из архивных финансовых документов следует, что обновленцы хранили свои общественные сбережения в государственной сберегательной кассе.

Следствием раскола явилось то, что к середине 1920-х гг. из 132 церквей, действовавших на территории северо-восточного округа Беларуси, 76 являлись обновленческими, 41 – тихоновскими и 15 не примыкали не к одному из течений. В Витебске функционировало 11 церквей "тихоновской ориентации". Наиболее влиятельной на Витебщине была Велижско-Высоцанская епархия. В сельской местности большинство священнослужителей принадлежало к обновленческому движению.

В результате внутрицерковной борьбы во второй половине 1920-х гг. выделился митрополит Сергей. Вскоре был создан Синод, признанный властями. 29 июля 1927 г. Сергей опубликовал своё обращение об изменении церковной политики и признании советской власти. Послание вошло в историю как "Декларация митрополита Сергея". Декларация осудила взгляды представителей духовенства, считавших революцию в России "недоразумением", "явлением случайным" [3, с. 77]. 29 июля 1927 г. митрополит Сергей сделал публичное заявление о поддержке церковью советской власти и высказал согласие с тем, что назначение духовенства, как высшего, так и низшего, будет совершаться после согласования с партийно-государственными руководящими структурами.

В результате жёсткой антирелигиозной политики и общего кризиса обновленчества, Белорусская автономная православная церковь в ноябре 1934 г. постановлением Святейшего Синода Российской православной церкви была ликвидирована. Её парафии вернулись под власть Московской Патриархии. 20 декабря 1934 г. вышло постановление о переходе Белорусского Православного Святейшего Синода в подчинённое к нему отношение. Согласно постановлению вопросы утверждения, увольнения, награждения членов Синода перешли в его компетенцию, и он же должен был рассматривать отчёты Белорусского Синода и давать руководящие указания. Таким образом, автономия Белорусской православной обновленческой церкви была ликвидирована. 29 апреля постановлением Святейшего Синода Православной церкви "Об упразднении коллегиальной системы управления и православной обновленческой церкви" все обновленческие Синоды и епархиальные управления в СССР были ликвидированы [4].

Литература

1. *Пушкін, І.* Нацыянальнасці БССР у грамадска-палітычным і культурным жыцці у 20-я гг. 20 стст. – Магілёў, 2006. – 2004 с.
2. *Протько, Т.С.* Становление советской тоталитарной системы в Беларуси (1917–1941 гг.). – Минск: ТЕСЕЙ, 2002. – 688 с.
3. *Новицкий, В.* Могилёв – центр обновленческого раскола / В. Новицкий // Гісторыя Магілёва: Мінулае і сучаснасць. – Магілёў, 2006. – 188 с.
4. НИАБ, Фонд № 2786, оп. №2, "Белорусский православный священный синод священного синода российской православной церкви..."

СПЕЦИФИКА МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ В КОНЦЕ XVI – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVII вв.

Брестская уния 1596 г. явилась источником многочисленных конфликтов и столкновений между католиками, греко-католиками и православными. История межконфессиональных отношений в Речи Посполитой рассматривалась такими историками как Н. Бантыш-Каменский, П.Н. Жукович, П.А. Кулиш и др. [3]. Между тем некоторые аспекты данного вопроса нуждаются в разработке, в частности проблема отношения католиков к православным.

В первой трети XVII вв. нетерпимость католического и греко-католического духовенства к лицам православного вероисповедания в Речи Посполитой проявлялась в форме религиозной дискриминации, о чем можно заключить на основании следующих документов.

В 1618 г. в акты владимирские книги была внесена жалоба Анны Колпытовской на греко-католического Владимирского епископа Иоанна Мороховского. Анна жалуется, что Иоанн Мороховский, несмотря на свой духовный сан, в 1616 г. выбросил из соборной владимирской церкви тела некоторых православных дворян, в том числе и ее первого мужа Ивана Романовича Сеньюты Ляховецкого, умерших до введения унии. Открыв склеп, греко-католический епископ неизвестно куда выкинул останки Ивана Сеньюты, на котором, как пишет Анна, были золотые цепь и перстень, общей стоимостью 200 червонных золотых, а также сабля, стоимостью 60 червонных золотых. Поскольку останки не были переданы родственникам и дальнейшее их местонахождение осталось неизвестным, то, по всей видимости, надо полагать, что в данном случае имела место кража. Вместо дворянина Ивана Сеньюты в соборной церкви была захоронена "простая предмещанка львовская" [5, № XII].

25 мая 1624 г. было подано заявление от имени дворянина Януша Оборского. Януш сообщает, что готов был выполнить последнюю волю своей супруги Маруши Боговитиновны Оборской, завещавшей похоронить ее в Жидичинском монастыре. Но, несмотря на неоднократные просьбы Януша, Жидичинский архимандрит Никодим Шибинский не позволил похоронить там умершую по причине того, что она не была униаткой [1, № ССХII].

Вражда к православным со стороны католиков обоих обрядов проявлялась и на бытовом уровне в форме межличностных отношений. О нетерпимости, непримиримой вражде и жестокости католиков и греко-католиков к православным говорят следующие факты, в которых описываются случаи попрания человеческой чести, оскорбления, унижения православных верующих и физического насилия по отношению к ним.

6 мая 1628 г. когда иеромонах братского Луцкого монастыря Павел Телица шел по своим делам, ему были нанесены оскорбления звонарем Луцкого кафедрального костела, который также снял с иеромонаха Павла клобук, после допросов о его вероисповедании [1, № ССXL].

В 1604 г. православный священник Гнойненской церкви Трофим Вержба возвращался из г. Янова, но был остановлен мещанином г. Мельника Симеоном Лосицким и бывшими с ним. Священника повалили на землю, вырывали из бороды волосы, затем повели его обратно в город, попрекая православную веру, называя ее языческой. Священника заставляли пить из больших чаш, после чего их разбили о голову священника. Избитого священника вновь повалили на землю и забрали у него деньги [2, № 125].

12 августа 1627 г. дворянин Войтех Хелповский, встретив на р. Стыре плывшего в лодке монаха монастыря Луцкого братства Серапиона, без всякой причины, для посмеяния православной веры, стал поносить и бить его, опрокинул со своими помощниками лодку, где находился монах и другие люди, намереваясь их утопить. Монах и бывшие с ним остались живы только благодаря тому, что вовремя подоспела помощь. Дворянин Войтех Хелповский бранил неприличными словами игумена и иноков братского монастыря, а также угрожал им: "Тут вас всех, як псов, с того манастыра будем волочыти и в той воде топити" [1, № ССXXXV].

Среди крестьян и мещан, не обладавших магдебургским правом, уния, в основном, распространялась путем насилия, среди свободных (высших) сословий, какими являлись рыцарство и аристократия, - при помощи убеждения и добровольного согласия. Если учесть тот факт, что в унию переходили, в основном низшие слои населения, поскольку дворяне и шляхта стремились сразу принять католицизм, то меры принуждения становились более распространенными, чем меры убеждения [4, с. 9-12]. Необходимо отметить, что зачастую оба метода сливались воедино, подкрепляясь такими средствами как коварство и обман.

23 августа 1607 г. в актовых книгах Мельницкого гродского (замкового) суда был записан протест православных против описанных ниже действий Киевского греко-католического митрополита. Православные заявляли, что Ипатий Потей без согласия всего православного населения Речи Посполитой перешел в юрисдикцию папы Римского, после чего стал притеснять православных духовных и светских лиц и опустошать православные церкви. О противозаконных действиях Киевского греко-католического митрополита в отношении православной церкви было заявлено на сеймах и в гродских судах. Но, несмотря на постановление сеймовой конституции 1607 г. о беспрепятственном совершении богослужения христианами "закона греческого", произошло следующее. В воскресенье, 19 августа 1607 г. греко-католический

Киевский митрополит Ипатий Потей, увидев в г. Бресте священника Прецистенской церкви Константина, идущего за Мухавец, своевольно и без всякого на то право поймал его, "ганебне и окрутне збил", после чего надел на ноги священнику кандалы и привязав его за шею цепью к возу, отвез в свое имение Рожанец. Дальнейшая судьба и местопребывание священника Константина остались неизвестными для православных. Известно, что, уезжая из своего имения, Ипатий Потей угрожал православным мещанам внести протестацию, обещая им довести дело до казни и отнятия у них имения и чести. Данное заявление подписали четыре православных священника и около двадцати представителей шести православных приходов г. Бреста [2, № 130].

Католическое и греко-католическое духовенство и население Речи Посполитой стремилось достичь увеличения униатской паствы путем насилия, расправы, унижения православных, а также при помощи психологического давления на них, что поддерживалось и в какой-то мере инициировалось правительством Речи Посполитой. Нетерпимость со стороны католического и греко-католического духовенства по отношению к православной церкви и православному населению в Речи Посполитой проявлялась в форме дискриминации православной церкви в религиозной сфере, со стороны верующих Римско-Католической церкви – в форме вражды к православным на бытовом уровне, что свидетельствуют о нарушении гражданской и религиозной свободы в Речи Посполитой.

Литература

1. Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов: в 8 ч. – Киев: Унив. тип., 1859–1911. – Ч. 1, т. VI: Акты о церковно-религиозных отношениях в Юго-Западной Руси (1322-1648 гг.). – 1883. – 938 с.
2. Акты, издаваемые Виленскою комиссиею для разбора древних актов: в 39 т. – Вильна: Тип. А.К. Киркора, 1865–1915. – Т. 33: Акты, относящиеся к истории Западно-русской церкви. – 1908. – 567 с.
3. *Бантыш-Каменский, Н.* Историческое известие об унии / Н. Бантыш-Каменский. – М.: "Паломник", 2011. – 399 с.; Жукович, П. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.) / П. Жукович. – СПб.: Типография Главного Управления Уделов, 1901. – 594 с.; Кулиш, П.А. История воссоединения Руси: в 3 т. / П.А. Кулиш. – СПб.: Обществ. польза, 1874–1877.
4. *Коялович, М.О.* Литовская церковная униа: в II т. / М.О. Коялович. – СПб.: тип. В. Тихменева, 1859–1861. – Т. II. – 1861. – 444 с.
5. Сборник документов, уясняющих отношение латино-польской пропаганды к русской вере и народности. (Из исторических материалов, помещенных в "Вестнике Западной России"): в 2 вып. – Вильна: Тип. И. Блюмовича, 1865–1866. – Вып. 2. – 1866. – 281 с.

СОВРЕМЕННАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ В РОССИИ

Реалии современного мира свидетельствуют не только об отсутствии "конца идеологии" [1], но и о своеобразном возрождении религиозной составляющей политического процесса. Духовный ренессанс общественности, во многом вызванный разочарованием в имеющихся политических идеологиях, на сегодняшний день ставит перед мировым сообществом непростую задачу по решению проблем, возникающих при коммуникации со спецификой религиозного сознания.

Результаты социологических опросов за период с 1989 по 2010 г. свидетельствуют о росте количества россиян, самоидентифицирующих себя с православным вероисповеданием [5]. Если в 1989 г. 21,9% граждан РСФСР относили себя к православию [3], то в 2010 г. уже 76% россиян считало себя православными [4].

Однако причины столь значительного увеличения населения, аффилирующего себя с греко-православным вероучением, остаются малоизвестными. Предположительно данный феномен каузально связан с такими факторами как:

- потеря нравственного стержня в результате крушения коммунистической идеологии, сенсорная депривация населения;
- поиск новой коллективной принадлежности взамен утраченной (желание обрести единомышленников, идентификационный элемент);
- потеря ценностных ориентиров в девяностые годы, социальная аномия;
- уход духовных ценностей на второй план в связи с тяжёлым экономическим положением, и "возврат к богу" после улучшения экономической ситуации;
- замаливание грехов, совершённых при складывании предпринимательского капитала;
- мода;
- сохранение за Церковью статуса "защитника и радителя за народ", при потере доверия общественности к государственным и общественным институтам [5];
- отсутствие национальной идеи, реминисценция клириков к истории и традициям России, использование церковными институтами традиционно авторитарного идеологического конструкта.

Однако аффиляция людей с православным вероисповеданием плохо коррелирует с воцерквлённостью прихожан – частотой похода в церковь, посещения религиозных обрядов, знанием основ вероучения и т.п. Так, количество россиян, которые регулярно посещают религиозные службы и совершают

религиозные обряды хотя бы чаще, чем раз в месяц, вообще не является статистически значимым [Там же]. Более того, значительная доля лиц, идентифицирующих себя как православные, верят в существование НЛЮ, придерживаются языческих традиций и не верят в религиозные чудеса [2]. "Это связано с тем, что "православие" является компонентой гражданской идентичности в большей степени, чем компонентой религиозной идентичности для россиян" [6].

Таким образом, в России можно констатировать факт наличия православной квазирелигиозности. Она вызвана духовными поисками россиян, пребывающих в состоянии морально-нравственного и идеологического опустошения после распада СССР. С точки зрения Д.Е. Фурмана и К. Каарийнена поиски россиян имеют траекторию маятника, неизбежно и быстроотечно удаляющегося в обратную сторону после достижения полярной точки. Поэтому не исключено, что в ближайшем будущем России ждёт новый идейный перелом, так как результаты нынешнего "религиозного возрождения" "оказываются не только очень скромными, они оказываются "бесконечно малой", если не отрицательной величиной" [7].

Литература

1. Bell D. The Resumption of History in the New Century // Bell D. The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties. Cambridge (Ma.) – London, Harvard University Press, 2000. P. XI–XXVIII. – [Электронный ресурс.] – <http://books.google.ru> Дата обращения: 22.04.12
2. Исследование Курьер-2003-19. – [Электронный ресурс]. – http://sophist.hse.ru/db/oprview.shtml?en=0&ID_S=1521 Дата обращения: 22.04.12
3. Исследование ОМНИБУС 1989-10. – [Электронный ресурс.] – http://sophist.hse.ru/db/xml_view.shtml?en=0&HQ=17357&SQ=2114&HSQ=106 Дата обращения: 22.04.12
4. Общественное мнение – 2010. – М.: Левада-центр, 2011. – 268 с. – [Электронный ресурс]. – <http://www.levada.ru/books/obshchestvennoe-mnenie-2010> Дата обращения: 22.04.12
5. Общественное мнение – 2011. – М.: Левада-центр, 2012. – 284 с. – [Электронный ресурс]. – <http://www.levada.ru/books/obshchestvennoe-mnenie-2011> Дата обращения: 22.04.12
6. *Снеговая М.В.* Социоэкономические и политические предпочтения различных религиозных групп: православные христиане и католики на Украине // XI Международная научная конференция по проблемам развития экономики и общества [Текст]: в 3 кн. / отв. ред. Е.Г. Ясин; Высшая школа экономики. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2011. – С. 140–152. – [Электронный ресурс]. – <http://www.hse.ru/data/2011/08/08/1268229375/conf3.pdf>. – Дата обращения: 22.04.12
7. *Фурман Д.Е., Каарийнен К.* Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России. – СПб.; М.: Летний сад, 2000. – 248 с. – [Электронный ресурс]. – <http://www.verigi.ru/?book=211>. – Дата обращения: 22.04.12

**О СВЯЗЯХ РУССКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА
С МОНАРХИЧЕСКИМ ДВИЖЕНИЕМ
(ИЗ СОВЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ 1920–30-х гг.)**

Отдельную группу исследований историографического характера в 20–30-е годы составили работы Б.В. Титлинова, Б.П. Кандидова, Н.М. Ростова, Г.Д. Костомарова, Ф.К. Попова о связях русского православного духовенства с монархическим движением [1]. Их появление было вызвано, скорее всего, "церковным террором" предпринятым партией большевиков в 1922 г. Советское государство стремилось любыми средствами свести к нулю влияние религиозных институтов на проходившие в стране крайне неоднозначные общественно-политические процессы путем дискриминации церкви и безоговорочного привития населению атеизма. Наряду с репрессиями в отношении священнослужителей в 20-30-е гг. проводилась активная антирелигиозная пропаганда, частью которой стала волна обличительных статей, брошюр и книг воинствующих атеистов в адрес православного духовенства, поддержавшего в первой русской революции самодержавный режим и участвующего в создании и деятельности монархических партий и союзов.

В монографии Б.В. Титлинова "Церковь во время революции" (1924 г.), рассматриваются причины тесной связи церкви с государством, правыми политическими партиями и делается вывод о том, что союз этих сил являлся в начале XX века естественной потребностью и необходимостью обезопасить себя перед лицом революции. По этому поводу автор писал: "...события после октября 1905 г. укрепили консервативное настроение церковных господствующих кругов и побудили их еще ревностнее служить самодержавию, ибо они почувствовали, что опасность, угрожающая самодержавному режиму, есть вместе опасность и для церковной бюрократии, питающейся из одного источника с бюрократией гражданской. Отсюда, – продолжает он, – родился тесный союз церковной власти с правыми политическими элементами и правыми организациями, поставившими своей задачей защиту монархизма от покушений революции" [2, с. 20–21]. В целом, профессор Титлинов Б.В. правильно обозначил причины единения церкви и государства в условиях социального противостояния, однако, как нам представляется, он сознательно забывает тот факт, что православие на Руси исторически играло в обществе роль важнейшего идеологического и социального института, фактически являлось неотъемлемой составляющей самодержавной государственности. Так стоит ли после этого удивляться тому, что православное духовенство, в годы революции, в подавляющем большинстве выступило в поддержку правых сил, отстаивающих незыблемость традиционных

общественных устоев, составляющих известную триаду: православие, самодержавие и народность. Не случайно поэтому, служители церкви приняли самое активное участие в проведении избирательных компаний в Государственную думу I-IV созывов, призывая голосовать за кандидатов в депутаты от правых партий и союзов, о чем совершенно справедливо пишет в своей книге Б.В. Титлинов [2, с. 21–34]. Кроме того, представляют интерес размышления автора о влиянии правых сил на реформаторскую деятельность церковных иерархов и их противодействию либеральным нововведениям [2, с. 35–41]. Вторая работа Б.В. Титлинова "Православие на службе самодержавия в русском государстве", вышедшая в том же 1924 г., наряду с повторением некоторых положений первой, в большей мере посвящена пояснениям автора содержания проповедей и поучений православного духовенства верующим и их значения для активизации контрреволюционных выступлений правых сил [3, с. 180–207].

В 1930 г. в издательстве "Атеист" вторым изданием вышла книга Б.П. Кандидова "Церковь в 1905 г." (первое появилось в середине 20-х гг. – *К.Б.*). В специальном разделе "Участие церкви в черносотенном движении и организации погромов" он утверждает, что правые союзы создавались при непосредственной помощи духовенства, высшие иерархи которого затем и стали их руководителями. По этому поводу автор пишет: "Летом 1905 года при помощи полиции и духовенства, начинают организовываться черносотенные партии... Во многих губерниях церковники являлись главарями местных отделов этих банд... Многие из попов на черносотенной деятельности сделали себе "карьеру, как например, протоиерей Восторгов" [4, с. 89–90]. Если отбросить оскорбительный тон изложения, то по сути Б. Кандидов приводит, в большинстве случаев, реальные факты (за исключением времени образования СРН и СМА – лето 1905 г., а на самом деле первый возник в ноябре 1905 г., второй окончательно оформился в марте 1908 г. – *К.Б.*). Двумя годами раньше (1928 г.) была опубликована его брошюра "Крестом и нагайкой", в которой основное внимание уделялось истории отдела СРН, созданного архимандритом Виталием в Почаевской Лавре, крупнейшем православном монастыре Галиции, в семи километрах от австрийской границы и являвшейся, по мнению автора, "организационной базой и опорным пунктом для черносотенного движения юго-западной Руси..." [5, с. 10–11].

Н.М. Ростов в монографии "Духовенство и русская контрреволюция конца династии Романовых", в отличие от своих собратьев по перу, попытался более обстоятельно разобраться в социальном составе политических партий, по его выражению, насквозь пропитанных ненавистью к революции "с ярко выраженным монархическим содержанием", преследующих "точно определенные классовые цели" [6, с. 3]. Однако и он не избежал

устоявшихся односторонних негативных оценок. Рисуя картину первого публичного митинга, организованного 21 ноября 1905 г. в Петербурге только что созданным Союзом Русского Народа, Н. Ростов пишет: "Уже по этому первому публичному оказательству "союзников" можно в точности представить себе их состав и дальнейшую деятельность. Это было прежде всего сброд всех деклассированных элементов общества, за деньги способных на любое преступление: затем шли прикосновенные к органам полицейской охраны - жандармы, дворники, шпионы, полицейские ... В центре - руководящее ядро из незадачливых интеллигентов, сановников, бюрократов, помещиков, купцов и без конца духовных пастырей. Последние в "союзе русского народа" играли положительно доминирующую роль, особенно в провинции. Во многих городах "союз" бывал делом исключительно их рук" [6, с. 77]. Такова оценка социального состава монархического движения и места в нем представителей православной русской церкви. Как видим, здесь нет ни слова об участии в СРН рабочих и крестьян, что, как правило, было свойственно всем работам рассматриваемого периода.

К положительным сторонам монографии можно отнести изложение автором истории зарождения и организационного оформления монархического движения начиная с Русского Собрания и до Союза Русского Народа включительно. При этом, Н. Ростов одним из первых среди исследователей данной проблемы отмечает специфические черты вновь образуемых партий, справедливо ставя на лидирующие позиции СРН [6, с. 51–65, 76–78]. Вместе с тем, автор неоднократно повторяет давно избитый тезис о непосредственном участии СРН в организации погромов 1905 г. [6, с. 68, 77–80].

Г.Д. Костомаров в небольшой брошюре "Черная сотня под флагом религии в 1905 году" приводит ряд документов, в которых отражена обстановка в Москве и прилегающих окрестностях в период всеобщей октябрьской забастовки и декабрьского вооруженного восстания. Относительно роли церкви в это тревожное и полное драматизма время, он утверждает, что "церковь не только была идейным вдохновителем разгрома революции... Она организовала отряды черной сотни, комитеты тайной самоохраны, под ее руководством избивались мирные демонстрации, громились рабочие кварталы, учинялась жестокая расправа над студентами и т.п." [7, с. 3]. Мысль о том, что именно церковь, и в особенности православной конфессии, являлась организатором и идейным вдохновителем контрреволюции, проходит у Г. Костомарова красной нитью через всю книгу.

Определенный интерес, с точки зрения знакомства с историческими фактами и ситуацией в центральном регионе России, представляет книга Ф.К. Попова "Попы-черносотенцы", в которой автор, на материалах Ярославской губернии, рассуждает о роли церкви в деле защиты самодержавия и

высказывает в ее адрес резкие осуждения за связи с СРН [8, с. 25–38]. Причины погромов и их участники характеризуются в духе официальной, большевистской идеологии без какого-либо анализа, обобщений и выводов [8, с. 34–36].

Литература

1. *Титлинов, Б.Г.* Церковь во время революции / Б.В. Титлинов. – Пг.: Издательство "Былое". – 1924. – 196 с.; *Титлинов, Б.В.* Православие на службе самодержавия в русском государстве / Б.В. Титлинов. – Л.: Государственное издательство. – 1924. – 210 с.; *Кандидов, Б.П.* Крестом и нагайкой (Почаевская Лавра и черносотенное движение) / Б.П. Кандидов. – М.: Акц. издательское общество "Безбожник". – 1928. – 40 с.; *Кандидов, Б.П.* Церковь в 1905 г. (очерки и материалы) / Б.П. Кандидов: 2-е доп. издание. – М.: "Атеист". – 1930. – 200 с.; *Ростов, Н.* Духовенство и русская контрреволюция конца династии Романовых / Н.М. Ростов. – М.: Издательство "Безбожник". – 1930. – 156 с.; *Костомаров, Г.Д.* Черная сотня под флагом религии в 1905 году / Г.Д. Костомаров. – М.: Издательство "Безбожник", 1931. – 46 с.; *Попов, Ф.К.* Попы-черносотенцы / Ф.К. Попов. – Иваново-Вознесенск.: Типография "Красный Октябрь", 1932. – 64 с.
2. *Титлинов, Б.В.* Церковь во время революции / Б.В. Титлинов. – Пг.: Издательство "Былое". – 1924. – 196 с.
3. *Титлинов, Б.В.* Православие на службе самодержавия в русском государстве / Б.В. Титлинов. – Л.: Государственное издательство. – 1924. – 210 с.
4. *Кандидов, Б.П.* Церковь в 1905 г. (очерки и материалы) / Б.П. Кандидов: 2-е доп. издание. – М.: "Атеист". – 1930. – 200 с.
5. *Кандидов, Б.П.* Крестом и нагайкой (Почаевская Лавра и черносотенное движение) / Б.П. Кандидов. – М.: Акц. издательское общество "Безбожник". – 1928. – 39 с.
6. *Ростов, Н.* Духовенство и русская контр-революция конца династии Романовых / Н.М. Ростов. – М.: Издательство "Безбожник". – 1930. – 156 с.
7. *Костомаров, Г.Д.* Черная сотня под флагом религии в 1905 году / Г.Д. Костомаров. – М.: Издательство "Безбожник", 1931. – 46 с.
8. *Попов, Ф.К.* Попы-черносотенцы / Ф.К. Попов. – Иваново-Вознесенск.: Типография "Красный Октябрь", 1932. – 64 с.

В.В. Волженков (г. Могилев, Беларусь)

ОТНОШЕНИЕ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ УМЕРЕННО-ПРАВЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ БЕЛАРУСИ НАЧАЛА XX в. К БЕЛОРУСАМ-КАТОЛИКАМ

Этноконфессиональные отношения часто являлись темой дискуссий между различными политическими партиями, действовавшими на территории Беларуси в начале XX века. Одной из ключевых была данная тема и для идеологов консервативного движения. В отечественной советской и современной историографии распространено мнение об отождествлении всеми

правыми того периода белорусов-католиков с поляками. В тоже время материалы периодической печати консерваторов свидетельствуют о наличии различий в воззрениях по данному вопросу у деятелей правых организаций.

Действительно, даже среди руководителей умеренно-правого Русского окраинного общества (РОО), отделения которого действовали в Вильно и Минске, не было единой точки зрения относительно причисления белорусов-католиков к полякам. Так, председатель указанной организации Н.Д. Сергиевский не видел различий между католиками и поляками [1, с. 234–235]. В тоже время П.А. Кулаковский, один из учредителей РОО, издатель газеты организации ("Окраины России"), при обсуждении на Киевском съезде западнорусских людей (1909 г.) особенностей избрания гласных в земства, считал, что нельзя отделять православных белорусов от белорусов-католиков, т.к. они говорят на одном языке и придерживаются одних "обычаев и взглядов". Запись белорусов-католиков в польскую курию, по его мнению, означала допущение их полонизации [2, с. 99–100].

Умеренно-правые общества действующие на территории Беларуси, в частности виленское общество "Крестьянин", разделяли воззрения П.А. Кулаковского о негативных последствиях для белорусов их разделения по религиозному признаку, обращая внимание на угрозу для белорусов-католиков со стороны поляков [3, с. 413–414]. Следует указать, что под термином "поляки" умеренно-правые публицисты, по их собственным заверениям, критикуя своих оппонентов, подразумевали не польский народ, "а лишь панов и ксендзов" [4, с. 180]. К примеру, в приветственной речи по поводу открытия съезда представителей деревни Северо-западного края, проводимого "Крестьянином" в конце декабря 1908 года, председатель общества С.А. Ковалюк оговаривал необходимость обязательно при обсуждении проблем отношений с поляками "не давать себя в обиду", "не поступаться своими личными интересами и достоинством великой России – ни в экономическом, ни в политическом отношениях". Но по поводу белорусов-католиков у председателя "Крестьянина" мнение было противоположное: "Что же касается нашего окатоличенного простонародья, то не будем забывать, что это наши родные братья, и что их интересы нам одинаково дороги" [5, с. 10].

А.С. Вруцевич, активный деятель общества "Крестьянин", находил "совершенно диким" взгляд о том, что католиков белорусов и литовцев следует считать поляками [6, с. 200].

Кроме того, в общество "Крестьянин" согласно § 2 Устава принимали всех христиан, разделяющих его цели [7, с. 6]. Еженедельник организации призывал общественность и простой народ отказаться от отождествления конфессиональной принадлежности с национальной: "Вера совсем не то, что народность. Вера – одно, а народность – совсем другое... Мы все здешние

крестьяне одной русской крови, мы все здесь западно-русские люди, называемые теперь почему-то белорусами. Не отцы ни деды наши никогда поляками не были" [8, с. 195].

Перед выборами в IV Государственную думу виленские умеренно-правые консерваторы вели антипольскую агитацию среди белорусских католиков, явно противореча заявленным принципам относительно католического населения края ряда правых организаций: "Братья католики белорусы, не поддавайтесь обману! Вас хотят убедить, что вы поляки. Вам говорят, что кто католик, тот и поляк. Этот не правда: сам Святейший Папа итальянец, а не поляк" [8, с. 194].

Иногда на страницах своих изданий умеренные консерваторы приветствовали примеры религиозного сотрудничества между православными и католиками [9, с. 438–439]. По их наблюдениям, простые крестьяне-католики и православные "живут мирно, даже дружно" [10, с. 358].

Причины перехода в католичество православных некоторые правые видели и в повышении социального статуса крестьян, в их стремлении подражать престижному "панскому" образу жизни. "Крестьянин старается стать паном, меняет костюм... порядки заводит панские, а заодно и веру свою мужицкую... меняет на панскую, католическую..." – с осуждением писали правые публицисты [11, с. 677].

Сами белорусы-католики, по представлениям части умеренно-правых, несмотря на то, что им "вдалбливали, что эта (католическая – *В.В.*) вера – польская вера, а, следовательно, католики – поляки" остались не ополяченными, у них, считали консерваторы, сохранилась "внутренняя связь с друзьями белорусами" [3, с. 414].

Таким образом, можно говорить о наличии в среде умеренно-правых консерваторов различных точек зрения по отношению к вопросу отождествления белорусов-католиков с поляками. Часть умеренно-правых деятелей, таких как Н.Д. Сергиевский, как и крайне правые, не видели принципиальных различий между белорусом-католиком и поляком. В то же время, среди умеренно-правых организаций (руководящее ядро общества "Крестьянин" – С.А. Ковалюк, А.С. Вруцевич) было распространено мнение А.П. Кулаковского о пагубности для государственных интересов причисления белорусских крестьян-католиков к полякам.

Литература

1. *Бондаренко, К.М.* правые партии и их организации в Беларуси (1905–1917 гг.): монография / К.М. Бондаренко. – Могилев: УО "МГУ им. А.А. Кулешова", 2010. – 412 с.
2. *Бондаренко, К.М.* Русские и белорусские монархисты в начале XX века: монография / К.М. Бондаренко, Д.С. Лавринович. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2003. – 212 с.

3. Эльфи Вильна (Корр. "Окраин России") / Эльфи // Окраины России. – 1909. – 4–11 июля. – С. 413–414.
4. К "Приютелю" // Крестьянин. – 1907. – № 12. – С. 180–181.
5. Съезд представителей деревни Северо-Западного края // Крестьянин. – 1909. – № 1. – С. 7–18.
6. Открытие Виленского отдела "Русского Окраинного Союза" // Крестьянин. – 1907. – № 13–14. – С. 195–202.
7. Устав Общества "Крестьянин" // Крестьянин – 1909. – № 1. – С. 6–7.
8. Не поддавайтесь обману // Крестьянин. – 1912. – № 13. – С. 194–196.
9. Добрый почин // Крестьянин. – 1906. – № 28. – С. 438–439.
10. Эльфи Ошмянский уезд (Корр. "Окраин России") / Эльфи // Окраины России. – 1909. – 14 июня. – С. 357–359.
12. Белорус Православные белорусы в Северо-Западном крае после 17 апреля 1905 года // Окраины России. – 1906. – 3 декабря. – С. 675–677.

Н.А. Головки (г. Гомель, Беларусь)

ОБНОВЛЕНЧЕСТВО В БЕЛАРУСИ (1920-е гг.): РЕГИОНАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА

Обновленческие идеи в церковной жизни начали оформляться в годы первой Русской революции, но пользоваться влиянием и силой начали при Советской власти, особенно в 1920-е годы. Сама большевистская политика спровоцировала раскол православной церкви, т.к. это был способ ослабить своего "врага". Именно поэтому власть пыталась всячески показать, что она поддерживает обновленчество. Это было выгодно еще и по тому, что можно было осуществлять контроль над церковью изнутри.

Советская власть с начала 1920-х годов начинает проводить политику по разложению церкви. "Материальное заинтересование того или иного осведомителя среди духовенства необходимо... при том же субсидии денежные и натурой, без сомнения, его будут связывать с нами и в другом отношении, а именно в том, что он будет вечный раб ЧК, боящийся расконспирировать свою деятельность" [1, с. 229].

Обновленцы соглашались сотрудничать с властью, более того, власти сами назначали служителей культа, даже могли выбирать их из своей среды. В борьбе с Патриархом Тихоном и "тихоновщиной", советская власть пыталась использовать даже Епископа Минского и Туровского Мелхиседека. "Мы полагаем, что Мелхиседека при умелом подходе можно использовать в борьбе с реакционным духовенством. Нужно только к нему подойти осторожно, ибо Мелхиседек большой дипломат, переживший все оккупации и ладивший со всеми правительствами. В данное время Мелхиседек старается везде подчеркивать свою лояльность по отношению к Советской власти... Мы

полагаем, что со священниками великорусами и вообще с влиянием великорусским – нам будет легче бороться и скорее можно будет их держать на поводе, чем Белорусских национальных попов. Поскольку Мелхиседек останется в Белоруссии и поскольку не будет проводиться контрреволюционная оппозиция церковных верхов здесь у нас нет никакой надобности составлять другой группы православного духовенства" [2, с. 231]. Тем не менее, на территории Беларуси все же появилось обновленческое движение, не без поддержки властей.

В 1924 году был проведен в Могилеве первый Белорусский Областной Церковный Собор, создан Белорусский Православный Священный Синод, который подчинялся обновленческому ВЦУ в Москве. К этому времени обновленцам принадлежало около 500 приходов, т. е., чуть меньше половины всех православных общин Белорусской митрополии [3, с. 106].

Несмотря на помощь со стороны властей, церкви и духовенство Белоруссии, за незначительным исключением, отличала крайняя скудность материальных средств и бедность. Частыми были жалобы на высокие налоги. Витебское епархиальное управление просило ЦИК и НКФ Белоруссии освободить церкви от налога: "Инспектор налогов г. Витебска дал предложение Витебскому Николаевскому кафедральному собору уплатить немедленно недоимку налога со здания собора в сумме 1488 руб. с 1922 года. Витебскому губисполкому и затем угорисполкому и угорфинотделу в свое время было доложено, что Витебский Николаевский кафедральный собор не имеет прихожан, а те кто приходят, дают скудные пожертвования и их едва хватает на покрытие самых неотложных нужд собора, как то: страхование здания собора, очистка тротуаров, освещение и прочие... [4, л. 8]. Любые действия обновленческих общин контролировались властью. Для того, чтобы провести собрание верующих, необходимо было разрешение властей. Также издавались уставы, в которых обозначалась деятельность религиозной общины, и причины по которым она может быть закрыта. Так, например, в уставе Минского Православного общества обозначались возможные причины закрытия: "Минское православное обновленческое религиозное Общество может быть закрыто по постановлению Губернского и областного исполнительного комитета, вследствие ареста части членов общества; по постановлению общего собрания членов общества. В случае закрытия все имущество возвращается местному совету" [5, л. 29].

Довольно неоднозначными были отношения Белорусского Священного Синода со Священным Синодом Российской Православной церкви. Время созыва Белорусского Собора, съездов, назначение некоторых священнослужителей согласовывались с Синодом РПЦ. Священный Синод Российской Православной церкви выпустил православный календарь на 1925 год и

просил "организовать подписку на него по Епархиям. В календаре, кроме обычного материала помещены все новейшие распоряжения гражданской власти по делам церковным. Цена календаря 30 копеек за экземпляр с пересылкою. При выписке 100 штук – 10% скидки" [6, л. 2]. Белорусский Священный Синод неоднократно просил предоставить сведения о магазинах церковных вещей, и такие сведения предоставлялись, даже с преискурантом, Священным Синодом РПЦ. В то же время Священный Синод РПЦ Белорусскому Священному Синоду на просьбу протоирея, об оказании ему пособия, сообщает, "что Белорусский Священный Синод забрал на 400 рублей разного материала и до сих пор не вернул, и тем самым отнял возможность оказывать пособия нуждающимся" [6, л. 15]. В письме Священному Синоду РПЦ 1927 года, положение обновленчества в Беларуси характеризовалось так: "Прекрасное положение обновленчества в Белоруссии Божиим допущением, в последние годы изменилось к худшему до неузнаваемости. Опорные места и главная цитадель обновленчества: Могилевский, Мстиславский, Калининвичский округа, за немногими исключениями в полном составе стали достоянием иных церковных ориентаций. Моральное поражение велико, еще более того, материальное. Остатки обновленчества в виде формируемых епархий административно дезорганизованы и тоже требуют усиленной работы над собой. Материальной базы нет совсем. Обращаются к Синоду Православной Церкви СССР, просят протянуть ему братскую руку материальной помощи и оказать временную поддержку на организационные работы. [7, л. 71]. Судя по данному документу видно, что уже к концу 1920-х годов, материальная база обновленчества была подорвана, т. к. оно уже не пользовалось поддержкой власти и не внушало доверия у прихожан.

Обновленческое движение не смогло привлечь на свою сторону большую часть верующих, и поэтому не получило массового распространения. У верующих обновленческие служители культа вызывали недоверие тем, что тесно сотрудничали с властью, а также зачастую для некоторых священников служителей характерно было аморальное поведение. С самого начала судьба обновленчества была предрешена властями. С рубежа 1928–1929 гг. начали быстро нарастать массовые гонения и репрессии против всех течений Русской Православной Церкви, в том числе и против обновленчества.

Литература

1. *Кашеваров, А.Н.* Православная российская церковь и советское государство (1917–1922) / А.Н. Кашеваров. – М.: Изд-во Крутицкое подворье: Общество любителей церковной истории, 2005. – 437, [2] с.
2. Архивы Кремля: в 2-х кн. / Кн. 1. Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. Ответственный редактор ак. РАН Н. Н. Покровский. Составители: С. Г. Петров, Н.Н. Покровский. Москва – Новосибирск, "Российская политическая энциклопедия", "Сибирский хронограф", 1997. – 592 с.

3. *Янушевич, И.И.* Конфессиональная политика советского государства: уроки истории (1917–1928 гг.) / И.И. Янушевич. – Мн.: БГУ, 2005. – 143 с.
4. Входящие и исходящие документы Синода за 1924 г. // Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.13. – Л. 8.
5. Документы об учреждении Белорусского Православного Священного Синода // НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.6. – Л. 29.
6. Переписка Синода со священным Синодом Российской Православной церкви за 1924–1925 гг. // НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.7. – Л. 2, 15.
7. Переписка Синода со священным синодом Православных церквей в СССР за 1928 г. // НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.323. – Л. 71.

А.В. Горбацкий (г. Могилев, Беларусь)

ИЗ ИСТОРИИ МОГИЛЕВСКОЙ ЕПАРХИИ: ИОСИФ КОНОНОВИЧ-ГОРБАЦКИЙ – ДОКТОР БОГОСЛОВИЯ

В православной мысли XVII века сосуществовали нетождественные культурологические искания. Многие церковные деятели воссозданной в 1632–1635 гг. киевской православной митрополии приходят к выводу, что отечественная культура отстает от общеевропейских стандартов, а существующая школьная система не удовлетворяет насущные потребности общества. Это подтолкнуло их к освоению западноевропейских ("латинских" в терминологии того времени) культурных ценностей, синтезу их с ценностями восточноевропейскими. [1, с. 100–101]

Киевский митрополит Петр Могила, сам получивший добротное европейское образование, одной из главных целей своей жизни считал создание православных высших учебных заведений. Еще в 1631 г. он, тогда еще архимандрит Киево-Печерской Лавры, создал при Лавре православную школу [2, с. 475]. Как отмечал митрополит Макарий, "... Петр Могила еще до основания своей школы отобрал несколько способных молодых людей и посылал их за свой счет за границу для усовершенствования в науках и приготовлению к учительству... К тем же людям принадлежали... Игнатий Аксенович Старушич и Иосиф Кононович-Горбацкий, которые также являются в числе первых учителей Могиланской школы" [2, с. 476].

Известно, что И. Кононович-Горбацкий закончил академию в Замостье. И хотя Замойская академия была католическим учебным заведением, из ее стен вышло немало деятелей, оставивших заметный след в православной истории и культуре. В частности, к ним принадлежат Касьян Сакович, Исайя Трофимович-Козловский, Сильвестр Косов, Петр Могила [3].

В 1632 г. П. Могила осуществил объединение школы Киево-Печерской Лавры с братской школой. Созданная коллегия получила название Киево-

братская (впоследствии, в честь основателя – Киево-Могилянская) [4, с. 44]. Вокруг нее группировались лучшие научные и педагогические силы – ученые, писатели, церковные и политические деятели. Среди них был и один из первых профессоров Иосиф Кононович-Горбацкий, а также профессора и ректоры – И. Гизель (с 1645 г.), Л. Баранович (с 1650 г.), И. Голятовский (с 1657 г.) и другие [5, с. 57].

В 1635–1636 гг. профессор И. Горбацкий преподает в Киево-Могилянской коллегии риторику, в 1639–1642 гг. – философию. О сохранившейся рукописи этого курса, читавшегося киево-братским "студеям", писали еще исследователи конца XIX в. Иосиф Горбацкий прославился как образцовый профессор, древний "Памятник братского монастыря" характеризует его как "добрь подвизавшегося о учении въ школахъ" [6, с. 13–15].

В некоторых источниках утверждается, что И. Горбацкий является автором трех трудов на латинском языке [7]. В отделе рукописей Государственной публичной библиотеки НАН Украины хранятся несколько рукописных учебников, которые читались в Киево-Могилянской коллегии в классе философии. Самой ранней рукописью является "Subsidium Logikae" (Учебник логики), курс которой был прочитан (как значится в рукописи) в коллегии в 1639–40 учебном году ее профессором философии Иосифом Кононовичем-Горбацким. Еще в 1949 г. П.М. Палех перевел этот учебник на русский язык и проанализировал в своей диссертации [8].

В курсе Горбацкого ярко выразились прогрессивные научные тенденции, в том числе методически-материалистического характера. В трактовке ряда вопросов встречаются элементы стихийной диалектики. Так, например, в учении о взаимоотношении мышления и речи он отмечал: "Мышление невозможно без речи устной или письменной, понятие – без слов, суждение – без предложений. Однако речь и мышление – не одно и то же. Когда слово будет произнесено как знак вещи для выражения образа или понятия о ней, или внутреннего переживания души, то это слово приобретает сигнификативную силу. Оно станет мысленным словом, обозначающим вещь и выражающим мысль о ней. Мысленное слово – это образовавшееся понятие, подобие вещи, а мышление – это процесс образования понятия. Словами следует пользоваться как деньгами, цену и стоимость которых установила Республика и общественное употребление".

В целом профессора Киево-Могилянской коллегии много внимания уделяли исследованию связи языка и мышления, индуктивного и дедуктивного методов. Они разделяли позиции умеренного номинализма, рассматривали универсалии как сущности, не отделимые от единичных вещей. Преподаватели коллегии критиковали схоластику, нередко отрицали церковные догмы как критерий истины, отмечали вечность материи и объективного мира.

"Природа, – писал Кононович-Горбацкий в курсе 1639 г., – существует двумя способами, во-первых, в себе, даже тогда, когда она не воспринимается интеллектом... Во-вторых, природа существует в понятиях разума, поскольку схватывается им так или иначе" [11, с. 93]. В поисках истины, по его мнению, нужно опираться не на авторитеты, а на логику, которая "является наилучшей учительницей нашего ума" [4, с. 96–97]. Логика является необходимым способом получения новых знаний, инструментом познавательной деятельности человека.

Киевские профессора, опередив западных авторов, выдвинули знаменитую формулировку сенсуалистов: "В разуме нет ничего, такого, чего бы не было в ощущениях". Эта формула у них совпадает буквально дословно. И. Кононович-Горбацкий, автор первого дошедшего до нас философского курса, в котором материалистические идеи выражены, пожалуй, более всего, говорил в 1639 г.: "В интеллекте нет ничего, чего бы не было ранее как-то образом в ощущениях" [11, с. 71].

Иосиф Кононович-Горбацкий – один из первых отечественных богословов, признанных за рубежом. В 1640 году на Киевском православном соборе, рассматривавшем "Православное исповедание" П. Могилы, Горбацкий, наряду с И. Гизелем ("разумные и очень ученые отцы", по выражению М.В. Толстого), исполнял обязанности делопроизводителя [9, с. 433]. В мае 1642 года, уже будучи ректором Киево-Могилянской коллегии, Кононович-Горбацкий возглавлял делегацию Киевской митрополии на православном соборе в Яссах. Там, наряду с профессорами Киево-Могилянской коллегии Трофимовичем-Козловским и Оксеновичем-Старушичем, он блестяще представил "Православное исповедание кафедральной и апостольской церкви восточной" Петра Могилы, за что и был удостоен почетного звания доктора богословия [10].

Надо отметить, что на этом же соборе в Яссах Горбацкий выступал с обоснованием необходимости и возможности использования методов обучения, принятых в иезуитских коллегиях, как наиболее передовых в то время, и настаивал на преподавании в православных учебных заведениях латинского языка. Тем самым он выражал общее мнение православной элиты круга П. Могилы, стремящейся к синтезу национальных традиций с западноевропейскими образовательными технологиями.

Литература

1. *Старостенко, В.В.* Становление национального самосознания белорусов: этапы и основополагающие идеи (X–XVII вв.) / В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2001. – 200 с.
2. *Макарий.* История Русской церкви / Макарий. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – Кн. 6.

3. *Кралюк, П.* Замость и академия Замойская / П. Кралюк // Газета День [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.day.kiev.ua/253839>. – Дата доступа 25.03.2012 г.
4. *Хижняк, З.И.* Киево-Могилянская академия / З.И. Хижняк. – К.: Выща шк., 1970. – 234 с.
5. История городов и сел Украины. г. Киев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.igsu.org.ua/Kiev/igsukiev>. – Дата доступа 28.03.2012 г.
6. *Петров, Н.И.* Киевская академия во второй половине XVII века / Н.И. Петров. – Киев: Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1895. – 176 с.
7. *Стратий, Я.М.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии / Я.М. Стратий, В.Д. Литвинов, В.А. Андрушко. – Киев: Наук. думка, 1982. – 345 с.
8. *Пелех, П.М.* Психологія в Києво-Могилянській колегії в XVII в. (До історії вітчизняної психології XVII ст.) / П.М. Пелех. – Дис. на здобуття наук ступеня канд. педнаук. – К., 1949. – 258 с.
9. *Толстой, М.В.* История Русского православия / М.В. Толстой. – М.: Эксмо, 2010. – 544 с.
10. *Гололоб, Г.* Богословие и национальный вопрос / Г. Гололоб // Библиотека Гумер [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Golol/032.php. – Дата доступа 21.03.2012 г.
11. *Kononowicz-Horbacki, J.* Subsidiu Logicale, 1639-1640 / J. Kononowicz-Horbacki // ЦНБ, 126/П. 1276.

Е.В. Давлатова (г. Витебск, Беларусь)

ПРАВОСЛАВНЫЕ ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ БЕЛОРУССКОГО ЭКЗАРХАТА

Основы христианского вероучения, мораль, система религиозных ценностей всегда была стабилизирующим и консолидирующим основанием, на которое опиралась система образования и воспитания, строилась духовно-нравственная жизнь славянских народов, формировалось восточно-славянское этническое самосознание. В наше время Православная церковь продолжает заниматься активной социально-педагогической, воспитательной и просветительской деятельностью. В реализации этих задач, стоящих перед Православной Церковью Беларуси, заметную помощь оказывают СМИ и периодические издания, в частности.

По числу православных периодических изданий на первом месте стоит Минская епархия, возобновившая в 1989 г. издание "Минских Епархиальных Ведомостей", основанных в 1868 г. архиепископом Минским и Бобруйским Михаилом (Голубовичем). Здесь печатаются важнейшие документы и распоряжения по епархии правящего архиерея, Слова, наставления, богословские труды митрополита Минского и Слуцкого Патриаршего Экзарха

всёя Беларусі Філарета, хроніка, епархіяльныя ачэты. Ведуцца пастаянныя рубрыкі "Архіерэйскія служэньня", "Указы", "Награджэньня", "Собранія благочінных", "Із жыцці сельскіх прыходаў", "Падвiжнікі благочэстiа XX стагоддзя", "Храмы Мінскай епархіі", "Юрыдычная кансультацыя", "Праваслаўны календар" і многае другое. Помешчаюцца матэрыялы аб жыцці манастырэй, прыходаў, аб задачах праваслаўнага адукацыі, арганізацыі воскрэсных школ, дзейнасці духоўных школ Беларусі. На старонках журналу деляцца сваім вопытам святеннікі і педагогі, публікуюцца матэрыялы аб несенні послушання беларускіх святеннікоў у арміі, святенніцкім служэнні ў тур'мах, колоніях, іных месцах заключэння. Разглядаюцца пытанні практычнага ўзаемадзеяння Царквы і інтэлігенцыі. Выданне помешчае артыкулы вучоных, богаслоўоў, спецыялістаў у абласці гісторыі Праваслаўнай Царквы, педагогікі і др. Журнал распаўсюджваецца па прыходах Мінскай епархіі.

З 2000 г. пачынаецца гісторыя перыядычнай пэчаткі Мінскіх Духоўных Акадэміі і Семінарыі. У маі 2002 г. выйшаў у свят першы нумар навуковага зборніка "Труды Мінскай духоўнай акадэміі". Трудамі студэнтаў акадэміі і семінарыі быў асноваў студэнцкі журнал "Ступені". У якасці прыложэння да яго выпускаецца зборнік студэнцкіх навуковых публікацый "Экспромт".

З 2002 г. выдаюцца "Учыёныя запіскі" факультэта тэалогіі ім. св. Мефодыя і Кірыла Еўрапейскага гуманітарнага ўніверсітэта, гл. рэдактарам якіх стаў мітраполіт Мінскі і Слуцкі Філарэт, Патрыяршы Экзарх усёя Беларусі.

У 1992 г. царкоўным прыходам св. Архангела Міхаіла (г. Жоціно) была асноваў газета "Царкоўнае слова". З 1997 г. газета становіцца арганам Мінскай епархіі, рэдакцыя яе размешчаецца ў Свята-Петра-Павлаўскім саборы г. Мінска.

Газета "Преображение" выдаецца пры Свята-Міхаілаўскім кафедральным саборы Слуцкага благочіння з 1994 г. У прыходзе Покрова Прэсвятая Богародіцы (Мінск) у 1998-2000 выдаваўся "Крупецкі лістак", перыядычнасцю 2-4 разы ў месяц, а з 1999 г. некаторае час Лістак выходіў пад названнем "Хрыстос Воскресе". Ныне пры воскрэснай школе Свята-Покровскага храма пэчатэцца дзетская духоўна-наравенная газета "На істочніку Богародіцы".

Таксама існуюць прыходскія газеты: "Вербочка" Свята-Воскрэсенскага прыхода (Мінск), "Преображенскі лістак" Свята-Преображенскага прыхода (Мінск), "Серафімаўскі лістак" Свята-Серафімаўскага прыхода (Мінск), пазнавальная літаратурна-художественная газета Дома Міласердыя "Благовест".

Школа звонарей при Минском епархиальном управлении выпускает с 2000 г. свой альманах "Звонница".

Свои периодические издания имеют и православные братства. Так, при Свято-Петро-Павловском соборе Минска Братство Святых Виленских Мучеников издает с 1993 г. журнал на белорусском языке "Праваслаўе".

В этом же приходе действует братство православной молодежи им. К. Острожского, которое, начиная с 2000 г., выпускает свою православную духовно-просветительскую газету "Светач веры".

В Могилевской епархии в 1991 г. по благословению архиепископа Могилевского и Мстиславского Максима возобновлено издание "Могилевских епархиальных ведомостей", основанных в 1883 г. епископом Могилевским и Мстиславским Виталием.

В 1995 г. восстановлены "Полоцкие Епархиальные Ведомости", издаваемые в 1874–1917 гг.

"Гродненские Епархиальные Ведомости" как духовно-просветительное и информационное издание Гродненской епархии в виде газеты начали издаваться с 1992 г., с 1998 г. издается газета "Православный вестник".

В Брестской епархии с 1997 г. издается информационно-просветительная газета "Духовный вестник". С 1999 по 2001 гг. выходит газета "Брестские Епархиальные Ведомости". В 2001 г. она была преобразована в журнал с названием "Христианское время". В 2002 г. начинает свою деятельность ежеквартальный информационный бюллетень в виде журнала "Ведомости".

С 1998 г. в Новогрудской епархии стали издаваться "Новогрудские Епархиальные Ведомости". Сестричеством во имя святого апостола Иоанна Богослова при Свято-Михайловском кафедральном соборе издается журнал "Каўчэг".

В Витебской епархии первым печатным периодическим епархиальным органом стала газета "Наше Православие". В 1995 г. при участии епархии было выпущено два специальных номера газеты "Витебские ведомости", посвященных жизни епархии. В 1997 г. выпускалась газеты "Наше Православие". В 2000 г. был основан журнал "Витебские Епархиальные Ведомости". При помощи издательского отдела епархии Витебское православное духовное училище создало свою газету "Кириллица".

В Гомельской епархии епархиальным печатным органом стала газета "Искра Православия".

Из монастырских периодических изданий получили популярность у читателей богословско-литературно-художественный листок "Жыровіцкая абіцэль" ежемесячное издание Жировицкого Свято-Успенского монастыря и газета "Встреча", издаваемая теперь в форме малого журнала Свято-Елисаветинским монастырем и Сестричеством во имя преподобномученицы Великой княгини Елисаветы (г. Минск).

Митрополитом Минским и Слуцким, Патриаршим Экзархом всея Беларуси Филаретом благословляются и поддерживаются частные инициативы православных христиан и сообществ по изданию газет и журналов православной ориентации. Духовно-просветительная газета для учителей, родителей и детей "Воскресение" возникла в 1999 г. обществом "Пробуждение".

Таким образом, на территории Белорусского Экзархата издаются научные, богословские, духовно-просветительские, познавательные, богословско-литературно-художественные издания для детей, православной молодежи, учащихся и студентов духовных школ, церковного и монастырского клира, широкого круга прихожан, а также представителям светского образования (учителей школ и вузов) и т.д.

Значение издательской деятельности Белорусского Экзархата в деле духовного просвещения верующих очень важно. В наше время сфера влияния печатного слова гораздо шире, чем устной проповеди, что, несомненно, расширяет миссионерские возможности церкви. Увеличивается количество церковных издательств, все активнее выпускают книги православной тематики многие светские издательства. В связи с расширяющимся потоком изданий православной литературы, становится актуальным вопрос о качестве, точном отражении позиций Православия по всем вопросам духовно-нравственного, исторического и общественного бытия.

С.М. Дударенок (г. Владивосток, Россия)

ДВИЖЕНИЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ САН МЕН МУНА В ПРИМОРСКОМ КРАЕ В НАЧАЛЕ 90-х гг. XX в.

На территории Приморского края первые миссионеры Движения Объединения появились в конце 1992 г. с целью "организации во Владивостоке семинаров по лидерству для школьников, студентов и молодых предпринимателей". Эта группа успешно выполнила поставленную задачу: нашла не только место для семинара (гомеопатических лечебный профилакторий "Тихоокеанский"), благоустроенные помещения для учебного центра (база отдыха "Тавайза"), но и общий язык с руководителями местных высших и средних учебных заведений.

В конце февраля 1993 г. из Москвы во Владивосток прибыла первая многочисленная группа мунитов во главе с эмиссаром Межвузовской ассоциации по изучению принципа (КАРП) проф. Казуоши Икено и региональным директором образовательных программ мунитского Международного Фонда Образования австрийцем П.Сейвером [1, д. 19, л. 11]. Группа обосновалась в

профилактории "Тихоокеанский", где вплоть до 3 июля 1993 г. проводила "семинары по лидерству", представляющие собой изложение основ вероучения Церкви Объединения [2, с. 396]. Чуть позднее в Объединенном краеведческом музее им. В.К. Арсеньева начал работать "лекторий по изучению Принципа", которым руководили американец Янк Клиффорд и болгарин Янко Кирков. Я.Кирков, хорошо говорящий по-русски, выявлял среди посетителей лектория "наиболее перспективных" для последующего обучения в учебном центре.

В учебном центре новичку предлагался поэтапный и систематизированный курс обучения в течение 7, 21, 40 и 120 дней. Последний этап, чаще всего, проходил на базе отдыха "Тавайза" или в профилактории "Тихоокеанский", куда новички уезжали на все лето. Так как организаторы "учебного процесса" брали на себя расходы по проживанию и питанию учащихся на весь срок обучения, то директора школ и сотрудники районных отделов образования поощряли "бесплатными" путевками на учебу в центре наиболее успевающих учащихся школ г. Владивостока и Приморского края. Учащиеся ни на минуту не оставались одни: совместно работали, слушали лекции, молились по 14-16 часов в сутки. Главными запретом для слушателя учебного центра были контакты с родителями, которые организаторы стремились свести к минимуму. В это же время миссионеры Церкви Объединения преподавали основы вероучения ЦО и читали курс "Мой мир и я" во Всероссийском Детском Центре "Океан", а также читали лекции по Принципу 10-12-летним школьникам школ в бухте Врангеля [3].

К середине 1993 г. муниты смогли создать в крае значительную группу последователей, в основном, из учителей средних школ, хотя "истинных" членов Церкви, по их оценкам, в 1993 г. было не более 15 чел. [4]. Была создана и небольшая группа фандрейзеров. Наиболее сознательные из них бросили ради "дела" Церкви основную работу, а собранные деньги, все до последнего рубля, фандрейзеры сдавали Клиффорду Янку [4].

Для активизации деятельности местной организации необходимо было получить статус юридического лица. С этого времени инициативная группа во главе с Клиффордом Янком, заручившись поддержкой одного из лучших владивостокских юристов, начала готовить пакет необходимых документов для официальной регистрации [1, д. 19, л. 138-147]. Вероятно, ЦО зарегистрировали бы, но в июле 1994 г. в прокуратуру Ленинского района Владивостока поступило заявление матерей владивостокских подростков. Они требовали оградить детей от "влияния мунитов, незаконно ведущих свою деятельность во Владивостоке". К заявлению в прокуратуре отнеслись серьезно, но в возбуждении уголовного дела отказали, мотивируя отказ отсутствием доказательств причинения вреда здоровью и правам граждан миссионерами ЦО, рекомендовав паспортно-визовой службе проверить законность пребывания в крае указанных иностранных граждан [5].

Сотрудники ОВИРа совместно с работниками прокуратуры организовали 5 августа 1994 г. проверку квартиры, где проживали иностранные граждане – миссионеры ЦО: американец Янк Клиффорд и его жена японка Санто Акими. Проверка показала, что срок регистрации данных граждан не согласуется с местом и со сроками действия визы: виза была выдана УВД Санкт-Петербурга до 20 января 1995 г. в пункт Независимая Гуманитарная Академия (т.е. только в Санкт-Петербург) и никаких упоминаний о возможности ведения миссионерской работы в Российской Федерации не содержала [1, д. 18, л. 5-6]. На момент проверки в квартире проходил семинар по основам вероучения ЦО, который проводил гражданин Японии Ямада, работающий по контракту на восточном факультете ДВГУ, его виза также не содержала упоминаний о религиозной деятельности [1, д. 18, л. 6].

В ходе проверки выяснилось, что все 5 миссионеров ЦО - иностранные подданные - живут во Владивостоке незаконно. Не имея даже разрешения на пребывание в крае, они, тем не менее, снимают квартиры, работают преподавателями в вузах и активно ведут религиозную деятельность. Это дало основание Управлению юстиции Администрации Приморского края решением от 11 августа 1994 г. отказать в регистрации Приморскому отделению Церкви Объединения [2, с. 397].

После данной проверки в СМИ края появились критические статьи о Церкви Объединения. Основное внимание в публикациях уделялось неправомочной деятельности Церкви и неблаговидному поведению иностранных миссионеров как в Приморском крае, так и в России в целом [5]. Дирекция музея им. К.А. Арсеньева сразу же отказала мунитам в аренде помещения; семинары и воскресные службы Владивостокской ЦО стали проходить с этого времени на частных квартирах [1, д. 18, л. 19]. После проверки служба ОВИР УВД края не продлила визы руководителям Церкви: японцу Казуо-и Икена и болгарину Янко Киркову, т.к. они "прибыли с гуманитарной целью и преподавать в высших учебных заведениях, а занимались активной миссионерской деятельностью" [1, д. 18, л. 19]. Был выслан из Владивостока и Клиффорд Янк, на чьей визитной карточке гордо значилось "Региональный Директор Приморского края" [1, д. 18, л. 63].

Для стабилизации ситуации и поднятия престижа местной Церкви Объединения в августе 1994 г. во Владивосток прибыл с краткосрочным визитом председатель Совета ЦО в России П.Ландштеттер. Он встретился с членами Церкви Объединения, которых в крае насчитывалось уже более 50 чел. Во время визита Ландштеттера был решен вопрос о визите в край (для укрепления позиций и реабилитации ЦО в глазах общественности) вице-президента Церкви Объединения по странам СНГ и Балтии, исполнительного директора Международного Фонда образования Джека Корли, который прибыл во Владивосток в сентябре 1994 г. [1, д. 18, л. 18-20].

Руководство Церкви решило провести во время визита Корли (22-23 сентября 1994 г.) пресс-семинар для средств массовой информации, чтобы дать журналистам "возможность получить необходимую информацию из первых рук о Преподобном Сан Мен Муне и Движении Объединения в целом" [1, д. 19, л. 60]. Приморские журналисты, несмотря на заблаговременно разосланные приглашения, семинар проигнорировали: на нем присутствовали всего 5 журналистов [2, с. 397]. После неудачи с проведением пресс-семинара Д. Корли совместно с членами Приморской ЦО провел в ноябре того же года в здании Географического общества пресс-конференцию для "пропаганды мунизма через печать, радио и телевидение" [1, д. 18, л. 18]. И эта попытка была неудачной: присутствующие журналисты были настроены скептически и постоянно задавали Д. Корли провокационные вопросы, на которые он не мог ответить аргументировано. Пресс-конференция еще больше дискредитировала ЦО в глазах приморских журналистов: появившиеся после пресс-конференции публикации излагали историю и доктрину ЦО с открыто негативных позиций [6]. Повторная попытка организации получить статус юридического лица опять была неудачной. Управление юстиции Администрации Приморского края решением от 10 января 1995 г. отказало им в регистрации [2, с. 397].

Литература

1. Текущий архив отдела по связям с общественными и религиозными организациями Администрации Приморского края. – Д. 1, 2, 3, 4, 18, 19, 20, 21.
2. *Владимиров Д.А., Лапин Н.Н.* Церковь Объединения и ее деятельность в Приморье // Исторический опыт освоения Дальнего Востока. Выпуск 4. Этнические контакты – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2001. – С. 392–398.
3. Владивостокское время. – 1994. – 5 октября.
4. *Островская Н.* Мунизм в России крепчает // Известия. – 1995. – 17 мая.
5. Тихий океан. – 1994. – 16 сентября.
6. См. например: Степанов И. "Все люди – дети Сатаны" // Тихий океан. – 1995. – 7 апреля.

Т.В. Долгач (г. Минск, Беларусь)

УЧРЕЖДЕНИЕ ЛИТОВСКОЙ МИТРОПОЛИИ КАК ФАКТОР УКРЕПЛЕНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО

Православие было постоянным элементом конфессиональной структуры Центрально-Восточной Европы. Восточно-христианская традиция повлияла на сам облик Литвы. В истории белорусского народа православие стало фундаментальным элементом, который формировал его самобытную культуру [5, с. 98].

XIII столетие – период укрепления и укрупнения Литовского княжества. Одновременно с собиранием русских земель литовскими князьями в северо-восточной Руси шло собирание их и великими князьями московскими. В XIV столетии между Литвой и Москвой начинаются столкновения; чтобы успешно бороться с последней и удерживать за собой занятые русские земли, Литве надлежало доставить господство и преобладание в своих пределах всему русскому, в том числе русскому языку и православию, ибо в противном случае русские, подданные Литовского государя, охотно переходили бы на сторону единой и родственной им Москвы.

Более 100 лет продолжались попытки учреждения западно-русской митрополии, и всякий раз успех был непродолжительным. Литовские князья последовательно обращались к Константинопольским патриархам, а те одно время уступали просьбам, а в другое – восстанавливали единство. Так Ольгерд в 1353 г. выдвигает своего кандидата Феодорита с тем, чтобы возобновить Литовскую митрополию. Эта попытка оканчивается неудачей. В следующем 1354 г. его кандидат Роман получает посвящение на Литовскую митрополию с центром в Новогрудке. В 1361 г. митрополит Роман умер, и единство Русской митрополии было восстановлено свт. Алексием. В 1371 г. польский король Казимир добивается возобновления Галицкой митрополии (Галиция тогда уже входила в состав Польши), которую возглавил митрополит Антоний [2, с. 235-236]. Воодушевленный этим примером Ольгерд добивается в 1375 г. посвящения для Литвы митрополита Киприана. Однако в 1390 г. свт. Киприан объединяет разрозненную паству обеих митрополий. Затем литовский князь Витовт возобновляет ходатайство об открытии Новогрудской митрополии. В 1415 г., получив отказ Константинопольского патриарха, Витовт приказывает западно-русским епископам посвятить своего кандидата - игумена Григория Цамбалка. После 1419 г. единство Киевской митрополии восстанавливается митрополитом Фотием. [1, с. 213]

Ферраро-Флорентийская уния 1439 г., ознаменовавшая соединение Римской и Греко-Восточной Церквей, привела к окончательному разделению русской митрополии на Московскую и Киевскую. Митрополит Исидор, принявший унию, был осужден и бежал из Москвы, однако нашел себе католическую поддержку на землях Великого княжества Литовского. Когда в Москве собор русских епископов в 1448 г. избрал на место Исидора митрополита Иону, Исидор сумел поставить в качестве митрополита в Литве своего ученика-униата болгарина Григория. В 1458 г. 9 западно-русских епархий (Киевская, Брянская, Смоленская, Перемышльская, Туровская, Луцкая, Владимиро-Волынская, Полоцкая, Холмская и Галицкая) вошли в состав Киевской митрополии Григория. Так совершилось окончательное разделение [4, с. 45-46].

Любой государственный строй представляет собой систему господства и подчинения, установившуюся в человеческом обществе. Отсюда и термин

соответствующий: "государство" (от "государь", "господин", "господарь"), т.е. господство, превосходство персонифицированной власти. Необходимость водворения у людей государственного порядка прямо вытекает из их потребности к общежитию и совместного действия самых различных факторов: условий территориальной колонизации, общих экономических интересов, целей успешной самообороны. Эти причины подвигают людей объединяться в социальные союзы, вводить особую регламентацию, следовать обязательным уставам. Но так еще не совершается окончательное государственное формирование. Если внутренне люди остались друг другу чужими, не возникло того, что известный историк В. Ключевский назвал "общеземским чувством", то влияние внешних факторов сплотило их на короткое время. Окончательное государственное образование завершает формирование народного единства. Основами государственного строя и народного единства становятся этническое родство населения, общие культурные традиции. Если говорить о периоде Средневековья, то самым главным условием государственного сплочения тогда было единство религии. Именно потому учреждение автокефалии имеет важное значение для любого государства. Однако это самостоятельность исключительно административная, внешняя, никак не нарушающая единства веры, священнодействий, духовного опыта. Приверженность Православия автокефальному принципу церковного устройства отражает его глубокую жизненную связь с культурно-историческим бытием различных народов [6].

Литература

1. *Беднов, В.А.* Православная церковь в Польше и Литве / А.В. Беднов. – Мн.: Лучи Софии, 2003.
2. *Голубинский, Е.Е.* История русской церкви / Е. Голубинский. – М., 1900.
3. *Карташев, А.В.* Очерки по истории Русской церкви / А.В. Карташев. – Париж, 1959.
4. *Макарий (Булгаков).* История Русской Церкви / М.П. Булгаков. – М., 1995
5. *Миранович, А.* Праваслаўная Беларусь / Антон Мірановіч. – Беласток, 2009.
6. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://azbyka.ru/dictionary/01/avtokefalia-all.shtml>. Дата доступа: 2.04.12

К.Р. Карпекін (г. Віцебск, Беларусь)

СІНАГОГІ І ЯЎРЭЙСКІЯ МАЛІТОЎНЫЯ ДАМЫ БЕЛАРУСІ Ў ПЕРШЫЯ ГАДЫ САВЕЦКАЙ УЛАДЫ: КОЛЬКАСЦЬ І МЕСЦАРАЗМЯШЧЭННЕ

Адным з фактараў, аб'ядноўваючым яўрэяў, з'яўляецца іудаізм. У сінагогах і малітоўных дамах не толькі ажыццяўляюцца рэлігійныя абрады, тут

адбываецца пераемнасць традыцый, якая кансалідуе абшчыну і спрыяе захаванню яе маральнага аблічча. Яўрэйскія культавыя будынкi пачалі будавацца на тэрыторыі Беларусі з XIV ст., калі тут з'явіліся першыя яўрэі. У наступныя стагоддзі лік сінагог і малітоўных дамоў павялічваўся. І толькі з усталёваннем савецкай улады ў 1917 г. іх колькасць пачала імкліва скарачацца. У сувязі з гэтым 1917 г. трэба лічыць часам, калі на тэрыторыі Беларусі дзейнічала максімальная колькасць іўдзейскіх культавых будынкаў.

У даследаваннях, прысвечаных гісторыі іўдзейскіх абшчын Беларусі пачатку XX ст., як правіла, сустракаюцца звесткі пра 704 малітоўныя будынкi, функцыянуючыя тут у 1917 г. Пры гэтым адзначаецца, што дадзеная лічба датычыцца тэрыторыі БССР у межах 1937 г. Аўтары прац у большасці сваёй спасылаюцца на дакументы Нацыянальнага архіва Рэспублікі Беларусь [4, с. 426; 5, с. 195]. Паколькі гэтыя дакументы уяўляюць сабой абагуленыя звесткі, мэта дадзенага даследавання - удакладненне колькасці сінагог і малітоўных дамоў Беларусі шляхам выяўлення ўсіх населеных пунктаў, у якіх яны знаходзіліся, і падсумоўвання ліку іўдзейскіх культавых будынкаў, функцыянуючых там.

У выніку былі атрыманы лічбы, згодна з якімі ў 1917 г. у БССР (у межах 1937 г.) было 850 сінагог і малітоўных дамоў, якія мясціліся ў 206 гарадах і мястэчках. Па абласцях (у іх сучасных межах) яны размяркоўваліся наступным чынам (табліца 1).

Табліца 1

Колькасць яўрэйскіх культавых будынкаў у БССР, 1917 г.

Назва вобласці	Колькасць			
	населеных пунктаў		сінагог і малітоўных дамоў	
	абсалютны лік	%	абсалютны лік	%
Віцебская	56	27,19	273	32,11
Гомельская	43	20,87	127	14,94
Магілёўская	57	27,67	260	30,6
Мінская	50	24,27	190	22,35
Усяго	206	100	850	100

Заўвага – Табліцы 1–3 складзены аўтарам паводле [1, арк. 10–42; 2, арк. 25, 28; 3, арк. 138–152 адв.; 6, арк. 97–100, 132, 148; 7, арк. 2–29 адв.].

Найбольшая колькасць сінагог і малітоўных дамоў знаходзілася ў віцебскім рэгіёне, на другім месцы размясцілася Магілёўская вобласць. Прыкметна, што на тэрыторыі Віцебшчыны і Магілёўшчыны мясцілася каля 2/3 усіх іўдзейскіх культавых будынкаў. Яшчэ 1/3 размяшчалася ў Мінскай і Гомельскай абласцях. Пры гэтым гомельскі рэгіён займаў апошнія месца паводле колькасці малітоўных будынкаў.

Аналізуючы лік населеных пунктаў, у якіх былі культавыя збудаванні, прыходзім да высновы, што найбольшіх мелася таксама ў магілёўскім і віцебскім рэгіёнах. На трэцім месцы аказалася Міншчына, а на апошнім – Гомельшчына. У сувязі з гэтым узнікае пытанне, якім чынам размяркоўваліся сінагогі і малітоўныя дамы па населеных пунктах у межах кожнага з рэгіёнаў. Для зручнасці падлікаў прапануецца ўвесці наступную тыпалогію гарадоў і мястэчак: 1) населеныя пункты з 1 культавым будынкам, 2) з 2–9, 3) з 10–19, 4) з 20 і больш культавымі будынкамі. Вынікі падлікаў адлюстраваны ў табліцы 2.

Табліца 2

Размеркаванне населеных пунктаў з культавымі будынкамі па рэгіёнах

		Віцебшчына		Гомельшчына		Магілёўшчына		Міншчына	
		абс. лік	%	абс. лік	%	абс. лік	%	абс. лік	%
Колькасць населеных пунктаў з	1 культавым будынкам	26	46,43	18	41,86	26	45,61	21	42
	2-9 культавымі будынкамі	24	42,86	22	51,16	26	45,61	27	54
	10-19 культавымі будынкамі	4	7,14	2	4,65	2	3,51	1	2
	20 і больш культавымі будынкамі	2	3,57	1	2,33	3	5,27	1	2
	Усяго	56	100	43	100	57	100	50	100

З прыведзеных лічбаў бачна, што населеныя пункты з 1 і 2–9 культавымі будынкамі былі прыкладна ў роўнай ступені распаўсюджаны як на тэрыторыі Віцебшчыны, так і на Магілёўшчыне. Што датычыцца Гомельшчыны і Міншчыны, то тут пераважалі гарады і мястэчкі з 2–9 сінагогамі і малітоўнымі дамамі. Ва ўсіх даследаваных рэгіёнах населеныя пункты з 10–19 і з 20 і больш культавымі будынкамі складаюць яўную меншасць.

Для таго, каб выявіць, які тып населеных пунктаў быў характэрны для Беларусі ў цэлым, звернемся да табліцы 3.

Табліца 3

Колькасць населеных пунктаў з розным лікам культавых будынкаў

Колькасць населеных пунктаў з									
1 культавым будынкам		2 – 9 культавымі будынкамі		10 – 19 культавымі будынкамі		20 і больш культавымі будынкамі		Усяго	
абс. лік	%	абс. лік	%	абс. лік	%	абс. лік	%		
91	44,17	99	48,06	9	4,37	7	3,4	206	100

З ажышчэўленых падлікаў вынікае, што для Беларусі ў першыя гады савецкай ўлады найбольш тыповымі былі населеныя пункты з 2–9 іудзейскімі малітоўнымі будынкамі. Яны складалі амаль палову вывучаных гарадоў і мястэчак. Крыху менш было мястэчак з 1 сінагогай ці малітоўным домам. Населеныя пункты з 10–19, 20 і больш культавымі будынкамі складалі зусім невялікі працэнт.

Такім чынам, абапіраючыся на архіўныя крыніцы, можна сцвярджаць, што да кастрычніка 1917 г. у Цэнтральнай і Усходняй Беларусі дзейнічала 850 сінагог і яўрэйскіх малітоўных дамоў. Іх значная частка была засяроджана на тэрыторыі сучасных Віцебскай і Магілёўскай абласцей. Пры гэтым у пераважнай большасці беларускіх гарадоў і мястэчак мелася не больш за 9 іудзейскіх культавых будынкаў.

Літаратура

1. Дзяржаўны архіў Віцебскай вобласці. – Ф. 2356. – Воп. 1. – Спр. 31.
2. Дзяржаўны архіў Гомельскай вобласці. – Ф. 9. – Воп. 1. – Спр. 30.
3. Дзяржаўны архіў грамадскіх аб'яднанняў Магілёўскай вобласці. – Ф. 6577. – Воп. 1. – Спр. 271.
4. *Зельцер, А.* Евреи советской провинции: Витебск и местечки, 1917–1941 / А. Зельцер. – М.: РОССПЭН, 2006. – 478 с.
5. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.) / В.В. Грыгор'ева [і інш.]; навук. рэд. У.І. Навіцкі. – Мінск: ВП Экаперспектыва, 1998. – 340 с.
6. Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь (НАРБ). – Ф. 4-п. – Воп. 1. – Спр. 11852.
7. НАРБ. – Ф. 750. – Воп. 1. – Спр. 567.

В.Л. Король (г. Гродно, Беларусь)

МИРОТВОРЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В БЕЛАРУСИ В 1970–1980-е гг.

В послевоенное время вопросы войны и мира заняли одно из ведущих мест в деятельности Русской православной церкви. В её идеологии сформировалось новое направление, получившее название "православная мирология" или "богословие мира". Миротворчество Православной церкви не ограничивалось только теоретическими богословскими вопросами, а приняло практическое применение в различных формах. Усилия Церкви были направлены в первую очередь на борьбу против гонки вооружений, за сохранение и упрочение мира и недопущение новых военных конфликтов.

Белорусская православная церковь также внесла значительный вклад в дело служения миру. Важную роль в миротворческой деятельности Православной церкви в Беларуси играла личная позиция епископов Минской и Белорусской епархии Антония (Мельникова) (25 мая 1965 г. – 10 октября 1978 г.) и Филарета (Вахромеева) (10 октября 1978 г. – 16 октября 1989 г.).

Одной из основных форм участия Церкви в миротворческом движении внутри страны стало участие её представителей в деятельности Советского комитета защиты мира (СКЗМ) и Советского фонда мира (СФМ), а также их республиканских отделений. Церковные приходы и епархии, священнослужители и миряне Беларуси перечисляли значительную часть своих доходов в Советский фонд мира. Поступления денежных средств от Церкви составляли значительную часть средств фонда.

Особенно ощутимы были финансовые средства, вносимые в СФМ религиозными организациями в 1970-е гг. Тогда поступления от религиозных культов составляли около 30 % от общего числа поступивших средств. В 1980-е гг., несмотря на то, что ежегодные отчисления средств религиозными организациями республики в СФМ из года в год увеличивались (570555 руб. в 1981 г., 624370 руб. 75 коп. в 1982 г., 657379 руб. 78 коп. в 1983 г., 698563 руб. в 1984 г.), в процентах от общего количества отчисления сократились до 7–8% [1, л. 1-2].

Отчислениями средств в Советский фонд мира миротворческая деятельность РПЦ не ограничивалось. Среди основных форм миротворческой деятельности Церкви следует отметить следующие: организация конференций, встреч, посвящённых проблемам войны и мира, пропаганда миролюбивой политики, участие в различных антивоенных и миротворческих мероприятиях внутри страны и за её пределами и т.д.

Представители Церкви были частыми гостями на различных антивоенных мероприятиях, проводимых в республике: митингах, собраниях, конференциях. 25 октября 1982 года в Минске состоялся пленум сторонников мира Беларуси, посвящённый 60-летию образования СССР. На пленум были приглашены ряд деятелей Русской православной церкви в Беларуси – митрополит Минский и Белорусский Филарет, викарий Минской епархии епископ Пинский Афанасий и секретарь епархиального управления Михаил Булгаков. Митрополит Филарет выступил с речью о миротворческом служении Православной церкви и был избран в президиум пленума [2, с. 57].

Нередко именно по инициативе Русской православной церкви в Беларуси проводились мероприятия, посвящённые проблемам разоружения и предотвращения войны. Так, в октябре 1983 в Минском епархиальном управлении состоялась встреча клириков Минской епархии, на которую были приглашены священники Римско-Католической церкви, уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Минской области И.М. Пахотнюк, доцент БГУ В.А. Новицкий и др. На встрече обсуждались проблемы войны и мира, миротворческая деятельность в Белорусской ССР и участие Православной церкви в различных миротворческих мероприятиях [3, с. 47].

Русская православная церковь приняла активное участие в мероприятиях посвящённых сороковой годовщине освобождения Беларуси от немецко-фашистских захватчиков, прошедшие в республике 3 июля 1984 г. В минском кафедральном соборе состоялось торжественное собрание духовенства и мирян Минской епархии, ветеранов Великой Отечественной войны. Участники собрания направили приветствие в адрес Совета Министров БССР, в котором заверили правительство, что РПЦ и далее "будет принимать самое активное участие в укреплении мира, безопасности и сотрудничества между народами" [4, с. 56].

С 1980-х гг. нередки были встречи представителей Церкви с высшим руководством республики. 3 октября 1983 г. в Минске состоялась встреча Председателя Совета Министров БССР В.И. Бровикова и митрополита Минского и Белорусского Филарета, на которой также присутствовал уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по БССР А.М. Залесский. На встрече обсуждались вопросы общественного и патриотического служения клириков и мирян епархии. Митрополит Филарет тогда заявил: "Православная Церковь в Белоруссии, верная тысячелетней патриотической и миротворческой традиции Матери-Церкви, будет и далее всеми силами служить благу своего Отечества и трудиться для укрепления мира и дружбы между народами" [5, с. 7].

Знаковым событием для Белорусской православной церкви стало проведение в Минске межправославной консультации на тему "Православные воззрения на справедливость и мир" (4-12 мая 1989 года). В её работе приняли участие более тридцати представителей национальных православных Церквей [6, с. 6].

Патриотическая и миротворческая деятельность Православной церкви в Беларуси и её представителей была высоко оценена советским руководством и советскими миротворческими организациями. 22 мая 1981 г. митрополит Минский и Белорусский Филарет был награждён Почётной медалью Советского фонда мира за заслуги перед Движением сторонников и борцов за мир, за большой личный вклад в дело укрепления мира между народами [7, с. 51]. В 1983 году за активное участие в борьбе за мир, разоружение и справедливые отношения между народами Почётным знаком и Почётными грамотами Республиканской комиссии защиты Мира были награждены: Епископ Пинский Афанасий, протоирей Евгений Мисеюк, священник Георгий Латушко, диакон Леонид Божко и др. [3, с. 47]

Таким образом, миротворческая деятельность стала одним из важнейших направлений деятельности Русской православной церкви в 1970-1980-е гг. Православная церковь в Беларуси внесла свой вклад в дело служения миру и в значительной мере поспособствовала преодолению противоречий между представителями различных государств, конфессий и национальностей.

Литература

1. Отчёты комитета Белорусского и областных отделений Советского фонда Мира и полученных отчётов о сборе средств за 1984 год // Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд. 1306. – Оп. 1. – Д. 155. – 126 л.
2. На пленуме сторонников мира Белоруссии // Журнал Московской Патриархии. – 1983. – № 1. – С. 57.
3. Миротворческие собрания в епархиях // Журнал Московской Патриархии. – 1984. – № 4. – С. 45–48.
4. Трофимов, С. 40-летие освобождения Белоруссии от немецко-фашистских захватчиков / С. Трофимов // Журнал Московской Патриархии. – 1984. – № 12. – С. 54–56.
5. Приём митрополита Минского Филарета Председателем Совета Министров БССР В.И. Бровиковым // Журнал Московской Патриархии. – 1983. – № 12. – С. 7.
6. Минские Епархиальные Ведомости. – 1989. – № 9. – С. 5–6.
7. Трофимов, С. Вручение наград Советского фонда мира / С. Трофимов // Журнал Московской Патриархии. – 1981. – № 9. – С. 51–52.

В.В. Кривоносова (г. Гомель, Беларусь)

ИЗ ИСТОРИИ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ ГОРОДА ГОМЕЛЯ

Христианизация белорусских земель начинается с конца X века, и связана с открытием первой христианской епархии в Полоцке. Этот процесс продолжался в течение нескольких веков. Уже в XI веке в Гомеле и его окрестностях развернулась борьба между жрецами старой языческой веры и христианскими миссионерами, опирающимися на поддержку великокняжеской власти, за утверждение христианской веры.

Археологические исследования в Гомеле и его окрестностях говорят о том, что внедрение христианства шло медленно, но последовательно. Языческие традиции и мировоззрение господствовали вплоть до XII века. Об этом свидетельствуют многочисленные курганные могильники X–XII вв., находящиеся вблизи Гомеля: около Любенского озера, по дороге к деревне Давыдовка и других местах. Радимичи продолжали отправлять религиозные культы не в церквях, а у рек и ручьёв, почитали не святых, но криницы и колодцы, большие камни и дубравы. Они приносили жертвы старым богам: Сварогу (владыке неба), Велесу (покровителю стад), Перуну (богу грома и молнии), Даждбогу (богу солнца) и прочим в языческих святилищах, остатки которых сохранились в Гомельских окрестностях до наших дней [1, с. 45].

Из скурых письменных источников о Гомеле XII века мы узнаем о том, что в то далекое время город окружали грозные башни и стены детинца, и были видны с любой точки города купола монументального собора и церквей. Это сообщение свидетельствует о том, что именно тогда утверждается христианство, которое на протяжении последующих столетий станет преобладающей религией всех белорусов.

Христианизация оказала существенное влияние на изменения имен и фамилий в Гомельском регионе. Данные антропонимии свидетельствуют о том, что к XVI веку появляются фамилии и имена, заимствованные из христианской православной культуры и традиций. Так, встречаются такие имена как: Авидон (от Авдон) – одна из редких просторечивых форм православного имени Евграф; Андрук (Андрей); Аникей (Иоанникий); Богдан; Варавва (от православного Увар, Уар); Васенда (Василий); Гавриш; Гавриил (Гаврила); Гапин (Агафон) и другие. Фамилия Сороколет (Сороколетов) также связана с христианским преданием: всемирный потоп продолжался 40 дней; Моисей был призван Богом в 40 лет и жил на горе Сенай 40 лет; Иисус Христос проповедовал 40 дней; в похоронных обрядах на сороковой день душа расстается с телом. В Гомеле также зафиксированы фамилия Богдан (буквально "божий"), имена Федор ("божий дар"), Федот ("данный Богом") и т.д. [2, с. 54–64].

В сохранившихся документах середины XVI века встречаются имена и фамилии Гомельского православного духовенства, которые именовались так: настоятель Спасской церкви Иерофей Иванович; священник Троицкой церкви Федор Иванович; дьякон Троицкой церкви Григорий Лукьянович; настоятель Замковой церкви Святителя Николая – Отец Семён; священник церкви Святого Николая в Володове – Опонас Семенович и т.д. Это свидетельствует о том, что в это время в Гомеле уже было много христианских церквей [2, с. 64–70].

Почти все князья, правившие Гомелем, были православные христиане, в том числе Ольгерд, Свидригайло, Иван Можайский, Семен Можайский, Василий Можайский и другие.

Самым древним известным нам православным храмом города являлась Соборная Николаевская (Никольская) церковь, стоявшая в замке с XV века. Князь Иван Семенович Можайский "записал" к храму "на вечные времена" земли Севастьяновщины и Богдановщины, которые были источником её доходов. Эти права и привилегии Николаевского Собора соблюдались на протяжении XVI века, что подтверждается привилеем Жигимунта Августа (1568 г.) и Стефана Батория (1584 г.) [3, с. 9–10]. Не раз на церковные земли были посягательства сначала старосты Яны Дорошкевича, а затем державца Яна Хризновича. Однако верховная власть не дала церковь в обиду, о чем свидетельствует грамота следующего содержания: "Повелеваем тебе не вступать в их собственность и не мешать им ездить для сбора доходов к крестьянам, живущим на их землях" [3, с. 14]. В 1621 г. была сделана попытка передать церковь униатам, но православная община отстояла её.

В 1581 г. во время сожжения города войсками Ивана Грозного Никольский собор не пострадал только потому, что он стоял на территории замка, а замок не был взят. Однако от пожара пострадали церковные документы и

королевские грамоты, которые были восстановлены королём Речи Посполитой Стефаном Баторием. В 1701 г. церковь сгорела. После её восстановления при поддержке местных властей храм был передан униатам. Служба в церкви шла, но прихожан было мало. В переписи Гомеля 1773–1775 гг. упоминается дьяк Николаевского собора Шамрей, живший на улице Замбровской. В 1804 г. храм был закрыт.

С первой половины XVI века в Гомеле известна также Пречистинская церковь. Некоторые исследователи предполагали, что она находилась на древней Речицкой улице, но исторические документы говорят о том, что её местонахождение было у старинного рынка, близ нынешнего Петропавловского собора. Ей принадлежали земли у села Бобовичи, называющиеся Халимовщиной и бобровые гоны на реке Узе. В 1588 г. священником этой церкви был Змайло Михайлович, который отстаивал её права и имущество, а в 1681 г. – отец Алексей. 2 сентября 1737 г. при невиданном пожаре церковь сгорела. Только в 1756 г. было позволено возвести новую церковь. Её приход в 1773–1775 гг. находился на Чечерской улице.

"Отказная книга" 1776 г. свидетельствовала, что деревянная православная церковь Успения, а Е.Р. Романов уточнил – "Рождества" Пресвятой Богородицы – с деревянной колокольной находилась у въезда из замка. В 1800 г. она сгорела, и её приход был передан Троицкому храму [4, с. 308–310]. Троицкая церковь была построена в первой половине XVI века и была расположена на Троицкой улице (перекресток современных улиц Крестьянской и Советской). Она имела крупные земельные угодья, сохранились имена её настоятелей. В 1737 г. церковь сгорела. Власти не разрешили строить новый храм. Однако в документах 1773–1775 гг. мы встречаем сведения о Троицком приходе, к которому было приписано более двух тысяч прихожан и 290 домов [4, с. 309–315].

Спасская церковь упоминается в документах XVI века, но она была построена значительно раньше и находилась вблизи замка. В 1737 году она сгорела и восстановлена в 1756 году.

В 1809 году рядом с дворцом Румянцева был построен Петропавловский собор по проекту архитектора Кларка в стиле классицизма, который является действующим храмом и в настоящее время. В XVII–XVIII веках в Гомеле и его окрестностях существовало множество мужских и женских монастырей: Спасский, Терешковская обитель, монастырь во имя Рождества Христова, Макарьевский, Пахомьев и другие.

Православная церковь на территории Гомеля и района на протяжении многих веков была преобладающей, способствовала духовному и культурному развитию белорусского народа, поддержанию его самобытности, самоутверждению, формированию самосознания.

Литература

1. *Макушников, О.А.* Гомель с древнейших времён до конца XVIII века : историко-краевед. очерк / О. А. Макушников ; М-во образования Республики Беларусь, Гом. гос. ун-т им. Ф. Скорины. – Гомель : Барк, 2010. – 243 с.
2. *Рогалев, А.Ф.* От Гоминюка до Гомеля. Городская старина в фактах, именах, лицах / А.Ф. Рогалев. – Гомель : ОДО "Барк", 2006. – 220 с.
3. *Виноградов, Л.* Гомель. Его прошлое и настоящее 1142–1900 / Л. Виноградов. – М., 1900. – 48 с.
4. *Жудро, Ф.А.* Город Гомель. Географическо-статистический очерк / Ф.А. Жудро, И.А. Сербов, Д.И. Довгяло // Записки Северо-Западного отдела Императорского Русского географического общества. Кн. 2. – Вильна, 1911. – 60 с.

Е.В. Кулабухова (г. Могилев, Беларусь)

К ВОПРОСУ О НАИМЕНОВАНИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ПЕРИОД 1900–1917 гг.

Хотелось бы обратить внимание на такой немаловажный аспект в изучении Российской православной церкви в период 1900–1917 гг., как ее официальное наименование.

Сегодня официальный титул Предстоятеля Русской православной церкви звучит так: "Святейший Патриарх Московский и всея Руси".

Однако следует отметить, что титул патриарха и наименование самой Церкви менялись на протяжении нескольких столетий. Официальное наименование "Российская православная церковь" было принято в то время, когда был учрежден Святейший Синод. В манифесте Петра I от 25 января 1721 г. указывалось: "...устанавливаем Духовную коллегию, то есть Духовное соборное правительствование, которое по следующему здесь "Регламенте" имеет всякия духовныя дела во Всероссийской Церкви управлять" [4, с. 91]. Это официальное наименование не менялось вплоть до окончания рассматриваемого нами периода, что подтверждается различными официальными документами.

Так, по Уставу духовных консисторий, который был утвержден императором в XIX веке, и которым руководствовались духовные консистории в рассматриваемый нами период, Православная церковь именовалась как "Православная Российская Церковь" [6].

Обращение 9 марта 1917 года Святейшего Синода к православным имело название "Обращение Святейшего Синода ко всем чадам Православной Российской Церкви по поводу отречения Николая II и отказа Великого Князя Михаила воспринять власть до решения Учредительного собрания" [3, с. 57], откуда видно, что церковь в то время именовалась "Православной Российской". Указ, изданный Святейшим Синодом 12 мая 1917 года по поводу времени

созыва и состава Предсоборного Совета, начинался со слов: "Святейший Правительствующий Синод Российской Православной Церкви...", где наименование Церкви также очевидно [1, л. 1].

По случаю открытия работ Поместного собора Святейший Синод издал указ о совершении церковных молений во всех храмах "с возглаголением многолетия Членам Собора". В указе было написано: "Святейший Правительствующий Синод Российской Православной Церкви имели суждение о совершении церковных молений по случаю открытия работ Поместного Собора Православной Всероссийской Церкви..." [2, л. 1].

Как видим, Святейший Синод в своих официальных документах использовал наименование "Российская Православная Церковь" или "Всероссийская Православная Церковь".

В принятом 2 декабря 1917 года "Определении Священного Собора Российской Православной Церкви о ее правовом положении" также использовалось наименование "Российская Православная Церковь". 8 декабря 1917 года Собор принял "Определение о правах и обязанностях Святейшего Патриарха Московского и всея России", в первом пункте которого был закреплен именно такой титул патриарха¹ [5].

И это далеко не все документы того времени, подтверждающие, что официальное наименование церкви – "Российская православная церковь".

Итак, в начале XX века Православная церковь имела официальное наименование "Российская православная церковь", которое было принято в синодальную эпоху, подтверждено Поместным собором 1917–1918 гг. и изменено в годы управления Православной церковью митрополита Сергия (Страгородского) на "Русская православная церковь". Таким образом, автор данной статьи придерживается мнения, что использование наименования "Российская православная церковь" при изучении различных аспектов деятельности Православной церкви в 1900–1917 гг. будет приемлемым, т.к. именно это наименование являлось официальным в рассматриваемый нами период, что видно из всего вышеуказанного.

Литература

1. НИАБ. – Фонд 2301. – Оп. 1. – Д. 830. Указ Синода от 12 мая 1917 г. о времени созыва и составе Предсоборного Совета.
2. НИАБ. – Фонд 2301. – Оп. 1. – Д. 835. Указ Синода от 28 августа 1917 г. об образовании комиссии от Священного собора для ревизии церковного хозяйства и делопроизводства в духовных учреждениях.
3. Обращение Святейшего Синода ко всем чадам Православной Российской Церкви по поводу отречения Николая II и отказа Великого Князя Михаила воспринять

¹ В 1943 г. Патриарший Местоблюститель Митрополит Сергий предложил новый патриарший титул: "Патриарх Московский и всея Руси", который был одобрен И.Сталиным. В связи с изменением титулатуры Патриарха Московского, Православную церковь с 1943 года официально называют "Русской православной церковью" (РПЦ).

- власть до решения Учредительного собрания // "Церковные ведомости". 1917. – № 9–15.
4. *Смолич И.К.* История Русской Церкви. 1700–1917: в 2 ч. – Ч. 1. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – 798 с.
 5. Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. – Вып. I–IV. – М., 1918.
 6. Устав Духовных Консистолий. – СПб.: Синод. тип., 1898. – 56 с.

Л.А. Левская (г. Могилев, Беларусь)

АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КОМСОМОЛА МОГИЛЕВЩИНЫ В 20-е гг. XX в.

Одной из задач культурной революции являлось формирование всесторонне развитой личности, что предполагало наряду с другими качествами воспитание атеистических убеждений. Ведь на протяжении многих веков именно религия определяла мировоззрение подавляющего большинства населения, была основой устоявшегося образа жизни, особенно в сельской местности. В Могилевской губернии в начале XX в. наиболее сильны были позиции православной церкви, хотя существовали и другие конфессии. В 1903 г. на ее территории действовала 650 православных церквей и 11 монастырей, 39 костелов, 3 лютеранские кирки, находилось 347 еврейских богослужебных зданий, в том числе 19 синагог. Из них 29 православных церквей, 2 костела, кирка и 2 синагоги располагались в Могилеве [1, с. 283–284].

В антирелигиозной борьбе коммунистическая партия прежде всего опиралась на молодежь. По сравнению со старшим поколением молодые люди обладали более высоким образовательным уровнем, меньше были подвержены религиозному влиянию. Для них характерными являлись, как правило, такие качества как нигилизм и радикализм. Стремясь к переменам, комсомольцы были полны решимости бороться против "старого буржуазного мира", прежнего быта и нравов, религиозности масс, рассматривая религию как проявление темноты и бескультурия.

В начале 20-х годов в Беларуси шел активный поиск форм антирелигиозной пропаганды. В городах на производстве и в клубах читались лекции по научной тематике, организовывались диспуты, проводились театрализованные религиозные суды. В сельской местности, где позиция церкви была особенно сильна, центрами атеистической работы становились избы-читальни, где создавались антирелигиозные кружки (в Могилевском округе в 1928 г. работало 57 таких кружков). Например, комсомольцы села Шамово Мстиславского района ставили в избе-читальне спектакли на антирелигиозную тематику, организовывали кружки безбожников, вели разъяснительную

работу среди населения. Им даже удалось привлечь на свою сторону местного священника Шафрановского, который отрекся от сана, сдал ключи от церкви в сельсовет и вместе с комсомольской агитбригадой вел разъяснительную работу в окрестных деревнях. Под его влиянием местные жители на общих собраниях стали принимать решения о закрытии церкви, на куполе которой в последствии была установлена антенна для того, чтобы крестьяне могли слушать радиопередачи.

Со временем формы и методы антирелигиозной пропаганды становились более разнообразными. Наряду с лекциями и беседами практиковалось чтение вслух антирелигиозной периодической печати, выпускались стенгазеты, проводились атеистические вечера, вечера вопросов и ответов, тематические викторины. Широко использовались в антирелигиозной работе возможности художественной самодеятельности. Так, комсомольцы Пропойска ставили коротенькие пьесы и монтажи, сочиняли частушки. Необходимые для постановки предметы церковного обихода они брали у местного священника, который в последующем вообще оставил приход и стал пропагандировать новый образ жизни.

Комсомольские организации Могилевщины были инициаторами внедрения в быт новых обрядов и традиций. Все более широкое распространение получили "красные крестины" или "красные октябрины", а также "красные свадьбы" без венчания. Стали проводиться дни индустриализации, праздники первой борозды, праздники урожая, дни села и др. Так, с 1923 г. в Беларуси начало отмечаться "Комсомольское Рождество" с уличными карнавалами, демонстрациями, сатирическими антирелигиозными постановками, бесплатными киносеансами, лекциями естественнонаучного и атеистического содержания. Проводились также "Комсомольские Пасхи". Однако для этих мероприятий характерен был ряд недостатков. Некоторые комсомольские активисты в пылу антирелигиозной борьбы переходили к прямым насмешкам и угрозам в адрес духовенства и верующих, оскорблению и осмеянию церкви. Чтобы собрать большее количество людей акцент делался на увеселительные мероприятия. "ЦК РКСМ, первоначально считавший такие кампании удавшимися, позже был вынужден признать, что неумелое, нетактичное проведение таких мероприятий отталкивало от себя население, особенно взрослое, которое начинало "неодобрительно относиться ко всякой даже более серьезно поставленной антирелигиозной пропаганде" [2, с. 186].

На селе некоторые праздники, к которым активно готовились комсомольцы, были приурочены к издавна значимым для крестьян событиям. К ним относилось, например, завершение уборки урожая и прежде всего зерновых культур (дажинки). С 14 октября 1923 г. в Беларуси начали праздноваться "Дни урожая", которые с развертыванием коллективизации стали отмечаться как

"Дни урожая и коллективизации". Большая работа осуществлялась и по подготовке к празднованию историко-революционных праздников, которые должны были вытеснить религиозные и войти в быт каждой семьи. В то же время комсомольцы добивались, чтобы во время религиозных праздников вся молодежь работала. Если же эти дни попадали на выходные, то зачастую организовывались воскресники. Например, в 1926 г. Могилевский горком комсомола рекомендовал рассмотреть на комсомольских собраниях в связи с приближением еврейских религиозных праздников их суть и организовать на работу в праздничные дни еврейскую молодежь. Вместе с тем следует отметить, что хотя в городах все рабочие стали выходить на работу даже в рождественские и пасхальные дни, это не означало полного забвения праздничных событий: по-прежнему красили яйца и пекли куличи на Пасху, собирались на кладбище на Радуницу и т.д. Зачастую скрывая это, во многих семьях продолжали крестить детей даже в период активных гонений, направленных против церкви и веры в бога.

С увеличением количества антирелигиозных кружков (ячеек) и расширением атеистической пропаганды стало не хватать ни только необходимой литературы, но и подготовленных кадров. В связи с этим в 1928 г. в Могилеве были открыты специальные курсы антирелигиозных пропагандистов, проводились семинары. А в 1929 г. начал работать двухгодичный антирелигиозный университет для районного актива. В апреле того же года в Минске состоялась Молодежная антирелигиозная конференция, на которой присутствовало более 900 человек. На ней был обобщен опыт и определены пути улучшения атеистического воспитания. В июне при Центральном Совете Союза воинствующих безбожников создается молодежная секция. Всесторонняя антирелигиозная работа КСМБ была отмечена ЦК РКСМ. Он обобщил накопленный опыт и ознакомил с ним комсомольские организации всей страны.

В заключении необходимо отметить, что в начале социалистического строительства доминировала позиция сторонников проведения постепенных, последовательных преобразований, которые понимали, что нельзя за короткий срок изменить мировоззрение человека, его жизненные устои. Это должен быть постепенный, длительный процесс, протекающий на основе социально-экономических преобразований. Однако принятие на рубеже 20–30-х гг. курса на ускоренную индустриализацию, а затем и коллективизацию вызвало в свою очередь форсирование темпов культурной революции. С 1929 г. началось широкое применение административных мер в борьбе с религией, закрытие храмов без согласия верующих, конфискация церковных ценностей, ограничение религиозной пропаганды, арест и высылка священнослужителей и активных прихожан. Все это привело к растущему сопротивлению со стороны верующих и в конечном итоге негативно сказалось на проведении самой атеистической работы.

Литература

1. Большая Энциклопедия. – С.-П.: Книгоиздательское Товарищество "Просвещение", 1903. – Т. 13. – 798 с.
2. Гурский, В.Е., Янушевич, И.И. Идеологическое наступление партийно-государственных структур на религию и церковь в Беларуси (первая половина 1920-х гг.) / В.Е. Гурский, И.И. Янушевич // Романовские чтения – 8: сб. статей Международной науч. конференции. – Могилев: УО "МГУ им А.А. Кулешова", 2011. – С. 185–187.

А.В. Майсюк (г. Барановичи, Беларусь)

ЦЕРКОВЬ И ОППОЗИЦИЯ В РЕАЛИЯХ СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ

Белорусская оппозиция долгое время воздерживалась затрагивать тему церковно-государственных отношений. По крайней мере, критика по поводу лояльного отношения руководства крупнейших конфессий к "режиму" до определенного времени отсутствовала.

Представляется, что первая "проба пера" была обозначена в 2009 году: в открытом письме главе римско-католического костела в Республике Беларусь Т. Кондрусевичу сопредседатель оргкомитета по созданию партии "Белорусская христианская демократия" П. Северинец выражает "удивление отстраненностью и молчанием костела в отношении кампании христианских церквей "За свободу совести", имеющей целью изменение существующего законодательства о свободе совести и религиозных организациях и усиление борьбы против засилья магии и оккультизма в средствах массовой информации [5, с. 11].

Примечательно, что П. Северинец призывает Т. Кондрусевича помнить слово, часто повторяемое в Библии: "не бойтесь!" Смысл этого призыва в библейском контексте означает, что человек должен бояться только Бога. В контексте же письма П. Северинца призыв "не бойтесь!" наполнен политическим содержанием, смыслом которого является попытка втянуть иерарха римско-католической церкви в ситуацию противостояния существующей власти.

Обвинения Т. Кондрусевича в тактике "отстраненности и молчания" являются безосновательными, ибо его позиция и позиция возглавляемого им Костела всегда базировалась и базируется на принципе "Богу – Богово, кесарю – кесарево". Так, Т. Кондрусевич недвусмысленно отмечает: "Церковь ставит перед собой глобальную задачу спасения человека, приведения его в Царство Божие. Государство, политика в основном решают задачи... временного характера – в экономике, международных отношениях, т.е. когда принимаются конкретные для данного контекста времени решения... Церковь и политика – две отдельные автономии" [3, с. 8]. "Отдельность автономий" не исключает взаимодействия между ними: "благо человека –

это та область, где можно и надо плодотворно сотрудничать" По его мнению, "отношения церкви и политики" – это та сфера, которая становится все более и более актуальной" [Там же].

И действительно, "градус" этой актуальности постоянно повышается.

Известно, что в Концепции национальной безопасности Республики Беларусь указывается религиозный фактор в качестве возможной угрозы дестабилизации общества и государства. Конкретно это выражается в следующем:

- "активизация деятельности иностранных религиозных организаций и миссионеров по монополизации духовной жизни общества";
- "деятельность в республике неомистических, псевдорелигиозных групп";
- "проявления национального и религиозного экстремизма" [4, с. 3–14].

Таким образом, "отстраненность и молчание" Церкви в Республике Беларусь невозможны в принципе. Так называемые "отстраненность и молчание" проявляются лишь в отношении разного рода сомнительных игр со свободой совести, которая существует у нас и де-юре, и де-факто.

Новый импульс для вовлечения конфессий в политику – освобождение из заключения организаторов массовых беспорядков, пытавшихся в декабре 2010 г. устроить "оранжевую революцию" в стране. В. Карбалевич пишет: "У нас главы конфессий никак не ответили на призыв родственников политических заключенных заступиться за них. Даже в России патриарх Кирилл призвал власти прислушаться к требованиям протестующих. В Беларуси же всем церквям нет никакого дела до вопросов, волнующих общество. Они заняты собственными проблемами, задачей самовывивания" [2, с. 2].

Попытаюсь проанализировать вышеприведенную цитату. Во-первых, главы конфессий Республики Беларусь не считают "декабристов" политическими заключенными. Церковь всегда демонстрировала "милость к падшим", но в данном случае "падшими" являются сознательные враги "режима", не нуждающиеся, видимо, в милости ни государства, ни Церкви.

Во-вторых, патриарх РПЦ Кирилл призывал не только власти "прислушаться к голосам протестующих", но и протестующих призвал к воздержанию от насилия в любой форме. И это, видимо, правильно, ибо революции не нужны никому. Белорусская оппозиция, судя по всему, приветствует любое насилие в отношении ненавистного ей режима. Известный борец за торжество "заходніх каштоўнасцей" в Беларуси С. Законников обрушивается с критикой на европейских чиновников, обвиняя их в недостаточности экономических санкций: "Еўрапейскія чыноўнікі бядуюць: "Санкцыі супраць Беларусі не працуюць! Што з імі рабіць: узмацніць або наогул скасаваць?"

Значыць, шаноўныя, гэта ў вас не санкцыі, а паказуха. Было б жаданне, тады любога цынчнага нахабу можна хутка паставіць на месца" [Там же, с. 3]. Как видно, логика С. Законникова проста: чтобы санкции "працавалі", надо переходить от "паказухі" к экономической блокаде – тогда "режим" "можна хутка паставіць на месца". Цинизм в том, что от санкций пострадает не режим, не власть, а народ – на этом и строятся все расчеты: любой ценой возбудить народ и вызвать беспорядки.

В-третьих, В. Карбалевича приписывает Церкви качества, ей не присущие: "нет никакого дела до вопросов, волнующих общество". В этой связи можно рекомендовать политологу проштудировать "Основы социальной концепции Русской Православной Церкви", принятые Юбилейным Архиерейским Собором 13–16 августа 2000 года, и которыми руководствуется Белорусский Экзархат. В этом программном документе четко прописаны действия Церкви по поводу тех или иных социальных проблем, "волнующих общество".

В-четвертых, В. Карбалевич весьма далек от реальности, приписывая конфессиям давно решенную проблему "самовыживания". Задача "самовыживания" действительно стояла перед Церковью как социальным институтом в советские времена, но сейчас сентенция В. Карбалевича "пахнет нафталином". К сожалению, неинформированность политолога – оппозиционера понуждает рекомендовать ему ознакомиться с положением конфессий Беларуси, которое изложено в журнале "Беларуская думка" (2009 г., № 5). В-пятых, "самовыживание" конфессий опровергается С. Законниковым, который упрекает руководство "усіх канфесій" Беларуси в "гламурности", в том, что они "імкнуцца да непамернага багацця, абвешваюцца гламурнымі рэчамі" [1, с. 3].

Как видно, идея самовыживания плохо коррелируется с идеей гламурности. Таким образом, попытки оппозиции вовлечь конфессии в борьбу против существующей власти в Республике Беларусь, использовать их моральный вес и авторитет в достижении собственных целей оказываются не только безрезультатными, но и глубоко аморальными по своей сути.

Літэратура

1. *Законнікаў, С.* Гламуршчыкі / С. Законнікаў // Снплюс. Свободные новости плюс. – 2012. – 1 февраля.
2. *Карбалевич, В.* Право на бесчестие / В. Карбалевич // Снплюс. Свободные новости плюс. – 2012. – 18 января.
3. *Кондрусевич, Т.* Богу – Богово, кесарю – кесарево / Т. Кондрусевич // СБ. Беларусь сегодня. – 2010. – 5 октября.
4. Концепция национальной безопасности Республики Беларусь // Национальный реестр правовых актов Республики Беларусь. – 2001. – № 69.
5. Снплюс. Свободные новости плюс. – 2009. – 12 августа.

ВНЕКУЛЬТОВАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЛЮТЕРАН В БЕЛАРУСИ

Одной из составляющих успеха церковного роста является активная миссионерская и катехетическая деятельность религиозных организаций, а также социальное служение, направленное на привлечение в общины как можно большего числа новых людей, для которых со временем "истины духа" станут более значимыми, чем "истины тела". Недостаточное внимание к этим формам деятельности, которые по своей сущности являются внекультовыми, представляет угрозу для существования церковных общин. Объединения, пренебрегшие призывом к миссии, к евангелизации общества, не имевшие миссионерских программ, обречены на вымирание. В лютеранской общине Беларуси таким примером является Союз евангелическо-лютеранских общин (СЕЛО). Его руководители в течение продолжительного периода времени получали значительные финансовые субсидии от партнерских организаций Германии, но расходовали их не по назначению, в результате чего объединение оказалось в ситуации, когда самоликвидация стала своеобразным "высшим благом" как для самих церковных функционеров, так и для государства, долгое время оказывавшего им политико-правовую поддержку.

Итак, печальный опыт существования таких религиозных объединений показывает, насколько значимой для христиан должна быть идея миссии, евангелизации, социального служения своему народу. Такое понимание проблемы и соответствующий позитивный опыт имеется у ряда лютеранских церквей Беларуси. Так, вопросы внутренней миссии всегда имели первостепенное значение в евангелическо-лютеранской общине Могилева. Духовное служение в сочетании с социальными формами взаимодействия с другими религиозными организациями (пресвитерианами, православными, римскими католиками), способствовали укреплению социальных позиций церкви в частности и авторитета лютеранства в целом. Важным показателем этого является, в том числе и участие представителей церковной общины лютеран Могилева в работе международного фестиваля духовной музыки "Магутны Божа". Неплохие результаты в социальном служении имеются и у небольшой общины СЕЛЦ из Бобруйска, через которую в город доставляется и распределяется по заинтересованным юридическим и физическим лицам гуманитарная помощь, а также было получено "оборудование" для детской и центральной больниц, военного госпиталя. [11]

В последние годы известную активность во внекультовых формах религиозной деятельности стала развивать автономная евангелическо-лютеранская община "Иоанна Крестителя" из деревни Мазолово Витебской области.

Община была создана в 2002 г. пастором В. Григориком. В 2005 г. на ее социальной базе было учреждено "*Belarus Lutheran missionary fellowship*", которое по замыслу его основателя должно в перспективе трансформироваться в новое религиозное объединение лютеран Беларуси. В 2007 г. в работе миссии участвовало 35 человек. "*Belarus Lutheran missionary fellowship*" тесно сотрудничает с "*East European Missions Network*" (ЕЕМН) из США. ЕЕМН действует с октября 1992 г. и ее религиозные интересы сосредоточены в странах Восточной Европы (Словакия, Чехия, Венгрия, Болгария, Латвия и Эстония), в СНГ (Россия, Украина и Беларусь), а также в Турции. Перспективными направлениями деятельности ЕЕМН обозначены Армения, Грузия и Иран. [7] Основателем ЕЕМН является пастор Дон Ричман (*Don Richman*), а исполнительным директором – пастор Билл Моберли (*Bill Moberly*).

Основные направления деятельности автономной евангелическо-лютеранской общины "Иоанна Крестителя" и "*Belarus Lutheran missionary fellowship*" к 2011 г. выкристаллизовались достаточно четко. Во-первых, это работа по открытию новых лютеранских церквей, причем не только в Беларуси, но и за ее пределами. Сложно пока судить о том, насколько успешно будет реализован миссионерский проект в Велиже (Смоленская область, Россия), но определенные результаты уже получены. [4] Во-вторых, общиной целенаправленно проводится работа с подростками и молодежью. Она включает проведение специальных мероприятий, главной темой которых выступает проблема распространения среди молодежи алкоголизма, наркотиков, асоциального поведения. Кроме того, совместно со шведской организацией "*Друзья Беларуси*" проводятся богословские семинары и конференции. Организовываются Рождественские праздники. В 2012 г. они были проведены совместно с представителями евангелическо-лютеранской церкви из Смоленска и сопровождались раздачей детских библий, предоставленных "*Norwegian mission to the East*". [6] Одной из удачных форм социальной работы признана организация в 2007–2011 гг. летних библейских лагерей. В этом направлении осуществляется сотрудничество с государственной организацией "*FS*" из Швеции и организацией "*Large*" из Норвегии. [5] В библейских лагерях в течение 15 дней находятся подростки из лютеранских общин Витебска, Полоцка, Орши и деревни Мазолово. В 2011 г. к ним добавились отдыхающие из общин Велижа (Россия) и Могилевской области. [9] Естественно, работа с молодежью в лагерях требует финансовых затрат. В 2007–2008 гг. финансовую помощь в этом вопросе оказывало "*Норвежское миссионерское общество*", в 2009 г. часть необходимых средств в объеме 1 тыс американских долларов поступило из США. В 2010 г. представители общины участвовали в работе библейского семейного лагеря "*Gloria*" в Украине. [5] Третье направление деятельности – издание религиозной

литературы. В 2006 г. было открыто издательство "*Добрая книга*", директором которого стал пастор В. Григорик. Издательство выпускает религиозные книги, брошюры и журналы для воскресных школ. [2] Книжная продукция выходит на русском языке и направляется русскоязычному читателю в страны Балтии, в Украину и Молдову. В-четвертых, автономной евангелическо-лютеранской общиной "Иоанна Крестителя" ведется строительство в деревне Мазолово культового здания, в котором планируется разместить "духовный центр для всех лютеранских церквей Беларуси". Его стоимость первоначально оценивалась в 30 тыс евро, 10 тыс из которых у организации имелось в наличии, а 20 тыс требовалось изыскать. [1] В 2012 г. стоимость затрат на строительство возросла до 75 тыс долларов США, из которых было получено только 16412 долларов. [8; 10] В поисках денег В. Григорик неоднократно обращался за помощью к иностранным религиозным организациям. [3; 7] Пятое направление в деятельности общины отражает идею создания нового религиозного объединения лютеран. Для реализации этой идеи пастор В. Григорик периодически собирает для консультаций представителей 8 автономных лютеранских общин. Такие встречи, как известно, проходили в Минске и Гродно. В гродненском семинаре в сентябре 2010 г. приняли участие лидеры общин Орши, Витебска, Полоцка, Минска и Гродно, а также был приглашен проповедник из России. [5]

В заключение необходимо отметить, что опыт внекультовой религиозной деятельности автономной евангелическо-лютеранской общины "Иоанна Крестителя" из деревни Мазолово не является уникальным для Беларуси. В тоже время он заслуживает более детального и всестороннего изучения с правовой и политической точки зрения, поскольку в некоторых вопросах эта деятельность выходит за пределы религиозного формата.

Литература

1. Belarus Lutheran missionary fellowship. November, 2007.
2. Belarus Lutheran missionary fellowship. January, 2008.
3. Belarus Lutheran missionary fellowship. May, 2009.
4. Belarus Lutheran missionary fellowship. May, 2010.
5. Belarus Lutheran missionary fellowship. October, 2010.
6. Belarus Lutheran missionary fellowship. January, 2012.
7. The Network news of the East European Missions Network. Winter, 2011.
8. The Network news of the East European Missions Network. Spring, 2012.
9. The Network news of the East European Missions Network. Annual issue, 2012.
10. Update from Belarus Lutheran missionary fellowship. Building in Mazolovo. March, 2012.
11. *Растаев, Дмитрий*. Предстоятель Самостоятельной евангелическо-лютеранской церкви в Республике Беларусь Владимир Мейерсон: "Моя Родина – Беларусь!" [Интервью с Владимиром Мейерсоном] / Дмитрий Растаев // сайт Белорусских христианских новостей [Электронный ресурс]. – 2010. – Режим доступа: http://www.belarusnews.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=564:2010-09-25-07-20-31&catid=58:2009-02-21-15-39-34&Itemid=182. – Дата доступа: 20.11.2010.

РОЛЬ РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА В РЕШЕНИИ ПОЛИТИЧЕСКИХ ЗАДАЧ ВО ВРЕМЯ АРАБСКИХ ЗАВОЕВАНИЙ СИРИИ И ПАЛЕСТИНЫ

В начавшихся арабских завоеваниях, большинству мусульман был чужд религиозный фанатизм к представителям других вероисповеданий, но сам факт того, что образование Халифата происходило под знаменами ислама, повлияло на отношение новой власти к иноверцам.

Во время войны, как правило, арабы предлагали противостоящей стороне мир при условии уплаты подушной подати джизьи или принятия ислама. Если противники решали платить джизью, то таким образом, они становились зиммиями "людьми договора" и сохраняли свою религию, а мусульмане гарантировали сохранность их церквей и храмов. В этом отношении показателен мирный договор, подписанный Халидом ибн ал-Валидом с представителями Дамаска в сентябре 635 г.: "Во имя Аллаха милостивого, милосердного. Это - то, что Халид ибн ал-Валид дает жителям Дамаска, когда вступил в него. Он им дает гарантию неприкосновенности их жизни, их имущества, их церквей и городских стен. Ни одно из их жилищ не будет разрушено или заселено (мусульманами). В этом им - завет Аллаха, покровительство его посланника, да благословит его Аллах да приветствует, халифов и верующих. Пока жители Дамаска будут платить джизью, с ними, кроме добра, ничего не будет сделано" [2, с. 121].

Несмотря на то, что иудеи своей проарабской позицией значительно облегчали "воинам Аллаха" завоевания Сирии и Палестины, они не получили никаких особых привилегий, хотя их и уравнивали в правах с христианами. Также им разрешили жить в Иерусалиме, хотя при византийцах это было запрещено. Интересен тот факт, что при сдаче "святого" города в 637/638 г. патриарх Софроний выговорил у халифа Умара условие, по которому запрет на проживание иудеев в Иерусалиме сохранялся и при мусульманах, этот договор есть у Ат-Табари: "Во имя Аллаха, милостивого, милосердного. Вот те гарантии неприкосновенности, которые раб Аллаха Умар дал жителям Илии. Он дал им гарантию неприкосновенности им самим, их церквям и их крестам, их больным и здоровым и всей их общине. Поистине, в их церквях не будут селиться и не будут они разрушены, не будут умалены они, ни их ограды, ни их кресты, ни их достояние, и не будут притеснять их за их веру и не нанесут вреда никому из них; и не будет жить с ними в Илии ни один еврей." [цит. по: 3, с. 85]. И лишь после смерти Софрония в 639 г. иудеи начали массово селиться в Иерусалиме.

Что же касается отношения мусульман к христианам различных вероисповеданий в 30 и 40-х гг. VII в., то они не вмешивались в их споры между

собой и воспринимали всех христиан, как единую общину. Хотя в это время еще продолжалась война с Византийской империей, и было вполне объяснимо, если бы арабы подвергли приверженцев монофелитства, которое тогда являлось в Византии государственным исповеданием, значительным притеснениям. Но этого не произошло, и монофелиты с успехом продолжали свою религиозную деятельность. Об этом может свидетельствовать следующий факт, так после смерти патриарха Софрония в 639 г., монофелиты начали активно действовать в Палестине и стремились взять руководства иерусалимской церковью в свои руки [5, с. 165].

Относительно вопроса о строительстве в захваченных арабами городах христианских церквей, Абу-Юсуф пишет, что в городах, построенных не арабами, запрещается строить новые церкви лишь в том случае, если это специально оговорено в договоре [1, с. 243].

В 659 г. политика невмешательства арабских властей во внутрехристианские споры окончилась. В июне этого года в Дамаске в присутствии Муавии произошел теологический диспут между яковитами и монофелитами. Муавия признал яковитов побежденными и взыскал с них 20000 динаров. Подобные взносы стали обычаем и с тех пор вносились яковитской общиной ежегодно, чтобы избавиться таким способом от гонений, как со стороны мусульман, так и со стороны монофелитов [5, с. 172].

Вероятно, Муавия использовал христианский спор в своих целях, присудив победу монофелитам и поставив их в привилегированное положение в своих владениях, он тем самым продемонстрировал свое расположение к византийскому императору, и укрепил мир подписанный им с Византией в 659 г. Так же нуждаясь в деньгах для войны с халифом Али и ввиду непрочности своего положения, Муавия не мог официально повысить "налоги" на христианское население в Сирии.

Таким образом, упомянутые выше обстоятельства, свидетельствуют о том, что христиане для арабов были неверными, представителями чуждой, хотя и родственной религии, которых отнюдь не огнем и мечом заставляли переходить в ислам. Хотя в первое время завоеватели не стремились к массовому обращению неверных, поскольку принятие ислама освобождало от уплаты хараджа и джизьи, и это в свою очередь привело бы к значительному сокращению налоговых поступлений в казну Халифата.

В эпоху правления "праведных" халифов ограничительные постановления по отношению к не мусульманам были незначительными, арабы не вмешивались в их споры между собой и не предоставляли никому из них привилегированного положения вплоть до 60-х гг. VII в., когда это было сделано исключительно из-за сложившихся политических обстоятельств. Вероятнее всего, для арабов в их отношении к иноверцам имело значение не их конфессиональная принадлежность, а их политическая лояльность к новой власти.

После завоевания Сирии и Палестины в христианских источниках фиксируется крупных восстаний и активной антимусульманской борьбы. На современный взгляд может показаться странным, что местное население не думало браться за оружие и противостоять врагу, их мораль гласила, что человек должен хранить верность Богу, и Бог сохранит его [4, с. 52].

С другой стороны, монофизиты видели в арабах своего рода гарантию толерантности в отношении всех христианских верований [7, с. 139], для иудеев же арабы, как и персы, были избавителями от униженного положения, в котором они находились в Византийской империи [6, с. 13].

Как мы видим, ислам утверждался в качестве новой религии, а его общие традиции и сходные черты с иудаизмом и христианством способствовали успешной политической деятельности мусульман.

Литература

1. *Абу Йусуф Йа'куб б. Ибрахим ал-Куфи. Китаб ал-Харадж / Абу Йусуф Йа'куб б. Ибрахим ал-Куфи / пер. с арабского и коммент. А.Э. Шмидта; супракоммент. к пер. А.С. Боголюбова; подготовка к изд., вступит. ст. и указ. А.А. Хисматулина. – СПб.: "Петербургское Востоковедение", 2001. – XXXIII + 415 с.*
2. *Ахмад ал-Балазури. Книга завоевания стран // Хрестоматия по истории халифата / под ред. Л.И. Надирадзе. – М.: МГУ, 1968. – 250 с.*
3. *Большаков, О.Г. История Халифата: в 4 т. / О.Г. Большаков. – М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 2002. – Т.П: Эпоха великих завоеваний 633–656 гг. – 294 с.*
4. *Кеннеди, Хью Великие арабские завоевание / Хью Кеннеди // пер. с англ. Г. Соловьевой. – М.: АСТ, 2010. – 475 с.*
5. *Кривов, М.В. Завоевание восточных провинций Византии арабами в середине VII в.: диссертация кандидата исторических наук: 07.00.03. / М.В. Кривов. – Москва, 1986 г. – 218 с.*
6. *Кулаковский, Ю.А. История Византии: в 3 т. / Ю.А. Кулаковский. – СПб.: Алагея, 1996. – Т. III: История Византии 602–717 годы / Ю.А. Кулаковский. – 1996. – 454 с.*
7. *Норвич, Д. История Византии / Д. Норвич // пер с англ. Н.М. Забилоцкого. – М.: АСТ МОСКВА, 2010. – 542 с.*

О.П. Островская (г. Находка, Россия)

ПОЯВЛЕНИЕ И ЛОКАЛИЗАЦИЯ ОРГАНИЗОВАННЫХ ОБЩИН ПЯТИДЕСЯТНИКОВ КАК ИСТОРИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ ПРАКТИЧЕСКОГО ОСВОЕНИЯ ОТДЕЛЬНОГО РЕГИОНА ПРОТЕСТАНТСКОЙ КОНФЕССИЕЙ

В общемировой практике вопросы свободы совести тесно связаны с проблемой распространения того или иного вероучения и возможностью осваивать верующими новые для них территории. Можно утверждать, что

история распространения на новых территориях ряда религиозных конфессий, а также отношение к ним органов власти, во многом определяет этнокультурные и политические процессы, протекающие в тот или иной исторический период не только в данном регионе, но и в стране в целом.

По мнению одного из ведущих российских религиоведов М.И. Одицова, наиболее динамично развивающейся конфессией в современном мире являются христиане веры евангельской (пятидесятники – ХВЕ) [1, с. 77]. Пятидесятники являются одной из доминирующих протестантских религиозных конфессий в Российской Федерации, в Беларуси и Украине. Изучая особенности формирования и тенденции развития религиозной ситуации на российском Дальнем Востоке, д.и.н., профессор ДВФУ С.М. Дударенко, отмечает, что "очень прочные позиции на территории Дальнего Востока занимают протестантские церкви", позиции которых в регионе были прочны и в советское время. По мнению исследовательницы, в настоящее время на первом месте по численности и динамике роста находятся общины христиан веры евангельской (пятидесятников) [2, с. 22].

Невозможно рассматривать историю дальневосточного пятидесятничества в отрыве от истории его распространения и первоначальной деятельности в западных областях страны, где пятидесятники, как историко-культурный феномен, присутствуют около века. Известно, что первые общины христиан в духе апостолов появились в Российской империи в 1913 г., в районе Санкт-Петербурга [3, с. 5], в начале 20-х годов прошлого века общины пятидесятников появляются на территории Украины и Беларуси [4]. Архивные материалы позволяют утверждать, что начало организованной деятельности общин ХВЕ на российском Дальнем Востоке начинается в 1940-х годах XX века, в годы Великой Отечественной войны [5, с. 247], примерно на три десятилетия позже, чем в центральных регионах страны.

Процесс становления и укрепления пятидесятничества на российском Дальнем Востоке прошел в своем развитии несколько периодов, отличающихся друг от друга спецификой общественных условий и отношением государства к религиозным организациям и группам. Особенности этих периодов можно проследить на примере Приморского края.

Первоначальный период (1940-е – сер. 1950-х гг.) характеризовался тем, что первые пятидесятники, прибывшие в Приморский край из западных областей страны, оседали в труднодоступных районах, в отдаленных от центра селах, не подверженных активному контролю со стороны властных органов. Такими районами в исследуемое время были северные районы края [6, д.60, л.1–3,9]. Дальнейший рост числа общин ХВЕ происходит на этих же территориях за счет увеличения количества единоверцев и образования новых общин в соседних населенных пунктах [6, д.60, л. 40]. Постепенно,

не встречая активного противодействия, семьи и группы пятидесятников начинают осваивать более крупные населенные пункты. В последующие годы продвижение пятидесятников по территории края продолжается, осваиваются новые, но по-прежнему отдаленные от центра, районы [6, д.60, л. 35-36,38,70]. Это явно свидетельствует о нежелании привлекать внимание властей и общества к своей деятельности, что было необходимым требованием времени.

В период 1940-х – середине 1950-х годов общины пятидесятников переживают процесс становления и адаптации в дальневосточных условиях, факты их существования малозаметны, политическая обстановка не способствует активной религиозной жизни и взаимодействию с властью, по отношению к которой они стоят на умеренных позициях [5, с. 249]. Однако этот период играет определенную роль в формировании конфессиональных структур и накопления опыта отношений с региональными властями и обществом.

Второй период начинается с середины 1950-х годов. Переломным моментом религиозной ситуации в регионе становится 1957 год, когда местом массового поселения пятидесятников избирается приморский город Находка. В некоторых общинах Сибири распространилось "пророчество", истолкованное лидерами пятидесятников как весть о необходимости выезда верующих в Находку, откуда они якобы будут вывезены из страны [7, с. 108]. В результате массовой миграции семей верующих из западных областей страны, Находка становится не только центром пятидесятничества в Приморском крае, но и местом наибольшей концентрации общин и групп ХВЕ на всем Дальнем Востоке. Численность членов в общинах Находки на момент учета достигает 357 человек, что является максимальным количеством верующих пятидесятников, проживающих в одном населенном пункте за весь период советской истории дальневосточного региона [6, д. 60, л. 9]. В городе образуется несколько общин, так как небольшая площадь частных домов, используемых для проведения молитвенных собраний, не позволяет одновременно собираться более чем пяти десяткам человек. [8, л. 11–15]

В результате, к началу 1960-х годов ситуация с размещением общин на всей территории края начинает меняться. Область деятельности религиозных структур пятидесятников расширяется за счет продвижения в центральные и городские районы края. Новые общины появляются в районах, где фактор отдаленности и труднодоступности уже не является определяющим. С 1963 года в места проживания христиан веры евангельской включается краевой центр [6, д. 60, л. 18-19]. В дальнейшем районами проживания пятидесятников в Приморском крае также становятся другие города и районы [6, д. 101, л. 12]. Продолжают возникать новые общины пятидесятников в первоначальных районах расселения [6, д. 60, л. 40]. Таким образом, период – с начала 1960-х годов становится временем активного освоения региона пятидесятниками, в основном вновь прибывающими из западных областей

страны. Общины пятидесятников распространяются по всей территории края с массовой концентрацией верующих в г. Находке.

Итак, в процессе появления первых общин пятидесятников в Приморском крае можно выделить два основных периода: первоначальный – 1940-е – сер. 1950-х годов, с малозаметной деятельностью немногочисленных общин, и основной – со второй половины 1950-х годов, с момента массовой миграции в г. Находку верующих из западных регионов страны, характеризующимся увеличением количества общин и характерной активизацией их деятельности. Исследование специфики возникновения первых пятидесятнических общин позволяет представить историческую модель процесса освоения территории отдельной протестантской конфессией.

Литература

1. *Одицов М.И.* Зарождение пятидесятнического движения в США на рубеже XIX–XX вв. // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Вып.4. Сборник статей. – М.: Российское объединение исследователей религии, 2007. – С. 77–86.
2. *Дударенко С.М.* Религиозная ситуация на Дальнем Востоке: особенности формирования и тенденции развития // Религия и право. 2011. – № 1. – С. 20–27.
3. *Граждан В.Д.* Верование и мораль пятидесятников. - М.: Знание, 1989. – 64 с.
4. См.: *Клибанов А.И.* История религиозного сектантства в России. – М., 1965; *Москаленко А.Т.* Пятидесятники. – М.: Политиздат, 1973. – 199 с.; *Советов И.М.* Пятидесятническое движение в Российской империи: начало пути // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Вып.4. Сборник статей. – М.: Российское объединение исследователей религии, 2007. – С. 87–103; *Франчук В.И.* Просила Россия дождя у Господа. Т. 1-3. – Киев, 2002-2003.
5. *Дударенко С.М.* Христиане веры евангельской на российском Дальнем Востоке в советский период российской истории // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Вып. 4. Сборник статей. – М.: Российское объединение исследователей религии, 2007. – С. 247–272.
6. Государственный архив Приморского края (ГАПК). Ф.1578. Оп.1.
7. *Зудерман Б.* Найдешь ли веру на земле?: Повествование христианина Веры Евангельской. – Владивосток: Дальневост. кн. изд-во, 1989. – 114 с.
8. Текущий архив отдела по связям с общественностью администрации Находкинского городского округа Приморского края. Дело: Документы о работе с религиозными организациями 1972–1980 гг.

О.Г. Римко (г. Минск, Беларусь)

ИСТОРИЯ ИЗДАНИЯ "МОГИЛЕВСКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ" (1883–1917 гг.)

Для истории православной церкви в Беларуси достаточно важным и ценным источником являются издававшиеся во второй половине XIX – начале XX в. епархиальные ведомости – официальные церковные периодические

издания. Всего на территории Северо-Западного края Российской империи в этот период времени выходило пять комплектов епархиальных ведомостей по числу епархий – Литовские, Минские, Полоцкие, Могилевские и Гродненские. Из-за потери многочисленных документов из церковных архивов во время гонений на церковь со стороны советской власти и за период военных действий для многих белорусских регионов на сегодняшний день епархиальные издания представляют собой первостепенный по своей значимости источник исторической информации по церковно-религиозной жизни на Беларуси не только с 1863 по 1920 гг., но и в более ранний период, благодаря наличию в епархиальных ведомостях публикаций исторического и краеведческого характера.

В настоящее время ученые из различных областей знания активно обращаются к материалам епархиальных ведомостей во время научных исследований, при написании статей и монографий, но, несмотря на это, в отечественной историографии отсутствуют работы, посвященные рассмотрению белорусских епархиальных ведомостей в качестве ценного исторического источника, почти полностью сохранившегося в фондах архивов и библиотек Беларуси и России. Для "Могилевских епархиальных ведомостей" эта проблема стоит наиболее остро, так как, если Литовские, Минские и Полоцкие епархиальные ведомости в определенной степени изучены представителями светской журналистской науки (В.И. Шимолин), церковными историками прошлого (И. Пастернацкий, Д.И. Довгялло) и современными исследователями – выпускниками Минской духовной академии и семинарии (А. Нецветаев, П. Чистяков, А. Козак, В. Капинский, Д. Доронин, В. Беляцкий, В. Дубяго, М. Стреха), то рассматриваемые нами в данной статье епархиальные ведомости не были представлены в отдельных исследовательских работах ни в Беларуси, ни за рубежом.

Периодическое издание православной Могилевско-Мстиславской епархии "Могилевские епархиальные ведомости" (далее МЕВ) впервые вышло в свет 1 июля 1883 г., согласно определению Святейшего Синода от 21 апреля 1883 г. [1, с. 29]. Для получения разрешения на издание собственной газеты епископ Могилевский и Мстиславский Виталий (Гречулевич) подал в Святейший Синод ходатайство с соответствующей просьбой. Сам архиерей во многом стал не только инициатором образования официального печатного органа на территории Могилевской епархии, но и содействовал обустройству редакции и началу ее работы. Редакция была учреждена при Могилевской духовной семинарии и располагалась на казенной квартире в принадлежавшем семинарии помещении [1, с. 29].

МЕВ издавались в период с 1883 по 1917 гг. с периодичностью три раза в месяц, а с 1905 г. – два раза. Ежегодное количество номеров МЕВ было следующим: в 1883 № 1-18; в 1884-1904 № 1-36; в 1905-1916 № 1-24; в 1917 № 1-20 (официальная часть) и № 1-6 (неофициальная часть) [1, с. 291].

МЕВ, как и другие епархиальные ведомости на территории Российской империи состояли из официального и неофициального разделов. Официальная часть предназначалась для публикации манифестов и повелений императоров Российской империи, касающихся церкви, указов и распоряжений Святейшего Синода, других известий высшей государственной и церковной власти, для распоряжений епархиального начальства, касающихся всей епархии или ее части, для сообщения о перемещениях, вакансиях, для опубликования извлечений из годовых отчетов консистории, семинарии, и других епархиальных учреждений. В неофициальном отделе наряду с отрывками из творений святых отцов, проповедями и назидательными сочинениями, печатались местные исторические, биографические, краеведческие и библиографические материалы. Наиболее значимыми и объемными стали публикации по истории Могилевского Божоявленского братства, Буйничского Свято-Духовского женского монастыря, Могилевской духовной семинарии за период 1759–1814 гг., Киевской Митрополии в период ее отдельного существования от Московской (1459–1686 гг.). А также были опубликованы материалы по истории Могилевской епархии, письма преосвященного Георгия Конисского членам Могилевской духовной консистории из Петербурга, Варшавы и других мест по делам епархиального управления и т.д.

Кроме стандартных для всех епархиальных ведомостей материалов в официальном отделе МЕВ предполагалось публиковать журналы епархиальных и окружных съездов духовенства, разрядные списки воспитанников местной семинарии и духовных училищ, вызов просителей и лиц духовного звания к явке в консисторию, в попечительство о бедных духовного звания, в семинарское правление [1, с. 30]. Содержание неофициального отдела не отличалось от других епархиальных ведомостей по тематическому полю публикуемых материалов.

Первую редакционную коллегию МЕВ составили: редактор – преподаватель Могилевской духовной семинарии Дмитрий Тихомиров, помощник редактора – преподаватель той же семинарии Алексей Скворцов и цензор – ключарь Могилевского кафедрального собора протоиерей Василий.

В дальнейшем редакторами МЕВ в разные периоды времени были следующие церковные и общественные деятели: преподаватель духовной семинарии И.А. Трусковский; секретари Могилевской духовной консистории В.В. Добровольский, В.И. Огородников и П.А. Сахаров, а также И.И. Лукин, Е.И. Никольский, И.К. Пятницкий, Ф.А. Жудро, Н.И. Шелепин, П.Н. Сахаров, В.А. Тихомиров, А.И. Малевич [1, с. 289-290].

В апреле 1917 г. архиепископ Могилевский и Мстиславский Константин (Булычев) обратился с рапортом в Святейший Синод о преобразовании неофициальной части МЕВ в отдельное издание с наименованием "Воскресение", о чем настойчиво ходатайствовали члены могилевского православного

Богоявленского братства, а также духовенство и верующие миряне Могилева [1, с. 30]. Их ходатайство было удовлетворено. Издание нового журнала было поручено Богоявленскому братству. Председатель братства епископ Варлаам и преподаватель Могилевской духовной семинарии Анатолий Малевич стали редакторами "Воскресения" [1, с. 31]. Однако развернуть полноценную издательскую деятельность журналу и его редакторам не удалось из-за начавшихся после октября 1917 г. большевистских гонений на церковь. Журнал выходил один раз в две недели с 15 апреля по 15 ноября 1917 г. [2, с. 41].

Таким образом, можно говорить о том, что история издания "Могилевских епархиальных ведомостей" представлена крайне слабо. Отдельных исторических работ по данной проблеме не существует, что делает ее актуальной и достаточно перспективной для исследования на сегодняшний день. Структура и содержание МЕВ, за редким исключением, были стандартными и общепринятыми для всех епархиальных ведомостей, издававшихся на территории Беларуси во второй половине XIX - начале XX вв.: наличие двух отделов (официального и неофициального), схожесть тематического поля публикаций, периодичность издания и прочее. Особенностью является то, что в 1917 г. вместо неофициального отдела МЕВ стал выходить, хотя и непродолжительное время, журнал "Воскресенье".

Литература

1. *Чистяков, П.* Церковно-краеведческая проблематика епархиальных ведомостей, издававшихся в Беларуси во второй половине XIX, начале XX столетий: дис. ... к-та богословия / П. Чистяков; Минская духовная академия. – Жировичи, 2004. – 305 с.
2. *Шимолин, В.И.* Духовные ценности православия в культуре белорусского народа. Системный анализ белорусских епархиальных ведомостей второй половины XIX – начала XX в.: монография / В.И. Шимолин. – Минск: Изд. центр БГУ, 2008. – 159 с.

Э.В. Старостенко (г. Могилев, Беларусь)

К ВОПРОСУ ОБ ОСОБЕННОСТЯХ

"ПОЛОЖЕНИЯ О РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЯХ" БССР 1977 г.

Важнейшая новация законодательства о религиозных культах БССР 1970-х гг. – внесение изменений в Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. "О религиозных объединениях". Решение об этих изменениях было принято ЦК КПСС еще в 1972 г., их введение планировалось на 1973 г. Однако пересмотр отдельных статей Постановления затянулся, и текст был опубликован в РСФСР только в 1975 г. В БССР "Положение о религиозных объединениях" было утверждено указом Президиума Верховного

Совета БССР 27 февраля 1977 г. Обсуждение нового документа было начато в БССР за 10 лет до его публикации. Так, Уполномоченный Совета по делам религий Г.В. Кузнецов предлагал законодательно закрепить запрет на участие в церковных службах детей и подростков, не достигших совершеннолетия, поскольку они не являются членами религиозных организаций, и такое посещение является как насилием над их совестью, так и запрещенным законодательством обучением детей религии [3, с. 64].

"Положение..." закрепило те изменения в Постановлении 1929 г., которые были введены в практику после 1961 г. Так, некоторые статьи, регламентирующие порядок регистрации религиозных объединений, соответствуют принятому 21 июня 1966 г. "Разъяснению" Совета по делам религий "О новом порядке регистрации и снятии с регистрации религиозных объединений, а также открытия и закрытия молитвенных строений и домов". В частности, статья 4 "Положения..." закрепила за Советом по делам религий право принятия решений о регистрации религиозных объединений или групп верующих, а также о снятии их с регистрации (статья 33) [5, с. 403, 408]. Теперь вопрос регистрации решался без влияния местных советов, что официально объяснялось стремлением защитить верующих от нарушения их прав местными властями. Законодательство предоставляло имущественные права приходам и епархиальным центрам, но в тоже время посредством ряда бюрократических проволочек значительно усложняло процедуру открытия новых приходов, и делало незаконным временное существование до регистрации, преобразовывая регистрацию из санкционирующей процедуры в разрешающую [4, с. 343].

Кроме этого, в отличие от Постановления 1929 г., которое предоставляло месяц на вынесение решения о регистрации, и Разъяснения 1966 г., где эта процедура ограничивалась 15 днями [2], "Положение..." 1977 г. устанавливало, что все документы рассматриваются исполнительными комитетами областного, Минского городского Совета народных депутатов в месячный срок, после чего те направляют их со своим представлением на разрешение в Совет по делам религий, где срок на принятие решения не был установлен (статья 5) [5, с. 404].

По "Положению" 1977 г. религиозные организации получали более широкие имущественные права. Так, в статье 8 указывается, что "религиозные общины или группы верующих имеют право приобретения церковной утвари, предметов религиозного культа, транспортных средств, а также аренды, строительства и покупки построений для своих нужд по установленному законом порядку". Если раньше эти права были предоставлены религиозным организациям административным путем, то сейчас они вводились в законодательную систему и были распространены на приходы [4, с. 344]. При этом каждая религиозная община или группа верующих могла пользоваться только одним молитвенным помещением, которое получали по решению Совета по делам религий в пользование, или арендовали у

исполкомов (статья 7) [5, с. 404]. Тем самым устанавливалось парадоксальное положение: религиозные объединения могли приобретать любое недвижимое имущество, но храмами и молитвенными домами владеть не могли. Существует мнение, что государство закрепляло за собой право на регулирование их количества в целях постепенного сокращения, и "с далеким идеологическим прицелом на полное уничтожение тех храмов, которые продолжали свою деятельность на территории Советского Союза" [4, с. 344].

"Положением..." 1977 г. предусматривался контроль за общими собраниями религиозных общин или групп верующих (статья 15), заседаниями и собраниями их исполнительных и ревизионных органов (статья 16), органов религиозных съездов и заседаний (статья 18) [5, с. 405–406]. Эти религиозные мероприятия могли проводиться только с разрешения Совета по делам религий. Важной являлась статья 13, согласно которой исполнительные комитеты районных, городских Советов народных депутатов имели полномочия отвода из состава исполнительного органа религиозного объединения отдельных членов.

Кроме всего перечисленного, в "Положении..." окончательно закреплялось невмешательство религиозных организаций в сферу образования. Преподавание "религиозных вероучений" разрешалось исключительно в духовных учебных учреждениях, которые открывались в установленном порядке (статья 11). Подобное отделение церкви предписывалось на всех государственных, кооперативных, общественных предприятиях; в учреждениях и организациях запрещалось размещение предметов культа, а также проведение религиозных обрядов и церемоний культа (статья 44). Правда, данный запрет не действовал в случае просьб тяжелобольных, умирающих, находящихся в больницах и местах заключения. В этом случае религиозно-культурные обряды могли проводиться в изолированных помещениях, или на кладбищах и в крематориях [5, с. 410].

Что касается реакции священников на "Положение...", то в "информации по Могилевской области" Уполномоченному по делам религий А.Н. Залесскому сообщается, что Уполномоченный Совета Петров ознакомил духовенство с Положением во время приема. Многие задавали вопрос, где можно купить "Положение о религиозных объединениях", чтобы хорошо его знать [1]. При этом отмечается, что не все священники положительно отзывались о "Положении...". Правда, в документе приведены положительные отзывы лишь со стороны православных священников. Например, священник церкви города Кричева Макавцов говорил, что Положение о религиозных объединениях хорошее, важно, чтобы его соблюдали представители органов власти и конечно верующие. В Положение ничего нового не внесено в сравнении с постановлением СНК РСФСР от 1929 года" [1]. Остальные заявления православных священников, в отличие от пятидесятников и представителей ЕХБ, также носят позитивный характер.

Значение данного документа состояло в том, что оно стало первым развернутым законодательным актом в БССР, который регулировал государственно-конфессиональные отношения. "Положение о религиозных объединениях" вобрало в себя отдельные документы, которые принимались в прежние годы, и было положено в основу деятельности государственных органов в религиозной сфере.

Литература

1. ГАМО – Фонд 2340. – Оп. 1. – Д. 43. – Л. 22.
2. ГАМО – Фонд 765. – Оп. 3. – Д. 103. – Л. 97–99.
3. *Горанский, А.О.* Изменения в советском законодательстве о культах. 1965 – середина 1980-х гг. (на материалах БССР) / А. О. Горанский // Беларусь: государство, религия, общество: материалы Междунар. науч.-практ. конф. (Минск-Жировичи, 7 июня 2007 г.) / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т истории, Минск. духовн. акад. им. Святителя Кирилла Туровского; редкол.: протоиерей В. Антоник [и др.]. – Минск: Белорус. наука, 2008. – С. 64–67.
4. *Поспеловский, Д.* Православная церковь в истории Руси, России и СССР / Д. Поспеловский. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1996. – 408 с.
5. Свод законов Белорусской ССР. Т. 1. – Минск: Беларусь. – 476 с.

Н.А. Сугако (г. Минск, Беларусь)

ВКЛАД М.П. ПОГОДИНА В ОБОСНОВАНИЕ ТЕОРИИ "ОФИЦИАЛЬНОЙ НАРОДНОСТИ"

Теория "официальной народности" возникла в России в 1830-е гг. В общественно-политической жизни государства она представляла охранительное направление. Ее основные положения обозначил товарищ министра народного просвещения С.С. Уваров как "православие, самодержавие, народность". Историк А.Н. Пыпин в 1873 г. назвал государственную российскую идеологию теорией "официальной народности". Как справедливо указывал исследователь А. Зорин, эта идеология была взята на вооружение государством, но ее содержание не было до конца разъяснено [1, с. 341]. Разработкой этой теории занимались общественно-политические деятели и ученые. Одним из идеологов теории "официальной народности" являлся М.П. Погодин.

В сентябре 1832 г. С.С. Уваров изучал работу Московского университета. В рамках визита он посетил лекцию М.П. Погодина. Это была вступительная лекция по истории России. Присутствие С.С. Уварова отчасти повлияло на ее содержание. Однако нельзя отбрасывать и то, что, по мнению М.П. Погодина, история могла быть "охранительницей и блюстительницей общественного спокойствия" России [2, с. 16]. В ходе лекции историк определил отличия

России от стран Западной Европы, обосновал необходимость самодержавия и великую роль православия. В последующем эти положения получили развитие в других трудах ученого.

Значительную часть исторических работ М.П. Погодин посвятил древнему периоду истории Руси. Он полагал, что именно предшествующие исторические события позволили России пойти по своему собственному пути развития. Эта идея была обоснована в работах "Исследования, замечания и лекции о русской истории", а также "Историко-критические отрывки" [3]. М.П. Погодин доказывал, что Россия в силу целого ряда обстоятельств, определивших ее особенности, будет могущественной страной. Среди этих факторов он выделял обширную территорию, которая заселена племенами, говорящими одним языком и исповедующими одну религию. Автор подчеркивал, что этот народ беспрекословно подчинялся правителю, который обладал такой силой и могуществом, что мог решать судьбу всей Европы. М.П. Погодин задавался вопросом, в чем причины могущества России. Одно из причин этого он видел в том, что европейские государства были завоеваны, а на Руси правили варяги, которых добровольно призвали на правление. Вторая причина силы России, по мнению М.П. Погодина, заключалась в том, что европейские государства основаны на развалинах Западной Римской империи, а Россия являлась наследницей Византии. Немаловажное значение имело и то, что в Европе единовластие утверждалось медленно и сложно, а в России быстро и без особых затруднений. В статье "Параллель русской истории с историей западных европейских государств, относительно начала" историк показал физические и нравственные отличия, существовавшие между Россией и Западом. К физическим отличиям он относил пространство, народонаселение, климат, почву и систему рек, а к нравственным - народный характер, религию и образование. Сопоставив эти два региона, он пришел к выводу, что "в основе государства у нас была положена любовь, а на Западе ненависть" [4, с. 74]. М.П. Погодин считал, что в России нет предпосылок для потрясений, потому что русский народ сам призвал варягов, что исключало какие-либо противоречия и конфликты.

Одним из главных устоев России М.П. Погодин считал самодержавие. Это убеждение сформировалось у него под влиянием трудов Н.М. Карамзина. М.П. Погодин полагал, что именно монарх должен определять направление развития государства, что Россия немислима без монархии. Историк рассмотрел процесс установления монархической власти в России, описав события от призвания варягов до правления династии Романовых. Наиболее ярко это прослеживается в учебных пособиях, предназначенных для училищ и гимназий [5]. Всю историю России М.П. Погодин разделил на три периода: древнюю (862–1462 гг.), среднюю (1462–1689 гг.) и новую (1689–1825 гг.).

Рубежом между древней и средней историей он считал правление Ивана III, продолжившего процесс собирания земель вокруг Москвы и учредившего "единовластие". Правление Петра I стало вехой, разделившей среднюю и новую историю. Этот подход свидетельствует об отношении ученого к монархии как к основному фактору политической жизни Российской империи. В его понимании основными этапами исторического развития страны являются процессы политического объединения земель, создания централизованного государства и оформления абсолютизма.

Власть императора в России была обоснована и охранялась православием, которое пришло в страну из Византии. Описывая принятие христианства при Владимире, историк указывал, что оно происходило "мирно, в духе кротости и послушания" [6, с. 49]. М.П. Погодин акцентировал внимание на том, что было принято православие, а не католицизм. Он считал, что это имело принципиальное значение, поскольку именно православие сохранило в чистоте христианские идеи. По мнению ученого православная вера сыграла одну из важнейших ролей в жизни государства и народа, потому что в России в отличие от стран Западной Европы "духовная власть подчинялась государям, как в Константинополе" [7, с. 31]. М.П. Погодин проводит мысль о том, что Россия являлась наследницей Византии. Рассуждая над ходом русской истории, он писал о богоизбранности русского народа, заявляя "невольно думаешь, что перст Божий ведет нас ... к какой-то высокой цели" [8, с. 10]. Для историка было характерно объяснять многие исторические события с точки зрения провиденциализма. Православие определяло и образ жизни русского народа. М.П. Погодин подчеркивал его глубокую религиозность и веру в самодержца. Он утверждал: "каждый народ имеет свой характер, свои добродетели и свои пороки". Среди нравственных качеств славян он выделял "тихий, спокойный, терпеливый" характер [9, с. 78]. Следует отметить, что в XIX в. народность трактовалась по-разному. М.П. Погодин этому понятию уделил наименьшее внимание из всей уваровской триады. В его понимании народность – это глубокая религиозность русского народа и беспредельная вера в самодержавие.

Таким образом, основные положения теории "официальной народности" нашли свое обоснование в лекциях, исторических трудах и учебниках М.П. Погодина. В его интерпретации главная идея государственной идеологии заключалась в могуществе Российской империи, основой которого ученый считал самодержавие и православие.

Литература

1. *Зорин, А.* Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII – первой трети XIX века / А. Зорин. – М., 2001. – 416 с.

2. *Погодин, М.П.* Взгляд на русскую историю 1832 / М.П. Погодин // Историко-критические отрывки: в 2 кн. / М.П. Погодин. – М., 1846. – Кн. I. – С. 1–18.
3. *Погодин, М.П.* Исследования, замечания и лекции о русской истории : в 7 т. / М.П. Погодин. – М., 1846–1859. – 7 т.; *Погодин, М.П.* Историко-критические отрывки: в 2 кн. / М.П. Погодин. – М., 1846, 1867. – 2 кн.
4. *Погодин, М.П.* Параллель русской истории с историей западных европейских государств, относительно начала / М.П. Погодин // Историко-критические отрывки: в 2 кн. / М.П. Погодин. – М., 1846. – Кн. I. – С. 57–82.
5. *Погодин, М.П.* Начертание русской истории для гимназий / М.П. Погодин. – М., 1837. – 408 с.; *Погодин, М.П.* Начертание русской истории для училищ / М.П. Погодин. – М., 1835. – 323 с.
6. *Погодин, М.П.* Сочинения: в 5 т. / М.П. Погодин. – М., 1871. – Т. I: Древняя русская история до монгольского ига. – 666 с.
7. *Погодин, М.П.* Исторические афоризмы / М.П. Погодин // Тайны истории. – М., 1994. – С. 16–75.
8. *Погодин, М.П.* Взгляд на русскую историю 1832 / М.П. Погодин // Историко-критические отрывки: в 2 кн. / М.П. Погодин. – М., 1846. – Кн. I. – С. 1–18.
9. *Погодин, М.П.* Параллель русской истории с историей западных европейских государств, относительно начала / М.П. Погодин // Историко-критические отрывки: в 2 кн. / М.П. Погодин. – М., 1846. – Кн. I. – С. 57–82.

А.Ю. Сурина (г. Николаев, Украина)

ДВИЖЕНИЕ ФАЛУНЬГУН КАК ЯВЛЕНИЕ ПОСТМОДЕРНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Во времена тотальной глобализации, информационной "прозрачности" и относительно свободных передвижений между Востоком и Западом, традиционно восточные верования получают новую жизнь в европейской культуре, в том числе на Украине. К примерам такого рода относится деятельность китайского международного движения "Фалуньгун", представители которого появились на Украине в середине 90-х гг. прошлого века [2].

При всей экзотичности данного движения в странах с традиционным преобладанием христианства, оно вполне соответствует состоянию современной постмодерной религиозности. В подобных явлениях мы сталкиваемся с очень характерной для современной религиозности чертой - сильной тенденцией к секуляризации [3]. Как классифицировать подобные проявления религиозности? Являются ли вообще подобные движения религиозными или это уже нечто принципиально иное? Подход украинских религиоведов к данному вопросу основывается на позициях академического украинского религиоведения, то есть на методологических принципах демократического плюрализма и толерантности, закрепленных в Конституции Украины. Религиоведческая экспертиза, проведенная в Отделении религиоведения

Института философии им. Г.С. Сковороды, классифицирует движение Фалуньгун как древнюю китайскую систему самоусовершенствования и духовной практики, которая была реанимирована мастером Ли Хунчжи. У данного движения отсутствуют как первичные признаки религиозности (вера в Бога), так и вторичные её признаки (молитвы, ритуалы, обряды, иерархизованные организации). Относительно религиозного или безрелигиозного её статуса в данном экспертном заключении говорится о том, что этот выбор должна делать сама организация, которая может по своему желанию зарегистрировать себя в государственных структурах либо как религиозную, либо как общественную организацию. Главное, чтобы данное положение было закреплено в Уставе и впоследствии соблюдалось без нарушений закона. Что же касается опасений относительно негативных последствий деятельности подобных организаций, то угрозы в них не больше, чем в деятельности любого другого, нетрадиционного для Украины объединения. В эпоху глобализации и постмодерна ни одна духовная или религиозная традиция не имеет доминирующего статуса. А противостоять неукраинским влияниям со стороны китайских, японских, индийских, американских или каких-нибудь иных объединений необходимо в данных социокультурных условиях не путем запретов, а путем поддержки и созданием условий конкурентоспособности собственных украинских духовных традиций, религий, организаций. "Другой" в сегодняшней мировой системе координат может служить лишь "зеркалом", в котором лучше можно увидеть себя самого, распознать собственную идентичность. Такова позиция украинских религиоведов по данному вопросу [2].

Движение Фалуньгун являет собой пример типично постмодерного секуляризованного подхода к духовности, которую трудно даже назвать религиозной. Рассмотрим основные черты данного движения в свете описания постмодерного состояния религиозной ситуации А. Колодным, который указывает на следующие черты современной религиозности [1, с. 86-89]:

1) Размывание самой идеи Бога: антропоморфные представления о нем заменяются абстрактными духовными представлениями (Всемирный Закон, Абсолют и т.п.); взаимодействие человека с Богом понимается как своеобразная пантеизация; либо вообще выдвигается концепция "смерти Бога".

Движение Фалуньгун с этой точки зрения заменяет идею Бога некой абстрактной идеей-лозунгом "Истина – Добро – Терпение", утверждая, что следование данной идее является путем из хаоса в космос. В теоретической части данной системы нет вообще никаких упоминаний о Боге.

2) Религия становится системой определенных жизненных норм, картина же мира, эсхатология почти не имеют значения для человека, который стремится отгонять мысли о смерти.

В этом пункте движение Фалуньгун также узнается: основной акцент здесь делается на практическую часть, связанную с оздоровлением

и омоложением организма; это подготовка к долгой, здоровой жизни на земле, а не к жизни на небе после смерти.

3) Амбивалентное состояние религиозности верующего, эклектичный синтез в сознании догматов разных верований - традиционных и нетрадиционных, западных и восточных и т.д.

Данный признак в движении Фалуныгун очень ярко выражен. Идеология движения является результатом синтеза восточных и западных учений, следствием межцивилизационного взаимодействия и межкультурных связей.

4) Исчезновение убежденности в единственно истинности и единственно возможности именно своего конфессионального выбора, рост терпимости и толерантности к взглядам другого.

Фалуныгун представляет себя как учение простое и доступное всем, независимо от возраста, пола, национальности, религиозной и политической принадлежности.

5) Перемещение религиозности в сферу индивидуального, потеря религиозностью статуса родовой традиции, средства связей с единоверцами в устоявшихся формах. Вследствие этого происходит индивидуальный поиск "земного" счастья, "самореализации", в чем обещают помочь современные потребительские теологии (например, протестантские). Вследствие чего наблюдается определенная нетерпимость к трансцендентным духовным верованиям. "Блаженство" здесь и сейчас становится более привлекательным, чем "блаженство" в раю.

Фалуныгун с этой точки зрения характеризуется сциентистскими интенциями, экологическими требованиями, культом чистоты физического тела и духовной души. Последователи движения ориентированы на собственный внутренний мир, познание своей индивидуальности, создание системы собственной психотерапии.

А.Колодный указывает и некоторые другие черты как характеристики постмодерной религиозности, например, исчезновение потребности придерживаться традиционной обрядности своей конфессии, исчезновение семьи как "домашней церкви", создание в современном мире условий для изменения конфессии родителей, или исторической конфессии данной территории. Критерием выбора конфессии становится не поиск истины, а принцип собственных вкусов, т.е. "что является полезным и приятным лично для меня". Все эти черты также четко выявляются при анализе движения Фалуныгун.

Можно сделать определенные выводы:

С одной стороны, религиозные взгляды постмодерной современности становятся идеологическими проявлениями массовой культуры. Учитывая поверхностность последней, эти взгляды часто не несут в себе глубокой смысловой нагрузки, привлекая к себе людей возможностью эпатировать окружающих и выделиться из общей массы.

С другой стороны, существуют приверженцы подобных течений, которые глубоко разочаровались в традиционных для данной территории верованиях, конфессиональных традициях предков, и решили искать истину, психологическую разгрузку, оздоровление и т.д., глядя на Восток, пытаясь избежать последствий негативного техногенного воздействия на человеческий организм, последствий экологических проблем и прочих современных угроз.

В любом случае, причины, заставляющие людей становиться последователями нетрадиционных секуляризовано-религиозных движений, стоит внимательно изучать. Они являются индикаторами выявления внутренних психологических проблем в обществе и могут помочь в поиске путей снятия таких проблем. Как, впрочем, стоит изучать и сами эти движения - в данном случае движение Фалуньгун - в качестве примеров формирования "новой религиозности".

Литература

1. *Колодний А.М.* Основи релігієзнавства. Курс лекцій. – Дрогобич: Коло, 2006. – 168 с.
2. Релігієзнавча експертиза на вчення Фалунь Дафа, викладене в книзі Лі Хунчжи "Чжуань Фалунь", за підписом д.ф.н., зав. Відділом історії релігій та практичного релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, професора Филипович Л.О.
3. *Суріна А.Ю.* Деякі особливості китайського релігійно-філософського мислення та їх вплив на сучасні вірування // Українське релігієзнавство: Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди. № 52, 2009. – К.: Вид-во Інституту філософії ім. Сковороди. – С. 70–78.

В.В. Табунов (г. Могилев, Беларусь)

ХРИСТИАНСКИЕ КОНФЕССИИ ВО ВНУТРЕННЕЙ ПОЛИТИКЕ ПРАВИТЕЛЬСТВА РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX вв.

Одной из главных задач внутренней политики правительства Российской империи на белорусских землях в конце XIX – начале XX столетий было укрепление и дальнейшее расширение сферы влияния православной церкви, а также сдерживание роста влияния неправославных христианских конфессий.

Доминирующим вероисповеданием в данный период было православие. По данным переписи 1897 г. на территории Беларуси проживало 5120667 православных [1, с. 252]. В конце XIX – начале XX вв. институт православной церкви был интегрирован в государственную систему. Государство, по сути, подчинившее себе церковь, создало патерналистскую систему юридической

защиты её авторитета. Практически все действия церковнослужителей контролировались чиновниками. Такое подчинённое положение вызывало недовольство духовенства, требовавшего реформирования института церкви (созыв Поместного собора, введение патриаршества). Идеи о необходимости преобразования православной церкви получили распространение как во внутрисоссийских землях, так и в Северо-Западном крае. Они имели как общие черты, обусловленные социально-экономическими процессами российского общества рубежа XIX–XX столетий, так и некоторые особенности, связанные со спецификой развития белорусской культуры, динамикой межконфессиональных отношений. Но, несмотря на это, православное духовенство объединяло стремление преобразовать церковь таким образом, чтобы она вновь стала эффективно воздействовать на сознание верующих. Это могло говорить только об одном: синодально-обер-прокурорская система себя изжила. Вся сложность сложившейся ситуации заключалась в том, что власти так и не смогли отказаться от двухвековой привычки контроля над церковью. Со своей стороны, православное духовенство, осознавая необходимость реформ, не могло сделать решительного шага на пути к их осуществлению без оглядки на органы гражданской власти.

В отличие от государственной религии – православия, римо-католицизм, течения протестантского толка и старообрядчество были отнесены к покровительствуемой группе конфессий.

В политике по отношению к католицизму и течениям протестантского толка власти исходили из государственных приоритетов и интересов православной церкви.

Согласно данным переписи 1897 г., на белорусских землях проживало 1947795 католиков [2, с. 252–253]. В соответствии с законодательством Российской империи римско-католическая церковь обладала правом публичного отправления богослужения. Она наделялась статусом юридического лица и имела право на владение собственностью. Имущество римско-католических церквей и монастырей охранялось законом. Духовенство получало содержание из казны. Римско-католическое духовенство могло вести акты гражданского состояния, имело дисциплинарную власть, юрисдикцию по брачным делам, духовную цензуру [3, с. 7, 12–15].

Функционирование римско-католической церкви было направлено, прежде всего, на укрепление позиций католицизма в крае. Это противоречило интересам государственной власти, поддерживавшей православие. Будучи в представлении чиновников основным "конкурентом" официального вероисповедания, костёл находился под их пристальным вниманием. Деятельность как духовных, так и гражданских лиц римско-католической веры была строго регламентирована законодательными актами. В целом же, имея целью ослабление влияния католицизма на белорусских землях,

политика, проводившаяся правительством по отношению к нему, в основном не выходила за рамки закона.

По данным переписи 1897 г. на белорусских землях проживало 76773 протестанта [4, с. 253]. Как и римско-католическая, евангелическо-лютеранская и евангелическо-реформатская церкви обладали правом публичного отправления богослужения. Они наделялись статусом юридического лица и имели право на владение собственностью. Имущество церквей охранялось законом. Духовенство получало содержание как из казны, так и от прихожан. Евангелическо-лютеранское и евангелическо-реформатское духовенство могло вести акты гражданского состояния, имело дисциплинарную власть, юрисдикцию по брачным делам, духовную цензуру [5, с. 30–31, 44–47].

В целом отношения между лютеранами и кальвинистами, с одной стороны, и православной церковью, а также властями, с другой, были довольно доброжелательными. Но, видя в их лице дополнительного "конкурента", последние старались по мере возможности не допускать укрепления позиций протестантизма. Активное противодействие правительства вызвало распространение в конце XIX – начале XX вв. деноминаций протестантского толка – шундо-баптизма, адвентизма. Здесь многое зависело от религиозных установок, получаемых верующими, и складывающегося на их основе у властей мнения о степени желательности или нежелательности деятельности конкретного религиозного направления.

Согласно данным переписи 1897 г., на белорусских землях проживало 148408 старообрядцев [6, с. 252]. Сохранив, несмотря на многочисленные преследования, лояльность по отношению к властям, старообрядцы смогли добиться от правительства предоставления ряда религиозных и политических прав. В представлении властей они являлись тем "благонадёжным элементом" на национальных окраинах империи, на который, могли рассчитывать в центре. Всё же, несмотря на позитивный для правительства традиционализм староверов, их деятельность строго регламентировалась законодательством.

Таким образом, во внутренней политике, проводившейся правительством Российской империи в отношении христианских конфессий на белорусских землях в конце XIX – начале XX столетий, были достигнуты определённые результаты: при активной государственной поддержке православная церковь укрепила своё положение в крае, а позиции неправославных христианских конфессий были несколько ограничены, что, однако, позволяло духовенству данных конфессий осуществлять свои обязанности в полном объёме.

Литература

1. Общий свод по империи результатов данных первой всеобщей переписи населения, произведённой 28 января 1897 г. / под ред. Н.А. Тройницкого. – СПб.: Паровая Тип.-Лит. Н.Л. Ныркина, 1905. – Т. 1. – 268 с.

2. Общий свод по империи результатов данных первой всеобщей переписи населения, произведённой 28 января 1897 г. / под ред. Н.А. Тройницкого. – СПб.: Паровая Тип.-Лит. Н.Л. Ныркина, 1905. – Т. 1. – 268 с.
3. Свод Законов Российской империи: полный текст всех 16 томов, согласованный с последними постановлениями, изданными в порядке ст. 87 Зак. осн. и позднейшими узаконениями: в 5 кн. – СПб.: Русское книжное товарищество "Деятель", б. г. – Кн. 3. Т. VIII. Ч. II. – Т. XI. Ч. I / сост. Н.П. Балканов, С.С. Войт, В.Э. Герценберг. – С. 1–157.
4. Общий свод по империи результатов данных первой всеобщей переписи населения, произведённой 28 января 1897 г. / под ред. Н.А. Тройницкого. – СПб.: Паровая Тип.-Лит. Н.Л. Ныркина, 1905. – Т. 1. – 268 с.
5. Свод Законов Российской империи: полный текст всех 16 томов, согласованный с последними постановлениями, изданными в порядке ст. 87 Зак. осн. и позднейшими узаконениями: в 5 кн. – СПб.: Русское книжное товарищество "Деятель", б. г. – Кн. 3. Т. VIII. Ч. II – Т. XI. Ч. I / сост. Н.П. Балканов, С.С. Войт, В.Э. Герценберг. – С. 1–157.
6. Общий свод по империи результатов данных первой всеобщей переписи населения, произведённой 28 января 1897 г. / под ред. Н.А. Тройницкого. – СПб.: Паровая Тип.-Лит. Н.Л. Ныркина, 1905. – Т. 1. – 268 с.

И.Ю. Уваров (г. Гомель, Беларусь)

РОЛЬ ПРОТЕСТАНТИЗМА В ОРГАНИЗАЦИИ ГОСПИТАЛЕЙ В ВЕЛИКОМ КНЯЖЕСТВЕ ЛИТОВСКОМ В КОНЦЕ XVI – НАЧАЛЕ XVII вв.

Выбор темы настоящего исследования был обусловлен отсутствием систематизированных работ обобщённого характера по истории развития и организации госпитальной помощи населению Великого Княжества Литовского в XVI-XVII вв. Именно эти обстоятельства побудили автора привлечь малоизученные материалы и источники.

Представленный труд является подтверждением того, что во второй половине XVI – начале XVII вв. происходит установление тесных отношений между духовенством и простыми людьми, вдохновлённых идеей личного спасения. Миряне выступали, как деятели светского общества, а их взоры и молитвы были обращены к святым заступникам. Те из них кто нуждался в медицинской помощи и постоянном уходе по возрасту или болезням могли поступить на попечительство в госпиталь. Однако позволить себе это могли далеко не все желающие. Даже богатым и состоятельным людям, нуждающимся в специальном уходе приходилось осуществлять специальные пожертвования, включая оформление завещаний своего имущества в пользу церквей и монастырей.

Открытие госпиталей в ВКЛ получило своё развитие с началом реформационного движения и благодаря изменениям в сфере духовной жизни феодального общества. Активными участниками этого процесса были протестанты. Протестантизм внес много положительного в систему межличностных

отношений между людьми и достиг известных успехов в разных начинаниях. С точки зрения протестантизма, верующие должны относиться к любому благородному и полезному делу с теми же духовными нормами и энергией, как они относятся к служению Богу [1, с. 606; 2, с. 71–72].

О существовании госпиталей в ВКЛ в конце XVI – начале XVII вв., пока отсутствуют точные сведения. Начало этому процессу было положено ещё в конце XV – начале XVI вв. Первый госпиталь был открыт в Бресте в период правления великого князя Александра Ягеллончика. В начале XVII в. в создании госпиталей на белорусских землях активное участие принимают братья милосердия из Мальтийского ордена [3, с. 762]. Как правило, госпитали открывали кальвинисты в крупных городах Витебске, Полоцке, Минске, Гродно. В 1584 г. в Гродно существовал госпиталь учреждённый на средства фондационного фонда ещё во времена королевы Боны [4, с. 117-120].

Открытые приюты и госпитали были рассчитаны на пребывание в них нескольких человек. В качестве примера по созданию и функционированию госпиталей в ВКЛ можно взять территорию Жемайтии это западная и центральная часть Литвы. В рассматриваемый период в жмудской епархии при костёлах были открыты госпитали где на службе у католического духовенства состояли врачи, занимающиеся лечением прихожан. Это способствовало увеличению авторитета церкви среди народа.

В 1592 г. знатной литовской кальвинисткой Софьей Внучковой был основан госпиталь в Жидлове. Госпиталь был небольшим и предназначен для пребывания в нём двух мужчин и двух женщин. На содержание этого госпиталя основательница отпускала незначительные средства. Из продуктов питания к столу находящихся на её содержании лиц привозили ржаную муку, свинину и небольшое количество овощей.

Госпиталь в Вертболове был основан королём Речи Посполитой Сигизмундом III 18 июля 1598 г. В качестве гуманитарной помощи государь выделил для нужд госпиталя мельницу и предоставил большое количество войска необходимого при производстве свечей, используемых в богослужении.

В 1598 г. известный своей благотворительностью виленский каноник Амбросий Бейнарт открыл ворнский госпиталь. Это учреждение, как и многие другие, не имело постоянного финансирования. В документах упоминаются разные суммы денег от 50 до 500 грошей при этом не указано, за какой период времени были выделены эти средства. К 30 г. XVII в содержание ворнского госпиталя было крайне скудным, это свидетельствует о слабой заинтересованности состоятельных людей поддерживать жизнедеятельность данного учреждения.

В завершении следует отметить, что пока достаточно сложно дать основательный ответ на вопрос, как осуществлялось снабжение и содержание госпиталей. Кто из знатных людей этого периода принимал участие в

финансировании мест пребывания для старых и больных людей. Какое количество этих учреждений насчитывалось в разные периоды в белорусских, украинских и литовских городах. Пока можно полагать, что в конце XVI – начале XVII вв. этот процесс развивался крайне медленно и неоднородно.

Литература

1. *Гудавичюс Э.* История Литвы с древнейших времён до 1569 года. М.: Фонд имени И.Д. Сытина. VALTRUS, 2005. – 679 с.
2. *Уваров И.Ю.* Контрреформация в Беларуси как религиозное обновление общества во второй половине XVI в. // Религия и общество - 4: сб. науч. трудов / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилёв: УО "МГУ им. А.А. Кулешова", 2009. – С. 71–73.
3. Вялікае княства Літоўскае: энцыклапедыя: у 2 т. Т. 2: Кадэцкі корпус – Яцкевіч / Рэдкал.: Г.П. Пашкоў (гал. рэд.) і інш.; Маст. З.Э. Герасімовіч. – 2-е выд. – Мінск: БелЭн, 2007. – 792 с.: іл.
4. Метрыка Вялікага княства Літоўскага: Кн. 70 (1582–1585): кн. запісаў № 70 (копія канца XVI ст.) / падрыхт. А.А. Мяцельскі. – Мінск: Беларус. навука, 2008. – 354 с.

Л.И. Цацура (г. Минск, Беларусь)

ПРОБЛЕМА ПРЕСЛЕДОВАНИЙ ХРИСТИАН ВО II в.

Во II в. в христианстве шли сложные внутренние процессы. Главным содержанием идеологического развития христианства во II веке было осознание себя как нового религиозного учения, противостоящего и многобожным религиям античного мира и иудаизму. Выработывалась христианская догматика, этика, отбирались писания, которые признавались священными, складывалась церковная организация, противоположная древней религиозной общине, основанной на авторитете пророков, проповедовавших откровения, и апостолов, повторявших устную традицию, восходившую по их словам, к самому Иисусу. В этот период была подготовлена основа для процесса в христианстве, характеризующегося как католизация и приходящегося на III в.

Во II в. в христианстве намечается тенденция к сосуществованию с государством. Христиане, оправдывая власть императора, хотели быть его верными подданными. Такого же отношения ждали они и к себе. Но отношение внешнего мира к христианству неоднозначно.

Исходя из символической схемы о десяти гонениях, церковная традиция издавна приписывала преследования христиан двум представителям династии Антонинов – Траяну и Марку Аврелию. Адриан же и Антонин Пий почитались как смягчившие гонения. В действительности случаи преследования христиан имели место в правление каждого из представителей этой династии. Другое дело, что были они единичными, а число жертв – незначительным.

По сведениям источников, уже при Траяне (98–117 гг.), втором императоре династии Антонинов, начались преследования христиан. Евсевий, сообщая об этом, возлагает вину за "гонения" на "возмущение народа" [3, III, 32]. В это гонение, по преданию, погиб Симеон, "бывший ... вторым епископом Иерусалимской церкви" [3, III, 32]. Обвиняли его в том, что он христианин и потомок Давида, а, следовательно, мог быть подозрительным для римского правительства, как потомок когда-то царствовавшей династии.

Еще в 95 г., по свидетельству Евсевия, Домициан повелел истребить иудеев, "происходящих от рода Давидова" [3, III, 19]. Император выступил против иудеев или близких к ним, которые отказывались выплачивать казне налоги, введенные после разрушения иерусалимского храма, причем не только в Риме, но и в Малой Азии. Среди арестованных и поднадзорных могли оказаться и христиане. Власти еще не были в состоянии отличить иудеев от христиан.

Вряд ли можно считать справедливым утверждение А.П. Лебедева о том, что этот частный случай был началом систематических гонений на христиан [4, с. 48]. Доказательством обратного служит широко известная переписка Траяна с наместником Вифинии Плинием Младшим. Последний, вероятно, знал о христианах очень мало, поэтому и счел нужным спросить у императора о том, как с ними поступать. Он действовал в соответствии с установкой римских властей на удостоверение в лояльности жителей империи: заставлял их поклоняться статуям богов, императора и хулить Христа. Тех, кто это делал, он отпускал. Что же касается самого христианского вероучения, то Плиний Младший не счел его сколько-нибудь опасным [5, X, 96]. При этом он все же приказал казнить тех, кто отказывался совершать жертвоприношения. Другими словами, он наказывал не за принадлежность к христианству, а за неповиновение имперским установлениям и обычаям.

Примерно также относился к христианам и сам Траян. Смысл его ответа Плинию сводится к тому, что выискивать христиан незачем, но если поступит донос, то тех, кто "помолится нашим богам", следует помиловать, а упорствующих наказать [5, X, 96]. Такая установка будет господствовать в политике Антонинов в отношении христиан на протяжении всего II в. Христиане, как таковые, не беспокоили императора, но публичное неповиновение должно быть наказано, прежде всего, в назидание окружающим.

В 125 г. император Адриан (117–138 гг.) направил проконсулу Азии Минуцию Фундану рескрипт по поводу судов над христианами. Текст сохранил Юстином: не следует давать ход всем доносам, а если донос ложный, то надо наказывать и доносчика.

При Адриане христиане подверглись преследованиям со стороны иудеев во время восстания Бар-Кохбы, а также и со стороны властей, т.к. христиан все еще смешивали с иудеями.

Со второй половины II в. участились случаи преследования отдельных христианских проповедников и групп христиан. Ко всем, кто пролил кровь за веру, стало применяться слово "мученик".

Евсевий передает, что в годы правления Антонина Пия (138–161 гг.) во время гонений в Азии умер мученической смертью Поликарп, епископ, глава Смирнской церковной общины [3, IV, 16].

Политика Антонина Пия в отношении к христианству представляется продолжением политики двух его предшественников. И. Гапонов и А.П. Лебедев, однако, приписывают Антонину Пию издание указа, который облегчал положение христиан, и в качестве доказательства приводят этот указ, якобы сохранившийся у Юстина. Но, по мнению большинства исследователей, этот рескрипт – позднейшая интерполяция [1, с. 46; 2, с. 59].

Среди всех преследований II в. наиболее известными являются гонения 177 г. в Галлии. Из "Церковной истории" Евсевия известно, что этот год ознаменован жестокими репрессиями против Лионской и Вьеннской церквей. Тогда первым епископом здесь был Фотин, который руководил Лионской церковью со 130 г., и, будучи сподвижником Поликарпа Смирнского, получил от последнего в 161 г. себе в преемники, тогда еще пресвитера Ирения, уроженца Смирны или ее окрестностей [3, V, 1.].

Е.К. Сурта приводит данные о том, что многие христиане из тех 48 мучеников, которые пострадали во время этих гонений, как и посланец Поликарпа, были пришельцами с Востока и носили греческие имена [6, с. 40]. И поскольку они были здесь "чужаками", за ними не стояла сколько-нибудь значительная социальная или этническая группа. Значит, можно, не опасаясь выступлений в их защиту, как и раньше, свалить вину за очередные общественные бедствия на христиан. Подобным образом, в условиях возобновления войны с квадами и маркоманнами и связанных с этим лишений, и начались гонения в Галлии. Если учесть при этом, что в последние годы правления Марка Аврелия появились первые симптомы будущего кризиса и в экономике, то вполне можно согласиться с тем, что в очередной раз сработала формула, приведенная правда, в очень патетической форме Тертуллианом: "Если Тигр выходит из берегов, если Нил не орошает полей, если разыгрываются природные силы и происходят землетрясения, если вспыхивают эпидемии и мор, – один только слышен крик: христиан – львам!" [7, I, 50].

Были случаи гонений и в правление Коммода (180–192 гг.), хотя, по традиции, богословы считают этот период "мирным временем".

Таким образом, проследив случаи преследования христиан во II веке, можно отметить, что отдельного христианского направления для римских властей не существовало. Какого-либо закона, направленного специально против христиан, не было. Не было еще и общеимперских гонений. Императоры

II в. еще не отделяли христианство от других тайных культов, которые казались им опасными. Они боролись со всеми этими культами.

Литература

1. *Аллар П.* Христианство и Римская империя от Нерона до Феодосия. – СПб., 1895.
2. *Дюшан Л.* История древней церкви. Т.1. – М., 1912.
3. *Евсевий Памфил.* Сочинения. Т.1. – СПб., 1858.
4. *Лебедев А.П.* Эпоха гонений на христиан и утверждение христиан в греко-римском мире при Константине Великом. – М., 1897.
5. *Плиний Мл.* Письма. – М., 1984.
6. *Сурта Е.Н.* Христианство в античной Галлии // *Веснік Беларускага ўніверсітэта.* – Сер. 3. – 1993. – № 3.
7. *Тертуллиан.* Апология // Тертуллиан. Творения. Ч. 1-2. – СПб., 1847.

Р.В. Шиженский (г. Нижний Новгород, Россия)

INDIGENOUS RELIGIONS: ЛАТВИЙСКИЙ ВАРИАНТ (НА ПРИМЕРЕ ОБРЯДА "ИМЯНАРЕЧЕНИЕ")

"Пробуждение языческих богов", своеобразная ремифологизация, реконструкция индоевропейского языческого наследия, охватившая в прошлом столетии европейскую часть "of the Old World", выдвинула в список лидеров от "религиозных автохтонников" (по активности и организованности) общинные объединения стран Прибалтики [1]. Кроме того, балтийское язычество XX – начала XXI вв. как объект исследования полностью отвечает научным критериям, предъявляемым к современным мировоззренческим течениям подобного рода. В настоящее время, по мнению большинства специалистов, "новоязыческий стандарт" априори должен включать синкретическую выдержку из двух мировоззренческих категорий – религии и политики, с различными процентными вариациями последних. Вот как характеризует язычество балтского варианта А. Коскелло: "...оно также существует в виде практически полностью автономных братств, общин и клубов, большинство из которых занимается преимущественно религиозной деятельностью и фольклорными изысканиями и довольно демократично по своей идеологии; однако есть и радикалы (например, латышская община "Сидабрене"), которые также активно строят геополитические концепции и мечтают о политической власти" [2].

В отечественной историографии, посвящённой проблемам европейской новой религиозности, балтийское язычество в целом и его латышская вариация в частности не получили должного освещения. Актуальность в разы гиперболизируется, с учётом минимизации политической составляющей вопроса и концентрации внимания исследователя на практической составляющей

латышского языческого мировосприятия. В подтверждение важности именно внутренней (реверсной) обрядово-праздничной стороны современного язычества латышей сошлёмся на слова С.И. Рыжаковой - практически единственного российского специалиста, попытавшегося всесторонне рассмотреть данный мировоззренческий феномен. В пояснительной записке к статье "DIEVTURIBA. Латышское неоязычество и истоки национализма" Рыжакова пишет: "Автор статьи не разделяет многих позиций диевтуров, в особенности связанных с оценкой различных культур... Однако к культурным процессам, связанным с интерпретацией наследия предков, необходимы доброжелательное и внимательное отношение. На наших глазах происходят события, смысловую глубину и значение которых мы пока что, возможно, не можем оценить вполне" [3, с. 3]. Придерживаясь обозначенного посыла, рассмотрим один из основополагающих элементов традиционной деятельности язычников ("диевтури" - держащие бога) Латвии - обряд "имьянаречения" (krust?bas) (о трёх языческих "свято" подробнее см.: [3, с. 20]). Как отмечает старейшина организации, орнитолог Янис Брикманис, возглавлявший "Держателей Бога" республики в 1990-х [4], в современной латвийской этнорелигии одним из трёх важнейших таинств-посвящений является обряд приёма в семью нового члена на девятый день появления на свет [5, с. 1]. Весь ход обряда условно можно разделить на две составляющие: а) в соответствии с хронологией действия, б) в соответствии с непосредственным набором обрядобразующих элементов. По словам лидера диевтури, сам обряд продолжался в течение двух дней. Первый день условно назовём "ритуальным", второй – "праздничным".

Необходимыми артефактами ритуального дня выступают: камень/стол, белое полотно, крест, кувшин с родниковой водой, свеча, ритуальная пища (сыр и т.п.). Я. Брикманис так описывает ход имьянаречения: "В зависимости от сезона ритуал проводится либо в доме, либо на открытом пространстве – "Храме Мары". Крестные мать и отец встают перед ритуальным столом. Это должны быть уважаемые в семействе люди, чья добродетель перешла бы к ребенку. Личные качества приглашённых гостей также должны отличаться в лучшую сторону, ведь участие в таком мероприятии – большая честь для каждого члена семьи. Далее одна из взрослых девушек приносит ритуальную пищу (это может быть кусочек сыра или иное традиционное яство, желательно светлого цвета). Все приглашенные становятся близ друг друга (можно в круг, в зависимости от количества гостей), поют известные всем песни. Проводящий обряд нараспев призывает Божество принять участие в празднестве, произносит слова примерно следующего содержания: "Молчите молодые и старые. Бог пришёл, он среди нас". Все соблюдают тишину, чтобы не спугнуть прибывшее Божество. Далее опять следует ритуальная песнь про Мару [земную мать] или Лайму [проводницу мирового закона-судьбы].

После песнопений ведущий рассказывает всем присутствующим о событии, по которому все собрались, произносит несколько пожеланий вновь вступающему в семейство, в круг родственников и в народ в целом.

Кульминация действия представляет собой следующее: руководитель церемонии направляет своё внимание непосредственно на ребёнка (в идеале, родители не должны присутствовать в этой части ритуала, но сейчас это соблюдается довольно редко). Далее, обращаясь к крестным, он произносит следующее: "Если вы здесь, значит, вы приняли решение взять на себя ответственность передать крестнику те умения и навыки, которыми владеете сами, более того, при возникшей необходимости готовы взять на себя обязательства по воспитанию крестника. Если вы согласны со всем сказанным, скажите "Да". Крестные, в свою очередь, могут высказать свои пожелания крестнику, после чего ведущий спрашивает, каким именем нарекают новоиспечённого члена семьи. Если крестник мужского пола, имя выбирает крестный отец, если женского - мать. Сообщается имя, ребёнку окропляют голову родниковой водой и скрепляют вышеописанное клятвой перед крестом Мары. После обряда все идут за праздничный стол. В ходе застолья должен произойти танец с участием новообращённого" [5, с. 2–5]. Особенность второго, "праздничного" дня заключается в изготовлении присутствующими колыбели для крестника, вручении ребёнку подарков и песенно-танцевальной феерии [5, с. 5].

Останавливаясь в данной статье исключительно на описании латышского языческого посвящения, всё же отметим наличие черт параллелизма в обрядовой практике диевтуры и русских языческих объединений. "Роднит" современный балтский и славянский нативизм совмещению "имянаречения" с обрядом "раскрещивания". В обеих вариациях, претендующих на статус этнических, неопит, по объективным обстоятельствам и, прежде всего, из-за отсутствия исторической традиции, проходит "раскрещивание" во взрослом возрасте, совпадают и некоторые элементы действия. Наличие ритуального "общего", в свою очередь, ставит вопрос об общих корнях конструируемого/реконструируемого языческого прошлого.

Литература

1. *Венх П.* Язычество в Восточной Европе (материалы доклада на ежегодной конференции WCER "Новые религиозные течения", Краков, 1999 г.). URL: <http://seidr.woods.ru/wcer.htm> (дата обращения: 15.04.2012).
2. *Коскелло А.* Современные языческие религии Евразии: крайности глобализма и антиглобализма // русский Архипелаг. Сетевой проект "Русского Мира". URL: <http://www.archipelag.ru/geoculture/religions/Eurasia/extreme/> (дата обращения: 15.04.2012).
3. *Рыжакова С.И.* DIEVTURIBA. Латышское неязычество и истоки национализма. Исследования по прикладной и неотложной этнологии, No. 121. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1999. – 31 с.

4. Особого внимания заслуживает характеристика численного состава латышских язычников. По мнению Брикманиса, в Латвии на сегодняшний момент насчитывается 600-800 "официальных" диевтури. Кроме того, в трёх районах республики проживает замкнутое "автохтонно-религиозное" население, не познавшее христианизации. Точными данными по численности "истинных латышей (по аналогии с "чан чаваш" – самоназванием некрещёных чувашей)" Брикманис не располагает. Плюс к названным группам идут сотни и тысячи сочувствующих. В целом же лидер новых язычников Латвии относит к *deivturi* практически любого национально и эколого-ориентированного человека: "если ты говоришь на родном языке и на Иванов день (день Яниса) предпочитаешь вкушать сыр и пиво в лесу у костра; если ты знаешь песни своего народа, в Мартинов день ходишь на ярмарки и гуляния; "крестишь" детей по народной традиции, в лесной чаще, под сенью дуба; после тяжёлого рабочего дня идёшь за город, и проводишь несколько часов под сенью деревьев и т.д." – Расшифровка аудиозаписи интервью Я. Брикманиса Р. Шиженскому. Г. Рига. 07.02.2012. // Из личного архива автора.
5. Письмо Я. Брикманиса Р. Шиженскому от 09.02.2012. – 6 с. // Из личного архива автора.

СВОБОДА СОВЕСТИ И ВОПРОСЫ ТЕОРИИ РЕЛИГИИ

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

СУЧАСНАЯ КАТАЛІЦКАЯ ЦАРКВА АБ ПРАВЕ НА СВАБОДУ СУМЛЕННЯ

Перш за ўсё адзначым, што трактоўка права на свабоду сумлення ў сучаснай каталіцкай царкве ўяўляе сабой разгорнутае вучэнне, якое ўключае шмат разнастайных палажэнняў і патрабуе сістэмнага аналізу. Таму мы ў тэзіснай форме разгледзем толькі некаторыя яго аспекты. Абумоўлена гэта не толькі абмежаванасцю тэксту, але і жаданнем зрабіць націск на пэўныя моманты спецыфікі падыходу сучаснай каталіцкай царквы ў тлумачэнні правоў чалавека наогул і права на свабоду сумлення ў прыватнасці.

Падкрэслім, што разуменне сучасці мае для каталіцкай царквы сэнсавую напоўненасць. Яна вызначаецца рашэннямі Другога Ватыканскага сабора (1962–1965), з якога пачаўся працэс аджорнамэнта (італ. *aggiornamento* – *аднаведнасць сённяшняму дню*) – абнаўлення сучаснай каталіцкай царквы. Было абвешчана, што яна прызвана не кіраваць грамадствам, але служыць яму. Атрымаў прызнанне прынцып свабоды веравызнання. Была зроблена рашучая спроба прымірэння з праваслаўнай царквой і пратэстанцтвам, усталявання канструктыўных сувязяў з нехрысціянскімі рэлігіямі. Царква уступіла ў дыялог са светам.

Трэба ўлічваць, што разуменне правоў чалавека прайшло ў каталіцкай царквы пэўную эвалюцыю. У 19 стагоддзі, калі ў еўрапейскім грамадстве ўзнікла сама праблема правоў чалавека, каталіцкая царква паставілася да іх у цэлым негатыўна. Тлумачылася гэта тым, што абвяшчэнне правоў чалавека ў гэты перыяд было звязана з рэвалюцыйным рухам і барацьбой з рэлігіяй. Напрыклад, знакамітая "Дэкларацыя правоў чалавека і грамадзяніна" з'яўляецца прадуктам Вялікай французскай рэвалюцыі, якая мела выразна антырэлігійную накіраванасць. Але, тым не менш, і да Другога Ватыканскага сабору каталіцкая царква актыўна выказвалася ў абарону правоў працоўных, пачагак чаму паклала знакамітая энцыкліка папы Льва XIII "Regum novarum" (1891).

Сітуацыя рэзка змянілася пасля Другой сусветнай вайны. Як для грамадства, так і для каталіцкай царквы відавочным стала неабходнасць акцэнтаваць правы чалавека. Абумоўлена гэта было тымі жahlівымі і антычалавечымі дзеяннямі, якія ажыццяўляліся фашыстскімі рэжымамі. У Прэамбуле "Усеагульнай дэкларацыі правоў чалавека", прынятай у 1948 годзе Генеральнай Асамблеяй ААН, было запісана: "прымаючы пад увагу, што грэбаванне і пагарда да правоў чалавека прывялі да варварскіх актаў, якія абуряюць сумленне чалавека, ... Генеральная Асамблея абвяшчае гэтую Усеагульную дэкларацыю".

Праблема правоў чалавека з'яўляецца для нас вельмі актуальнай, бо за гады савецкага панавання ў нашым грамадстве было страчана само разуменне, што такое асоба. У Савецкім Саюзе чалавек разглядаўся як частка дзяржавы, ад якой ён цалкам залежыў, і ў адносінах да якой у яго па вызначэнню не магло быць ніякіх правоў.

Зараз ідэя правоў чалавека паступова ўваходзіць у нашу грамадскую свядомасць, але ў большасці выпадкаў разумеецца неpravільна. Лічыцца, што правы – гэта сукупнасць патрабаванняў, якія індывід можа прад'явіць грамадству. Такім чынам, чалавек займае спажывецкую пазіцыю, што выклікае адпаведную негатыўную рэакцыю. Між тым, у сваім сапраўдным значэнні правы чалавека – гэта сукупнасць не патрабаванняў, а спосабаў, праз якія чалавек сябе ажыццяўляе.

Рэлігійнае і свецкае разуменне правоў чалавека адрозніваецца паміж сабой. У абодвух выпадках ідзе апеляцыя да чалавечай годнасці. У "Дэкларацыі аб рэлігійнай свабодзе", прынятай на Другім Ватыканскім саборы, адзначаецца, што права на рэлігійную свабоду "грунтуецца ў самой годнасці чалавечай асобы, як яна пазнаецца адкрыццём Слова Божага і самім розумам" [1, с. 440]. Хрысціянства ўказвае на аснову гэтай годнасці – стварэнне чалавека па вобразу і падабенству Божаму. У свецкім жа разуменні годнасць асобы проста дэкларуецца.

У якасці асноўных правоў чалавека каталіцкая царква называе: "права на жыццё, якое ўключае права дзіцяці развівацца ў мацярынскім улонні з моманту зачатця; права *жыць* у поўнай сям'і і ў маральным асяроддзі, якое садзейнічае развіццю асобы; права на інтэлектуальнае развіццё і на *свабоду* ў пошуках і пазнанні *праўды*; права на ўдзел у працы па выкарыстанні зямных рэсурсаў...; права *свабодна ствараць* сям'ю, прымаць і выходзяць дзяцей, адказна распараджаючыся сваёй сэксуальнасцю. У пэўным сэнсе *крыніцай* і сінтэзам гэтых правоў з'яўляецца рэлігійная *свабода*, якая ўсведамляецца як права на жыццё паводле праўд сваёй веры і згодна з трансцэндэнтнай годнасцю сваёй асобы" [2, с. 56].

Падкрэслім, што само разуменне свабоды з'яўляецца даволі складаным. Як правіла, яна тлумачыцца як спосаб самарэалізацыі чалавека. Але ўзнікае пытанне, што ляжыць ў аснове чалавека, і, адпаведна, што ён павінен рэалізоўваць? Згодна з хрысціянствам, "свабода – гэта найвышэйшы знак боскага вобраза ў чалавеку, а значыць знак узнёслай годнасці кожнай чалавечай асобы" [3, с. 154].

Адпаведна павага да асабістай годнасці чалавека, выходзячы з якой ажыццяўляецца абарона і пашырэнне яго правоў, патрабуе прызнання рэлігійнага вымярэння чалавека: "Менавіта на гэтым грунтуецца *права на свабоду сумлення і на рэлігійную свабоду*, фактычнае прызнанне якога з'яўляецца адной з найвышэйшых каштоўнасцяў і адным з самых важных абавязкаў кожнага народу, які сапраўды хоча забяспечыць дабро асобы і грамадства" [4, с. 57].

Рэлігійная свабода, згодна з каталіцкім вучэннем, "зключаецца ў тым, што ўсе людзі павінны быць вольнымі ад прымусу з боку як асоб, так і грамадскіх груп, альбо якой-небудзь чалавечай улады, такім чынам, каб ніхто не прымушаўся дзейнічаць супраць свайго сумлення альбо не пазбаўляўся магчымасці дзейнічаць, у справядлівых межах, па свайму сумленню, як у прыватным, так і ў грамадскім жыцці, сам альбо ў супольнасці з іншымі" [1, с. 440].

Падкрэслім, што ажыццяўленне права на свабоду сумлення з'яўляецца складаным працэсам, у тым ліку і ў нашым грамадстве. Згодна з Арт. 31 Канстытуцыі "Кожны мае права самастойна вызначаць свае адносіны да рэлігіі, асабіста або сумесна з іншымі вызнаваць любую рэлігію або не вызнаваць ніякай, выказваць і распаўсюджваць перакананні, звязаныя з адносінамі да рэлігіі, удзельнічаць у адпраўленні рэлігійных культаў, рытуалаў, абрадаў, не забароненых законам". Гэтае права звязанае з правам на свабоду поглядаў. Безумоўна, што погляды ў людзей могуць быць самыя розныя, у тым ліку, і ў галіне рэлігіі. Праблема ў тым, што некаторыя рэлігійныя арганізацыі прытрымліваюцца поглядаў, якія прама абражаюць прадстаўнікоў іншых рэлігій. Таксама ёсць рэлігійныя арганізацыі, якія наносзяць шкоду сваім прыхільнікам, звычайна іх называюць "дэструктыўнамі культурамі". І таму, на наш погляд, свабода сумлення не можа разумецца фармальна, як права на *любыя* рэлігійна абумоўленыя погляды і дзеянні. Але таксама свабоду сумлення нельга абмяжоўваць, бо яна з'яўляецца адным з асноўных правоў чалавека. Ажыццяўленне свабоды сумлення патрабуе такой сітуацыі ў грамадстве, калі існуе магчымасць абмяркоўваць любыя погляды, рэлігійныя альбо нерэлігійныя. Менавіта ў працэсе такога абмеркавання выяўляецца іх сутнасць, і тая ці іншая частка грамадства можа іх прыняць альбо не.

Такім чынам, права на свабоду сумлення можа ажыццяўляцца толькі ў межах сістэмы правоў чалавека. Трэба падкрэсліць, што разуменне правоў чалавека, і ў прыватнасці – права на свабоду сумлення, з боку той ці іншай канфесіі павінна суадносіцца з тымі праблемамі, якія існуюць ў канкрэтным грамадстве і прапаноўваць шляхі іх вырашэння.

Літаратура

1. Второй Ватиканский собор. Конституции, Декреты, Декларации. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1992. – 573 с.
2. Центесимус аннус. Окружное Послание Верховного Первосвященника Иоанна Павла II //100 лет христианского социального учения. – М.: Дом Марии, 1991. – С. 25–64.
3. Кампендый сацыяльнага вучэння Касцёла. – Мн.: Про Хрысто, 2011. – 608 с.
4. Паслясінадальная Апостальская Адгортацыя *Christifideles laici*. – Мн.: Мінска-Магілёўская архідыяцэзія, 1997. – 112 с.

СЕКУЛЯРНЫЙ И ХРИСТИАНСКИЙ ГУМАНИЗМ КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

Выражение М.К. Мамардашвили "антропологическая катастрофа" стало символом состояния современного мира и положения человека в нем. Тенденции развития мировой цивилизации с новой силой обозначают актуальность антропологической проблематики в поисках программ будущего развития. В философской мысли сегодня с новой силой звучит проблема *гуманизма*, вокруг которой разгораются серьезные споры, обнаруживающие противостояние религиозного, в частности, христианского, и секулярного понимания гуманизма.

Концепция секулярного гуманизма нашла свое воплощение в документе *"Гуманистический манифест 2000: Призыв к новому планетарному гуманизму"*, автором проекта текста которого является американский философ П. Куртц [1]. Появление "Гуманистического манифеста 2000" явилось логическим продолжением двух предыдущих гуманистических манифестов (1933 и 1973 годов) и было вызвано особенностями развития цивилизации конца XX века. Подписи под документом поставили знаменитые деятели науки и культуры Запада, среди которых 10 лауреатов Нобелевской премии. В России его подписали академик В.Л.Гинзбург, академик Н.Н.Моисеев, член-корреспондент РАН Г.И.Абелев, профессора Ю.Н.Ефремов, С.П.Капица, В.А.Кувакин, А.В.Разин, доктор физико-математических наук Г.В.Гивишвили. Манифест поддержали многие видные философы и деятели науки РФ [5].

"Гуманистический манифест 2000" предлагает программу построения глобального планетарного сообщества на основе традиций, заложенных эпохой Просвещения. Для него характерна убежденность в том, что наука, разум, демократия, светское образование способствуют человеческому прогрессу. При этом "врагом № 1" новых гуманистов, является религиозное мировоззрение. Так, П. Куртц пишет: "... религии чаще всего не способны дать действенного решения проблем, стоящих сегодня перед индивидом и обществом. Большинство религий, уходящих своими корнями в аграрные полукочевые культуры, несовместимы с рождающейся на наших глазах урбанистической, индустриальной и технологической планетарной цивилизацией [2].

Нужно отметить, что не все ученые-гуманитарии позитивно оценивают идею планетарного гуманизма. Часть из них рассматривает ее как воплощение неolibеральной идеологии, как дискурс, в котором "человек выступает как набор азбучных истин, касающихся общечеловеческой этики и глобальной экономики" [3, с. 345].

Наиболее последовательным противником идеи планетарного гуманизма является Русская Православная Церковь. Данное противостояние является не просто столкновением секулярного и религиозного мировоззрений. В основе его лежат принципиально разные **антропологические парадигмы**, которые мы условно обозначим как *homo naturalis* и *homo transcendens*.

В основе антропологии секулярного гуманизма лежит представление о человеке как носителе *естественных прав*, вытекающих из самой природы человека: "Гуманистам чуждо признание реальности сверхъестественного и трансцендентного, преклонение перед ними и подчинение им как сверхчеловеческим приоритетам" [1]. Из этого утверждения вытекают и этические принципы секулярного гуманизма, где на первый план выдвигаются "ценности свободы и счастья", подчеркивается значимость естественных человеческих прав, а любые моральные нормы в итоге сводятся к "обычным человеческим интересам, желаниям, нуждам и ценностям"

С точки зрения же религиозной антропологии человек есть средоточие двух миров ("Горнего" и "Дольнего") и его жизнь определяется *направленностью к трансцендентному*. Этические принципы, с позиции религиозной антропологии, не могут быть выведены из человеческого разума и естественных прав, поскольку они укорены в Высшей реальности, сфере Божественного.

Этическим стержнем секулярного гуманизма является представление о "праве каждой личности на свой образ жизни, простирающемся настолько далеко, насколько это не наносит ущерба другим" (т.е. единственным ограничителем свободы человека является свобода других людей) [1]. Но с точки зрения религиозного человека далеко не всё, что не задевает непосредственно интересы других людей, нравственно допустимо. Для верующего свободой является не вседозволенность, но освобождение от греха, преодоление в себе того, что препятствует духовному совершенствованию. В западном либеральном понимании прав человека православная церковь видит отсутствие понятий нравственной ответственности и абсолютной нравственной нормы.

Наиболее горячие споры ведутся вокруг проблем брака и разводов, полового воспитания (в частности, проблемы нетрадиционной сексуальной ориентации), абортов, эвтаназии, вокруг проблем образования и пр. Представители Русской Православной Церкви занимают порой непримиримую позицию: "*Религиозным людям необходимо осознать особую ответственность, которая на них возложена, и вступить в диалог с секулярным мировоззрением, если же диалог с ним невозможен – то в открытое противостояние ему*" [4].

Безусловно, диалог всегда предпочтительнее конфронтации, а призыв к открытому противостоянию вряд ли может способствовать стабильности современного общества. Тем более что по многим вопросам, позиции светских и религиозных гуманистов не столь уж непримиримы. Обе осуждают насилие, террор, имеются схожие оценки абортот и эвтаназии как недопустимых механизмов вмешательства в жизнь и смерть и др. Для нас важна антропологическая подоплека этих споров. От того, какую антропологическую парадигму (*homo naturalis* или как *homo transcendens*) мы принимаем, зависят наши социальные, политические, экономические программы. Конечно, приход "нового средневековья", о котором писал Н.А. Бердяев, невозможен. Но в то же время мы не можем признать, что все потребности человека вытекают только из его естества и могут быть обоснованы разумом. Планетарный гуманизм вряд ли сможет стать универсальной вселенской программой развития человечества, поскольку полностью игнорирует факт, что "человеческое существо есть существо трансцензуса" (М. Мамардашвили).

В ответе на вопрос о сущности человека и его потребностях вряд ли кому-нибудь удастся расставить все точки над "и", поэтому существование различных антропологических парадигм можно считать неизбежным результатом сложности человеческой природы. Вопрос в том, что политические и социальные программы не должны укладывать эту сложность в некое "прокрустово ложе" (секулярного ли, религиозного ли понимания гуманизма). Как этого достичь – вопрос риторический...

Литература

1. Гуманистический манифест 2000: Призыв к новому планетарному гуманизму". [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.humanism.al.ru/ru/articles.phtml?num=000002>. Дата доступа: 27.10.2011.
2. Куртц П. Неогуманизм: декларация светских принципов и ценностей – личных, социальных и планетарных / П. Куртц // Светский гуманист. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://humanism.su/ru/magazine.phtml?Issue=2010.57-01>. – Дата доступа: 27.10.2011.
3. Марков, Б.В. Культура повседневности: учеб. пособие / Б.В. Марков. – СПб.: Питер, 2008.
4. Православие против "планетарного гуманизма". Интервью с епископом Венским и Австрийским Иларионом (Алфеевым) // Православие. Ru. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/guest/060419131453.htm>. – Дата доступа: 27.10.2011.
5. Черный Ю.Ю. Современный гуманизм. (Обзор) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.humanism.al.ru/ru/articles.phtml?num=000142>. – Дата доступа: 27.10.2011.

ВЛИЯНИЕ ИДЕЙ Ж. МАРИТЕНА НА МОДЕРНИЗАЦИЮ МОДЕЛИ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ РКЦ

Утверждение в католицизме доктрины папацезаризма или папской теократии было связано с реформой католической церкви в XI веке, инициатором которой был папа Григорий VII. Данная система церковно-государственных отношений опиралась на постулат о приоритете духовной власти над государственной. Эта система сохранилась до II Ватиканского собора в виде теории об опосредованной власти церкви в мире (*teoria potestatis directae Ecclesiae in temporalibus*).

Борьба за власть и отстаивание автономии, как со стороны государства, так и со стороны церкви, привело к процессу секуляризации, который проявился в освобождении церкви от общественных функций, не относящихся к ее служению. Осознание процесса секуляризации на Западе происходило постепенно, не только благодаря активной позиции государственных деятелей, философов, ученых, но и богословов. Отстаивая необходимость разграничения властей и признания суверенитета государства, такие богословы, как Ф. Аквинский, П. Влодковиц, Ф. де Витория, Ф. Суарес, представители движения "социального католичества" и неотолизма также способствовали отказу от претензий со стороны римских пап на право участия в государственной управленческой деятельности и осознанию светского правового характера государства.

Особого внимания в свете модернизации модели церковно-государственных отношений заслуживают взгляды известного неотомиста Жака Маритена (1882-1973). В отличие от других представителей неотолизма, таких, как Э. Жильсон, К. Ранер, он стремился не только к определению методологического подхода и теоретического базиса христианского персонализма, но и выдвигал идею реализации в общественной жизни принципов "интегрального гуманизма". В своих трудах он обосновывал необходимость цивилизации нового типа, в условиях которой сочетались бы христианская вера и автономия государственных институтов, где благодаря процессу секуляризации отсутствовала бы опасность смешения светской и духовной властей. Одним из объектов исследования в его социально-философской доктрине являются взаимоотношения церкви и государства. В своих рассуждениях в данной области он берет за основу томистическое понимание человеческого сообщества и, развивая его в духе персонализма, проводит разграничение понятий политического общества и государства. Последнее он понимает как "часть политического общества, которая в наибольшей степени заинтересована в сохранении закона, поддержании общего благосостояния и общественного порядка, а также в управлении общественными делами

осуществления справедливости" [1, с. 20]. Государство представляет собой не группу людей, а совокупность учреждений, главной задачей которых является развитие социальной справедливости, совершенствование управления процессами экономики и защита от внешней тоталитарной угрозы.

Исходя из персоналистического понимания задач государства, Маритен определяет три принципа церковно-государственных отношений. Сущностным основанием для такого типа взаимоотношений является признание государством "закона первичности духовного" [1, с. 184]. Следует отметить, что он, признавая теистический характер человеческого сообщества, т.е. приоритет высших и вечных целей над земными, общественными, не был сторонником государственной церкви или принудительного декларирования гражданами своей религиозности. Поэтому вторым принципом он признает свободу церкви "учить, проповедовать и исповедовать", понимая ее как невмешательство во внутрицерковные дела со стороны государства [1, с. 185]. В своих воззрениях Маритен отрицает абсолютную изоляцию церкви от государства, потому что человек одновременно является и членом политического общества, и членом церковной общины. Изоляция этих социальных институтов обозначала бы раздвоение личности. Третьим принципом церковно-государственных отношений, согласно его убеждениям является признание сотрудничества между церковью и государством.

Сегодня модель церковно-государственных отношений в современном социальном учении католицизма может быть также представлена в виде системы принципов, задающих смысл и возможные формы взаимодействия церкви с государством. Основным принципом построения отношений церкви с государством в социальном учении признается независимость церкви и государства в своих сферах деятельности [2, с. 604–605]. Государство не может использовать церковь как средство для решения своих вопросов, равно как и церковь не имеет права использовать государственную власть для реализации своих целей. Отмечается, что автономия данных социальных институтов не может иметь абсолютного характера, поэтому реализация его на практике всегда сопряжена с риском теократизации государства и политизации религии. Существуют области, которые являются безразличными как для церкви, так и для государства: это, в частности, нравственное состояние общества и правовой статус церкви как религиозной организации.

В условиях секулярного правового государства, которое, декларируя мировоззренческий плюрализм, и не может быть моноконфессиональным, РКЦ признает принцип свободы совести и вероисповедания [3, с. 273, 382–383]. В личностном аспекте данный принцип указывает на предоставление человеку возможности выбора, который он делает, опираясь на внутренний голос совести. Общественный аспект религиозной свободы обозначает

возможность публично исповедовать свою веру, быть свободным от внешнего идеологического давления. В частности в социальном учении католицизма дается негативная оценка религиозной дискриминации не только по отношению к верующим, но и к неверующим.

Наиболее характерным для современной модели церковно-государственных отношений РКЦ является принцип сотрудничества церкви и государства в решении социальных проблем [2, с. 604–605]. При этом церковь признает координирующую роль государства в определении конкретных форм церковно-государственного взаимодействия при условии соблюдения размежевания светской и церковной сфер деятельности.

Следует отметить, что благодаря воззрениям данного католического философа, его дифференциации понятий государства и политического общества трансформируется сама модель взаимоотношений церкви и государства в социальном учении РКЦ, она приобретает истинно духовный характер. Происходит смещение акцента от власти и правового принуждения, что было характерно для позиции церкви по отношению к государству со времен Григорианской реформы, к моральному влиянию и авторитету.

Литература

1. Maritain, J. Człowiek i państwo / J. Maritain. – Kraków : Znak, 1993. – 227 s.
2. Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje / Wyd. Pallottinum ; red. nauk. J. Groblicki [oraz inne]. – Poznań, 1992. – 426 s.
3. Dokumenty nauki społecznej Kościoła : w 2 t. / red. M. Radwan [oraz inne]. – Rzym-Lublin : RWKUL, 1987. – 2 t.

С.А. Данилевич (г. Могилев, Беларусь)

О ВОЗМОЖНОСТИ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Общество начала XXI века характеризуется стремительным усложнением процессов в социально-экономической и культурной сферах, что приводит к все более явной фрагментированности и проблематизации человеческого существования. Радикальные социальные трансформации, происходящие в современном обществе, сопровождаются изменением всей социальной структуры, человек лишается всех привычных оплотов своей идентификации, к числу которых не в последнюю очередь относится религия. Появление так называемых глобальных проблем свидетельствует о фактическом единстве человечества. Государственные, национальные и религиозные перегородки утрачивают свой смысл. Однако место человека в процессе глобализации меняется настолько быстро, что приводит к переоценке

традиционных ценностей не отдельных наций и цивилизаций, но и религий. Возникает новый тип цивилизации – техногенный. К основным ценностным ориентациям техногенной цивилизации В.С. Степин относит: 1) ценность объективного и предметного знания и соответствовавший ей принцип самооценки объективной истины; 2) установка на систематический рост и новизну знания о мире как результат исследования [1, с. 4]. При этом техногенные цивилизации в силу специфики основы своего роста (стремление к новизне) и развития (интеграция познавательных способностей и технологий) стремятся слиться в единую социотехносферную систему. Процессы глобализации оказывают противоречивое воздействие на социокультурную динамику локальных цивилизаций. С одной стороны, формируется глобальное социокультурное пространство, усиливается взаимозависимость стран и цивилизаций в этой сфере, их взаимное проникновение и переплетение, особенно в связи с усилившимися процессами миграции. А с другой стороны, развивается процесс цивилизационного и культурного самосознания, понимания самобытности, своеобразности культур, противостояния религий. Особенно важно учитывать последний фактор, так как еще А. Тойнби отводил религии конституирующую роль в формировании цивилизаций третьего поколения: западно-христианской, православно-христианской, индуистской и дальневосточной [2, с. 33]. Каковы же предпосылки вступления различных религиозных течений в равноправный мировоззренческий диалог, способный дать ответы на значимые вопросы современности? Да и что это за вопросы?

Во-первых, сейчас наблюдается один из глубочайших в истории человечества кризис системы общечеловеческих ценностей, которые призваны "цементировать" и гарантировать единство человечества и его дальнейшее существование в коэволюции с природой. Как отмечает Ю.В. Яковец, "угроза глобальной войны, столкновения цивилизаций, экологической катастрофы не только поставила под вопрос существование человечества, но и усилила движение от культа войны и насилия к культуре мира и терпимости, к признанию общих ценностей всего человечества и каждой личности" [3, с. 331]. Таким образом, ситуация глобальных проблем сближает представителей различных религиозных позиций, ставя их перед лицом общих проблем.

Во-вторых, отмечается опасная тенденция к размыванию нравственных устоев и потерям цивилизационных ценностей – ведь, как отмечает Э. Гидденс, "молодые поколения ряда ведущих стран заражены потребительской психологией; духовные и гражданские, то есть высшие ценности отходят у них на второй план" [4, с. 24-25]. Следовательно, в противовес современным модным концепциям "столкновения цивилизаций" [5], необходима разработка теории общечеловеческих, цивилизационных и этнонациональных ценностей, концепции движения на этой основе к диалогу и равноправному

партнерству цивилизаций. А эти концепции, в свою очередь, могут быть сформированы на основе таких наднациональных мощных духовных объединительных факторов, которыми являются мировые религии.

В-третьих, одной из предпосылок возможности диалога религий является не утративший своей актуальности общий для всех конфессий вопрос о сущности человека, о его статусе в качестве главной ценности. В области религиозного сознания и чувства все еще сохраняется трепетное отношение к человеку как высшей ценности и одновременно великой проблеме Бытия. Разные религии по-разному истолковывали двойственность человека – активно-преобразующую (меркантильно-практическую) и нравственную деятельность его самосовершенствования. Так, например, мировые религии выдвинули различные подходы, которые сопрягаются в голоса межконфессионального диалога: с одной стороны, это постулирование в христианстве противостоящего Богу Дьявола, ответственного за "грехопадение" первых людей и "двойственность" последующего человечества, а, с другой, буддийско-даосская доктрина обожествления саморастворения человека в природе. Что примечательно, и в первом, и во втором случае в качестве высшей формы человеческого бытия утверждается аскетическое отделение религиозного подвижника от других людей, с полным отказом от преобразующего природу труда и общественных связей. Очевидно, что такой диалог возможен и продолжение его принесет в будущем позитивный мировоззренческий результат.

В-четвертых, темой межконфессионального диалога по-прежнему остается "сущность бытия", которая всегда не есть непосредственная данность, различимая на поверхности явлений. Действительно, прекрасное, доброе, свободное в своих проявлениях чрезвычайно многообразны, но идентичный модус бытия в них один. Для постижения его требуется особое умение, способность к внутреннему видению, интеллектуальной интуиции, и, в конечном итоге - мистический опыт, которым так богаты подлинные религиозные подвижники мировых религий. При этом в рамках межрелигиозного диалога может быть предпринята попытка решения и проблемы об отношении человека к Миру в соотношении с возникновением индивидуального сознания. Мир для такого сознания предстает как имеющий разумное начало, но это разумное начало совершенно необязательно должно быть личностным, представлять собою Личность. Примером такого отношения мог бы служить ранний буддизм, где не было личного бога. Будда выступал как обычный человек, но достигший особого уровня развития своих способностей, достигший "космического сознания". Наше же, европейское понимание личности непосредственно связано с христианством и определяются тоже только в отношении с "Миром" как целым. Но человек, противопоставляемый Космосу как Микрокосмос современными сторонниками "антропного

принципа", то есть в своем телесном масштабе, есть величина бесконечно малая, значение которой в масштабах Космоса стремится к нулю. Но, с религиозной точки зрения, сознание человека, его душа и ее чудесные способности оказываются удивительным образом эквивалентны Миру как "Макрокосму". Здесь человек качественно сравним с Космосом, и количественные его характеристики утрачивают свое значение. Возврат к такому целостному мировосприятию может быть возможен на пути межрелигиозного мировоззренческого диалога.

В современном мире в условиях глобализации существует целый ряд условий и предпосылок, способствующих межконфессиональному мировоззренческому диалогу и задача всех верующих не замыкаться в скорлупе застывшего догматизма, а расширять горизонты мировоззренческого видения через попытки понимания и выявления общих мировоззренческих смыслов и решение актуальных для всего человечества задач.

Литература

1. *Степин, В.С.* Научное познание и ценности техногенной цивилизации / В.С. Степин // Вопросы философии. – 1989. – № 10. – С. 3–18.
2. *Тойнби, А.* Постижение истории / А. Тойнби. – М.: "Айри-Пресс", 2010. – 640 с.
3. *Яковец, Ю.В.* Глобализация и взаимодействие цивилизаций / Ю.В. Яковец. – М., Логос, 2003. – 346 с.
4. *Гидденс, Э.* Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь / Э. Гидденс. Пер. с англ. – М.: Изд-во "Весь мир", 2004. – 120 с.
5. *Хантингтон, С.* Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: "Изд-во АСТ", 2003. – 603, [5] с.

В.Д. Жукоцкий, З.Р. Жукоцкая (г. Нижневартовск, Россия)

РЕЛИГИЯ И ГУМАНИЗМ: РОССИЙСКИЙ КОНТЕКСТ

Философский антропологизм – это кратчайший путь мысли к светскому гуманизму и секуляризованному сознанию, которое задает тональность современной культуре. Вот почему философия, как и прочие виды духовной культуры, должна в этих условиях обрести собственный строй, независимый от прямого догматического диктата. Этот тезис А.Ф. Замалеева не следует понимать в духе отрицания религиозной философии, как равноправного светского субъекта в философском кругу. Но когда вся русская философия характеризуется религиозностью как таковой, то это лишь признак того, что она еще не состоялась вполне и находится в стадии своего становления в качестве собственно философии. Эта фатальная, неосознанная, стихийная *религиозность* проявлялась самым неожиданным образом даже в материалистическом мировоззрении русского народничества, в догматике диалектического

и исторического материализма советской эпохи. Заявляет она о себе и в новейших либеральных доктринах абстрактного индивидуализма и прагматизма. Вот почему становление выраженной религиозной философии в наши дни прямо работает на дифференциацию философского знания, как вовне, так и в себе самом. И именно религиозная философия способна стать равноправным субъектом в гуманистическом диалоге, который ведет светская культура. Наконец, она выступает полномочным и неангажированным представителем церковной традиции в этой сфере.

Русский дух находит свое выражение не только в тех или иных видах православия или народных верований, но он ярко проявляет себя и в народничестве, русском либерализме и русском марксизме, религии советизма и всем многообразии русской светской культуры: искусстве, науке, философии. Все они обретают идеальный и реальный синтез в явном и тайном диалоге друг с другом. Это возвращает нас к универсалии *гуманистического дискурса* современного образования и культуры.

В основе нашей национальной идентификации лежит вера в творческий потенциал российской цивилизации, слишком молодой, чтобы думать о своем конце и исходе, но именно в силу своей молодости, так остро ощущающей хрупкость нашего бытия. Способность консолидироваться вокруг ценностей и целей светского гуманизма и выступает залогом ее витальной силы и готовности преодолеть кризис, восприняв его как необходимый момент роста.

История культур и цивилизаций еще не знала ни одной разновидности светского гуманизма, который бы не опирался на силу и мощь *национальной духовной традиции*. Авторитет религиозных традиций в этом вопросе существенен, но не единственен. Важно, чтобы сама эта традиция не противопоставляла себя светской культуре и светскому гуманизму, а гармонично их дополняла в полном сознании того, что точка роста национального гения находится на острие культурно-исторического процесса в сфере науки, философии, искусства. Впрочем, *охранительная функция* культуры, возложенная на духовную традицию, выступает достаточным основанием для удовлетворения и высокого уровня самосознания в религиозной сфере. Более того, она также участвует в консолидации общества вокруг ценностей светской культуры в той мере, в которой оно уважительно воспринимает гражданское право и аксиоматику мировоззренческой толерантности как нормы современной общественной жизни.

Анализ истории русской школы показывает, почему новейшие попытки вторжения православной догматики в образовательную сферу воспринимаются столь болезненно – нет традиции, нет культуры и нет здравого смысла в определении форм и методов такого рода новации. Разумеется, здесь действует некий *постсоветский синдром*. Появляется навязчивое желание перевернуть все вверх дном и сделать иначе, чем это было при коммунистах, как

будто бы коммунисты это не русские люди, а какие-то пришельцы или инопланетяне, решившие поэкспериментировать на России. Отсюда тотальное желание учинить эдакий эксперимент наоборот, связанный с абсолютной реставрацией дореволюционных порядков и культуры русского барства. Возведенный над дореволюционной стариной "ореол мученичества" начинает работать на идеологию "нового средневековья", смоделированную в порыве отчаяния русской послереволюционной эмиграцией. Все это ставит множество вопросов.

Дает ли это основание российской интеллигенции для отказа от своей собственной культурной истории, от духовной реформации, которую пережила Россия в XX веке? Готова ли она дать карт-бланш религиозной и клерикальной контрреформации, тотальному наступлению фундаменталистских тенденций в обществе, культуре и образовании? Явление антиинтеллектуализма, захлестнувшее современную российскую социально-культурную динамику, взывает к исконному интеллигентскому духу: с кем вы, господа интеллектуалы?

Есть немалая разница между возвращением церкви и религии в традиционные сферы своего залегания и попыткой тотального воцерковливания всей духовной культуры, включая ее исторически и юридически суверенный светский компонент.

Парадокс нашего времени состоит в том, что на волне политического реванша, мы забыли о необратимости исторического развития, о том, что культурный образец патриархальной эпохи не может служить ориентиром для постпатриархальности и даже постсовременности. Провозглашенная Ю. Хабермасом эпоха *постсекуляризма* не отменяет предыдущую эпоху тотальной секуляризации, а *восстанавливает утраченное ранее равновесие в отношениях между светской и церковной традициями*. Именно этой логике, очевидно, и следует подчинять стратегию развития образовательных программ, вскормленных светской духовной традицией русской культуры.

Немецкий неомарксист справедливо пишет о необходимом существовании "тройной рефлексии верующего по поводу своего места в плюралистическом обществе", без которой невозможна ни современная культура в целом, ни современное образование в частности. "Религиозное сознание, – замечает Ю. Хабермас, – должно, во-первых, вырабатывать когнитивно диссонантные отношения с другими конфессиями и религиями. Во-вторых, оно должно занять соответствующую позицию в отношении авторитета различных наук, обладающих общественной монополией на мирское знание. Наконец, оно должно встроиться в условия существования конституционного государства, основанного на профанной морали. *Без этого стремления к рефлексии монотеистические религии проявляют в безоглядно модернизированных обществах весь свой деструктивный потенциал*" [1, с. 120].

Все это имеет прямое отношение и к современной российской ситуации. Требование "тройной рефлексии" во всей своей актуальности обращено сегодня и к российскому государству, превратившему "рынок" в идола и тип нерелексированного религиозного поклонения, и к русской церкви, заявившей вдруг свои права на духовное и нравственное водительство в светском обществе, культуре, науке и образовании. Особенно показательны в этом плане призывы к освоению методик *православного преподавания* физики, биологии, географии, и даже создания самобытных научных дисциплин типа *православной математики*.

Обращаясь ко дню сегодняшнему, мы без труда улавливаем связь между состоявшимся финансовым и социокультурным погромом российской науки и образования и уже запрограммированным его освящением старой религиозной традицией. История в очередной раз ставит нас перед непростым выбором между доминантами светской или религиозной культуры. А извечный соблазн сделать так, чтобы были "и волки сыты, и овцы целы", – сохраняется и в наши дни и, увы, не позволяет реально оценить опасную тенденцию сползания русской культуры и образования в "новое средневековье".

Литература

1. *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? – М.: Весь мир, 2002.

Л.С. Кармазинов (г. Могилев, Беларусь)

ПРОБЛЕМА ДУШИ И ТЕЛА В РЕЛИГИИ

Уже в первобытном обществе возникло представление о том, что в человеке надо различать тело и душу. Человеческое тело – это особая "вещь" в мире вещей. Для его существования необходим целый ряд материальных условий – определенный химический состав среды, диапазон температур и т.д. Как и у всех живых организмов, у человека есть определенные телесные потребности, без удовлетворения которых его жизнь невозможна. Обеспечивать для себя необходимые материальные условия и средства своего существования – это естественное право человека как природного существа. Но, в отличие от всех других существ, человек есть не просто живой организм. В человеке жизнь тела соединена с жизнью его души. Под душой издавна понималась особая сила, обитающая в теле человека. В мифологическом сознании древних людей черты человека переносились на предметы, и им также приписывалась одушевленность. На этой основе сложились первоначальные пантеистические религии, в которых утверждалось существование многих богов, подобных человеку, но бессмертных и более могущественных.

Дальнейшее развитие религиозного сознания привело к своеобразному "оборачиванию" соотношения между человеком и богами: создав "по своему образу и подобию" богов, человек затем стал думать, что это боги создали его "по своему образу и подобию".

В иудаизме – первой монотеистической религии – верховное божество в сонме множества богов превращается в единственного Бога (ангелы и черти – это, так сказать, тени бывших добрых и злых богов низшего ранга). Возникшие позже формы монотеизма – христианство и затем ислам – сделали идею единого Бога, создателя мира и человека, основой религиозного мировоззрения многих народов. Таким образом, понятие Бога выросло из понятия души, и тогда душа стала пониматься как нечто производное от Бога. Или, как изящно выразился Вольтер, обращая эту мысль в парадокс: Бог создал человека, а человек отплатил ему тем же.

Человеческая душа и Бог – это генетически связанные друг с другом понятия. У истоков религиозного мировоззрения лежит представление о сходстве между человеком и миром: аналогично человеку мир имеет двойственную природу – его видимое, материальное "тело" (Космос, Вселенная) скрывает под (или над?) собою невидимую, нематериальную "душу" ("душа мира", "мировой дух", "высшая духовная субстанция", "Бог" – все это при некоторых смысловых нюансах, ее наименования). И как человеческое тело есть плоть от плоти мира, так и человеческая душа есть частица божественного духа в человеке – данный ему при рождении "дар божий".

Попытки понять человеческое бытие с этих позиций рождает религиозную антропологию, в которой человек рассматривается как творение Бога. Задача постижения человека ставится как задача постижения замысла Божия относительно человека.

Душа – центральная категория религиозной антропологии. Характеристика души – нематериальность, бессмертие, способность существования независимо от тела – обусловлены ее происхождением от божественного духовного начала. Тело человека живет, пока и поскольку в нем есть душа. Отделение бессмертной души человека от его смертного тела – конец земной жизни личности. Вопрос о дальнейшем существовании души может быть в принципе решен по-разному: души умерших продолжают блуждать по миру в бестелесном состоянии (что допускает спиритическое общение с ними); они переселяются в другие тела (теория метемпсихоза или реинкарнации); душа сливается воедино с породившей ее мировой душой и прекращает свое особое индивидуальное существование (что предполагается в некоторых восточных религиях); после смерти человека его душа переходит в мир иной – рай, чистилище, ад, – и спасение ее от мук на том свете зависит от того, как жила она в земном мире (так утверждает христианство и мусульманство).

Цель и смысл жизни индивида христианская религия связывает с выполнением заповедей Божиих, наградой за что служит вечное блаженство души в раю. Спасти душу от греха, сохранить ее чистоту, стремиться к ее совершенству – главная забота человека в земной жизни. Но если душа – это "образ Божий в человеке", то как возможно возникновение в ней греховных помыслов? "То, что есть плоть, – нечестиво, достойно гнева Божьего и чуждо царства Божьего. Но раз оно чуждо царству и духу Божьему, то неизбежно следует, что оно подвластно царству и духу сатаны, потому что нет ничего среднего между царством Бога и царством сатаны, враждебных друг другу и постоянно противоборствующих" [1, с. 480].

Отсюда проистекает характерная для многих форм религии проповедь аскетизма – "умерщвления плоти", подавления телесных страстей, воздержание от плотских удовольствий (особенно сексуальных). Другая точка зрения исходит из того, что Бог представляет душе свободу воли: душа сама должна делать выбор между добродетелью и пороком". Наделив человека и той и другой возможностью, Он, собственно, сотворил так, что тот поступает как хочет, дабы способный к добру и злу, имел он по природе своей две возможности и по своей воле склонялся бы к одному или же к другому. Иначе не по собственному побуждению сотворит он добро, если он не может равным образом избрать также и зло" [2, с. 597]. Значит, если душа выбирает, то она делает это по причине своей собственной "испорченности", а потому и источник греха – в ней самой. И с первой, и со второй точки зрения жизнь человека предстает как арена постоянной борьбы души с телом, с плотскими влечениями.

Взаимоотношения души и тела – вопрос, который в религиозной антропологии не получает удовлетворительного ответа. Например, "плотские влечения" – это нечто такое, что существует вне души или же они имеют место в душе? Если принять первое, то придется предположить, что в человеке есть еще одна душа – "телесная душа", представляющая собою комплекс разнообразных желаний и вожелений тела. Платон так и полагал: он утверждал, что у человека есть две души. Одна – божественная и бессмертная, другая – подверженная страстям и смертная. Но Платон все же был язычником, а в христианстве "смертная душа" – понятие бессмысленное. Если же верно второе, то идущие от тела импульсы оказываются такими же побуждениями души, как и возникающие в ней духовные устремления. Выходит, что душа как бы делится надвое: одна ее часть представляет плотские, а другая – духовные побуждения. Обсуждая получающиеся трудности, выдающийся мыслитель эпохи Возрождения Эразм Роттердамский присоединяется к мнению Оригена, христианского богослова III в., который различал в человеке плоть, душу и дух. Душа у Оригена колеблется между плотью и духом: в какую сторону она ни склонится, она станет тем, к чему примкнет;

если она, пренебрегнув духом, послушает эту блудницу – плоть, то она – только тело. Однако взгляды Оригена были осуждены церковью, и даже такой борец с ней, как родоначальник протестантизма Мартин Лютер, называет их "бреднями".

Богословские дискуссии о душе и ее связи с телом носят схоластический характер. В аргументации, с помощью которой их участники обосновывают свои взгляды, решающее значение придается в конечном счете толкованию слов Священного Писания, которые считаются непререкаемыми "истинами веры". Но во многих случаях просто невозможно установить, какое из разных толкований следует считать более правильным (не говоря уже о том, что сами "истины веры" тоже "пререкаемы").

За многие века в религиозном знании о душе и теле человека никаких заметных сдвигов не произошло. Ничего удивительного в этом нет: чтобы продвинуться вперед в познании каких-либо объектов, недостаточно одной лишь словесной полемики о них – нужно исследовать сами эти объекты, а не только по-разному истолковывать их словесные описания, принятые на веру.

Литература

1. *Лютер М.* О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М., 1986.
2. *Пелагий.* Послание к Деметриаде // Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М., 1986.
3. *Степин В.С.* Философская антропология и философия науки. – М., 1982.

Т.П. Короткая (г. Минск, Беларусь)

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД АНАЛИЗА РЕЛИГИИ: СУЩНОСТЬ И ГРАНИЦЫ ПРИМЕНЕНИЯ

Феноменология религии раскрывает суть религии не извне, с позиций как бы стороннего наблюдателя: мерилом феноменологического анализа выступает религиозный индивид и в основе анализа лежит описание религиозного опыта. Феноменология религии сопоставляет, группирует и описывает феномены религии на разных уровнях. Основополагающее значение здесь имела работа Р. Отто "Священное" (1917 г.). В ней автор анализирует различные формы религиозного опыта, опыта переживания священного. Эта книга и идеи, выраженные в ней, фактически совершили качественный переворот в религиоведении. Этот переворот связан с тем, что Р. Отто определил, что священное – это основная категория религиозного опыта, которую нельзя, тем не менее, выразить рационально, понятийно. В своих установках Р.Отто опирался во многом на взгляды Ф. Шлейермахера, заложившего фундамент либеральной теологии. В своем классическом труде, посвященном

анализу сущности религии – "Речи о религии к образованным людям, ее презирающим" (1799 г.) Шлейермахер определяет специфику религии как особое переживание, "чувство и вкус к бесконечности". Шлейермахер подчеркивал, что сущность религии – не мысль и действие, ее сущность – чувство. Однако это чувство не следует понимать психологически, оно может быть понято как экзистенциальное чувство сопричастности человека универсуму. В этом опыте раскрывается состояние зависимости человека, его связь с вечным и бесконечным. Ф. Шлейермахер наметил путь религиозоведения как путь исследования опыта. Современный английский исследователь религии М. Томпсон говоря о Шлейермахере подчеркивает: "Мне кажется, что в контексте 18 века смысл высказываний Шлейермахера сводился к тому, что смысл жизни разрушается, если ее анализируют и разделяют на научное знание, с одной стороны, и мораль и художественное творчество – с другой. Что касается религии, то она включает в себя все эти элементы и объединяет их; то есть, говоря современным языком, религия выражает холистическую точку зрения" [2, с. 45]. С его оценкой следует согласиться, обратив внимание на то, что означенная целостность религии предполагает целостный подход к ее анализу.

Развивая идеи Ф. Шлейермахера, Р. Отто приходит к выводу о том, что сущность священного можно выразить через нуминозное – проявление священного. Священное в понимании Р. Отто – страшная тайна (*mysterium tremendum*), оно подавляет своим могуществом, вызывает у человека чувство ужаса. Но, с другой стороны, оно вызывает не только ужас, но и благоговение, оно не только пугает и отталкивает человека, но и притягивает человека, вызывая тем самым у него благоговение. Священное определяется как нечто иное, отличное от естественной реальности, мирского.

Феноменология исходит из того, что опыт священного, зафиксированный в разных религиях, можно представить как особую традицию и выразить особым языком. Священное открывает себя в любых предметах, оно проявляется через эти предметы, но не сводится к ним. Один из зачинателей феноменологии религии М. Элиаде в этой связи ввел понятие иерофании – проявление священного. Он писал: "Пожалуй, история религий, от самых примитивных до наиболее изощренных, есть не что иное, как описание иерофаний, проявлений священных реальностей. Между элементарной иерофанией, например проявлением священного в каком-либо объекте, камне или дереве, и иерофанией высшего порядка, какой является для христианина воплощение Бога в Иисусе Христе, есть очевидная связь преемственности. И в том и другом случае речь идет о таинственном акте, проявлении чего-то "потустороннего", какой-то реальности, не принадлежащей нашему миру, в предметах, составляющих неотъемлемую часть нашего "естественного" мира, т.е. в мирском [3, с. 255]. Таким образом, священное открывается в любых предметах, оно проявляется в них, но его нельзя к ним сводить.

Предметом исследования феноменологии религии выступают в частности такие манифестации священного в разных религиях как священное пространство, священное время. Исследуя мифы и сказания разных религий, феноменологи описывают опыт восприятия пространства, опыт восприятия времени, присущий разным народам. Исследуя ключевые символы религий (символ неба, символ горы, водную символику и т.п.), они проясняют экзистенциальную ситуацию человека, его опыт бытия в мире, связанный с такими важнейшими вехами его бытия как рождение и смерть, любовь, вера и надежда.

Однако, несмотря на несомненную глубину и значимость феноменологии религии как специфической методологии исследования религиозных феноменов, нельзя все религиоведение сводить только к феноменологическому описанию, его надо дополнять как историческим анализом, так и опираться в своем исследовании на определенную философскую картину мира. По-другому говоря, религиоведение должно быть комплексной дисциплиной, изучающей как ту или иную социокультурную ситуацию, факты, внешнее составляющее религии (историю религии), так и их внутреннее, глубинное содержание, имеющее экзистенциальный смысл (феноменология религии). Объединяющим началом целостного подхода в религиоведении должно стать исследование человека, философская антропология.

Религиоведение должно не просто излагать факты истории той или иной религии, оно должно раскрыть определенную концепцию мира, присущую той или иной религии. Но эта концепция может быть понята и объяснена через целостное описание образа человека, присущее данной религии – его места и роли в социальном и космическом универсумах. Религиоведение должно изучать особый опыт понимания человеком реальности, опыт целостной органической включенности человека в мир природы и истории, понимание им мира как духовно-материальной целостности и в свою очередь, осознание себя как целостной материально-духовной "единицы" этой целостности. Надо помнить, что религия по своей сути есть целостный взгляд на мир – она дает не только описание ситуации человека в мире, но оперирует способами осознания человеком своей органической причастности миру в целом и его духовной основе – Богу. Она не только излагает определенные события, но и раскрывает, как эти события переживаются человеком. Религия содержит в себе не только знание, но она формирует определенные образцы поведения, основанные на вере в Бога. Это дает возможность воссоздать, реконструировать и осмыслить характерные особенности мировидения человека, которые определяются его связью с трансцендентным.

В этой связи религиоведение как раз должно углублять представления о человеке и мире, раскрывая на примере разных религий глубину и многомерность духовного мира человека, в котором наряду со стремлением к

познанию мира присутствует и стремление к трансцендентному, образуя религиозную веру. Религия в процессе своего развития разрабатывала различные модели поиска человеком трансцендентного начала, т.е. поиск Бога. Как известно, наличие веры является специфически человеческим признаком. Становление человека как человека, как существа социального, стало возможным благодаря пониманию того, что нравственные императивы и предписания, исходящие из высшего начала, предписывают определенные социальные правила, соблюдение которых и делает человека человеком. Они формируют образцы человеческого нравственного отношения в социуме и по существу формируют культуру.

Эти установки и ценности у верующего человека имеют духовное божественное основание. Религиозная вера определяет собой ценности, в целом особый горизонт, в котором разворачивается бытие человека. Исследование религии помогает не только раскрыть ценностный горизонт определенной культуры, но способствует прояснению того, как "проживается" мир ценностей человеком. Именно поэтому исследование религии и религиозной веры являются мощнейшим источником познания человека. "Человек, – писал К. Леви-Строс, – не хочет более довольствоваться тем, что он знает; расширяя свои познания, он познает самого себя, и истинным объектом его исследования постепенно становится нерасторжимое двуединство, образуемое человечеством, которое преобразует мир и преобразуется само в ходе этого процесса" [1, с. 319].

Литература

1. *Леви-Строс К.* Структурная антропология. – М., 1985.
2. *Томпсон М.* Философия религии. – М., 2001.
3. *Элиаде М.* Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское. – М., 2000.

И.И. Маслова (г. Пенза, Россия)

ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ БЕЛАРУСИ: ПО МАТЕРИАЛАМ ЦЕНТРАЛЬНЫХ АРХИВОВ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

В центральных архивах Российской Федерации хранятся документы Совета по делам религий при Совете Министров СССР (1965–1991 гг.), до недавнего времени недоступные широкому кругу исследователей. Эти документы содержат информацию о состоянии религиозной сети, кадрах служителей культа и их подготовке в духовных учебных заведениях, религиозной обрядности, организационном и финансово-хозяйственном состоянии церкви, сохранности культовых ценностей, положении верующих во всех союзных республиках, в т.ч. на территории Белорусской ССР.

Данный государственный орган играл важнейшую роль в осуществлении вероисповедной политики в последней четверти XX века [1, с. 572]. Кроме центрального аппарата Совет имел уполномоченных в союзных и автономных республиках, краях и областях. Работа Совета строилась по принципу "совершенно секретно".

В исторической науке существуют неоднозначные оценки роли Совета в вероисповедной политике советского государства. Используя историческую аналогию, М.И. Одинцов в деятельности Совета увидел возрождение системы дореволюционного обер-прокурорства, т.к. ни один вопрос деятельности религиозных организаций не мог быть решен без его участия [2, с. 162]. По мнению немецкого исследователя Г. Штриккера, Совет осуществлял функции контроля над религиозными обществами [3, с. 58]. Канадский историк Д.В. Поспеловский утверждал, что Совет стал учреждением, которое преследовало и подавляло, осложняя верующим борьбу за свои права [4, с. 336-337].

Полномочия Совета предполагали право принимать решения о регистрации и снятии с регистрации религиозных объединений, об открытии и закрытии молитвенных зданий и домов, а также право осуществлять контроль за соблюдением законодательства о культах. Совет проверял деятельность не только религиозных организаций, служителей культов, но и государственных органов, должностных лиц в части соблюдения ими законодательства. Данный орган давал обязательные предписания об устранении нарушений, ставил вопрос о привлечении лиц, виновных в нарушении законодательства, к дисциплинарной, административной или уголовной ответственности, предоставлял разъяснения по вопросам применения законодательства о культах [5].

Проблема регистрации православных объединений имела очень злободневный характер, т.к. местные органы власти годами не рассматривали заявления верующих о регистрации религиозных объединений, или отклоняли ходатайства верующих под разными предлогами [6]. Наиболее часто по данному вопросу обращались верующие из западных областей Украины, Молдавии, некоторых областей РСФСР и Белоруссии. Как правило, речь шла о возобновлении деятельности церквей, закрытых в 1960-е годы без учета реальной религиозной обстановки в населенных пунктах. Ряд культовых зданий находился в руках верующих. Обстановка осложнялась наличием в этих же регионах сотен неиспользуемых, зачастую аварийных, культовых зданий.

В Белорусской ССР, как и во многих регионах союзного государства, складывалась сложная религиозная обстановка по причине отказа местных властей в регистрации религиозных объединений. Следствием необдуманного снятия с регистрации религиозных обществ стали факты "перекрещивания" православных верующих, особенно в тех случаях, когда отсутствовали условия для удовлетворения их религиозных запросов. Работники аппарата

уполномоченного Совета по Белорусской ССР совместно с учеными республики установили, например, что среди вновь обращенных в неправославных объединениях более 30% составляли в прошлом православные верующие [7].

В секретных справках Совета приводились конкретные примеры выявленных нарушений законности в отношении верующих Белоруссии. Были отдельные случаи лишения работников премий только за религиозность. Верующих отстраняли от участия в движении за коммунистический труд, лишали звания ударника, увольняли с работы за участие в церковном хоре.

Пенсионерам – членам исполорганов религиозных объединений – отказывали в оформлении и выплате пенсий, незаконно производили удержания из оклада верующих пенсионеров, запрещали выдавать путевки в санаторий. Умышленно задерживали выдачу свидетельств о смерти родственникам умерших, намеревавшимся совершать захоронения по церковному обряду. В течение ряда лет местные органы власти Гомельской области Белорусской ССР отказывали в присвоении звания "Мать-героиня" Бобковой И.И., родившей и воспитавшей 10 детей, среди которых были отличники учебы, только по той причине, что она верующая, а муж – священник старообрядческой церкви [8].

Другой проблемой, побуждающей верующих подавать жалобы на действия местных властей, стал вопрос о приобретении молитвенных домов и проведении ремонтно-реставрационных работ. Имели место факты незаконного воспрепятствования верующим в решении вопросов ремонта, восстановления и строительства молитвенных зданий и других церковных помещений, при покупке строений для нужд религиозных обществ. Немало просьб исполорганов религиозных объединений необоснованно отвергались местными органами власти без учета фактического состояния культовых зданий. Верующим не разрешали начать строительство новых молитвенных домов взамен сгоревших, ремонтные работы в аварийных зданиях. Нередко это приводило к возникновению конфликтных ситуаций. В феврале 1984 г. в с. Ольшаны Брестской области сгорела зарегистрированная православная церковь. Верующие молились под открытым небом на пепелище, безуспешно обивали пороги инстанций с просьбой разрешить построить или купить здание для своих религиозных нужд.

В 1987 г. на приемах в Совете побывало 1713 верующих граждан (808 групп), главным образом, из РСФСР, Украины, Молдавии, Белоруссии. Учредители религиозных объединений из Гродненской, Брестской, Витебской областей продолжали направлять ходатайства о регистрации, которые прежде необоснованно отклонялись местными органами власти [9].

Сведения о религиозной ситуации в союзном государстве, в частности в Белоруссии, предоставляемые Советом в высшие инстанции, побуждали власть к переосмыслению отношений с религиозными организациями и

верующими, кардинальное изменение которых произошло во второй половине 1980-х годов. Недовольство верующих Белоруссии, их многочисленные устные обращения и письма в различные организации, вплоть до самых высоких государственных и партийных инстанций ускорило приближение диалога между государством и религиозными организациями.

Литература

1. Россия. Хроника основных событий. IX–XX века. – М.: РОССПЭН, 2002.
2. *Одинцов М.И.* Русская православная церковь в XX веке: история, взаимоотношения с государством и обществом. – М.: ЦИНО, 2002.
3. Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). – М., 1995. – Т.1.
4. *Поспеловский Д.В.* Русская православная церковь в XX веке. – М.: Республика, 1995.
5. СП СССР 1965 г. – № 25. – ст. 221.
6. Российский государственный архив новейшей истории (РГАНИ) Ф.5. Оп. 62. Д.37. Л.176; Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ) Ф. Р-6991. Оп.6. Д.257. Л.98-112; ГА РФ Ф. Р-6991. Оп.6. Д.2367. Л.12; ГА РФ Ф. Р-6991. Оп.6. Д.285. Л.1-2.
7. РГАНИ Ф.5. Оп. 89. Д.82. л.29-44 Л.43
8. Коллекция документов ГА РФ

О.Б. Молодов (г. Вологда, Россия)

ДЕНОМИНАЦИЯ КАК ВИД РЕЛИГИОЗНОГО ОБЪЕДИНЕНИЯ В ПРОТЕСТАНТИЗМЕ

В религиоведении в течение XX в. постепенно сформировалось учение о типологии религиозных организаций. От дихотомии "церковь и "секта" ("церковь в церкви") наука постепенно пришла к более сложной градации, включающей еще два элемента – деноминацию и культ [9, с. 335]. Новые типы объединений верующих разработаны не в полной мере, хотя определенные попытки определить их признаки уже существуют.

Понятие деноминации столетие назад предложил Р. Нибур в качестве промежуточного варианта между "церковью" и "сектой", в значительной степени являющихся антонимичными. В настоящее время в светской религиоведческой и конфессиональной литературе этот термин используется довольно часто, но определенного единства в его понимании исследователи не достигли. Примеры христианских деноминаций в источниках иногда не приводятся или не согласуются между собой.

Наиболее общее и неудачное определение деноминации признает ее "религиозной группой с присущими ей верованиями и практиками" [4, с. 105]. Оно вполне подходит "секте" или "культу", также объединяющих группы верующих одной конфессии.

Деноминацией также считается "организационная структура нескольких конгрегаций, объединившихся на основании общих доктринальных, организационных, этнических, географических или практических представлений". Теория деноминационности гласит, что церковь состоит из различных подходов и систем верований, объединенных одним широким понятием – христианство; однако ни одна христианская группа не может быть единственным проявлением церкви на земле [2, с. 38–39]. Этим деноминация отличается от секты, считающей только себя истинным проявлением церкви.

Более существенные признаки деноминации отражены в ином определении, где она позиционируется как "религиозное объединение промежуточного между церковью и сектой типа, значительное по своему влиянию, характеризующееся строгим членством, выделением элиты и профессиональных служителей, установкой на принятие мира" [6, с. 215].

По организационной структуре деноминация отличается бюрократическим типом управления с элементами централизации, но при сохранении демократических традиций. Принципами членства являются добровольность и подконтрольность, отмечается и определенная роль традиций и желательность "обращений" (в сектах - обязательность) [9, с. 336-337]. Исследователями также отмечается постоянность членства, наличие элиты при провозглашении равенства верующих, выборность руководителей (чаще постоянных). В отличие от сектантских объединений, в деноминациях культивируется активное участие в общественной жизни ("принятие мира") [8, с. 503].

В религиозно-исторической литературе разных лет отсутствует единство в подходах к данной типологии объединений верующих. Чаще других из ныне существующих протестантских объединений упоминаются адвентисты седьмого дня (АСД) как деноминация адвентизма – движения, основанного на вере во второе пришествие Христа [4, с. 14; 1, с. 9]. В атеистических изданиях советского периода АСД обозначаются и как церковь [3, с. 7] и как секта [5, с. 150].

Неоднозначны подходы и к пятидесятникам (христианам веры евангельской, ХВЕ). К ним относят движения, которые ощущают дары Святого Духа через глоссолалии (говорение на ином языке), а также некоторые деноминации, настаивающие на специальном крещении Святым Духом после обращения [4, с. 328]. В советской литературе отмечается, что пятидесятничество – протестантское течение, вероучение и деятельность ряда сект которого являются антиобщественными и изуверскими. К ним в СССР относили, например, "мурашковцев", проживавших в Западных районах Украины и Белоруссии и причащавшихся кровью из надразов на теле (обряд "снятия семи печатей") [3, с. 164, 204]. Не случайно, законодательство РСФСР запрещало официальную регистрацию общин и групп ХВЕ вообще и конкретно "мурашковцев" (ст. 23 Инструкции по соблюдению законодательства о культах 1961 года).

Свидетели Иеговы (иеговисты, "Общество Сторожевой башни") некоторыми религиоведами иногда определяются как деноминация протестантизма [8, с. 473], но чаще как секта – "глубоко рационалистическая, адвентистская и пацифистская" [1, с. 123; 4, с. 353], реакционное религиозное направление, настроенное против государства, его законов и учреждений [3, с. 103]. В СССР общины верующих иеговистов также не регистрировались.

Баптисты (в СССР и России – евангельские христиане-баптисты, ЕХБ) даже в конфессиональной православной литературе признаются церковью ЕХБ [6, с. 222]. Западно-христианская традиция характеризует их как совокупность церквей и деноминаций, отрицающих детское крещение и практикующих крещение по вере, обычно путем погружения (т.е. водное крещение) [4, с. 35]. Действительно, в баптизме существует конгрегациональная система управления, предполагающая, что каждая община является автономной поместной церковью, которой непосредственно передается власть Христа. ЕХБ считают, что именно такая форма церковного управления обоснована в Священном Писании.

Современные российские ЕХБ являются наследниками объединившихся в 1944 г. общин евангельских христиан и баптистов. Однако, в начале 1960-х гг. произошел раскол догматически единого евангельского движения, прежде всего из-за различных подходов к проблеме государственной регистрации. В настоящее время его разделение не удалось преодолеть, более того – оно привело к различиям в учениях по вопросам отношения к миру, государству и другим деноминациям [7, с. 30]. Как представляется, в настоящее время отдельными деноминациями баптизма в России можно считать сторонников Российского Союза ЕХБ (преемников Всесоюзного Совета ЕХБ) и отрицающих регистрацию бывших "инициативников", объединенных в Международный Совет церквей (МСЦ) ЕХБ.

Как мы заметили, термины, обозначающие различные типы религиозных объединений, проработаны недостаточно, и, скорее, являются некими теоретическими концептами, не существующими в чистом виде в действительности, но позволяющими исследователям внести порядок в описание их типологии, а также понять логику их функционирования [9, с. 340].

Литература

1. *Гексам И.* Новые религиозные движения: Карманный словарь. – Александрия: Изд-во "Ездра", 2006. – 175 с.
2. *Гренц С. Дж., Гурецики Д., Нордлинг Ч.Ф.* Теологические термины: Карманный словарь. – Александрия: Изд-во "Ездра", 2006. – 137 с.
3. Карманный словарь атеиста / под ред. проф. М.П. Новикова. – М.: Политиздат, 1975. – 287 с.
4. *Мак-Ким Дональд К.* Вестминстерский словарь теологических терминов: пер. с англ. – М.: Республика, 2004. – 503 с.

5. Настольная книга атеиста / под общ. ред. С.Д. Сказкина. – 9-е изд. – М.: Политиздат, 1987. – 431 с.
6. *Осинов А.И.* Тоталитарные секты: технология обмана. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2011. – 224 с.
7. *Плетт И.П.* Разделение и единство // Вестник истины. – 2008. – № 4–5. – С. 28–32.
8. Религиоведение: учеб. пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению. – М.: Гардарики, 1998. – 536 с.
9. Религиоведение / под ред. М.М. Шахнович. – СПб.: Питер, 2009. – 432 с.

З.А. Неверова (г. Гомель, Беларусь)

СВОБОДА СОВЕСТИ: РАЗНЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ

На протяжении веков ученые вкладывали различный смысл в теоретическое понимание свободы совести и вероисповедания. При этом составляющие это понятие категории "свобода" и "совесть" всегда рассматривались как тесно взаимосвязанные и взаимообусловленные.

Ключевым термином, раскрывающим содержание рассматриваемого правового института, является категория "совести". С точки зрения философии совесть выступает в качестве внутреннего нравственного критерия оценки собственных действий, регулирующего высказываемые мысли и действия, и тем самым ограничивающего свободу моральными рамками поведения. Иными словами, совесть есть нравственное сознание, чувство или знание того, что хорошо и что плохо, справедливо или несправедливо. Если человек поступает бессовестно, то он, как правило, несет ответственность, прежде всего моральную, а иногда и правовую. Совесть как элемент нравственного сознания ориентирует человека в мире поступков. Способность к оценке своих поступков, с точки зрения добра и зла – одна из основных черт человеческой природы.

Принципиальным для человека, способного к такой оценке, является та совокупность нравственных ценностей, которая позволяет ему сделать эту оценку максимально осознанной. Иными словами, проблема обретения человеком совести зависит от наличия у него системы нравственных ценностей, заключающихся в приверженности какому-либо учению или совокупности собственных нравственных принципов или взглядов. Современные исследователи определяют совесть как способность личности осуществлять нравственный самоконтроль, самостоятельно формулировать для себя нравственные обязанности, требовать от себя, их выполнения и производить самооценку совершаемых поступков. Таким образом, с философской и морально-этической точки зрения, совесть – это возможность нравственной оценки сознанием человека содержания и последствий собственных и чужих поступков, осуществляемой им на основании его собственных или коллективных убеждений.

Рассматривая понятие "свобода", можно выделить различные подходы к ее теоретическому осмыслению. Так, Р. Декарт понимал под свободой простую, изначальную произвольность, автономность воли, которая сильнее страсти и независима от нее. Воля имеет чисто рациональную природу. Свобода в сколько-нибудь существенном смысле этого слова требует лишь, чтобы наши волеизъявления были результатом наших собственных желаний, а не внешних сил, заставляющих нас стремиться к чему-то другому. Таким образом, согласно воззрениям Р. Декарта свобода - это поступки, вызванные волей.

Г.В. Лейбниц в своей философской системе также допускал наличие свободы воли. Он выдвинул гипотезу, что ничего в мире не происходит без какого-либо основания. У Лейбница свобода воли является великим благом, но для Бога логически невозможно даровать свободу воли и в то же самое время повелеть не быть греху. Поэтому Бог решил сделать человека свободным, хотя и предвидел, что Адам согрешит, и что грех неизбежно повлечет за собой наказание. В мире, явившемся результатом этого, хотя в нем и существует зло, перевес добра над злом больший, чем в любом другом возможном мире.

Одной из важнейших характеристик свободы является то, что свободный человек является хозяином своего сознания. Т. Гоббс писал в "Левиафане", что свободный человек – тот, кому ничто не препятствует делать желаемое, поскольку он по своим физическим умственным способностям в состоянии это сделать.

Свобода может рассматриваться в материальном (физическом) смысле и идеальном (как свобода мысли, воли). Первая выражается в свободе действий и ограничена физическими возможностями человека и воздействием на него законов природы. Вторая больше предопределена свободой воли человека и ограничена его нравственной позицией (условно выраженной в понятии "совесть"). Таким образом, под свободой понимается возможность поступать согласно своей воле, своим целям, а не по внешнему принуждению или ограничению.

Что касается понятия "свобода совести", то, несмотря на то, что составляющие категорию понятия "свобода" и "совесть" обладают самостоятельным смыслом, содержание данной категории не является механически объединенной суммой этих понятий, а имеет собственное мировоззренческое и юридическое значение.

Теоретико-правовая модель свободы совести включает понимание свободы совести в объективном и субъективном смыслах. Свободу совести в объективном смысле можно охарактеризовать как систему юридических норм, составляющих законодательство о свободе совести определенного исторического периода в конкретной стране. Свобода совести в субъективном смысле есть конкретные возможности, права, притязания, возникающие на основе и в пределах законодательства о свободе совести, то есть это конкретные

правомочия субъектов, вытекающие из указанных актов, принадлежащие им от рождения и зависящие в известных пределах от их воли и сознания, особенно в процессе использования. Субъективное право на свободу совести – гарантированная законом мера возможного (дозволенного, разрешенного) поведения гражданина в рамках указанной системы (человек – религия – религиозное объединение – государство), очерчивающая юридические рамки индивидуальной свободы личности.

Многоаспектный характер свободы совести предопределяет тот факт, что она является объектом изучения различных общественных наук. Так, когда мы говорим о свободе совести в морально-нравственном смысле, то имеем в виду, прежде всего свободу человека в сфере нравственных отношений, возможность поступать согласно велениям своей совести, не нарушая при этом социальных, в том числе правовых норм. Отношение к религии – хоть и важный, но только один из моментов данной проблемы.

В социологическом плане свобода совести – духовная ценность, важное социальное благо, созданное обществом в результате исторического развития. В данном случае она рассматривается как социальный институт либо фактическое состояние, разновидность поведения людей в области мировоззренческих и религиозных отношений. В политологическом плане осуществление свободы совести – один из аспектов демократии. Ее социально-политическое содержание определяется природой общественного строя, характером государственной власти, политическим режимом, уровнем развития науки и культуры, ролью религии в политической и духовной жизни общества, историческими традициями, существующими в данной стране.

В философском смысле свобода совести рассматривалась как философско-этическая категория, как возможность для каждого человека совершать поступки в соответствии со своими представлениями о справедливом и несправедливом, о добре и зле, как право людей мыслить о мире так, как они хотят, в том числе и с религиозных позиций, а также действовать в соответствии со своими представлениями о мире.

Универсальный характер свободы совести обусловил возможность осмысления ее не только как юридической, но и как философско-этической, социально-культурной, мировоззренческой категории.

Рассматривая свободу совести как комплексное явление, В.Н. Савельевым обозначены следующие ее аспекты:

- 1) гносеологический аспект, предполагающий формирование отношения личности к религиозному и атеистическому мировоззрению через призму идеалистических и материалистических представлений;
- 2) экономический аспект, раскрывающий материальные гарантии свободы совести, систему финансового и материального обеспечения деятельности религиозных и атеистических организаций;

3) правовой аспект, изучающий не только законодательство о свободе совести, но и религиозные моменты правосознания и идеологии, правовые гарантии верующих и атеистов, механизм их юридической защищенности;

4) нравственный аспект, исследующий механизм формирования нравственной убежденности личности в правильности выбора между религиозным и материалистическим мировоззрением, нравственном обосновании поступков и действий.

О.А. Павловская (г. Минск, Беларусь)

ПРАВО НА СВОБОДУ СОВЕСТИ И РАЗВИТИЕ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Реализация права на свободу совести имеет приоритетное значение в процессе становления и функционирования гражданского общества как особой формы совместной жизнедеятельности людей. В гражданском обществе каждый человек, обладая совокупностью экономических и политических прав и свобод, выступает в качестве суверенного частного лица, что в результате обеспечивает взаимодействие членов общества в реализации их общих интересов, определенный уровень самоорганизации общественной жизни, устойчивое морально-психологическое состояние, защиту от внешних и внутренних угроз.

В теоретических конструкциях гражданского общества чаще всего приоритет отдается экономическим и тесно связанным с ними политическим факторам. Однако следует подчеркнуть, что весьма существенное значение имеют и факторы духовно-культурного плана.

Выдающийся французский философ Ж.-Ж. Руссо, разрабатывая теорию общественного договора, отмечает, что, наряду с общественно признанными и законодательно закрепленными экономическими и политическими правами и свободами, человек в гражданском обществе получает и моральную свободу, "которая одна лишь делает человека господином над самим собой; потому что импульс одного только влечения равносителен рабству, а повиновение закону, предписанному самому себе, равносильно свободе" [1, с. 17].

Достижение особого гражданского состояния, соответствующего объективному ходу общественного развития, по Канту, непосредственно связано, в экономическом плане с "все более решительным упразднением ограничения личности в ее деятельности", в духовном плане с "все большим расширением всеобщей свободы вероисповедания" [2, с. 20]. Последнее, в свою очередь, предоставляет человеку реальные возможности ощутить и проявить силу своих рациональных способностей, постепенно освобождаясь от различного рода заблуждений, предрассудков, иллюзий. Такая позиция позволяет

оценить "как великое благо" просвещение, в ходе которого человек обретает "способность пользоваться собственным умом", получает реальные возможности для своего самостоятельного духовного развития, что, по словам Канта, способствует переходу человека от состояния несовершеннолетия к совершеннолетию своего духа. При этом Кант особо подчеркивает теснейшую связь развития рациональных способностей человека с совершенствованием его нравственной природы: вместе с просвещением появляется "и некая неизбежно возникающая душевная заинтересованность просвещенного человека в добром, которое он постигает полностью" [2, с. 20].

Процесс просвещения масс является закономерным, и он будет осуществляться, но только постепенно. Ускорить этот процесс революционным путем, по мнению Канта, невозможно: "Посредством революции можно, пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя посредством революции осуществить истинную реформу образа мыслей; новые предрассудки, так же как и старые, будут служить помочами для бездумной толпы". Он считает, что наиболее результативным в процессе просвещения масс является эволюционный путь, в основе которого лежит "свобода во всех случаях публично пользоваться собственным разумом" [2, с. 29].

По словам Канта, самым первым и самым решающим шагом в движении просвещения масс является преодоление несовершеннолетия в делах религии, которое "не только наиболее вредное, но и наиболее позорное" [2, с. 34]. Давая оценку своему времени (последняя четверть XVIII в.) с этой точки зрения, Кант пишет: "Если задать вопрос, живем ли мы теперь в просвещенный век, то ответ будет: нет, но мы живем в век просвещения" [2, с. 33]. В целом эпоха Просвещения во главу угла поставила вопрос об освобождении человеческого разума от многовековых религиозных предрассудков. Но это только начало сложнейшего и противоречивого по своей сути пути, когда человек будет "в состоянии надежно и хорошо пользоваться собственным рассудком в делах религии без руководства со стороны кого-то другого" [2, с. 33]. Исторически это вылилось в официальное признание и законодательное закрепление права на свободу совести, определение этого права в качестве ведущей демократической ценности.

На современном этапе право на свободу совести является неотъемлемой частью политико-правового комплекса большинства стран мира. Собственно говоря, опираясь на философские размышления Канта по проблеме взаимосвязи формирования гражданского общества и решения вопроса о предоставлении свободы совести, следует сказать, что современное общество, хотя и значительно продвинулось в своем научно-техническом развитии, в плане же полноценного и эффективного обретения своего "духовного

совершеннолетия" имеет весьма незначительные результаты. Особенно это ощутимо в условиях активизации религиозной жизни, когда религиозные ценности, конфессиональная жизнь начинают трактоваться как панацея от всех бед, возникающих в жизни современного человека и общества.

Усиление религиозного фактора в современном обществе не может не сказаться на интеллектуальном состоянии населения. Как отмечает академик НАН Беларуси А. Рубинов, "прививаемая религией привычка слепо верить в те или иные догмы, не подвергая их критическому анализу, приводит к тому, что люди становятся легковнушаемыми. Они столь же охотно могут поверить не только в классические религиозные учения, но и в деструктивные идеи неокультов, и в магию, и в волшебство, в заклинания и вообще в любые фантастические идеи, которые им будут внушены... Чрезмерное влияние религии понижает интеллектуальный, образовательный и творческий потенциал общества" [3].

Следует особо отметить, что реализация права на свободу совести в настоящее время преимущественно ограничивается его официальным признанием и конституционным закреплением, зачастую недооценивается, а то и вовсе игнорируется значение морального фактора, на что в свое время обращал внимание Кант. Сегодня все чаще решение вопросов нравственного характера увязываются со сферой религиозно-конфессиональных отношений, что не позволяет давать им реальную оценку и способствует их идеализации. В контексте этой ситуации реализация права на свободу совести является важным шагом для преодоления противоречий, разногласий, противостаний, накопившихся в обществе по вопросу об отношении к религии.

Таким образом, в процессе формирования современного гражданского общества весьма отчетливо заявляют о себе факторы духовно-нравственного характера. Среди них приоритетное положение отводится совести как важнейшему механизму саморегуляции жизнедеятельности личности, в процессе функционирования которого нравственные ценности последовательно раскрывают свой реальный жизненный потенциал, способствуют духовному обогащению человека, превращению его в действительного субъекта прежде всего своей личной жизни, а на основании этого и жизни своего ближайшего окружения и далее – общества в целом. Именно признание и законодательное закрепление принципа свободы совести открывает реальные возможности для проявления духовной свободы личности, ее творческих сил, последовательного утверждения других демократических прав и свобод. Полноценная реализация этих возможностей немислима без активизации и творческого развития культурно-просветительской и образовательно-воспитательной деятельности, ориентированной на духовное возвышение личности, сохранение и обогащение национальной и мировой культуры, гуманизацию общественных отношений, гармонизацию отношений человека с природой.

Литература

1. *Руссо, Ж.-Ж.* Об общественном договоре или принципы политического права / Ж.-Ж. Руссо. – М., 1938. – 123 с.
2. *Кант, И.* Соч.: в 6 т. / И. Кант. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – 743 с.
3. *Рубинов, А.* Наука и общество / А. Рубинов // СБ. Беларусь Сегодня. – № 233. – 2006. – 12 дек.

В.В. Старостенко (г. Могилев, Беларусь)

К ПРОБЛЕМЕ ОБЕСПЕЧЕНИЯ СВОБОДЫ СОВЕСТИ В БЕЛАРУСИ

Идейная трансформация постсоветского общества на рубеже XX–XXI вв. обусловила существенные изменения в религиозной жизни Беларуси, государственно-конфессиональных отношениях и понимании свободы совести. Сложившаяся ситуация "религиозно-церковного ренессанса" характеризуется значительным увеличением числа конфессий и численности религиозных организаций, ростом формальной религиозной самоидентификации населения; ширящимся использованием религии в качестве фактора идеологии. "Религиозно-церковный ренессанс" как антитеза ситуации периода советского государственного атеизма и, одновременно, воспроизводство ряда традиций конфессиональной политики Российской империи, может рассматриваться и как "религиозно-церковная реставрация".

В современном информационном поле Беларуси имеет место оперирование ложными стереотипами как о степени религиозности населения, так и его конфессиональной принадлежности. Идеологемы о преобладающей религиозности (и православной конфессиональности) среди граждан Беларуси объективно представляют опасность для обеспечения социальной стабильности, так как могут служить идейным обоснованием для необоснованных преференций в религиозной и, в целом, социальной сфере; дискриминации граждан по признаку отношения к религии, осуществления искусственной десекуляризации общества и государства, и т.п. Не имеющая объективных оснований ориентация государства на избранные конфессии, не представляющие реального большинства населения, способна привести не к интеграции, а диаметрально противоположному результату – дезинтеграции социума.

В условиях известной поляризации отношения граждан к религии, дополняемой поликонфессиональной структурой республики, особую актуальность приобретает правовое закрепление и реальная реализация прав граждан как на свободу вероисповедания, так и на свободу атеизма.

В развитии современной правовой парадигмы свободы совести имела место эволюция от либеральной, юридически последовательной сепарационной модели, которая в наибольшей степени соответствует институту светского

государства, к более востребованной политической элитой и идеологически мотивированной кооперационной модели государственно-конфессиональных отношений. Кооперационная модель утвердилась де-факто, но полноценно не оформлена де-юре. Ее существенной особенностью является ориентация на сотрудничество главным образом с Белорусским Экзархатом Московского Патриархата. Ориентация государственной политики на избранные конфессии имеет место в ряде стран Европы, но не ограничивается соглашением с единственной конфессией, что в условиях незавершенности демократических преобразований в постсоветских республиках может содержать существенные вызовы практической реализации прав и свобод человека в отношении религии.

Законодательство Республики Беларусь не лишено определенных противоречий, но позволяет государству осуществлять целенаправленное регулирование конфессиональных процессов, что, в свою очередь, усиливает его ответственность за ситуацию в религиозной сфере. Существует необходимость совершенствования правового регулирования отношений, связанных с реализацией свободы совести (легитимизация деятельности малых религиозных групп и др.). Практическое воплощение норм Конституции и других правовых актов о свободе совести во многом зависит от правоприменительной 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.

Религия и свобода совести играют особую роль в системе ценностей государственной идеологии. Научно ориентированная политика в конфессиональной сфере должна учитывать многообразие культурного наследия Беларуси, в том числе и существующие религиозные традиции, но 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.

Свобода совести – одно из важнейших цивилизационных понятий и характеристик уровня развития духовности общества, его самосознания, общественно-политической и культурной зрелости, показатель сформированности гражданского общества. Утверждая право человека на свободное самоопределение в отношении религии, свобода совести создает благоприятную обстановку конфессионального мира и согласия. Целостность социума во многом определяется ситуацией конфессионального согласия, диалога как способа разрешения религиозно-культурных конфликтов, правовой защищенности вероисповедных свобод личности. При этом недопустимо игнорировать другую составляющую свободы совести – свободу атеизма. Нерелигиозное мировоззрение, выражающееся в различных формах свободомыслия, включая атеизм, на протяжении длительной социокультурной истории Беларуси

формирует противостоящий догматизму критический стиль мышления, выступает одним из определяющих факторов общественного прогресса, детерминирует рационализацию и гуманизацию социальной практики.

Среди современных тенденций общественного сознания присутствуют требования клерикализации культурной жизни, образования и воспитания, науки, социальных и политических институтов. Им противостоят представления о секулярном обществе и государстве как наиболее оптимальной и плодотворной форме функционирования социума.

Свобода совести имеет особое значение в контексте национальной безопасности Республики Беларусь, что обусловлено современными условиями "религиозно-церковного ренессанса", противоречивостью процессов религиозного самоопределения граждан и межконфессиональных отношений. Особого внимания в контексте обеспечения национальной безопасности требует и такая, не в полной мере осознаваемая, и неоднозначная особенность конфессиональной жизни Беларуси, как нахождение управляющих центров наиболее влиятельных религиозных объединений республики вне ее государственных границ. На состоянии духовной безопасности страны могут негативно сказаться и явно завышенные ожидания от реализации идеи духовно-нравственного оздоровления общества на основе религиозных (христианских) ценностей, не учитывающие ни печального опыта Российской империи, ни того обстоятельства, что нравственные ценности религиозной идеологии вовсе не ограничиваются идеями и образами гуманистического содержания.

Необходимость последовательной реализации прав граждан на свободу совести особенно актуальна в условиях, когда ряд положений закона Республики Беларусь от 31 октября 2002 г. "О свободе совести и религиозных организациях" приобрел выраженный дискуссионный характер. Противоречия между конституционным императивом свободы совести и правоприменительной практикой данного закона способны создать негативный внешнеполитический фон для Беларуси, служить поводом для попыток вмешательства во внутривнутриполитическую ситуацию в республике.

Особое значение имеет соблюдение свободы совести в образовательной сфере, которая призвана обеспечивать обучение и воспитание в интересах личности, общества и государства, направленные на усвоение знаний, умений, навыков, формирование гармоничной, разносторонне развитой личности. Реализация правовых норм, устанавливающих светский характер государственной системы образования в Республике Беларусь, подразумевает разведение понятий и практики религиозного и светского образования. Первое подразумевает преподавание мировоззренчески нейтральных знаний о религии, второе ориентировано на обучение религии и соответствующую социализацию. Теология не является формой светского образования,

попытки ее внедрения в государственную систему образования противоречат нормам правового поля Республики Беларусь. При этом конфессиональные организации имеют все необходимые правовые возможности для осуществления религиозной образовательной деятельности без вступления в конфликт с законодательством о светском характере национальной системы образования. Естественным условием последовательного соблюдения конституционного принципа свободы совести выступает взаимное невмешательство религиозных организаций и государства в компетенции сторон, отделение государственной светской системы образования от церкви и от религиозного обучения и воспитания.

В.Ф. Стульский (г. Бобруйск, Беларусь)

ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИЕ НАУКИ И РЕЛИГИИ: ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ КОРРЕКТНОСТЬ

Противостояние науки и религии в общественном сознании имеет давнюю историю. Вовлекаемые в непримиримую идеологическую борьбу, эти относительно самостоятельные формы освоения мира на разных этапах общественного прогресса претендовали на монополию в духовной жизни человека и общества. Причем борьба между ними проходила с переменным успехом. Маятник общественного сознания поочередно отклонялся либо в сторону сакрализации, либо в сторону секурализации и почти всегда основным оппонентом религии выступала наука.

Сегодня противопоставление науки религии в общественном сознании все также актуально и в этом противостоянии основными аргументами, отрицающими религиозные догматы, по-прежнему, считаются научные факты, идеи и теории. Причем в идейной борьбе используются как достижения науки, так и ограниченность научных знаний и используются они обеими сторонами, как для защиты, так и для опровержения отстаиваемых ими позиций.

Конфликт между наукой и религией можно рассматривать с разных сторон, социальной, политической, идеологической и т.д. Нам же представляется весьма важным гносеологический аспект данной проблемы. Суть его состоит в том, что с точки зрения современной науки, главные религиозные доктрины, основанные на вере, противоречат опыту, научным фактам и теориям, которые, в конечном итоге, опровергают религию. Однако это противоречие снимается, если учесть, то, что и научный и религиозный опыт являются продуктами совершенно разных методов познания, которые вообще не могут отрицать друг друга.

Исходя из современных представлений, опыт, хотя и является основанием научного знания, однако эмпирические научные факты сами по себе ничего не доказывают, равно, как ничего не доказывают и научные теории.

Последние являются лишь математическими моделями, которые описывают и систематизируют эмпирические факты. Исключение, правда, составляют математические и логические теории. За пределами математики и логики, как показал К. Поппер, научные теории не могут ничего ни доказать, ни оправдать.

Более того, важным критерием научности теории является ее *фальсифицируемость*, то есть принципиальная возможность ее опровержения экспериментом. Принцип фальсифицируемости также снимает противоречие между наукой и религией. Противопоставление научного знания, основанного на опыте, и религиозной веры, по крайней мере, гносеологически некорректно, так как оба они имеют различные основания и находятся в разных плоскостях. Истинная вера не может быть опровергнута ни эмпирическим опытом, ни теориями, равно как и научные теории и факты не нуждаются в том, чтобы в них веровали. Основная задача науки – организация и упорядочение опыта, а религия видит свою задачу в обосновании и сохранении мировоззренческих догм и жизненной позиции *вопреки* эмпирическому, даже самому очевидному, опыту.

Таким образом, противопоставление науки религии в гносеологическом аспекте несостоятельно. Хотя и сегодня еще отдельные авторы, выступая якобы от лица науки, пытаются убеждать и себя и своих читателей в том, что наука, и только она, познает истину и доказывает, что Бога нет. Другие, так же от лица науки, и с таким же энтузиазмом "доказывают" и "подтверждают" религиозные догматы, апеллируя к эмпирическим фактам и научным теориям. С другой стороны, религиозные адепты и отдельные священники активно выступают против науки, как, например, в случае отрицания теории эволюции природы и человека.

Основными причинами конфликта науки и религии являются, во-первых, их *идеологическое противостояние*, естественная борьба за признание, за идейное превосходство и даже идейное господство в духовной сфере. Во-вторых, это противостояние во многом обусловлено еще и философской, или вернее было бы сказать, гносеологической некомпетентностью обеих сторон. Действительно, вера не может зависеть от опыта, поскольку невозможно верить в то, что доступно проверке. В свою очередь наука ничего не может достоверно утверждать о Боге. Ведь даже само существование Бога не может быть рассмотрено с научной точки зрения, как естественнонаучная гипотеза или теория, поскольку этому противоречит принцип фальсифицируемости. Наука не может вполне обоснованно утверждать что-либо о *сверхъестественных*, не проверяемых опытом, сущностях, исходя при этом из теорий *естественного*, опытно доступного, физического мира. То есть, в конечном итоге, научные теории не должны оглядываться на веру, равно как и религия не может определять то, каким должен быть научный опыт и его упорядоченность.

Изложенные выше эпистемологические принципы были сформулированы еще в середине XX века и хорошо известны в философии, однако до

широкого общественного сознания они доходят с большими трудностями и с запозданием. Многих проблем и недоразумений во взаимоотношениях науки и религии в современном обществе можно было бы избежать, если бы достижения в области методологии научного познания вышли из тиши научных библиотек и академических аудиторий и стали бы достоянием популяризаторов науки, религиозных адептов, служителей культа и широкой общественности в целом.

З.А. Тажуризина (г. Москва, Россия)

НАЗРЕВШИЕ ЗАДАЧИ ИСТОРИИ СВОБОДОМЫСЛИЯ

История свободомыслия является *одной из важных отраслей религиоведения*, которая в наши дни редко привлекает внимание религиоведов-учёных, а в учебники по религиоведению, вышедшие в последние годы, не включен раздел по истории свободомыслия, – тем самым как бы подтверждается архаичность и ненужность этой отрасли знания. Причины такого взгляда на свободомыслие в отношении религии (прежде всего, на атеизм как наиболее ярко выраженную его форму) и его историю кроются главным образом в социально-политических обстоятельствах: в последние десятилетия в связи с установлением в большинстве стран бывшего СССР капиталистического строя со всеми его социальными пороками стихийно воспроизводят религиозность населения. Распространение и укрепление религии, выведение ее на уровень национальной идеологии входит в политические расчеты буржуазного государства; отсюда стремление нейтрализовать критику религии, составляющую один из аспектов коммунистического мировоззрения, свести свободомыслие к "бездуховному атеизму", богоборчеству. Игнорирование истории свободомыслия образовательными учреждениями и частью религиоведов (даже если ее неприятие обосновывается ссылкой на то, что это культурология, но не религиоведение) вписывается в идеологический курс, проводимый правящими слоями.

Между тем, свободомыслие в его истории – это мощный и *плодотворный пласт духовной жизни человечества*, что отразилось в бесчисленном количестве сочинений в разных сферах культуры – в этике, поэзии и литературе, литературоведении, истории, фольклористике, в истории науки, искусства, истории философии и религии и т.д., – к сожалению, далеко не освоенных исследователями истории свободомыслия. Однако теоретическое осмысление свободомыслия насчитывает три-четыре последних века. Вопросы о сущности свободомыслия, его разновидностях, их ценностной ориентации, причинах существования, перспективах затрагивали в той или иной степени мыслители, начиная уже с Г.В. Лейбница, П. Бейля и французских просветителей; наиболее плодотворно эти и другие вопросы (о социальных основаниях, о закономерностях

развития свободомыслия, о его роли в истории личности и общества) решались в марксистской парадигме. Обзор некоторых задач, которые призвана решать история свободомыслия в наши дни, свидетельствует о ее актуальности и неисчерпанности ее научного, образовательного и воспитательного потенциала.

Прежде всего, существует необходимость в поиске доводов для доказательств принадлежности этого рода знания к религиоведению. История свободомыслия имеет прямую связь с религией и ее историей, и эта связь выражается не только в критике религии. Будучи критическим зеркалом последней, а также объектом критики со стороны богословов, свободомыслие в то же время входит в ткань религиозных учений как один из источников совершенствования учения христианства: в процессе жесточайшей полемики с инакомыслящими усваивались их методы ведения полемики, их знания в области логики, философии, фактологии. Критика теологами любого инакомыслия вела к поискам аргументов для апологии своей религии. В христианстве это присуще уже ранним христианским апологетами (Татиан, Афинагор, Тертуллиан, Ориген и др.); в процессе критического рассмотрения "языческой" культуры христианские мыслители поневоле использовали ее достижения для более основательной разработки своих учений; теология в полемике с "язычниками" обогащалась новыми для нее терминами и понятиями (Тертуллиан, например, ввел термины "*providentia*" (провидение), "*sacramentum*" (таинство), "*trinitas*" (троица), "*praescientia*" (промысл), и др.), – закладывалась и развивалась теоретическая база христианства. В то же время свободомыслие оказывало влияние на эволюцию религиозного сознания, на изменения внутри той или иной конфессии, на метаморфозы религиозных учений. В XIII в. проникновение идей арабского аверроизма в Европу, деятельность латинских аверроистов переориентировали схоластическую философию с Платона на Аристотеля, вызвав к жизни религиозную философию Фомы Аквинского, которая до сих пор не утратила своего значения для католицизма. Средневековое вольнодумство и культура Возрождения повлияли на формирование протестантизма; европейское Просвещение на появление протестантской либеральной теологии, основательно отличавшейся от богословия Мартина Лютера и т.д. Свободомыслие XIX–XX вв. во многом определило особенности учений Д. Бонхёффера, Д. Робинсона, Г. Кюнга, Тейяра де Шардена; марксизм нашел отражение в "теологии революции". Таким образом, исследование свободомыслия как важного фактора изменений в религиозном сознании разных эпох является одной из насущных задач религиоведения.

В той же мере актуален вопрос о многообразии путей отхода от религии, *о специфических чертах форм свободомыслия*. Выделенные и в разной степени разработанные религиоведами и философами эти формы – богоборчество, скептицизм в отношении религии, ереси, натурализм, материализм, религиозный индифферентизм, религиозный нигилизм, светский гуманизм, атеизм,

антиклерикализм, агностицизм, десакрализация религиозных понятий, образов и сюжетов, – заключают в себе, в свою очередь, множество оттенков. Не все понятия, отражающие многообразный мир свободомыслия, разработаны в надлежащей мере. Наверное, дальнейшее продвижение в изучении феномена свободомыслия потребует использования новых терминов, характеризующих специфику тех или иных его проявлений, разработки понятий, позволяющих более или менее определенно очертить тот или иной типа вольнодумца.

Добавлю, что эта проблема требует рассмотрения и в рамках психологии религии: существует ли и в какой мере соответствие между особенностями психологии вольнодумца и его мировоззренческой позицией, какие факторы влияют на изменение сознания верующего индивида в направлении той или иной формы свободомыслия. Особую ценность для успешного развития теории свободомыслия имеет *художественная литература* всех стран и всех народов – необъятный источник сведений о разнообразных типах вольнодумцев, их внутреннем мире, их месте в разных обществах. К сожалению, религиоведы еще не увидели в художественной литературе средство для углубления научных знаний и о свободомыслии, и о религии. Между тем, писатели раньше ученых и философов улавливают изменения, происходящие в духовной атмосфере своего времени, в психологии современников, и, возможно, их деятельность служит основанием для создания философских учений.

Следует продумать вопрос о создании своеобразной *социологии свободомыслия*, одним из аспектов которой были бы сбор и изучение фактов о степени распространенности вольнодумства в исторических документах разных эпох. Так, нередко античные мыслители дают сведения о том, например, что учения о первичности природы и вторичности души распространены "*среди всех людей*" (Платон), что Анаксагора, Левкиппа, Демокрита, Эпикура и "*прочих, изучавших природу*" обвиняли в безбожии (Апулей), что учеников Эпикура во всех городах было "*много*" (Лукиан). В сочинениях Цицерона и Секста Эмпирика обнаруживается та же тенденция. Свободомыслящие философы и поэты не были творцами-одиночками, они, по всей видимости, имели свой круг адресатов-единомышленников, и это важно для подтверждения мысли о вольнодумстве значительной части населения античных городов. Но и Средние века дают свидетельства о немалом числе вольнодумцев: богоборцев, скептиков, безразличных к религии, и даже неверующих: так, в XI в. наличие неверующих фиксирует Ансельм Кентерберийский, XII в. в одном из законов Испании (а закон не фиксирует единичное) предписывается сжигать еретиков, которые не верят в существование души, в ад и рай и т. д. В XVII в. о распространенности свободомыслия свидетельствуют каждый по-своему Ф. Бэкон, Д. Локк, Г. В. Лейбниц, Т. Гоббс, а П. Бейль приводит слова теолога Мерсенна о том, что в одном Париже имеется 50 тыс атеистов. Это, конечно, преувели-

чение, но и свидетельство о немалом числе вольнодумцев в это время, иначе как появилась бы массовая дехристианизация во Франции к XVIII в. Последующие века дают более точные сведения о соотношении религиозности и вольномыслия, но они рассеяны в разных источниках, в том числе, надо думать, еще не нашедших своего собирателя. Накопление фактов в этом направлении и их пристальное изучение позволит скорректировать существующие представления о тотальном господстве религии в исторические времена.

Е.П. Цумарева (г. Могилев, Беларусь)

РЕЛИГИОЗНОЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО И ПРОБЛЕМА ВЕРОТЕРПИМОСТИ В СЕВЕРО-ЗАПАДНОМ КРАЕ ПО МАТЕРИАЛАМ ПРЕССЫ (НАЧАЛО XX в.)

Религиозное законодательство и взгляд на свободу совести в Российской империи в начале XX в. значительно изменились в сторону веротерпимости, что нашло отражение в Манифесте "О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка" 1903 г. [1, с. 113-114], Указе от 12 декабря 1904 г. [2, с. 1196-1198], Положении комитета министров "Об укреплении начал веротерпимости" от 17 апреля 1905 г. [3, с. 258-262], Манифесте 17 октября 1905 г. [4, с. 754]. Отменялись постановления, препятствовавшие "свободе исповедания веры", применялись "меры надзора", чтобы администрацией "не устанавливалось каких-либо стеснений в области религии" [5, с. 115]. Законодательные акты отменяли преследование "отпавших" от Православной веры в другое христианское исповедание, в учебных заведениях преподавание "закона Божия инославных исповеданий" вводилось "на природном языке учащихся" и поручалось духовным лицам конкретного исповедания [3].

Пресса не только информировала население о законодательных изменениях, но и формулировала проблемное поле для обсуждений. Российские монархические СМИ, выступая с позиции поддержки исключительно православия, с опасением отнеслись к либерализации законодательства. Указ 17 апреля 1905 г. и Манифест 17 октября 1905 г. были восприняты как "великие акты Монаршей милости", в то же время они однозначно расценивались как теснившие основы православия в крае, предоставлявшие широкие возможности ксендзам политизировать религию, работать "во зло" государству [6, с. 114]. Особые надежды "иноверцев" и осуждение консерваторов вызвал Вероисповедный закон 1905 г., который, по мнению правой прессы, имел "слишком общий характер", без определения точных очертаний "той или другой национальности" [7]. Результатом законодательного закрепления веротерпимости выделено "развязанное" поведение католиков, которое

виделось в требовании преподавания Закона Божия, чтении молитв в учебных заведениях "на польском языке и в виде уступки – на латинском", помещение в классах католической иконы "ничуть не меньше православной"; "изгнании" русского языка из костела [6]. Особо категоричную позицию в отношении религиозной толерантности заняло местное "русское образованное общество". Наиболее реакционным было мнение, что с попустительства "русской администрации" на протяжении 7 лет со времени "дарования свобод", католическое духовенство действовало "вопреки Высочайшему повелению 17 апреля 1905 г." [8].

Польская краевая пресса, в свою очередь, писала о притеснениях католиков; местное законодательство, по ее мнению, было зачастую более реакционным в сравнении с общегосударственными законами, содержало события расширения православной веры [9].

Серьезные дискуссии вызвал вопрос "о языке этого места" в толковании законодательства. В ходе обсуждения данной темы при Виленском генерал-губернаторе, белорусы-католики виделись носителями двух языков: в светской жизни разговаривали на "белорусских диалектах", а в церкви молились на польском. Для данной категории было предложено проводить молитвы на польском языке, а необязательные предметы (история Святой Церкви, катехизис и др.) преподавать на белорусском [10]. В контексте заявленной свободы совести, "Kurjer Litewski" осветил мнение католиков о недопустимости требований, чтобы "инославцы" за счет собственных средств "способствовали проведению иных религий", в частности, православной. Сэкономленные ресурсы от выплат налогов предлагалось перенаправить в культурно-образовательную сферу, например, на открытие 100-120 "народных школ" [11].

В отношениях католицизма и православия в Северо-Западном крае боролись две противоречивые тенденции. С одной стороны, идея славянского единения должно было служить открытое в Вильно отделение "Общества славянской взаимности"; вновь возводимые костелы виделись как кафедра "проповеди любви и славянского объединения" [12], звучал призыв расширять "мирные традиции Православной Церкви". Другая тенденция, возымевшая преобладающую роль, характеризовалась конфликтностью межконфессиональных отношений, о чем свидетельствуют материалы прессы. Зачастую православные храмы строились исключительно на месте старых костелов, что вызывало антагонизм в среде белорусов, доходивший до смертоубийства, как в местечке Зельва. Монархической прессой высказана поддержка применения оружия против католиков, в результате ценой человеческих жизней был достигнут беспрепятственный подвоз материала для строительства и "порядок в м. Зельве" [13]. С другой стороны, газеты "западной окраины", особенно "Минское Слово" и "Вестник Виленского Свято-Духова Братства", пестрили сообщениями о "насилиях ксендзов над православными" [14].

Совершенно иную позицию заняла белорусская национальная пресса. Газета "*Наша Ніва*" выступала против раскола по религиозному признаку. Ложным признано широко пропагандируемое утверждение: "*Нам, православным, кажуць, што мы рускіе, значыць людзі іншыя ад католікаў...*". Газета призывала оставить религиозное противостояние и объединиться в "громаду": "*мы ўсе – браты адной крыві і з адной зямлі беларускай*" [15].

Таким образом, расширение религиозных свобод не привело к толерантности в отношениях католицизма и православия. Позиция служителей культуры зачастую характеризовалась узко конфессиональным подходом, политизацией религии с обеих сторон.

Литература

1. Манифест "О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка" 26 февраля 1903 г. / Полное собрание законов Российской Империи – СПб: Государственная типография, 1905. – Т. XXIII отделение I. – 1277 с.
2. Именной Высочайший указ 12 декабря 1904 г. "О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка" / Полное собрание законов Российской Империи. – СПб: Государственная типография, 1907. – Т. XXIV отделение I. – 1271 с.
3. Положение комитета министров "Об укреплении начал веротерпимости" от 17 апреля 1905 г. / Полное собрание законов Российской Империи. – СПб: Государственная типография, 1908. – Т. XXV отделение I. – 1109 с.
4. Манифест "Об усовершенствовании государственного порядка" от 17 октября 1905 г. / Полное собрание законов Российской Империи. – СПб: Государственная типография, 1908. – Т. XXV отделение I. – 1109 с.
5. Высочайше утвержденное положение комитета министров "О порядке выполнения пункта 6 Именного Высочайшего указа от 12 Декабря 1904 года" / Полное собрание законов Российской Империи. – СПб: Государственная типография, 1908. – Т. XXV отделение I. – 1109 с.
6. Бывалькевич, П. Натиск католицизма на православие в Западном крае / П. Бывалькевич // *Окраины России*. – 1910. – № 8. – С. 113–116.
7. Обзорные события и окраинная жизнь. Вильна // *Окраины России*. – 1910. – № 34–35. – С. 499–501.
8. Кулаковский, П. Приезд белорусской делегации / П. Кулаковский // *Окраины России*. – 1912. – № 16. – С. 233–236.
9. Drażliwasprawa. Ciekawarezolucja // *KurjerLitewski*. – 1905. – piątek, dnia 16 (29) wrzesnia. – С. 3.
10. *Ursyn, J. Wykiadreligij / J. Ursyn // KurjerLitewski*. – 1905. – czwartek, dnia 1 (14) wrzesnia. – С. 2.
11. *Z naszejtrybuny. Dkwinsk // KurjerLitewski*. – 1905. – wtorek, dnia 13 (26) wrzesnia. – С. 2.
12. Телеграммы наших корреспондентов. Минская губерния // *Новое Время*. – 1910. – 05 декабря (22 ноября). – С. 4.
13. Обзорные события и окраинная жизнь. Из Гродненской губернии // *Окраины России*. – 1907. – № 2. – С. 23–24.
14. Убийства, нападения, грабежи. Минск // *Русское слово*. – 1907. – 18 (05) июля. – С. 2.
15. *Бусел, П. 3 Беларусі і Літвы / П. Бусел // Наша Ніва*. – 1907. – 6 января. – С. 3.

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

СВОБОДА СОВЕСТИ, ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ПРОБЛЕМА ВЫХОДА РОССИИ ИЗ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО КРИЗИСА

Рассуждения о современном кризисе в России стали общим местом не только в публицистике, но и обществоведческих науках. Фиксируется кризис экономический, политический, духовный и ведутся поиски вариантов его разрешения. И философы, и практические политики заинтересованы в сохранении и развитии отечественной цивилизации и, следовательно, в реализации наследственно-созидательных функций кризиса, обновлении России при её усилении и придании ей большей устойчивости и потенциала развития.

Отечественная цивилизация за два прошедших десятилетия апробировала разные варианты выхода из кризиса: неолиберальный – монетаристский, шоковый, приватизационный; этатистский, с привлечением государства и его законодательских, исполнительных, и карательно-принудительных функций; традиционалистский с обращением к институтам традиционного общества и, в первую очередь, церкви, несмотря на декларируемый светский характер государства. Обращение к отечественным ценностям закономерно обращает взоры к роли православной церкви в становлении российской государственности, к ценностям, в основе которых православная сотериология, православное понимание роли государства, общества и человека. Однако допускается некоторая идеализация взаимоотношений государства, церкви и личности в прошлом и часто упускается из виду процесс секуляризации общественного сознания.

В России процесс утверждения принципа свободы совести в законодательстве имел долгую и трудную историю. Как известно, с принятием восточного христианства в 988 году, древнерусское государство во многом восприняло политическую систему и религиозное мировоззрение Византийской империи. При этом Российская цивилизация формировалась во взаимодействии с цивилизационными комплексами Запада и Востока, удерживая целостность на основе цивилизационных ценностей: православия, общности, соборности, приоритете духовных ценностей, державничестве. Важная её черта – имперский характер, постоянное расширение и освоение новых территорий, включение в орбиту своего влияния новых народов, исповедующих разные религии. В XVIII-XIX вв. подданными Российской империи в результате завоеваний и разделов Польши стали жители Прибалтики, Речи Посполитой, Финляндии, Кавказа, Средней Азии, Забайкалья, исповедующие католицизм, лютеранство, иудаизм, ислам, буддизм и др. религии. Государственной церковью остаётся православие, но все большее включение в империю народов иных исповеданий требовало продуманного регулирования государственно-конфессиональных отношений. При Петре Великом

от византийской симфонии сделан шаг в сторону системы государственной церковности протестантских немецких княжеств эпохи абсолютизма. Пётр Великий проводил прогрессивную для своего времени политику веротерпимости, что одновременно сопровождалось подчинением Русской православной церкви государственной бюрократии. Понимая, что Россия многонациональное и поликонфессиональное государство, Пётр и его наследники установили ранжирование церковей и религиозных общин. ("Свод законов Российской империи"). В то же время многовековое проживание на исторической родине народов, относящихся к разным культурам, предопределило особые формы их совместного бытия: открытость, взаимное уважение, сотрудничество, сформировавшие общность их исторических судеб. Этот способ жизни разных народов, несмотря на исторические коллизии, постепенно утверждался, определяя заданность на мирное сосуществование и взаимопонимание народов многоконфессиональной империи. Однако диалог между православием и другими конфессиями не мог вестись на равных в силу ряда специфических черт российской цивилизации: традиционного иерархического устройства жизнедеятельности православной церкви, её приоритетной позиции в государстве.

Необходимость восстановления в церкви соборных начал и разрыв с государственным диктатом в вероисповедной политике был понятен к началу XX в. представителям православной церкви. Вопрос о свободе совести обсуждается на Петербургских религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг., первой масштабной встрече представителей православия и интеллигенции. Петербургские Собрания имели широкий общественный резонанс, обсуждались в светской и богословской периодике. Свобода вероисповеданий была продекларирована Манифестом 17 октября 1905 г. Принцип свободы совести стал частью Российского законодательства в 1917 г. принятием ряда указов Временного правительства, а затем декретами СНК РСФСР. Однако свобода совести в СССР не реализовывалась, государство носило атеистический, антирелигиозный характер.

С середины 80-х годов XX в. дается взвешенный анализ истории, философско-богословского и культурного наследия православия. Изменение государственно-церковных отношений отражено в 1990 г. в законе "О свободе вероисповеданий", 28 статье Конституции РФ 1993 г. Принятие Федерального закона "О свободе совести и религиозных объединениях" 1997 г., дискуссии вокруг него, говорят об эволюции государственно-конфессиональных отношений. В докладе при принятии "Основ социальной концепции Русской Православной церкви" митрополит Кирилл (Гундяев) говорил, что свободу совести церковь признает средством своего существования в светском мире, но она "вправе ожидать что государство будет учитывать при

построении своих отношений с религиозными объединениями количество их последователей, их место в формировании исторического, культурного и духовного облика народа, их гражданскую позицию" [1].

Публичный статус религии, её институтов по отношению к государству представляет собой сложное явление. Современные исследователи Р.Подопригора, К.Дурэм, В.Хоффман, К.Шлайх, Е.Мирошникова, выделяя направления государственной политики в вопросах взаимодействия с религиозными организациями и институционального выражения социальной роли религии, предлагают трехчленную классификацию: 1) модель идентификации или государственная религия; 2) модель радикального отделения (американская модель); 3) плюралистическая модель, модель нейтралитета или кооперационная модель (европейская модель).

Кооперационная модель на основе принципа отделения при отсутствии государственной религии обеспечивает легитимное сотрудничество государства с религиозными организациями. Она является "золотой серединой" между идентификацией и строгим отделением. Основными принципами кооперационной модели государственно-церковных отношений, как указывают специалисты [2, с. 32-35], являются: мировоззренческий нейтралитет государства; принцип толерантности; принцип паритета. Россия, провозгласив отделительную модель государственно-церковных отношений, реализует по сути дела кооперационную, что не должно означать огосударствления православия или превращение его вновь в первенствующую религию. Кооперационная модель означает не выдворение религии за пределы общества, а поддержку мировоззренческого плюрализма, что требует постоянного совершенствования и правового обеспечения. Государство должно содействовать не церквям, а своим гражданам, осуществляя на практике право на свободу убеждений и свободу совести. Свобода совести, таким образом, становится основополагающей цивилизационной ценностью, имеющей основания в истории Российской цивилизации, в её многонациональном и поликонфессиональном народонаселении, имеющим одну Родину и одну историю. Выход из кризиса для Российской цивилизации сегодня напрямую связан с трансформацией отечественных цивилизационных ценностей и признанием свободы совести одним из их базовых оснований.

Литература

1. Официальный сайт Русской Православной церкви // <http://www.russian-orthodox-church.org.ru>.
2. *Мирошникова Е.М.* Кооперационная модель государственно-церковных отношений // Сб. материалов конференции. Религии Поволжья: проблемы социального служения. – Нижний Новгород, 2009.

РЕЛИГИЯ В МИРЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Повседневность религии – это функционирование религии в существующих день за днем социальных условиях, ее социальная роль, формулируемые ею ценности и нормы (с возможным различием в интерпретации), а также выстраиваемые на них религиозные отношения и религиозная деятельность, составляющие ядро религиозно-конфессиональной жизни и ее проекцию во внешний, социальный мир.

Повседневность религии, во многом, протекает на фоне процессов секуляризации, сакрализации, ресакрализации, клерикализации, которые оказывают существенное влияние на ее существование "день за днем".

Секуляризация как мощный процесс, постепенно набирающий силу в Западной Европе, начиная с эпохи Возрождения, суть которого заключается в снятии святости, освобождении от влияния религии, формировании приверженности светскому влиянию и, как зримое следствие, отчуждение церковной собственности (земель, монастырей, других видов собственности) в пользу светского владельца. Сегодня под секуляризацией понимается "любая форма освобождения различных сфер жизни общества и личности, государства, политики, права, культуры, просвещения и семейно-бытовых отношений от влияния религии и церковных институтов, от их санкционирования религиозными нормами. Секуляризация проявляется как процесс лишения религиозных институтов ряда социальных функций, сокращения культовой практики, вытеснения религиозных представлений и замены их светскими взглядами, утверждения в общественном и индивидуальном сознании нерелигиозного мировоззрения" [4, с. 1148].

Вертикальное измерение повседневности (человек-Бог) постепенно дополняется, а затем замещается горизонтальным измерением (человек-человек), вечность уступает место временности, "град Небесный" становится "градом земным". "С началом Нового времени отход от повседневного приобретает новые формы. Предшествующий порядок мира и общества уступает место порядку, который позволяет творить. Вертикальная ось переворачивается в горизонтальную плоскость, становится временной осью и превращается в прогресс. Истинное сознание – это то, которое может быть лишь в конце пути [1, с. 43].

Во многом ответной реакцией на секуляризационные процессы выступают сакрализация и ресакрализация.

Сакрализация представляет собой процесс наделяния объектов, явлений или личностей свойством святости, а следовательно, религиозной исключительности, требующей почитания. "Сакрализация – основополагающая операция религиозного сознания, обуславливающая формирование системы религиозных представлений... Поскольку в религиозном сознании святое воспринимается как отделенное от обыденного, постольку сакрализация –

выведение объекта за пределы повседневного опыта в особую сферу, охраняемую запретами и регламентациями... Императивность святого придает сакрализации характер строгой нормативной санкции, обеспечивающий неукоснительность подчинения индивида, социальной группы правилам отношений с сакрализованным объектом" [2, с. 1106–1107].

В свою очередь, ресакрализация означает процесс возвращения объекту, явлению или личности ранее утраченной им, в силу тех или иных причин, святости. Нередко этот процесс проявляется в квазирелигиозных формах.

Таким образом, процессу секуляризации, противостоит процесс сакрализации или ресакрализации. За падением религии, следует ее новый взлет. Однако повседневность современной религии со всей очевидностью указывает, что секуляризационные процессы породили в качестве ответа на них не сакрализацию (ресакрализацию), а только лишь клерикализацию. То есть, процесс возвращения авторитетности религиозно-социальной структуры с ее внутренними установлениями в лишенную ментального восприятия сакрального секулярную среду. Именно клерикализация стала в современной России ядром повседневного существования религии.

Под клерикализмом обычно подразумевают те течения общественной мысли и практики, которые используют влияние церкви и шире – религии практически на все сферы жизни общества. Предельной формой клерикализма является правление в форме теократии, при которой государственная власть сосредоточена в руках главы церкви, то есть лидер государства является одновременно и духовным лидером. В систему процесса клерикализации во многих странах входят религиозно ориентированные политические партии, а также ряд организаций – профсоюзные, женские, молодежные. Таким образом, религия оказывается включенной в повседневный социополитический контекст, более того, она нередко оказывается неким катализатором общественных процессов. В соответствии с религиозными ценностями и нормами даются оценки того или иного события или явления, формируются социальные идеалы.

Вместе с тем, как отмечают современные исследователи, "подверглось за последние годы изменениям и оценочное определение клерикализации - от однозначно отрицательного до выделения в нем позитивного и негативного аспектов. С позитивным аспектом клерикализма связываются выступления под религиозными лозунгами демократических движений, ставящих своей целью достижение определенных социально-политических задач, с негативным – требования усиления роли церкви в политической и духовной жизни общества (обязательного религиозного воспитания детей, введения в школах преподавания религии и теологии в государственных вузах, должностей капелланов в армии и т.д.)" [3, с. 666–667].

Следует обратить внимание на появление в русском языке в качестве упомянутого выше "оценочного" понятия и нового термина "клерикализация".

Им можно обозначить явление, которое в условиях современной поликонфессиональной России обнаруживает свою специфику, отличающую этот термин от понятия "клерикализм". Под клерикализацией сегодня принято понимать процесс завоевания клерикализмом все более значимых позиций в разных сферах светской общественной и государственной жизни со всеми сопутствующими этому процессу признаками.

В условиях моноконфессиональности в определенные исторические эпохи клерикализация играла интегрирующую идеологическую роль. В условиях современного мультиконфессионального общества она дезинтегрирует общество. Например, в современной России, на территории которой действует свыше 60-ти официально зарегистрированных конфессий, лишь одна из них, наиболее административно состоятельная и, как считают ее иерархи, "традиционная" – Русская православная церковь Московского патриархата, в последние годы неуклонно проводит политику клерикализации различных общественных сфер, являющихся секулярными и не имеющими к религии никакого отношения ни юридически, ни фактически. Таким образом, вместо сакрализации и реального роста числа верующих, происходит клерикализация и лишь формальное причисление гражданами себя к той или иной конфессии, без понимания сути ее вероучения, соблюдения этических и даже ритуальных норм, а нередко и вообще – без веры в Бога².

Литература

1. *Вальденфельс, Б.* Повседневность как плавильный тигель рациональности // Социо-Логос. – М.: Издательство "Прогресс", 1991. – 480 с.
2. *Забяко, А.П.* Сакрализация // Энциклопедия религий. Под ред. Забяко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С. – М.: Изд-во "Академический проект", 2008. – 1520 с.
3. *Овсиенко, Ф.Г.* Клерикализм // Энциклопедия религий. – М.: Изд-во "Академический проект", 2008. – 1520 с.
4. *Овсиенко, Ф.Г.* Секуляризация // Энциклопедия религий. Под ред. Забяко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С. – М.: Изд-во "Академический проект", 2008. – 1520 с.

² Так, по данным социологического исследования, проведенного в феврале 2009 г. Институтом социологии РАН. 72% респондентов назвали себя православными, при этом верят в Бога из них на 14% меньше, то есть 58%. Среди молодежи 70% относят себя к православным верующим, среди них лишь 54% верят в Бога (См. Мчедлова М.М. Религия в структуре повседневности современной России // Вопросы религии и религиоведения. М., 2010. Кн. 1 (II) С. 84). В 2008 г. Аналитический Центр Юрия Левады (Левада-Центр) провел репрезентативные для взрослого населения страны опросы, посвященные проблеме религии (выборка 1600 россиян). По данным этого опроса 71% россиян заявили, что они православные. Только 32% заявили, что знают, что Бог существует и не испытывают в этом никаких сомнений, 10% отрицают его существование, 14% только иногда верят в его существование, 21% верят в Бога, но иногда испытывают сомнения (См.: Голов А. А. Религиозность, а также что люди обретают в религии // Левада-Центр. 11 марта 2008). Аналогичные тенденции, по данным многочисленных социологических исследований, проводимых различными учреждениями, неизменно прослеживаются, начиная с так называемого "религиозного бума", "моды на религию" начала 1990-х гг.

КУЛЬТОВАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МОЛОДЕЖИ И ЕЕ МОТИВАЦИЯ*

Одним из факторов, который характеризует современное состояние религиозности молодежи, является религиозная деятельность в ее культовом проявлении. Религиозное поведение в его культовой форме "...предполагает посильное участие индивида в отправлении культовых действий, что характеризует степень институционализации его религиозной веры" [1, с. 19]. Исследования религиозности молодежи, проводившиеся в первое десятилетие XXI века за последние несколько лет количество молодых людей, вообще не посещающих богослужений, сократилась в два раза. Значительно, в сторону увеличения, выросло количество молодежи, оказывающейся на богослужении по различным обстоятельствам. Такими обстоятельствами могут быть крещение новорожденного, венчание друзей и прочее. Выросло количество молодежи, приходящей на богослужения в религиозные праздники. Однако среди молодежи остается практически неизменным число тех, кто посещает богослужения систематически, с рекомендуемой церковью частотой – не менее одного раза в месяц. Как видим, большинство молодежи посещает богослужения не регулярно, в лучшем случае приходят на Пасху раз в год. Динамика посещения богослужений молодежью Могилевской области, представлена в таблице 1.

Таблица 1

Динамика посещаемости молодежью богослужений, в %

Частота посещения богослужений	2002 г.	2004 г.	2005 г.	2007 г.	2009 г.	2011 г.
От случая к случаю	33,8	37,3	39,4	42,6	45,4	43,9
По религиозным праздникам	20,2	21,5	24,5	21,7	27,4	24
Раз в месяц	2,7	2	3,6	2,6	4,3	6,1
Раз в неделю	2,3	1	1,3	1	2,4	4,2
Не посещают совсем	42,3	39,3	30,5	30,4	20,1	21,8

Какими мотивами руководствуются молодые люди, когда посещают религиозные службы? По-видимому, у молодежи мотивировка посещения богослужений может носить как религиозный, так и нерелигиозный характер.

* Эмпирическую базу работы составили материалы исследований, проводившихся кафедрой гуманитарных наук Могилевского государственного университета продовольствия. При непосредственном участии автора были проведены шесть социологических исследований по областной выборке. Исследования проводились по однотипной методике, что обеспечивает сопоставимость результатов. Исследования 2002 (600 респондентов), 2004 (679 респондентов), 2005 (632 респондента), 2007 (305 респондентов), 2008 (500 респондентов) и 2009 (457 респондентов) 2011 (312 респондентов).

Каждый третий представитель молодежи, из числа опрошенных в 2002 (30,5%) и в 2004 (30,5%) годах, посещал богослужения, руководствуясь желанием посмотреть и послушать происходящее во время церковной службы. Сейчас мы можем отметить незначительное снижение количества молодежи, которая посещает службы в церкви, так как интересно следить за происходящим на богослужении. В 2009 году 24,6% опрошенных представителей молодежи приходили на богослужение из-за своего желания посмотреть и послушать службу. В данном случае мы имеем дело с мотивами эстетического плана либо с элементарным любопытством. Такие мотивы посещения богослужений не приводят к религиозной систематической практике.

Практически каждый четвертый молодой человек (23,7%), по исследованию 2002 года и каждый пятый (19,2%) из опрошенных представителей молодежи в 2004 году, приходили в церковь на службу с родителями. Последние опросы зафиксировали рост числа молодежи, которая идет в церковь со своими родителями. В настоящий момент (по данным опроса 2009 года) 32,2% из общего числа опрошенной молодежи приходили на богослужение с родителями.

Посещение богослужений в компании с друзьями не претерпело сколь угодно существенных изменений. В 2009 году 7,2% молодых людей приходили на церковную службу с друзьями. Опросы молодежи, проведенные несколькими годами ранее, показали, что с друзьями посещали богослужение 9,7% опрошенных в 2002 году и 10,5% молодых людей опрошенных в 2004 году.

Отдельную, но не многочисленную группу, можем выделить молодежь, которая приходит в церковь на богослужения с желанием преодолеть чувство одиночества и заброшенности. Численность этой группы не велика, что видно из результатов опросов 2002, 2004 и 2009 годов. В 2002 году посещали богослужения, чтобы преодолеть свое одиночество 4% опрошенной молодежи. В 2004 при посещении церковных служб таким же мотивом руководствовались 1,5% опрошенных и 3,7% от общего числа опрошенной молодежи в 2009 году.

По религиозным мотивам посещает богослужение примерно каждый третий молодой человек. Прийти на религиозную службу молодежь может, руководствуясь своей верой в бога, предписаниями вероучения, а также выполняя обязанности члена религиозной общины. Посещали богослужения, руководствуясь "верой в Бога" 24% молодежи, опрошенной в 2002 году, и 27,5% молодых людей по данным опроса 2004 года. Опрос 2009 года позволил выявить положительную динамику религиозной мотивации молодежи своей культовой практики. В 2009 году 32% молодежи заявили, что в церковь на богослужения приходят, потому что верят в Бога.

Уже в течение нескольких лет стабильным остается количество молодежи, мотивирующей свою культовую практику обязанностью выполнять предписания веры. Посещали службы в церкви, соблюдая установленные

правила, 6,5% представителей молодых поколений по результатам опроса 2002 года. Придерживались правил, установленных вероучением, и поэтому посещали богослужения 6,8% молодежи, опрошенной в 2004 году. В 2009 году по таким же мотивам ходили в церковь 7,7% от общего числа опрошенной молодежи. Можем сказать, что представители этой группы молодежи знают и стараются соблюдать некоторые церковные правила.

Современная молодежь в большинстве своем не смогла установить связь с религиозной общиной и стать действующим ее членом. Среди молодежи буквально единицы указывают на свою принадлежность к церковным общинам, для этих представителей молодежи посещение богослужений - есть обязанность. В 2002 году таких молодых людей было 0,5% от общего числа опрошенных. В 2004 году ходили в церковь, на службы, осознавая свою причастность к общине верующих 0,2% опрошенных молодых людей и практически столько же (0,7%) в 2009 году.

К сказанному мы можем добавить, что свое свободное время молодежь не намерена тратить на то, чтобы помогать религиозным общинам. В структуре свободного времени молодежи выполнение обязанностей прихожанина занимает одно из последних мест. Так, ходят в церковь, помогают общине 1,8% молодых рабочих, 1,9% студентов и 2,1% молодежи, работающей в колхозах [2, с. 99]. Нерелигиозная мотивация участия в религиозных обрядах и праздниках среди населения СССР, в том числе и молодежи, была в большинстве случаев преобладающей и на рубеже 80-х и 90-х годов XX века [3, с. 97]. То же было характерно и для более ранних времен: большинство участников религиозных обрядов в 70-е годы в основном имели нерелигиозную мотивировку, руководствовались религиозными мотивами только 30% [4, с. 63; 5, с. 122].

Таким образом, мы можем говорить, что молодежь посещает богослужения, руководствуясь в основном нерелигиозными мотивами.

Литература

1. *Новикова, Л.Г.* Религиозность в Беларуси на рубеже веков: тенденции и особенности проявления: социологический аспект / Л.Г. Новикова. – Минск: "БТН-информ", 2001. – 132 с.
2. Динамика ценностных ориентаций молодежи в трансформирующемся обществе / Е.М. Бабосов, С.Е. Бабосов, Ю.М. Бубнов, В.А. Клименко, Т.И. Яковук и др.; под ред. Е.М. Бабосова. – Минск: ИООО "Современное слово", 2001. – 160 с.
3. *Кублицкая, Е. А.* Традиционная и нетрадиционная религиозность: опыт социологического изучения / Е.А. Кублицкая // Социс. – 1990. – № 5. – С. 95–103.
4. Религия и церковь в современную эпоху / Л.Н. Великович, В.И. Гараджа и др. – М.: Мысль, 1976. – 328 с.
5. *Яблоков, И. Н.* Методологические проблемы социологии религии / И.Н. Яблоков. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1972. – 134 с.

ОБРАЗОВАНИЕ, РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

А.Р. Агееў (г. Магілёў, Беларусь)

ПРАЦА ПЕРШАГА ДЫРЭКТАРА МАГІЛЁўСКАГА НАСТАЎНІЦКАГА ІНСТЫТУТА У.М. ТЫЧЫНІНА ВА ўСТАНОВАХ ДУХОўНАГА ВЕДАМСТВА

Пачатак мінулага стагоддзя быў часам хуткага павялічэння колькасці пачатковых школ у Расійскай імперыі, што выводзіла пытанне паляпшэння сістэмы падрыхтоўкі настаўнікаў у разрад першачарговых. У 1913 г. быў адкрыты настаўніцкі інстытут ў Магілёве, а пры ім двухкласнае гарадское вучылішча, у якім студэнты праходзілі педагагічную практыку. Дырэктарам інстытута быў прызначаны стацкі саветнік У.М. Тычынін, якому ўдалося за кароткі тэрмін сфарміраваць штат інстытута, стварыць яго матэрыяльную базу, арганізаваць складанне нарматыўных і метадычных дакументаў і сам навучальны працэс. Да апошняга часу даінстытуцкая біяграфія Тычыніна была нам практычна невядомай. Дзе нарадзіўся, працаваў, чым захапляўся, як удалося першаму кіраўніку ўстановы так хутка наладзіць працу і паспяхова кіраваць інстытутам да 1918 г.? На ўсе гэтыя пытанні не маглі даць адказы архіўныя дакументы Беларусі. Знаходка ў Літоўскім дзяржаўным гістарычным архіве фармулярнага спісу і іншых дакументаў асабістай справы Тычыніна дазволіла праліць святло на многія старонкі ягонай біяграфіі [2, л. 23].

Нарадзіўся будучы дырэктар у Арлоўскай губерні ў 1862 г. Па заканчэнню курса Арлоўскай духоўнай семінары ў 1883 г. са званнем студэнта Уладзімір Тычынін пачаў сваю працу на ніве адукацыі 19 жніўня 1883 г. ў Праддечаўскай земскай школе Арлоўскай губерні. Працаваў ён настаўнікам крыху больш за год па 26 верасня 1884 г. Затым малады настаўнік працягнуў сваю адукацыю ў знакамітай Маскоўскай духоўнай акадэміі. Першая вышэйшая школа Расіі была заснавана ў 1685 г. і заставалася найбуйнейшым цэнтрам развіцця праваслаўнай навукі і адукацыі Рускай Праваслаўнай Царквы. У напачатку XIX ст. яна была пераведзена з Масквы у Свята-Траецкую Сергіеву Лаўру. У такой вядомай і аўтарытэтнай установе давялося вучыцца Тычынину. Акадэмія забяспечыла ґрунтоўнасць ягонай адукацыі. Ён падтрымліваў добрыя адносіны з сваімі сябрамі па акадэміі доўгія гады, аб чым сведчаць успаміны ягонага аднакурсніка Глубакоўскага [1].

Па заканчэнню курса акадэміі ў 1888 г. са ступенню кандыдата багаслоўя Уладзімір Мікалаевіч 14 студзеня 1889 г. паступіў на службу выкладчыкам славеснасці і грамадзянскай гісторыі Арлоўскага епархіяльнага жаночага вучылішча. У наступным навучальным годзе з 8 верасня ён выкладаў рускую і царкоўна-славянскую мовы. Адпрацаваўшы два з паловай гады ў

жаночай навучальнай установе, ён развітаўся з роднай Арлоўшчынай і ў 1891 г. пераехаў на беларускія землі. 17 кастрычніка ён быў прызначаны настаўнікам лацінскай мовы ў Віцебскае мужчынскае духоўнае вучылішча. У вучылішчы яму давялося выкладаць таксама геаграфію, рускую і царкоўнаславянскую мову, быць членам камісіі па прыёмцы ў эксплуатацыю і рамонту будынка вучылішча, з лета 1894 па 1895 г. выконваць абавязкі памочніка наглядчыка вучылішча. Толькі стаўшы на ногі Уладзімір Мікалаевіч змог дазволіць сабе 29 чэрвеня 1892 г. ажаніцца на Любові Фёдараўне Папвай, 1865 г. нараджэння, праслаўнага веравызнання. [2, л. 23] У 1895/95 навучальным годзе Тычынін выкладаў славеснасць і рускую літаратуру ў Полацкім жаночым духоўным вучылішчы. У 1896/97 навучальным годзе выкладаў грамадзянскую гісторыю і педагогіку, а таксама назіраў выкладанне гадаванкамі старшага класа вучылішча ва ўзорнай царкоўнапрыходскай школе пры тым жа вучылішчы.

У пачатку 1897 годзе ў жыцці Тычыніна адбыліся важныя і, відаць, прыемныя змены. Яму даверылі самастойны ўчастак працы. 31 студзеня 1897 г. ён быў прызначаны наглядчыкам Віцебскага духоўнага вучылішча. Гэта быў значны кар'ерны рост і пераход на больш высокую жыццёвую арбіту. Амаль адначасова 1 лютага за выслугу лет Уладзіміра Мікалаевіча "произвели" ў калезскія саветнікі, 6 мая "за отлично-усердную и полезную службу" узнагародзілі ордэнам Св. Станіслава 3-й ступені. Акрамя выканання абавязкаў па кіраўніцтву ўсёй навучальна-выхаваўчай і гаспадарча-адміністрацыйнай працай духоўнага вучылішча, дырэктар выкладаў мовы ды іншыя прадметы, актыўна працаваў у епархіяльных органах. Ён быў членам і справаводам з 1893 па 1898 г. Віцебскага аддзялення Полацкага епархіяльнага вучылішчнага савета, членам ягонага школьнага камітэта з 1903 г., членам камісіі па пабудове будынка Полацкага жаночага духоўнага вучылішча і г.д.

Паралельна з працай у вучылішчы Тычынін веў актыўную грамадскую дзейнасць. Ён абіраўся і зацвярджаўся членам савета і членам рэвізійнай камісіі па праверцы грашовых сум Віцебскага Св. Уладзіміраўскага брацтва з 1 сакавіка 1897 па 20 студзеня 1910 г., членам рэвізійнага камітэта па праверцы грашовай справяднасці Таварыства ўзаемадапамогі настаўнікаў і настаўніц народных школ Віцебскай губерні, заснаваў і быў скарбнікам "Таварыства дапамогі навучэнцам Віцебскага духоўнага вучылішча, якім патрэбна дапамога", членам рэвізійнай камісіі па праверцы грашовай справяднасці Віцебскага аддзялення Місіянерскага таварыства і г.д.

Актыўна ўдзельнічаў Уладзімір Мікалаевіч і ў дзейнасці Імператарскага праслаўнага палесцінскага таварыства, якое было створана ў 1882 г. указам імператара Аляксандра III для "садзейнічання праслаўнаму паломніцтву ў Святую зямлю, навуковаму палесцізнаўству і гуманітарнаму супрацоўн-

іцтву з народамі краін біблейскага рэгіёна". Ён стаў пажышчэвым супрацоўнікам і скарбнікам Віцебскага аддзялення Імператарскага Праваслаўнага Палесцінскага Таварыства. З'ездамі полацкага духавенства Тычыніна не раз прадстаўлялі да заахвочвання. У 1901 г. "за отлично – усердную и полезную службу" яго ўзнагародзілі ордэнам Св. Ганы і "произвели" ў стацкія саветнікі [2, л. 22-29]. Паступова ён стаў вядомым на Беларусі педагогам, рэгулярна друкаваўся ў газетах, педагагічных часопісах, лічыўся прадстаўніком "прагрэсіўнай педагогікі".

Праверкі паказвалі узорнае стан спраў у Віцебскім духоўным вучылішчы. У справаздачы па рэвізіі 1899 г. стацкага саветніка члена вучэбнай камісіі пры Св. Сінодзе Нечаева Тычынін характарызуецца, як "способный, старательный и распорядительный" наглядчык вучылішча [2, л. 26]. Невыпадкава ў 1911 г. Тычыніна прызначылі дырэктарам Свіслацкай семінарыі. Напярэдадні прызначэння канцылярыя Апекуна Віленскай навучальнай акругі збірала неабходныя дакументы і характарыстыкі на Уладзіміра Мікалаевіча. Красамоўна адлюстроўвае ягоную працу і аўтарытэт характарыстыка, якую ў жніўні 1910 г. яму даў непасрэдны начальнік па духоўнаму ведамству епіскап Серафім: "...безукоризненно честный и нравственный человек, благожелательный и способный педагог, осторожный и заботливый хозяин. Училище поставлено им прекрасно во всех отношениях. Препятствий к перемещению г. Тычинина на службу по ведомству Народного просвещения не имеется..." [2, л. 10А]

За узорную службу Тычынін меў шматлікія падзякі і ўзнагароды. У адпаведнасці з даведкай для "Памятной книжки Виленского учебного округа на 1913-1914 уч. год" дырэктар інстытута стацкі саветнік кандыдат маскоўскай духоўнай акадэміі Уладзімір Мікалаевіч Тычынін быў у 1913 г. чыноўнікам 5 класа і быў ужо ўзнагароджаны ардэнамі св. Ганны 2-й і 3-й ступеняў, св. Станіслава 2-й і 3-й ступеняў, бібліяй ад Святога Сіноду, залатым знакам Чырвонага крыжа, залатым і бронзавым знакамі Імператарскага Палястынскага праваслаўнага таварыства, срэбным медалём у памяць царствавання Імператара Аляксандра III і срэбным медалём у памяць 25-ці годдзя Імператара Мікалая II. Цалкам заканамерным у святле знойдзенных намі і апісаных фактаў біяграфіі У.М. Тычыніна з'яўляецца яго прызначэнне на пасаду дырэктара Магілёўскага настаўніцкага інстытута і паспяхова дзейнасць на ёй.

Літаратура

1. *Глубоковский Н.Н.* Автобиографические воспоминания (МДА. Софийский архив Н.Н. Глубоковского) // <http://www.bogoslov.ru/bogoslov/publication/glubokovskiy.html>.
2. Літоўскі дзяржаўны гістарычны архіў. – ф. 567, воп. 17, спр. 987.
3. *Агееў А.Р.* Першыя выкладчыкі і настаўнікі ў гісторыі Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.А. Куляшова // *Веснік МДУ імя А.А. Куляшова.* – 2003. – № 4. – С. 241–248.

ОБРАЗ ИДЕАЛЬНОЙ ЖЕНЫ-ХРИСТИАНКИ СОГЛАСНО ПАМЯТНИКАМ КАНОНИЧЕСКОГО ПРАВА XV–XVIII ВВ.

В XV–XVIII вв. церковь играла большую роль в жизни общества. С момента принятия христианства ей была предоставлена прерогатива регулировать семейную жизнь наших предков, путем вынесения судебных решений по спорам и преступлениям, возникавшим между различными категориями родственников: "*суды по всему хр(и)стианству, и град(о)мъ, и свободамъ судит(и) с(вя)т(ите)лемъ: роспустъ, смилное, заставное, умычки, пошибание, промежю мужем и жены, о женитве и роде, пошмы въ сват(о)встве, ведовство, зелие, оурекание еретиком, зубояд, бои с родители или с(ы)нь ил дщи, зло тое ес(ть), или братия тяжаються о зад(ни)це. Се от моих мирян ему судити...*" [2, с. 21]. Кроме того, представители духовенства регламентировали поведение христиан. Особенно большое внимание они уделяли поведению женщины-христианки. Это было обусловлено тем, что в рассматриваемый период времени женщина считалась источником зла: "*От жены начаток греха, и того оумирае вси <...> жена; святым оболгателница, покоище змїино, діаволов оувет, безисцелная злоба, спасаемым соблазн, десная блядь, гостиница пагубная, торжщица бесовская...*" [1, с. 74–75], который вводил мужчину в искушение, порождал в нем греховные мысли: "*таковая жена яко змей василиск, ядом зрения своего душу юношескую смертию вечною; всех бо очи к себе притягивает с вожделением блудным, и творит в сердце с нею любодействовати*" [7, л. 157 обр.]. Не последнюю роль в рождении греховных мыслей, по мнению представителей духовенства, играли действия женщины направленные на усовершенствование своей внешности: "*А иные жены некоторїи точїю при зеркале сядят, и брови помазкуют водками, пижмами смаруются. Но сего не подобает творити жене христианской, еже оубо оукрашата себе светлыми ризами, помазоватися вонями; се дело блудных жон: и діаволе оухищрение на прелесть души юношеских, неутвержденных страхом Божїим. Ежсе бо горда приоблещися жене ходити яко паве с пестротами ...*" [8, л. 168 обр.]. Как видим, по мнению церкви, достойная христианка не должна была прибегать к косметике, духам и другим средствам, которые привлекают внимание мужчины и порождают в нем блудные мысли. Женщинам, которые способствовали своим поведением рождению блуда, грозили страшные муки в загробной жизни и гиена огненная. Весьма красочно они описываются в труде Кирилла Тронквиллиона "Евангелие учительное: "*<...> и сїй иже приуочїлся блазоуханїй сладких, и добрїя воня ради оукланяхуся на блуд; но и ты сїя помяни ежсея смаруеш, мажеш различными вонностями на прелесть неутверженных душ: а тамо наполнятся ноздре твое дыму серечаного, и буде тебе вместо воня добраго смрад вечный...*" [8, л. 25].

Так, какой же должна была быть христианка, согласно воззрениям представителей духовенства?

Прежде всего, женщина должна была вступить в брак или уйти в монастырь. Последнее считалось более предпочтительным, поскольку при этом она сохраняла свою чистоту, что являлось угодным Богу: *"Христос печати девства не вредит. От Девы родился Господь, да почитет Девство: яко Девство превыше брака ест и множнее. Елико агглы человек выше сут и от земля до небеси, толико не оженившейся, выше ожениваго. Девство ест аггелское житие и с агглы считается. Тем же розумейте девственницы и любящие девство, живуции в целомудрии и говении: не скорбейце о девственницы и любящие девство, но радуйтесь причастницы великого света..."* [5, л. 1]. Об этом, на наш взгляд также свидетельствует и то обстоятельство, что согласно церковному законодательству, желание девушки стать Христовой невестой считалось веским основанием для отказа от мирского брака: *"Запрет на малженство <...> добрахвот..."* идти в монастырь [6, л. 75 обр.].

В данное время одной из основных функций женщины являлось рождение законного потомства, и именно с этой целью заключался брачный союз: *"Третья радость невымовне постиже их, з блаславеного потомства... и рождение наше ест наподобие некоей реки текущей, но умножающей: ибо немощию и смертию наше течение ест: паки же оумножение чадородием крепко сedyжится, през все настоящее житие века сего, тем же велике почен от Бога стан сей малженский, и блаславением его оувес огражден, и крещением суда ... сего ради створи Бог из начала мужа и женоу, и превее мужа, яко главою и корень рождения, посем же жену яко ветви, отнеа же цвет и плод чадородия ... Бог вложил в естество телесное мужу и жене похоть движения к рождению сей похоти и семени мужеска, в зачатию тела постии чилы: от женское же похоти крови и тело составляется, яко любомудрцы реша. Душа ад Бога"* [7, л. 63]; *"Брак есть законное сочетание мужа со женою взаимство плоти Самовольным непужным обоим лиц в союз тот соизволение и взаимным извещением непременно любви. Сие Бог из начала мира оуставил во оумножение рода человеческого"* [3, л. 111]. Согласно этим взглядам на брак, женщина-христианка (как впрочем и мужчина) не имела права отказывать от исполнения супружеского долга не иначе, как по взаимному согласию: *"Аще жена от своего мужа удержатися хочет на ложи или муж от жены. Подобае има обема советатися и составити совет о сем. До не един от оных хочет воздержатися, а другой невозможно, и начнут блудими со иными..."* [4, л. 47].

Анализ памятников канонического права XVI–XVIII вв. позволяет рисовать образ женщины христианки. Это должна быть женщина либо посвятившая себя Богу, либо стать законной супругой. В последнем случае,

основной ее задачей являлось продолжение рода. Хорошая жена обязана слушаться своего супруга, быть смиренной, благочестивой, доброй, правдивой ("От жены начаток греха, и того оумирае вси. Лучшие жити со лвом и зміем нежелли с женою лукавою. Мало есть всяка злоба противу злобе женской ... Что жене дерзкой на земли прелестней; источник злобе, сокровище нечистот, смертоносная беседа, очем поползновения, душам пагуба, сердцу язва, юным погибель, хоругви адова, низпадаемое желание..." [1, л. 74, 75]), а не вводить мужа в грех, прибегая к косметическим средствам, а заниматься: "А иные жены некоториі точію при зеркале седят, и брови помазкуют водками, пижмами смаруются. Но сего не подобает творити жене христианской, еже оубо оукрашата себе светлыми ризами, помазоватися вонями; се дело блудных жон: и діяволе оухищрение на прелесть души юношеских, неоутвержденных страхом Божіим. Еже бо горда приоблешися жене ходити яко паве с пестротами, таковая жена яко змей василиск, ядом зрениа своего душу юношескую смертию вечною; всех бо очи к себе притягивает с вожделением блудным, и творит в сердце с нею любодействовати..." [7, л. 157 обр.].

Литература

1. Альфа и Омега. – Вильно: Тип. Троицкая, 1786 // МК. РГБ. – 309 л.
2. Древние русские княжеские уставы XI–XV вв. / сост. Я.Н. Щапов. – М.: Наука, 1979. – 239 с.
3. Катехизим или наука всем православным христианом к навчению велми полезно з латинского языка на русский язык ново переложенное. – Могилев, 1757.
4. Кормчая // ОР.РГБ. – Ф. 256. – № 235.
5. О девстве. – Киев, 1627 // МК. РГБ.
6. Сборник, или памятная книжка священника содержащая в себе разные нужные ему выписки и указания. 1580. // ОР.РГБ. – Фонд 256. – № 372.
7. Транквиллион Кирилл Ставровецкий. Евангелие учительное. – Могилев, 1697 // МК.РГБ. – 242 л.
8. Тронквиллион Кирилл Ставровецкий. Перло многоцветное. – Могилев, М. Вошак, 1699 // МК.РГБ. – Ф. (10–77)/427

Л.І. Борсук (г. Брэст, Беларусь)

АДЗІНСТВА ЁЗВЫШАНАГА І САКРАЛЬНАГА Ё ФАРМІРАВАННІ ПРАВАСЛАЎНАЙ МУЗЫЧНА-ЭСТЭТЫЧНАЙ СВЯДОМАСЦІ

Музычна-эстэтычная свядомасць Сярэднявечча фарміравалася ё кантэксте каштоўнаснай арыентацыі чалавека. Кожнае эстэтычнае ўспрыманне, перажыванне і меркаванне з'яўлялася спосабам вызначэння каштоўнасці прадмета, а ўяўленні аб каштоўным фарміравала біблейская эстэтыка. Вышэйшая адзнака ("вельмі добра") ўсяму, створанаму Богам, мела не толькі

вузка утылітарны сэнс, але і азначала перажыванне агульнай пазітыўнай (сінкрэтычнай) ацэнкі дасканаласці і характава. У Бібліі зафіксаваны і апазіцыйныя каштоўнасныя ўяўленні. Пры гэтым, рэлігійная эстэтыка стварыла полюсы абсалютнага характава ("добра") і абсалютнага пачварства ("зла"). З цягам часу на кожным з іх адбылася пэўная дыферэнцыяцыя.

Хрысціянскія ўяўленні аб прыгожым, узвышаным, трагічным, гераічным абапіраліся на Біблію, былі распрацаваны айцамі цаквы і багасловамі і з'яўляліся агульнымі для ўсёй хрысціянскай цывілізацыі. Яны паўплывалі і на сярэдневяковыя мастацкія ідэалы. *Катэгорыя ўзвышанага* (узнёслага) прыходзіць з антычнасці ў новым тэалагічным сэнсе і становіцца асноўнай катэгорыяй хрысціянскай эстэтыкі. Увасабленне гэтай катэгорыі ў мастацкай свядомасці сведчыла аб іерархічнасці сярэдневяковай эстэтыкі. Спачатку прыгожае супадае з ўзвышаным (да прыкладу, іх аб'яднанне ў антычнасці вызначыла сутнасць гераічнага як асноўнага зместу грэчаскай трагедыі). Пазней, знаходзячыся на паграніччы паміж эстэтыкай і багаслоўем, гэтая катэгорыя набыла сімвалічны сэнс і з'яўлялася ўвасабленнем ісціны, добра і ласкі.

Ідэал візантыйскай эстэтыкі трансцэндэнтны – Бог як крыніца вышэйшай красы, большай за ўсё прыгожае. Яго праяўленне ў матэрыяльным свеце, лічылася, ажыццяўляецца сістэмай вобразаў, сімвалаў і знакаў праз святло, слова, фарбу, гук у творах чалавека. Гэтыя непаняцыйныя формы першапрычыны атрымалі асэнсаванне ў разгорнутай канцэпцыі сярэдневяковага разумення мастацтва як сінтэза мастацка-рэлігійнай дзеі. Візантыйская эстэтыка назвала галоўныя рысы мовы мастацтва: умоўнасць, сімвалізм, канон, ананімнасць. Іх сакральны сэнс вызначыў галоўныя крытэрыі ў дачыненні да музычнага мастацтва.

Біблейскія сімвалы ("Спачатку стварыў Бог неба і зямлю") выявілі тры сферы сутнаснага: боскае, нябеснае і зямное. Біблейская трысастаўнасць была распрацавана ў багаслоўі і ў пэўным сэнсе замацавала гэтую эстэтычную градацыю адносна музычнага мастацтва, менавіта: яго раздзяленне на богаслужэбны спеў, музыку для царквы і духоўную музыку. Богаслужэбны спеў выяўляў вышэйшую сутнасць царкоўнага севу, яго ідэал. Распетае Слова – гэта спецыфічная сістэма, сімволіка якой мае складаную разгорнутую структуру. Манадынасць богаслужэбнага севу з'яўлялася сімвалам еднасці царквы і непарушнасці веры, што ўвасабляла ўсеагульнасць і універсальнасць усходняй тэацэнтрычнай свядомасці чалавека, якія абапіраліся на прынцыпы саборнасці, строгай падпарадкаванасці індывідуальнага агульнаму.

Святое пісанне з'яўлялася словам Бога і Ісцінай. Распеў (ад дзеяслова распець) не проста ішоў за словам, а выяўляў яго сэнс. Зашыфраваны ў спецыфічнай знакавай (знаменнай, крукавай) безлінейнай натацыі, ён выяўляў на духоўным узроўні станаўленне эстэтычнай свядомасці: характар ментальнасці

(эстэтычныя адносіны), унутраныя імкненні і патаемныя перажыванні (эстэтычнае ўспрыманне і перажыванне) яго стваральнікаў, сам распеў, агучанае Слова (эстэтычны ідэал) і яго знакавае ўвасабленне (сакральную семіётыку).

Ідэя *сакральнасці* (аскетычнай святасці як увасаблення духоўнага жыцця) была звязана з ідэяй *сафійнасці* (вышэйшай мудрасці). Пад іх уплывам адбывалася станаўленне музычна-эстэтычнай сістэмы ўсходнеславянскага рэгіёну. Яны вызначылі і спецыфіку адносін да богаслужэбнага спеву, з якога цалкам выключаўся эстэтычны элемент. Этыка-містычная яго арыентацыя складалася ў манаскім асяроддзі, дзе прапаведваўся поўны адказ ад пачуцёвай асалоды на кошт вышэйшага духоўнага стану. Таму Усходняя царква ніколі не разглядала спецыяльныя пытанні музычнай тэорыі. Ніколі не пісалася аб мадуляцыях, інтэрвалах, кансанансах, гармоніі, а толькі аб іх духоўных эквівалентах: "сердечном делании", таямнічым шляху Богапазнання. У гэтай сувязі богаслужэбны спеў разглядаўся як асаблівы душэўны стан ("сердечное делание"), зашыфраваны ў своеасаблівай (знаменнай) знакавай сістэме. Ён увасабляў сакральнае, як святое, і абагульніў асноўныя рысы сярэдневяковай музычна-эстэтычнай свядомасці - маральнае багаслоўе: "трыадзінства слова, распева і абраза" [1]. Гэтае аб'яднанне, як і тайнапіс знакаў, лічылася вышэйшым сімвалічным увасабленнем духоўнасці, дасканаласці і характава - эквівалентаў узвышанага, таго, што паднімае дух, што адрывае яго ад матэрыяльнага і набліжае да нябеснай вышыні.

Гэты унісонны спеў называюць *знаменным распевам* (знамена-знакі). У хрысціянскай эстэтыцы яго вызначаюць як скарб, але скарб патаемны - рэч у сабе, тое, што існуе першапачаткова незалежна і самадастаткова па прычыне выключнай духоўнасці. Знакавая сістэма спеву аб'ядноўвае духоўную сферу сакральнасці і інтэлектуальную сферу сафійнасці. Ідэя "сафійнасці" прыводзіць да вызначальнай праблеме сярэдневяковай эстэтыкі, праблеме *інтэлектуальнай духоўнай асалодзе*. Максіму Грэку належыць адна з найбольш значных рэфлексій музычна-эстэтычнага, звязаная з асэнсаваннем працэсу духоўна-эстэтычнага перажывання пад уздзеяннем спеву, калі "сердце уподобляется, о душа, доброгласным гуслям, а ум - искусному художнику музыкальных пений, язык - орудию, ударяющему в струны, а доброгласные уста - самим струнам. Ты же (душа) наблюдай, чтобы все то одно другому согласовалось. Для этого язык пусть сердце содействует частыми воздыханиями, будучи всецело распаляемо огнем божественным" [2, с. 75].

Багаслоў, філосаф і паэт Іаан Дамаскін (700-750) упарадкаваў сістэму царкоўнага спеву (стварыўшы Актіох) і сфармуляваў *прыцыты Асмігалосся*, пабудаваныя на цэнтоннасці, мадальнасці, лінеарнасці.

На працягу стагоддзяў складалася спецыфічная сістэма старажытна-рускіх певаў. У пэўныя гістарычныя часы узнікала неабходнасць абароны

іх духоўнай узвышанай сутнасці. Так, у канцы XVII ст. праблема "сафійнасці" (прэмудрасці) закранаецца ў трактаце Аляксандра Мезенца (Стрэмавухава) "Известия о согласнейших пометах", дзе даецца спецыфічная праграма эстэтычных асноў знаменнага спеву. Тэорыя знакаў разглядаецца ў кантэксце сярэднявечнай містычнай антрапалогіі. Ён называе знакі "тайнапісцю" і выяўляе галоўнае ў патаемнай зашыфраванай знакавай сістэме: "меру і сілу і ўсякую дробязь і тонкасць" [3, л. 8]. А. Мезенец бачыць у старажытных спевах мастацтва больш дасканалася, чым новаўведзены партэсны стыль. Ён падкрэслівае праяўленне ў ім высокіх пачуццяў і абараняе асаблівае выключна вакальнае меладычнае мысленне. У беларускай традыцыі пра гэта сведчаць беларускі знаменны, кіеўска-літоўскі, супрасльскі распевы, якія вядомы па такім музычным помнікам, як "Песнапенні аб Ефрасінні Полацкай" (XII–XVII стст.), "Супрасльскі ірмалагён".

Такім чынам складалася спеўная сістэма, якая мела сакральны сэнс і ў адзінстве ўзвышанага і сакральнага выбудоўвалася з манаскага подзвіга, патаемнага жыцця ў Хрысце і вышэйшай духоўнай творчасці, да якой далучаліся толькі выбраннікі. *Прынцып распева* ў праваслаўнай практыцы захоўваўся аж да XVIII ст. Апошнія два вякі ён спаборнічаў з шматгалоснымі еўрапейскімі формамі, пакуль яго пад моцным заходнім націскам не змяніў новаадметны прынцып арганізацыі музычнага матэрыялу – *прынцып канцэрта*.

Усходняе хрысціянства праз "эстэтыку слыху і зроку" несла ідэі мудрасці, міласэрнасці, пакоры, аскезы", і яны праявіліся ў мастацтве ў сімвалічнай форме (без драматызму і дысгармоніі), рознаколернасцю і пышнасцю альбо "маўкліваасцю, цішынёй" і прасветленасцю агульнаславянскай "эпічнай свядомасці". Такім чынам, у Беларусі праваслаўная музычна-эстэтычная свядомасць і мастацкія каштоўнасці ствараліся з аб'яднання рацыянальнай думкі і ірацыянальнай містыкі. Богаслужэбны спеў праваслаўнай традыцыі разглядаўся як вышэйшае праяўленне духоўнасці і быў своеасаблівай музычнай антрапалогіяй, маральным багаслоўем. Ён з'яўляўся паказчыкам фарміравання музычна-эстэтычнай свядомасці ў адзінстве ўзвышанага і сакральнага.

Літаратура

1. *Борсук, Л.И.* Богослужебное пение как триединство слова, распева и образа / Л.И. Борсук // *Вестник Брестского университета* (Серия гуманитарных и городских наук). – 2003. – № 3 (35). – С. 89–97.
2. *Серёгина, Н.* Музыкальная эстетика древней Руси (по памятникам философской мысли) / Н. Серёгина // *Вопросы теории и эстетики музыки*, вып. 3. – Л., 1974. – С. 58–78.
3. *Азбука знаменного пения старца Александра Мезенца*: Издание с объясн. и примеч. Смоленский. – Казань: Типография Н. Данилова, 1888.

ГОМЕЛЬСКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ БРАТСТВО В 1909–1912 гг.

С целью оживления и расширения братской деятельности 6 января 1909 г. в здании местного духовного училища было проведено под председательством викарного епископа Митрофана заседание управления Гомельского отделения Могилевского Богоявленского братства. На собрании, согласно указаниям местного владыки, было предложено учредить братский праздник в день Покрова Пресвятой Богородицы, приурочив к этому событию крестный ход с чудотворной Могилево-Братской иконой Богоматери. Братчики также решили возбудить ходатайство о строительстве новой церкви в г. Гомеле за линией железной дороги с целью противодействия распространению штундизма. Намечалось сосредоточить в руках братской организации торговлю синодальной и религиозно-нравственной литературой [1].

Было единодушно высказано желание сделать братство центром местной православно-христианской жизни, её "вдохновителем и руководителем". Это намерение закономерно подтолкнуло к преобразованию отделения в самостоятельное братское объединение. В результате собравшиеся братчики ходатайствовали "предъ Епархіальнымъ Начальствомъ о переименованіи Гомельскаго Отдѣленія Могилевскаго Богоявленскаго Братства въ самостоятельное Гомельское Православное Братство и о соотвѣтствующемъ измѣненіи нынѣшняго устава Отдѣленія Братства" [2, с. 779–790].

Руководство епархии поддержало предложенную инициативу. Была проведена большая подготовительная работа как по преобразованию самого братского объединения, так и по устройству крестного хода. Среди населения была широко распространена информация о предстоящих торжествах. С этой целью с одобрения епископа Митрофана была составлена и издана в количестве 10000 экземпляров брошюра под названием "Могилево-Братская икона Божіей Матери". В течение сентября она была распространена среди жителей г. Гомеля и Гомельского уезда. Одновременно епископ Митрофан, совершая в конце августа – начале сентября поездку по епархии, в своих наставлениях знакомил местное население с предстоящим крестным ходом, разъяснял цели и задачи преобразуемой братской организации. Закончив обзор епархии, викарный епископ 6 сентября устроил в здании местной Преображенской церковно-приходской школы многочисленное собрание православных жителей г. Гомеля, где обстоятельно описал круг деятельности братского объединения.

В свою очередь правящий архиерей Могилевской епархии епископ Стефан поручил Гомельскому братскому отделению выработать совместно с городским духовенством и официальными представителями г. Гомеля проект церемониала предлагаемого крестного хода "дабы онъ совершился съ наибольшою внѣшнейю правильною и торжественною" [2, с. 781]. Было

выработано два проекта церемониала указанного мероприятия: церемониал встречи в г. Гомеле чудотворной иконы Богородицы и порядок крестного хода из г. Могилева в г. Гомель. В первом проекте подробно указывались места для служащих различных учреждений, учеников различных учебных заведений, войск [3, л. 2-3 об., 6-8 об., 15-16]. Второй из них носил общий характер.

Для наблюдения за поддержанием намеченного порядка были избраны специальные распорядители из духовных и светских лиц, а также были отведены места для ночлега богомольцев. Городской голова сделал распоряжение, чтобы богомольцам выдавался бесплатный чай из городской чайной, а нуждающимся – хлеб.

Проект церемониала встречи крестного хода с маршрутом его следования из г. Могилева в г. Гомель был утвержден викарием Могилевской епархии епископом Гомельским Митрофаном 14 сентября 1909 г. [3, л. 15].

Начался братский крестный ход 29 сентября и закончился 31 сентября, когда икона была перенесена в г. Гомель. Религиозный подъем, огромный "порывъ молитвеннаго вдохновенія", вызванные братским крестным ходом, позволили предположить, что гомельчане поддержат инициативу создания самостоятельного братства, что на следующий день и подтвердилось. 1 октября 1909 г. местное отделение Могилевской православной церковно-общественной Богоявленской организации было преобразовано в самостоятельное братство.

Новый устав указанного объединения был утвержден руководством Могилевской епархии 30 октября 1910 г. Согласно уставу целью братства было "служение нуждамъ и пользамъ православной церкви въ Гомел и его у зд и сод йствие къ распространению въ народъ религиозно-нравственнаго просв щения въ духъ православной церкви и русской народности" [4, с. 56–57].

Придерживаясь устава, Гомельское церковно-общественное объединение возобновило издание и распространение брошюр и листов религиозно-нравственного содержания. В 1909 г. было распространено 3 братских издания, а именно: "Могилево-Братская Икона Божіей Матери", "Торжество православія въ г. Гомелъ ", "Братскій листокъ № 1".

Местное братство устраивало также времена чтения, ежегодно принимало участие в организации крестного хода с чудотворной Могилево-Братской иконой Богородицы. При этом организаторы крестного хода старались вовлечь в него как можно больше населения. Для этого указанное мероприятие проводилось через разные населенные пункты. Также собирались средства на строительство храма в честь св. Димитрия.

С 1 октября 1909 г. по 1 октября 1910 г. в Гомельском братстве состояло 100 человек. Из них 1 был почетным, 6 пожизненных, 72 действительных и 21 сотрудник. В указанный период в приходе Гомельского братства было

записано 3802 руб. 47 коп., израсходовано 682 руб. 53 коп., осталось в кассе 3119 руб. 94 коп. [4, с. 58].

К 1913 г. Гомельское церковно-общественное объединение имело уже собственный зал для проведения публичных чтений, в котором располагалась братская библиотека. В 1912 г. оно организовало миссионерские курсы, издало для распространения в народе несколько брошюр религиозно-нравственного и миссионерского содержания. На сооружение нового храма в удаленной от церквей части города было собрано до 9000 руб.

По примеру прежних лет местная братская организация продолжала выдавать ежегодное пособие устроенной в центре Гомельского старообрядчества церковно-приходской школе, оказывала довольно значительную денежную помощь бедным нуждающимся лицам. Такая религиозно-просветительная и благотворительная деятельность братства снижала сочувствие у Гомельской городской думы, уездного земского собрания. Городская дума на благотворительные и просветительные цели с 1910 г. выделяла ежегодно указанной организации по 200 руб. (с 1912 г. по 300 руб.) и на строительство храма по 300 руб. Уездное земское собрание в свою очередь передало в пользу Гомельского братства в 1912 г. 300 руб. [5, с. 207-208].

Таким образом, став в 1909 г. самостоятельной организацией, Гомельское братское объединение уделяло много внимания культурно-просветительной работе.

Литература

1. Заседание управления Гомельского отделения Божоявленского братства // Могилевские епархиальные ведомости. – 1909. – № 3 (часть неофициальная). – С. 114–115.
2. Н. Торжество православия в г. Гомеле (29 сентября – 1 октября 1909 г.) // Могилевские епархиальные ведомости. – 1909. – № 21 (часть неофициальная). – С. 779–787.
3. НИАБ. – Фонд. 2301. – Оп. 1. – Д. 125.
4. Священник *Жудро, Ф.А., Сербов, И.А., Довгялло, Д.И.* Город Гомель (Могилевской губ.) с 68 автотипиями / священник Ф.А. Жудро, И.А. Сербов, Д.И. Довгялло. – Вильно: Сев.-Зап. отд. Импер. Русского географического об-ва, 1911. – 61 с.
5. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству Православного исповедания за 1911–1912 годы. – СПб: Синодальная типография, 1913. – 336 с.

В.Н. Гирина (г. Могилев, Беларусь)

РЕАЛИЗАЦИЯ КОМПЕТЕНТНОСТНОГО ПОДХОДА В ПРОЦЕССЕ ИЗУЧЕНИЯ ВОПРОСОВ РЕЛИГИИ В ШКОЛЕ

Вопросы религии в школах Республики Беларусь изучаются в рамках общеобразовательных предметов, таких, как история, география, литература, обществоведение. Для учащихся, которые интересуются религиозноведческой

проблематикой, предусмотрена организация факультативных занятий. Их введение в школьные программы имеет несомненное образовательное значение, содействует расширению и закреплению научных знаний об истории религий мира и истории конфессий Беларуси, подводит к пониманию идей свободомыслия и свободы совести. Более подробное ознакомление учащихся с ролью различных религий в развитии культуры и нравственности призвано способствовать воспитанию толерантного отношения к людям, имеющим различные религиозные, атеистические или иные мировоззренческие убеждения.

Наряду с широкими возможностями по приобщению учащихся к лучшим достижениям мировой и отечественной культуры, изучение вопросов религии в школе призвано внести весомый вклад в реализацию компетентного подхода, который заявлен в статье 91 Кодекса Республики Беларусь "Об образовании". Компетентностный подход во многом является усилением практического характера всего школьного образования, поиском ответов на вопрос о том, какими результатами обучения школьник может воспользоваться вне школы и после ее окончания. С позиций названного подхода важно не усвоение суммы сведений, а освоение учащимися таких умений, которые позволяли бы им определять свои цели, принимать решения и действовать не только в типичных, но и в новых, неопределённых, проблемных ситуациях, требующих оперативного принятия взвешенных и конструктивных решений, творческого подхода, критического мышления. В связи с компетентностным подходом более строгие требования предъявляются к отбору содержания учебных предметов. Здесь важно учесть значимость тех или иных вопросов в современном обществе, востребованность их в жизни учащихся для объяснения явлений окружающей действительности и решения практических ситуаций и проблем. Чтобы организовать обучение таким образом важно предвидеть "отдалённый эффект" школьного образования.

В педагогической науке имеется более ста определений компетенции, предлагаются различные их классификации. Изучение вопросов религии в той или иной мере способствует приобретению учащимися ценностно-смысловых, общекультурных, учебно-познавательных, информационных, коммуникативных и ряда других компетенций. Отметим, что выделение названных групп компетенций является несколько условным, поскольку компетенции в сфере мировоззрения, связанные с ценностными ориентирами ученика, его способностью видеть и понимать окружающий мир, ориентироваться в нем, уметь выбирать целевые и смысловые установки для своих действий и поступков базируются на знании и понимании особенностей национальной и общечеловеческой культуры, духовно-нравственных основ жизни человека и человечества, культурологических основ религии. Учебно-познавательные компетенции, в свою очередь, взаимосвязаны с информационными,

здесь важны не знания о религии как таковой, а приобретение соответствующей функциональной грамотности: умение отличать факты от домыслов, критически воспринимать информацию религиозного характера, выполнять сравнительный анализ текстов и определять конфессиональную принадлежность их авторов и т.д. Особое значение при изучении религии приобретают коммуникативные компетенции и компетенции личностного самосовершенствования, которые предполагают психологическую грамотность, культуру мышления и поведения. Принимая во внимание трехуровневую иерархию компетенций школьников А.В. Хуторского, который выделяет ключевые компетенции, относящиеся к образованию в целом, общепредметные компетенции, которые характерны для определенного круга учебных предметов (например, социально-гуманитарный или естественно-научный цикл), предметные компетенции, возможность сформировать которые предоставляется в рамках отдельного учебного предмета (например, физическая культура), можно отметить, что изучение вопросов религии содействует формированию компетенций учащихся на всех трех уровнях, носит интегративный, комплексный характер. Успешность в реализации компетентностного подхода зависит от всей образовательной-культурной ситуации, в которой живет и развивается учащийся.

Формирование компетенций происходит средствами содержания образования и соответствующей методикой его изучения. Рекомендации Министерства образования Республики Беларусь заключаются в том, что при изучении вопросов религиоведения необходимо руководствоваться такими принципами, как признание и реализация права каждого учащегося на получение полной, объективной информации, выражение собственных убеждений и мнений; учет индивидуальных особенностей учащегося, специфики семьи и атмосферы, в которой он воспитывается дома; отсутствие нетерпимости и однозначности в оценках за исключением тех ситуаций, которые представляют опасность для жизни и здоровья учащихся; избегание излишнего количества сложных терминов, исчерпывающее объяснение каждого нового понятия. Поскольку религия в школьном образовании рассматривается как исторический, культурный, социальный и психологический феномен, можно выделить когнитивный, деятельностный и ценностный аспекты религиоведческой компетенции. Все они связаны с жизнью человека в мультикультурном, поликонфессиональном обществе и находят свое преломление через компенсаторную, мировоззренческую, коммуникативную, регулятивную, интегрирующую, культуротворческую функции религии. Именно функции религии являются основным ориентиром для определения религиоведческих компетенций, и от них следует отталкиваться в выборе содержания и умений, которыми должен овладеть учащийся в процессе изучения вопросов религии в школе.

Возьмем, к примеру, коммуникативную функцию религии. Принимая во внимание, что общение складывается как в нерелигиозной, так и в религиозной

деятельности и отношениях, включает процессы обмена информацией, взаимодействия, восприятия человека человеком, учащиеся получают сведения об обычаях и традициях религий, с последователями или служителями которых они могут встретиться в жизни. В этой связи на занятиях необходимо в деликатной форме познакомить с характерными особенностями психологии последователей той или иной религии, особенностями ее проявления в семейно-бытовых отношениях и культурно-досуговых традициях, научить элементарным правилам этикета, принятого в общении с верующими и священнослужителями религий, что позволит избегать неловких ситуаций, выбрать правильную линию в общении. Изучение вопросов религии должно быть ориентировано на воспитание у учащихся таких черт характера, как терпимость, уважение чувств, взглядов и убеждений окружающих людей.

Успешное приобретение и применение компетенций, связанных с культуротворческой функцией религии основывается на понимании многообразия культурных традиций и религий в прошлом и в современном мире, воспитание у учащихся уважения к памятникам религиозной культуры, стремления к их сохранению. Вполне уместно на уроках религиоведения знакомство произведений изобразительного искусства, архитектуры, фрагментов художественной литературы, поэзии. Полезно и эффективно в учебных целях использовать окружающую культурно-историческую среду, последовательно включать элементы краеведения и соответствующие методические приемы, средства и формы учебных занятий.

Компетентностный подход в рамках регулятивной функции религии предполагает разъяснение учащимся, что с помощью определенных идей, ценностей, установок, стереотипов, мнений, традиций, обычаев, институтов осуществляется управление деятельностью и отношениями, сознанием и поведением индивидов, групп, общин. На занятиях целесообразно организовывать сопоставление норм религиозной и светской морали, анализ образцов (многочисленных примеров для подражаний), методов контроля, поощрений и наказаний. Такой подход будет способствовать выбору конструктивной линии поведения и в то же время содействовать предупреждению разрушительного влияния на молодежь опасных организаций, действующих под религиозными лозунгами. Таким образом, применение компетентностного подхода в религиоведческом образовании – это своеобразный ответ на вызовы времени, возможность оказывать позитивное влияние на процесс социализации и культурной идентификации личности. Вместе с тем, вводя в содержание учебных предметов те или иные вопросы религиоведческого характера следует помнить, что образовательный процесс в общеобразовательных учреждениях строится на основе принципов государственной политики в сфере образования, определенных в Конституции Республики Беларусь, Законе Республики Беларусь "О свободе совести и религиозных организациях", Кодекса Республики Беларусь "Об образовании".

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ В ГЕРМАНИИ, ФРАНЦИИ И ПОЛЬШЕ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Проблема введения религиозного компонента в государственную систему образования Республики Беларусь обсуждается научной и педагогической общественностью уже не первый год. Богословы, церковные педагоги и деятели выступают за переход от факультативного преподавания религии в школе к обязательному статусу предметов религиозного цикла с включением их в сетку расписания занятий. Одним из часто используемых аргументов в этой дискуссии выступает европейский опыт взаимодействия государства и церкви в вопросах образовательной деятельности. [1, с. 151–153]

Как хорошо известно, в европейских странах сложились разные модели государственно-конфессиональных отношений в образовательной сфере. Взаимодействие государства и религиозных организаций регулируется соответствующими правовыми актами, фиксирующими сложившуюся систему ценностей, одной из которых выступает свобода совести. В 18 из 27 стран Европейского Союза религиозное образование является обязательным, а на религию возлагаются особые надежды в вопросе нравственного воспитания школьников. В образовательных учреждениях этих стран финансируемым из бюджета религиозным всеобучем охвачены все ступени образования, от начальной школы и заканчивая университетами. В качестве наиболее типичных примеров европейского опыта государственно-церковного взаимодействия в сфере образования можно взять Германию, Францию и Польшу.

Итак, в Германии религиозное образование существует не только в частных школах, созданных и поддерживаемых религиозными организациями, но признается обязательным и в государственных учебных заведениях. Уроки религии равноценны другим школьным предметам и полученные по ним оценки учитываются при переводе в старшие классы. Порядок реализации и содержание религиозного компонента находится в компетенции федеральных земель и, следовательно, вариативен [см. подробнее: 2, с. 111–128]. В идеале вариативность религиозного компонента предполагает учет потребностей личности, религиозных организаций и государства, достижение некоего баланса интересов в мультикультурном немецком обществе. Поэтому государство и религиозные общины сотрудничают в образовательной сфере. В университетах существуют теологические факультеты, кроме того действуют специальные учебные заведения частной и государственной форм собственности, в которых проходят религиозную подготовку кадры для признанных государством религиозных организаций. Однако существенным недостатком немецкой модели взаимодействия государства и религиозных

организаций является то, что провозглашаемые на федеральном уровне ценности свободы совести на местах зачастую игнорируются, что способствует возникновению конфликтов между государством и религиозными меньшинствами. Это касается, в частности, вопросов мировоззренческого самоопределения школьников. Так, в некоторых федеральных землях учащимся навязывается система этических представлений, в корне противоречащая исповедуемым религиозным доктринам. Причем речь не идет о мусульманах или индуистах, а о христианах. Хорошей иллюстрацией такой ситуации является проблема принуждения в 2010 г. школьников из 8 баптистских многодетных семей, проживающих в земле Северный Рейн-Вестфалия, к посещению занятий по предмету "Сексуальное воспитание" (нем. – "Sexual erziehung") и к участию в театральном представлении "Mein korper gehort mir". Руководствуясь религиозными убеждениями, воспитанные в строгой пуританской морали, школьники отказались посещать эти уроки и участвовать в театральной постановке. Местные власти отреагировали на этот поступок арестом родителей учащихся с последующим привлечением их к юридической ответственности. В судебном порядке они были оштрафованы и приговорены к различным срокам лишения свободы. Опасаясь дальнейших преследований со стороны властей, некоторые баптистские семьи вынуждены были эмигрировать в США, где как им кажется, предоставлено больше возможностей на свободу вероисповедания. [3; 4; 5] Налицо перекосы в немецкой системе взаимодействия церкви и школы. Опыт государственно-конфессиональных отношений в Германии заслуживает более детального изучения, но не механического полното или хотя бы частичного заимствования.

Франция, в соответствии с Конституцией 1958 г., является светским государством и, следовательно, религиозный компонент выведен за рамки государственной системы образования. Однако государство предоставляет возможность религиозным организациям во внеучебное время дважды в неделю использовать материальную базу учебных заведений для преподавания религии школьникам. Кроме того, во Франции действуют многочисленные частные школы, которые, также как и в Германии, патронируются религиозными организациями, главным образом Римско-католической церковью и финансируются государством. В этих учебных заведениях религиозный компонент является обязательным. Однако и во французских государственных школах ситуация с религиозным образованием остается сложной и противоречивой. Усиление мусульманской общины создает реальные проблемы для системы государственного образования. Запрет на ношение школьницами мусульманками хиджаба, реакция на него исламистов, обострение христианско-мусульманских отношений в целом наглядно демонстрирует, перед какими вызовами оказалось сегодня французское общество.

Одним из таких современных вызовов является религиозная ненависть христиан и мусульман по отношению друг к другу, продуцируемая через систему частных религиозных школ.

Не менее интересен и польский опыт взаимодействия государства и церкви в сфере образования. Следует обратить внимание на то, что Польша представляет тот тип европейских стран, в которых католическая церковь и государство находятся в конкордатных отношениях. С 1992 г. во всех классах государственной польской школы введен религиозный компонент. Римско-католической церкви предоставлена возможность преподавать основы религии даже в детских садах и организовывать воспитательные мероприятия религиозного содержания в государственных образовательных учреждениях. Таким образом, в Польше религиозное образование организуется и контролируется Римско-католической церковью, которая берет на себя подготовку и отбор преподавателей, определение программ и апробацию учебников. Программой религиозного образования охвачено целое поколение молодежи, появившееся после падения коммунистического политического режима и которое в условиях доминирования католицизма в религиозной жизни польского общества и религиозной социализации личности при активном участии семьи, церкви и школы должно было бы наглядно продемонстрировать преимущества религиозного воспитания перед воспитанием светским, атеистическим. Что из этого вышло, показывают результаты проведенных в Польше исследований, и хотя они имеют косвенное отношение к рассматриваемому вопросу, тем не менее, выглядят достаточно убедительно и заслуживают внимания. Итак, по мнению польского исследователя Д. Пстрога, в современной польской школе укоренились подростковое насилие и агрессия, что как-то несовместимо с реализуемым в течение двух десятилетий религиозным компонентом, введшимся под предлогом духовно-нравственного воспитания личности школьников [6].

Таковы в общих чертах особенности и результаты взаимодействия государства и церкви в вопросах религиозного образования в школах Германии, Франции и Польши. Следует признать, что опыт преподавания религии в каждой из этих стран очень разнообразен и некорректность его использования для обоснования теологизации системы образования в Республике Беларусь очевидна. Также необходимо еще раз подчеркнуть, что белорусская национальная школа сформировалась в условиях светской атеистической традиции и отсутствие в современном обществе межконфессиональных и межнациональных конфликтов является во многом именно ее заслугой, а не православной церкви, как об этом неоднократно заявляли некоторые церковные и политические деятели.

Литература

1. *Алешко, А. И.* Некоторые аспекты правового регулирования духовно-нравственного воспитания / А. И. Алешко // Духовное, нравственное и культурное значение

- православия в обновлении образования: Сб. докладов IV Свято-Евфросиниевских педагогических чтений / сост. С.А. Дейко. – Мн.: НМЦентр, 1998. – 160 с.
2. *Мирошникова, Е.М.* Кооперационная модель государственно-церковных отношений: опыт и проблемы: моногр. / Е.М. Мирошникова. – М.: Институт Европы РАН; Тула: Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л.Н. Толстого, 2007. – 181 с.
 3. Христианская семья из Германии была вынуждена эмигрировать в США // сайт Римско-католической церкви в Гомеле [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://gomel.catholic.by/index.php?option=com_content&view=article&id=129&lang=ru. – Дата доступа: 12.12.2011.
 4. Сообщение Отдела заступничества МСЦ ЕХБ № 37 от 24 ноября 2010 г. – 2 с.
 5. Баптисты подверглись гонениям в Германии за отказ от секспросвета // Христианская медиа группа Baznica.info [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://baznica.info/article/baptisty-podverglis-goneniya-v-germanii-z>. – Дата доступа: 12.12.2011.
 6. *Петрог, Д.* Насилие и агрессия как общественные явления, возникающие в школьной среде (из опыта польской школы) / Д. Петрог // Ярославский педагогический вестник. – 2006. – № 4. – С. 141–149.

В.Б. Еворовский (г. Минск, Беларусь)

СПЕЦИФИКА И ТИПОЛОГИЯ РЕНЕССАНДСКОГО ГУМАНИЗМА

Традиционно принято, что обращение к проблематике Ренессанса своими эмблематическими признаками имеет антропологию, то есть проблематику человека и то, что связано с поисками в философии этой эпохи нового места человека. Собственно "отличное понимание человека", а точнее – "гуманизм", безусловно, будет главным ключевым словом к раскрытию любой ренессансной темы. Однако ренессансный гуманизм, несмотря на широту этого понятия и его истинную эпохальность, все же остается конкретно-историческим феноменом. В духе нашего понимания истории будет правильно говорить здесь не о гуманизме вообще, а о гуманизме в частности. Прежде всего следует обратить внимание на структурную характеристику того интеллектуального явления, с которым сталкивалась белорусская культура при приобщении к Ренессансу. Сразу нужно отметить, что ренессансный гуманизм был лишен трех его знаменательных черт, которые достались нам от марксистской философии – революционности, подвижничества и универсальности.

В своей статье "История искусства как гуманистическая дисциплина" размышления о гуманизме Эрвин Панофский начинает со следующих слов Иммануила Канта, которые немецкий философ сказал за девять дней до смерти: "Чувство гуманности еще не покинуло меня". "На глаза обоих присутствующих на вернулись слезы, – продолжает далее Панофский, – ибо, хотя в восемнадцатом веке слово *Humanität* означало всего лишь вежливость или благовоспитанность,

для Канта оно имело куда более глубокий смысл, который обстоятельства минуты лишь подчеркнули: гордое и трагическое сознание выношенных и усвоенных человеком принципов, столь разительно контрастирующих с его слабостью, болезненностью – всем тем, что воплощено в слове "смертность" [1, с. 12].

Поэтому гуманность – это, прежде всего то, что мы приобретаем путем воспитания и обучения, т. е. особенной работы над собой. Ренессанс же – это эпоха, когда, несмотря на некоторое возрождение интереса к практической деятельности, существовало четкое противопоставление между двумя частями человеческой персоны: его физической основой и некой духовной надстройкой. И если первое делало человека частью животного мира, то второе возвышало его над ним и как бы приближало к Богу. "Исторически слово *humanitas* имело два четко различаемых значения, с одной стороны противопоставляя человека тому, что находится на более низком уровне, с другой – тому, что стоит над человеком. В первом случае оно означало превосходство, во втором – ограниченность. ... Таким образом, в ренессансной трактовке *humanitas* изначально носила двойственный характер. Новый интерес к человеческому существу основывался как на возрождении классической антитезы *humanitas* и *barbaritas* или *feritas* (где *feritas* *feritvs*, *vtis* [*ferus*] – дикость; дикое состояние; грубость, свирепость), так и на сохранении средневекового противопоставления человеческого (*humanitas*) и божественного (*divinitas*)" [1, с. 12–13].

Нужно особо отметить, что Ренессанс занимал к проблемам человеческого возвышения очень практическую позицию. С одной стороны, закрепилось понимание того, что гуманизация – удел тех немногих, у кого для этого есть соответствующие склонности, наличие свободного времени и необходимых финансовых средств. Во-вторых, стремление к гуманизму понималось как сугубо добровольный процесс, т. е. как процесс свободного выбора человека, и в этом традиционно рассматривается его отличие как от предшествующего средневековья, так и от более поздних эпох Просвещения и марксистских революций. Если в первом случае положение человека между земным и божественным миром изначально определено и никакому изменению не подлежит, то во втором и, особенно в третьем случае гуманизм превращается в некую обязательную цель, а подвижничество мыслится почетной обязанностью интеллигенции.

Во времена Ренессанса "гуманизм это не столько движение, сколько точка зрения, которую можно определить как убежденность в человеческом достоинстве, и основана она, с одной стороны, на утверждении человеческих ценностей (разумности и свободе), с другой – на принятии человеческой ограниченности (склонности к заблуждениям и бренности). Следствием этих двух постулатов является ответственность и терпимость [1, с. 14]. Особое звучание эта возможность, а следовательно, свобода выбора своего состояния в иерархии между землей и небом приобрела в "*Oratio de hominis dignitate*",

принадлежащего перу итальянского гуманиста Джованни Пико Делла Мирандола (1463–1494) [2].

Необходимо критически рассмотреть возможность еще одной трактовки ренессансного гуманизма как некоего прототипа атеизма или безбожия. Вообще проблема совмещения способности и стремления к философствованию с одновременной верой в Бога в рамках отдельно взятой личности – вопрос интересный и сложный, тем не менее, факт одновременной религиозности и рациональности философов относится и к современной истории. В этой связи необходимо отметить, что применительно к эпохе Ренессанса антропоцентризм и связанный с ним гуманизм вовсе не означали отрицание парадигмальных оснований христианства. Мы согласны с Пиамой Гайденко, которая отмечала: "Человек – не просто природное существо, он творец самого себя и этим отличается от прочих природных существ. По отношению к ним он – господин, точно так же, как господин и над всей остальной природой – тут в преобразованной форме мы встречаем христианско-библейский мотив. В преобразованной форме – потому что в средневековом христианстве человек является господином над природой лишь постольку, поскольку он – раб Божий; подлинным творцом мира и самого человека в христианстве является Бог; теперь же, по мере освобождения от христианского понимания человека, по мере секуляризации религиозных представлений человек сам становится на место Бога: он сам – свой собственный творец, он – владыка природы" [3, с. 456].

Данная цитата приоткрывает для нас еще один момент для анализа. В эту эпоху человек уверенно начал пробовать границы собственного могущества, обозначать те границы Универсума, которые могут быть подчинены его власти. Почувствовав себя творцом, человек стал смотреть на мир с точки зрения творца. Причем примерно в это же время появляется понимание того, что люди различаются между собой не только по тому специальному месту в земной иерархии, которое человеку предопределено Богом, но и личными способностями. Даже сами биографии начинают строиться по привычной схеме, которую мы можем обозначить фразой "из грязи в князи". Достаточно, например, вспомнить биографию Джотто ди Бондоне, одного из основателей итальянской ренессансной школы живописи, принадлежащую перу первого "историка" Rinascimento Джорджо Вазари. "Как бы то ни было, этот человек, столь великий, родился в 1276 году во Флорентийской области, в четырнадцати милях от города, в деревне Веспиньяно от отца по имени Бондоне, хлебопашца и человека простого. Он дал своему сыну, которого он назвал Джотто, приличное воспитание в соответствии со своим положением ... И вот однажды Чимабуе, отправляясь по своим делам из Флоренции в Веспиньяно, наткнулся на Джотто, который пас своих овец

и в то же время на ровной и гладкой скале слегка заостренным камнем срисовал овцу с натуры, хотя не учился этому ни у кого, кроме как у природы; потому-то и остановился Чимабуе, полный удивления, и спросил его, не хочет ли он пойти к нему. Мальчик ответил на это, что пойдет охотно, если отец на это согласится. Когда же Чимабуе спросил об этом Бондоне, тот любезно на это согласился, и они договорились, что он возьмет его с собой во Флоренцию. Прибыв туда, мальчик в короткое время с помощью природы и под руководством Чимабуе не только усвоил манеру своего учителя, но и стал столь хорошим подражателем природы, что полностью отверг неуклюжую манеру и воскресил новое и хорошее искусство живописи, начав рисовать прямо с натуры живых людей, чего не делали более двухсот лет" [4, с. 616].

Как мы видим из этого фрагмента, уже не печать Бога, чудесное рождение и прочие иррациональные атрибуты определяют успех или гениальность человека. Сама судьба, как сочетание внутренних потенций, труда над собой, и конечно, стечения внешних обстоятельств, теперь определяет его жизненный путь. Именно в эту эпоху начались столь привычные нам рассуждения, что надо человеку для достижения успехов в жизни, какое процентное соотношение в этом успехе должно быть между такими компонентами как природная одаренность и социальное происхождение, полученное воспитание и правильное образование и труд.

Литература

1. *Панофский, Эрвин*. Смысл и толкование изобразительного искусства: Статьи по истории искусства / Эрвин Панофский. – СПб.: Академический проект, 1999.
2. Pico della Mirandola Giovanni, 1463–1494 Oratio de hominis dignitate. [Oration on the dignity of man] / trans. Forbes Elizabeth Livermore. – Lexington: Anvil Press, 1953.
3. *Гайденко, П.П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой / П.П. Гайденко. – СПб.: Университетская книга, 2000.
4. Vasari Giorgio The Lives of the Artists / trans. Bondanella Julia Conway Bondanella and Peter. – Oxford: Oxford University Press, May 1998.

А.П. Елопов (г. Гомель, Беларусь)

ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ: РАЗЛИЧИЕ И БОРЬБА ПОДХОДОВ

Миссионерство – та форма внекультовой деятельности православных христиан, которая была до крайности стеснена государственными запретами в советский период, но за последние годы официально обрела статус приоритетной. Программные документы Московского Патриархата утверждают, что "миссия, как апостольство, всегда составляла главнейшую из обязанностей церковных людей", и говорят о "необходимости "второй хри-

стианизации" народов, живущих на территории пастырской ответственности Русской Православной Церкви" [3]. При этом конкретные формы и методы миссионерства являются предметом ожесточенных споров, вновь и вновь обнаруживающих идейную неоднородность современного русского православия, наличие в нем модернистских и фундаменталистских тенденций.

Для ряда церковных деятелей, подобных широко известному миссионеру и богослову А. Кураеву ("диакону всея Руси"), в принципе не существует таких мест, времен и аудиторий, в которых была бы неуместна христианская проповедь. Любое событие может стать поводом поговорить о Евангелии, и "даже в тех слоях и произведениях культуры, которые сами не осознают себя как христианские, мы должны уметь видеть их христианские смыслы" [2, с. 60]. Называя свою тактику "агрессивным миссионерством", о. Андрей считает ее совершенно традиционной для Церкви и возводит к миссионерской практике апостола Павла, который говорил: "Для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев... для чуждых закона – как чуждый закона... чтобы приобрести чуждых закона... Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых" (1 Кор. 9: 20-22). Во все века, доказывает Кураев, Церковь осуществляла "культурный импорт", вбирая из своего окружения вещи, необходимые для ее исторического роста. И если в древности она была способна присвоить и переосмыслить языческие праздники, то и теперь ей ничто не мешает, например, поставить себе на службу маскультовский "день св. Валентина" или положить на рок-музыку молитвенные обращения к Богу.

Такой стиль миссионерства можно было бы еще назвать "диалогическим", поскольку он признает за Церковью долг не только учить (оглашать) светское общество, но и вслушиваться в его вопросы, просьбы и даже обвинения. Заметим, что речь здесь не идет о равнокачественности Церкви и мира, во зле лежащего и нуждающегося в благовестии Христовом. Однако именно последний тезис приписывают Кураеву сотоварищи их многочисленные оппоненты, по убеждению которых, разговор РПЦ с "внешними" допустим лишь в тональности менторства, обличения или плача о погибающих душах, что психологически можно объяснить потребностью в гиперкомпенсации за унижительное безмолвие советского периода. В приделе храма св. мц. Татианы при МГУ проводится выставка актуального религиозного искусства (май 2011)? "Гуру русского рока" Б. Гребенщиков выступает в арт-клубе Московской Духовной Академии (февраль 2012 г.)? Священнослужитель, тот же о. А. Кураев, открывает проповедью рок-концерт? Все это становится поводом поговорить о теплохладности и кошунстве, о модернизме (и даже постмодернизме), угрожающим самим основам православной веры и жизни.

В условиях продолжающейся апостасии (богоотступничества) пресловутый "культурный импорт" неплодотворен и вреден, чреват настоящей "культурной революцией" в Церкви, пишет авторитетный московский священник и публицист А. Шаргунов. По его словам, "призыв распахнуть все окна, открываясь миру, в то время как воздух мира отравлен, не может быть всегда уместным. Иначе не Церковь войдет в мир, а мир со всем, что в нем есть, – в Церковь" [4, с. 13]. Такова позиция православного фундаментализма, для которого главной заботой становится не столько продвижение христианских ценностей в массы, сколько их защита от перевирания и передразнивания. Руководствуясь этой установкой, три белорусские епархии РПЦ (Могилевская, Гомельская, Брестская) в феврале 2012 г. заявили протест против исполнения на своей территории рок-оперы "Иисус Христос – супер-звезда" вместо того, чтобы вовлечь ее слушателей в терпеливый и доброжелательный диалог о подлинном смысле и значении евангельских событий.

Как видно, обе стороны спора о характере современной православной миссии акцентируют разные грани того отношения к миру, которое находит себе основание в новозаветных текстах. Если Кураев и подобные ему миссионеры вдохновляются евангельским образом зерна (Царствия Небесного), падающего в грязь (т. е. проникающего в любое социальное и культурное тело) с надеждой взойти спасительным побегом, то их критиков-фундаменталистов привлекает другой образ – малого стада, шествующего узким путем спасения мимо чуждой ему социальной скверны. С этой последней точки зрения, идеальным православным миссионером мог бы считаться преподобный Сергей Радонежский, который не бегал ни за боярами, ни за крестьянами, не выступал вместе со скоморохами перед молодежью, но всех их привлекал ко Христу примером личной святости.

Безусловно, фундаменталисты правы, предупреждая, что "агрессивное миссионерство" способно вызвать кризис православной идентичности. Это легко доказать примерами из деятельности самого о. А. Кураева. С каждым годом высказывания "миссионера № 1" о прошлом и настоящем русского православия, о его традициях и авторитетных представителях приобретают все более бесцеремонный характер, так что свт. Игнатий (Брянчанинов) оказывается у отца протодиакона "технарем от богословия", а Благодатный огонь – благочестивой фальшивкой. По объяснению Кураева, таким способом он преодолевает страх современников перед "церковным тоталитаризмом", а также борется с их нетрезвой тягой к "духовной экзотике". Субъективно заботясь о благе РПЦ, объективно о. Андрей выступает как миссионер-модернист, разрушающий ее традиционный образ, который немислимы без благоговейного отношения к святыням и святым, без страха похулить чудо Божие, без консерватизма идей и их вербальных формулировок.

Но далеко небезупречна и позиция фундаменталистов. Вопреки собственной критике падшей современности они не могут вполне осознать и принять тот факт, что Русь слишком сильно изменилась со времен основателя Троице-Сергиевой лавры. Студенты XXI в. – это не крестьяне, а бизнесмены из числа вчерашних коммунистов – не бояре Московской Руси. Общество потребления, "демократия шума", вульгарный фрейдизм массовой культуры, сциентизм современного образования могут вернее самого глухого леса спрятать от них благодатные плоды истинно христианской жизни. Без повышения богословского качества и оживления языка церковной проповеди (о чем и радеет Кураев) сколь угодно частые поездки по монастырям все равно оставят массу наших соотечественников пусть и крещенными, однако далеко не просвещенными светом Христовым.

Какая же парадигма миссионерской деятельности имеет перспективу возобладать в РПЦ? Ее нынешний предстоятель, считая себя миссионером по преимуществу, явно отдает предпочтение "диалогическому" миссионерству и с давних пор покровительствует о. А. Кураеву во всех его самых смелых начинаниях. По словам Патриарха Кирилла, "...сегодня, как и во времена святых отцов, диалог с внешним миром – это не предательство Православия, а средство привнесения христианских ценностей в жизнь общества" (цит. по: [1, с. 373]). Тот, кто в этом особенно активно сомневался – популярный в кругах фундаменталистов журнал "Благодатный огонь", успевший опубликовать целую серию "миссиофобских" статей с косвенной критикой самого Святейшего – был в сентябре 2011 г. запрещен к распространению через церковную книготорговлю. Но значит ли это, что победа "агрессивного миссионерства" а-ля Кураев предрешена? Отнюдь нет. В своих усилиях по сохранению "русского мира" и поддержке великодержавных притязаний Кремля Патриарх Кирилл вынужден опираться на фундаменталистское крыло РПЦ и в чем-то разочаровывать любимую аудиторию о. Андрея (интеллигенцию и студенчество). В этой связи велика вероятность того, что случаи, подобные белорусской истории с рок-оперой, будут приобретать характер и динамику устойчивой тенденции.

Литература

1. Архиепископ Волоколамский Иларион (Алфеев). Патриарх Кирилл: жизнь и мирозерцание. – М.: Эксмо, 2009. – 560 с.
2. Диакон Андрей Кураев. Перестройка в Церковь. Эскиз семинарского учебника по миссиологии. – М.: Центр библейско-патологических исследований, 2009. – 512 с.
3. Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви // Миссионерский отдел Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – 2009. – Режим доступа: <http://www.portal-missia.ru/node/45>. – Дата доступа: 12.07.2009.
4. Протоиерей Александр Шаргунов. "Евангелизация" мира и "культурная революция" в Церкви // Благодатный огонь. – 2008. – № 18. – С. 7–16.

ЛЮТЕРАНСКИЙ АСПЕКТ В РАЗВИТИИ ТЕХНИЧЕСКИХ СРЕДСТВ СВЯЗИ В БЕЛОРУССКИХ ГУБЕРНИЯХ В XIX в.

Середина 19 века – время зарождения электрических средств связи и начало их бурного развития. Белорусская земля не осталась в стороне от этого процесса. С 1854 г. телеграфные столбы и телеграфные провода стали менять белорусский пейзаж. С 1959 г. Жители белорусских губерний получили возможность пересылать свои сообщения по электрическому телеграфу. В этом году устроены телеграфные станции в городах Бобруйск, Вильно, Витебск, Динабург, Минск, Могилёв, Полоцк и Смоленск и линии связи между ними и другими телеграфными станциями в Российской империи. В 1861 г. своими телеграфными станциями обзавелись Гродно и Гомель, и далее телеграф быстро стал опутывать паутиной своих проводов и станций уездные города. В первые же годы стало ясно, что построить телеграф легче, чем организовать его последующую работу. Вплоть до 1870-х годов все работы по строительству вели сотрудники фирмы Сименса, своих в Российской империи не было. Всё оборудование, кроме столбов, также поставлялось этой фирмой.

К работникам телеграфа предъявлялись большие требования, в том числе они должны были знать немецкий или французский язык, иметь техническую подготовку. Таких специалистов первоначально было мало, поэтому приглашали работников иностранных фирм, которые строили линии (в основном из фирмы "Сименс и Гальске" [5, с. 341]), или выходцев из Прибалтийских губерний. Например, Виленская телеграфная станция начала работу 22 ноября 1859 г. и её начальником стал штабс-капитан Шрейер, Минская – 27 ноября того же года (начальник штабс-капитан Тизенгауз).

Сейчас трудно объяснить, почему можно лишь констатировать тот факт, что большинство первых специалистов-телеграфистов были лютеранами по вероисповеданию.

Крупнейшей станцией в белорусской земле оставалась на протяжении тридцати лет Бобруйская станция. Из четырнадцати её работников лютеранами были 13 человек. Начальник станции Эдуард Вернерович Эрн, обер-телеграфист Альвил Иванович Эвертц, младший механик Евгений Антонович Амейс. Старшими телеграфистами были: А.Ю. Реннер, Г.К. Тизен, А.И. Голландер, А.А. Армантович и Ф.П. Баккерт. Младшими телеграфистами – Д.К. Гринберг, Д.К. Буш, Л.О. Гребер и Э.Ф. Митусевич. На станции работала и первая женщина-телеграфистка Леонтина Казимировна Эрн, жена начальника станции. Все они были лютеранами, кроме Е.А. Амейса, который был католиком.

На Минской станции, где работало только три человека, начальником с 1865 г. стал Николай Карлович Голеевский, старшим телеграфистом – Михаил Богуславович Рейбниц, телеграфисткой – Анна Ивановна Голеевская. Все

лютеране. С 1867 г. начальником Могилёвской телеграфной станции стал Кригер Рудольф Вильгельмович, старшим телеграфистом с 5 мая 1859 г. – Карл Иванович Мей, телеграфисткой – Елизавета Эрнестовна Кригер, жена начальника станции. Все лютеране.

Особо надо выделить первых женщин-работниц. Только в 1864 г. впервые в Российской империи женщинам разрешили работать в государственных учреждениях, и поначалу только на телеграфе. То, что среди них много лютеранок, весьма примечательный факт. Женщины-лютеранки оказались наиболее эмансипированными особами из всех российских женщин в данный момент времени.

Литература

1. Дело об устройстве телеграфной линии в г. Могилёве в 1859 году // Национальный исторический архив РБ в г. Минске. – Ф. 2001. – Оп. 1. Д. 740.
2. Заремский, К.В. Возникновение и развитие телеграфа в г. Могилёве / В.К. Заремский // Мiнулая і сучасная гісторыя Магілёва: зборнік навуковых прац / Уклад. І.А. Пушкін. – Магілёў, 2001. – С. 154–157.
3. *Заремский, В.К.* Организация работы женщин в почтово-телеграфных учреждениях Российской империи / В.К. Заремский // *Веснік Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.А. Куляшова*. Серыя А: гум. навукі: гісторыя, філасофія, філалогія. – 2010. – № 1 (35). – С. 50–58.
4. *Заремский, В.К.* Религия в жизни провинциального чиновника XIX века (на примере почтово-телеграфных служащих Могилёвской губернии) / В.К. Заремский // *Религия и общество: актуальные проблемы современного религиоведения: сб. научн. трудов / под общ. ред. В.В. Старостенко*. – Могилёв: МГУ им. Кулешова, 2006. – С. 41–43.
5. *Коузов, А.И.* Краткий обзор телеграфов в России в связи с ролью инженеров-электриков в [почтово]-[телеграфном]. ведомстве / А.И. Коузов // ПТЖ. Отд. неофициальный. – 1915. – сент-окт. – С. 336–352.
6. Памятные книжки Минской губернии ... Мн.: Губ. стат. ком., 1861–1914 гг. Заглавие 1889, 1892–1894, 1897–1898, 1900–1904 гг.: Памятная книжка и календарь Минской губернии; на 1909–1917 гг.: Памятная книжка Минской губернии и календарь.
7. Памятные книжки Могилевской губернии ... Могилёв, Губ. стат. ком., 1861–1914 гг. Заглавие 1876г.: Адрес – календарь и памятная книжка Могилёвской губернии; на 1905г.: Адрес – календарь и памятная книжка Могилёвской губернии; на 1908г.: Памятная книжка и календарь Могилёвской губернии.

В.И. Ионе (г. Могилев, Беларусь)

ПОСЛАНИЕ АПОСТОЛОВ: ВОПРОСЫ СОБСТВЕННОСТИ, ДЕМОКРАТИИ И ГЕНДЕРНЫХ ОТНОШЕНИЙ В СЕНСИМОНИСТСКОЙ РЕЛИГИИ

Фундаментальные положения религии, основанной К.А. де Сен-Симоном, были изложены в его трудах "Письма женевского обитателя к своим

современникам" и "Новое христианство: диалог между консерватором и новатором" [1; 2]. В 1825 году сенсимонистская религия, до этого существовавшая лишь в границах "боговдохновенного" текста, получила импульс к материализации и оформлению в виде религиозно-политического движения. Этот импульс был вызван, как это обычно и бывает, переходом пророка-основателя в категорию небожителей, а впоследствии значительно усилен революционными событиями 1830 года, положившими конец "июльской монархии", в условиях которой подавление политических и религиозных свобод являлось одним из наиболее любимых занятий властей. Определенное представление о социальной жизни сенсимонистской религиозной общины в этот период дает письмо, адресованное адептами Сен-Симона депутатам нижней палаты французского парламента [3]. Его авторство сомнительно, однако принято считать, что оно принадлежит двум главным апостолам новой религии: Б.-П. Анфантену и С.-А. Базару.

Как следует из текста письма, его цель – дать ответ на типичные обвинения, которые выдвигались против последователей Сен-Симона несведущей общественностью того времени, и определить подлинное место сенсимонизма в спектре политических движений Франции и Европы. Очевидно, в общественном сознании французов, живших в 30 годы XIX века, прочно укоренилось несколько предрассудков относительно представлений сенсимонистов, а именно – их мнимой приверженности идеям *общности имущества, общности женщин и демократии*. Эти предрассудки стали поводом для обсуждения сенсимонизма на заседании Палаты 29 сентября 1830 года, что, по мнению авторов письма, придало им значимость и широкую огласку, тем самым усилив ненависть невежественных масс к представителям общины. Авторы письма, кем бы они ни были, также достаточно красноречиво формулируют важнейшие задачи, которые планируют решить своим актом протеста, выраженным в письменной форме. Во-первых, сенсимонисты стремятся заявить о себе и объяснить, кем они являются "на самом деле". Во-вторых, привлечь внимание "благородных душ, обеспокоенных судьбами человечества", т.е. сочувствующих и потенциальных адептов. В-третьих, уберечь "свободных людей, обладающих чувством собственного достоинства", от раскаяний и стыда по поводу клеветы на подлинных праведников – новых христиан. Апелляция к моральному сознанию в последнем высказывании очевидным образом создает смысловую симметрию: уберечь от стыда одних, и пробудить его в других – тех недостойных, кто уже позволил себе облыжные обвинения.

По всем трем пунктам в тексте послания даются опровержения со ссылками на "священное писание", в роли которого здесь в основном выступает "Новое христианство". В частности приводятся следующие сенсимонистские догматы: "Все социальные институты должны иметь целью моральное, интеллектуальное и физическое улучшение наиболее многочисленного и наиболее бедного класса",

"Все без исключения привилегии по праву рождения должны быть отменены", "От каждого по способностям, каждому по труду" [3, р. 2]. Уже предварительный анализ этих трех догматов позволяет сделать вывод, что обвинения в адрес сенсимонистов, приведенные выше, действительно ошибочны и основываются на не-критическом и стереотипизированном восприятии их доктрин.

Данные догматы свидетельствуют о том, что социальное неравенство, выраженное в классовой структуре общества, вовсе не является объектом критики сенсимонистов. Они лишь ратуют за более "гуманный" и рациональный характер социальных отношений, когда, во-первых, высшие классы проявляют заботу о низших, а во-вторых, критерием социальной стратификации становятся способности человека, выраженные в созидательном труде на благо общества. Практика наследования социального статуса со всеми его властными и финансовыми атрибутами объявляется порочной.

По поводу общности имущества, т.е. равного разделения между всеми членами общества либо средств производства, либо результатов труда, авторы письма пишут: "Сенсимонисты отвергают этот равный раздел собственности, который был бы в их глазах еще большим насилием, еще более возмутительной несправедливостью, чем неравный раздел, который был первоначально осуществлен посредством силы оружия, посредством завоевания, поскольку они верят в *естественное* неравенство людей и рассматривают это неравенство как самую основу организации, как необходимое условие социального порядка" [3, р. 5].

Что действительно требуют сенсимонисты, так это отмены всех привилегий по рождению и, следовательно, права наследования, наиболее значительной из всех этих привилегий, которая подразумевает все остальные и результатом которой является случайное распределение социальных благ среди незначительного числа претендентов [р. 5-6]. Согласно авторам, необходимо, чтобы все орудия труда, земли и капиталы, которые принадлежат сегодня частным собственникам, были объединены в *социальный фонд* и чтобы этот фонд использовался способом, который позволит сделать функцию каждого выражением его *способности*, а достаток – мерой его *достижений*.

Решение "женского вопроса" начинается в письме с высказываний, утверждающих, что христианство освободило женщин от рабства, но тем не менее обрекло их на подчиненное положение. В христианской Европе женщины повсеместно ограничены в своих религиозных, политических и гражданских правах. Сенсимонисты стремятся провозгласить их окончательное освобождение, их полную эмансипацию, не посягая при этом на "священный закон брака", установленный христианством.

Как и христиане, они отстаивают принцип *моногамии*, но учат при этом, что *супруга должна стать равной супругу*, и что согласно особой благодати, которую Бог сообщил этому полу, на него возложена тройная функция,

осуществляемая в храме, в государстве и в семье [3, р. 6]. Иными словами, сенсимонисты стремятся сделать женщину полноценным субъектом общественных отношений или, согласно их собственной терминологии, "социальным индивидом". По мнению авторов, брак в его актуальном состоянии слишком часто выступает в качестве узаконенной формы проституции, которая освящает "чудовищный союз самопожертвования и эгоизма, просвещенности и невежества, молодости и дряхлости" [3, р. 7].

Обвинение о причастности к деятельности демократических обществ авторы письма также отвергают. Они пишут, что лишь не поддерживают тех, кто протестует против существования этих обществ, поскольку какой бы стихийной и неполной не была их деятельность, она выполняет важную миссию – миссию разрушения рудиментов монархического режима, усматривающего своей основой родовую аристократию, причем не только во Франции, но и во всей Европе [3, р. 7–8]. Собственная же миссия сенсимонистов заключается не в том, чтобы разрушать, а в том, чтобы "строить на руинах", т. е. организовывать в недрах распадающегося на части социума, новое общество, которое придаст *религиозное и мирное* направление всем "прогрессивным требованиям" и которое будет готово принять в свое лоно все человечество, когда "устав от ненависти, войны и анархии, нации попросят у Бога новый закон любви, а вместе с ним – царство мира и империю порядка" [3, р. 8].

Таким образом, из трех обвинений, адресованных сенсимонизму, лишь первое (стремление к общности имущества или, другими словами, упразднению частной собственности) имеет какое-то, хотя и не очень твердое основание в их доктринах в виде идеи "социального фонда". Однако, как подчеркивают сами сенсимонисты, такой фонд выступает в качестве основы формирования новой, более справедливой, на их взгляд, социальной иерархии, *иерархии способных и полезных*, т. е. не предполагает ни уравнительного распределения благ, ни преобладания коллективной формы собственности над частной. Обвинение в стремлении к общности женщин или упразднению института брака, представляется в свете сказанного выше гораздо более бесосновательным. Однако, логика оппонентов ясна. Феминистические элементы сенсимонистского учения, направленные на "освобождение женщины", т. е. уравнивание ее в правах с мужчиной, могут рассматриваться как шаг в направлении и к более свободным сексуальным отношениям мужчины и женщины, в рамках которых единобрачие и брак в целом могут рассматриваться как архаизмы.

Причастность к деятельности демократических движений, которая и сенсимонистами и их оппонентами в Палате депутатов рассматривалась как источник анархии, меньше всего может быть инкриминирована адептам Сен-Симона, так как предложенная им модель социальной и политической организации является типично олигархической. Она предполагает, что и власть и собственность будет сконцентрирована в руках немногих "способных".

Літэратура

1. *Saint-Simon, Claude-Henri de. Lettres d'un habitant de Geneve a ses contemporains / Claude Henri de Saint-Simon.* – 1803. – 103 p.
2. *Saint-Simon, Claude-Henri de. Nouveau christianisme, dialogues entre un conservateur et un novateur / Claude Henri de Saint-Simon; reproduction.* – Paris: Bossange pere, A. Sautelet, 1825. – 91 p.
3. *Religion saint-simonienne: Lettre a M. le president de la Chambre des Deputes.* – Paris: impr. de Everat, 1830. – 8 p.

Н.В. Карповіч (г. Мінск, Беларусь)

РЭЛІГІЯНА-АСВЕТНІЦКАЯ ДЗЕЙНАСЦЬ ПРАВАСЛАЎНАГА ДУХАВЕНСТВА НА ТЭРЫТОРЫІ БЕЛАРУСІ Ў 60-х гг. XIX ст. – ПАЧАТКУ XX ст.

Значная роля ў працэсе аднаўлення праваслаўя і ўзмацнення яго ўплыву на жыццё грамадства належыла праваслаўнаму духавенству. Праваслаўнае духавенства было адной з тых саслоўных груп, якія з'яўляліся гарантам стабільнасці сацыяльнай сістэмы Расійскай імперыі. З мэтай узняць аўтарытэт праваслаўнага духавенства царскі ўрад у другой палове XIX ст. выдаў шэраг законапалажэнняў, якія павінны былі аказаць уплыў на колькасныя і якасныя характарыстыкі духавенства, дакладна вызначыць яго склад, палепшыць стандарты царкоўнай службы. Дынаміка гэтых пераўтварэнняў, сацыяльная запатрабаванасць духавенства, а таксама высокамаральныя патрабаванні да яго, дазволілі даручыць святарам рэлігійна-маральнае выхаванне народа.

Менавіта падзеі паўстання 1863-1864 гг. абумовілі неабходнасць умацавання ўплыву царквы на рэлігійна-маральнае выхаванне народа. У 60-я гг. XIX ст. – пачатку XX ст. праваслаўнае духавенства Беларусі выконвала шэраг функцый у саслоўных і грамадскіх органах. Асабліва актыўна духавенства ўключылася ў справы самакіравання пад час царкоўных рэформ 60–70-х гг. XIX ст. Праз саслоўныя ўстановы духавенства імкнулася вырашыць пытанні пастырскай дзейнасці, але змены ва ўрадавай палітыцы ў нацыянальна-культурнай сферы ў накірунку русіфікацыі патрабавалі ад духавенства вырашэння рэлігійна-асветніцкіх задач. Менавіта ва ўмовах актывізацыі царкоўна-прыходскога жыцця пазіцыі духавенства ў асветніцкай справе становяцца даволі трывалыя. Але на працягу адзначанага перыяду ступень актыўнасці духавенства ў гэтай справе залежыла ад змены прыярытэтаў урадавай палітыкі, а таксама ад функцыянавання саслоўных і царкоўна-грамадскіх ўстановаў духавенства. Пытанні вырашэння матэрыяльнага забеспячэння духоўных навучальных устаноў, падтрымка асобных вучняў, утварэнне і змены навучальных праграм сталі прадметам абмярвання саслоўных устаноў духавенства:

епархіяльных, акруговых вучылішчных, благачынных з'ездаў. Справамі народнай адукацыі займаліся і царкоўна-грамадскія ўстановы: царкоўна-прыхадскія папячыцельствы і брацтвы.

У адрозненні ад папячыцельстваў брацтвы засяроджвалі ўвагу на спалучэнні маральна-рэлігійнага выхавання і пашырэнні пісьменнасці сярод грамадзян. Царкоўныя брацтвы мелі большыя магчымасці для культурна-асветніцкай дзейнасці, паколькі адрозніваліся ад папячыцельстваў экстрэрытарыяльным прынцыпам, яны валодалі большай незалежнасцю ў адносінах да епархіяльнага кіравання, ствараліся на больш дэмакратычных пачатках. Дамінуючая роля асоб духоўнага стану ў складзе брацтваў, а таксама абавязковыя ахвяраванні братчыкаў, садзейнічала актыўнасці дзейнасці брацтваў сярод царкоўна-грамадскіх устаноў.

Рэлігійна-асветніцкая дзейнасць брацтваў у справах народнай асветы выражалася ў наступных мерапрыемствах: адкрыццё, утрыманне, уладкаванне пачатковых школ і аказанне ім матэрыяльнай падтрымкі; утрыманне брацкіх стыпендыяў у навучальных установах як Міністэрства народнай асветы, так і праваслаўнага духоўнага ведамства; удзел у арганізацыі фондаў грамадства для дапамогі вучням навучальных устаноў Св. Сінода. Брацтвы былі неаднародныя па колькасці і складаліся з прадстаўікоў розных сацыяльных груп, якія пражывалі не толькі ў межах епархіі. Дзейнасць праваслаўных брацтваў у даследуемы перыяд уяўляла сабой пошук новых форм ўзаемадачыненняў духавенства і прыхаджанаў, а таксама спосаб больш эфектыўнага ўплыву на духоўна-маральнае выхаванне грамадства.

У пашырэнні асветы сярод насельніцтва праваслаўнае духавенства праз брацтвы стварала кніжныя склады, бібліятэкі. Паколькі публічныя народныя чытанні на рэлігійную тэматыку былі справай духавенства, менавіта яму належыць першынства ў арганізацыі першых бібліятэк-чытален. Першая бібліятэка была створана ў 1873 г. у Полацкай епархіі. Менавіта па ініцыятыве полацкага епіскапа Аляксандра былі распрацаваны правілы для адкрыцця народных бібліятэк і кніжных складоў духоўна-маральнага зместу пры цэрквах епархіі. Акрамя таго, правіламі дазвалялася ўладкоўваць бібліятэкі ў будынках царкоўна-прыхадскіх школ. Намаганнямі духавенства ў 1895 г. у Полацкай епархіі іх колькасць складала 100 [3, с. 15]. У 1896 г. савет Віцебскага брацтва накіраваў ў павятовыя адзяленні 715 руб. на ўладкаванне бібліятэк, прыкладна 5 руб. на кожную царкоўна-прыхадскую школу. На атрыманыя грошы бібліятэкамі выпісваліся неабходныя кніжкі. Бібліятэчны фонд фарміраваўся за кошт сродкаў брацтваў, а таксама асабістых ахвяраванняў святараў. Ужо ў 1897 г. такіх бібліятэк пры царкоўна-прыхадскіх цэрках было 10. Каля 100 бібліятэк для пазакласнага чытання былі арганізаваны пры царкоўна-прыхадскіх школах Магілёўскай епархіі. А брацкая бібліятэка Магілёўскага Багаяўленскага брацтва ў 1896 г. атрымала статус бясплатнай чыталні. Акрамя таго, брацтвы адкрывалі бібліятэкі і ў турмах. Так, Магілёўскае Багаяўленскае брацтва

арганізавала бібліятэку ў Магілёўскім турэмным замке і забяспечвала зняволеных літаратурай на рэлігіна-маральную і гістарычную тэматыку.

Правядзенне рэлігіна-маральных чытанняў было адной з функцый духавенства праз брацтва. Па ініцыятыве рэктара Літоўскай духоўнай семінарыі А. Мілавідава былі арганізаваны Віленскім - Святадухаўскім брацтвам рэлігійныя чытанні ў 1895 г. Першыя чытанні праходзілі ў Снініцкай царкве-школе, на якія прыйшлі 1300 слухачоў. Каб надаць чытанням ўрачыстасць і заахоціць вясковае насельніцтва духавенства выкарыстоўвала ў якасці дэкарацый спецыяльны ліхтар і светавыя карціны. На гэтыя патрэбы Літоўскі епіскап Іеранім ахвяраваў у брацтва 200 тыс. руб. Тэматыка рэлігіна-маральных чытанняў была наступная: духоўна-маральная і гістарычная, жыццёвая літаратура, сучасная праваслаўная прэса. Характэрна, што ў брацкіх справаздачах паведамляецца, што пасля чытанняў прыхаджане сталі "усерднее к храму божьему", паводзілі сябе лепш, заахоціліся чытаннем кніг і брашураў рэлігіна-маральнага зместу. Толькі ў 1896 г. камітэт брацкагаў раздаў бясплатна прыхаджанам 2100 экзэмпляраў [1, с. 258]. Сярод лектараў былі святары, якія нават на свае сродкі набывалі неабходныя атрыбуты для правядзення чытанняў. Так, у 1897 г. святар Валкавыскага павета Іосіф Янкоўскі набыў фанар і выкарыстаўшы карціны брацкагаў камісіі правёў за 1897 г. 8 чытанняў, на якія прыйшлі 1500 слухачоў. Чытанні прываблівалі вясковых жыхароў. На іх, ў "тэатральнай абстаноўцы" духавенства на жывой мове тлумачыла хрысціянскія заповеды, асуджала парокі. Давала рэкамендацыі ад асцярожным абыходжанні з агнём, тлумачыла народныя прымхі і суявер'і, прыводзілі элементарныя прыродазнаўчыя звесткі. Увогуле за пяць гадоў у Літоўскай епархіі было праведзена 258 чытанняў для 51 тыс. слухачоў [2, с. 79]. Найбольш актыўных лектараў савет брацтва ўзнагароджваў Бібліямі.

У 60-я гг. XIX ст. – пачатку XX ст на тэрыторыі Беларусі ва ўмовах актывізацыі царкоўна-прыхадскога жыцця пазіцыі духавенства ў рэлігіна-асветніцкай справе становяцца даволі трывалыя. Ідэалагічны напрамак палітыкі царскага ўрада патрабаваў ад святароў пільнага нагляду за маральным і рэлігійным жыццём насельніцтва, што нярэдка супярэчыла прынцыпам духавенства. Але праваслаўнае духавенства выконвала сакральную функцыю ў грамадстве, было носьбітам духоўнай культуры.

Літаратура

1. Общее собрание Виленско – Святодуховского братства // Литовские епархиальные ведомости. – 1900. – № 27–28 (часть неофициальная). – С. 258–260.
2. Пятилетние религиозно-нравственные народные чтения от Виленско-Святодуховского братства / Литовские епархиальные ведомости. – 1900. – № 8 (часть неофициальная). – С. 69–70, 1900. – № 9 (часть неофициальная). – С. 78–80.
3. *Серебренников, Н.* Краткий историко-статистический очерк развития церковной школы Полоцкой епархии... / Н. Серебренников... за 1884–1909 гг. – 26 с.

ИОГАНН СЕБАСТЬЯН БАХ И СИМВОЛОТВОРЧЕСТВО

Символ является универсальной категорией музыкального творчества. Обратимся к творчеству И.С. Баха, для которого "творчество было богослужением, искусство – религией, где благозвучная гармония служит славе Божьей и достойному утешению чувства" [7, с. 63]. В музыкальных кругах хорошо известны сравнения "Хорошо темперированного клавира" И.С. Баха с "...Евангелием для каждого серьезного и стремящегося к высшему идеалу художника" (А. Рубинштейн), с "музыкальной Библией" (Л. Бетховен), с "хлебом насущным", "...моей грамматикой..." (Р. Шуман). Музыка И.С. Баха насыщена разнообразной символикой, призванной доносить библейские образы. Биографы свидетельствуют, что И.С. Бах был принципиальным ортодоксом в вопросах веры. Баховеды (Б. Яворский, Р. Берченко, Э. Бодки, В. Носина, А. Кудряшов, Я Мильштейн, Ю. Петров, А. Швейцер и др.) неоднократно подчеркивают, что композитор обращался к сакральной символике, пространственно начертательной или архитектурной, которая играла второстепенную роль: "...функция ее подсобная, не столько образно-выразительная, сколько логически умозрительная" [2, с. 170]. В партитурах И.С. Баха можно обнаружить символы слез, голгофского креста, распятия и витания ангелов, "крест связан с давними специфически- западными христианскими идеями "теологии креста", заложенными в знаменитых словах Св. ап. Павла: "Я сораспялся Христу, И уже не живу, но живет во мне Христос", далее продолженными в средневековом учении о слиянии с Богом через прямую индивидуальную сопричастность Страстям Господним, но особенно выявленными в предреформационных и реформационных учениях И. Таулера и М. Лютера, очень близких Баху как протестанту" [4, с. 85]. Известно, что в эпоху барокко существовала "Augenmusik" (музыка для глаз), где предмет, на который указывает слово, графически воссоздается в нотном тексте. И.С. Бах, изображая слово "крест" и "распятие", употребляет четырехзвучную мелодическую линию, так называемую "фигуру креста" [4, с. 62]. "Для христианина символ креста означает не только крест как отдельный материальный предмет, но вместе с тем всю мистическую историю Бога-Спасителя; восприятие креста магически активизирует в православном и католике веру в личное спасение и вечную жизнь" [5, с. 20]. "Круг, будучи объектом столь естественно наблюдаемым, столь уникальным в своих эстетических качествах (замкнутость, завершенная связность и возможность тональной симметрии элементов), восходит к древнейшим космологическим представлениям, но разнообразно представлен и в центральных догматах христианства (Троица, Святое Причастие, пасхальная "чаша страдания"),

где отражает божественное совершенство мироздания" [4, с. 85]. Известно, что символы креста и круга наиболее ярко представлены в вокальном творчестве И.С. Баха, на что ссылаются в монографиях и статьях А. Швейцер, Э. Бодки, Я Мильштейн и др. Факты свидетельствуют о наличии скрытой библейской символики в творчестве И.С. Баха, поэтому можно рассматривать его произведения как открытый текст, текст с "двойным дном". Обратимся к "баховскому мотиву", созданному из звуков, соответствующих буквам фамилии Бах - ВАСН, являющемся к тому же сакральной фигурой – крестом, на что первым обратил внимание в 1950 г. Флэд Хеймел: "Если провести линии между двумя средними нотами (А и С) и двумя крайними (В и Н), то появится фигура креста". А. Швейцер дополняет: "...странно, что он ждал до последних своих дней, прежде чем приступил к сочинению фуги на столь интересную тему" [1, с. 236]. Известно, что ранее И.С. Бах завершает своим "фамильным кодом" (темой из 14 звуков) цикл партитур и Английские сюиты (1722 г.) жигой, которая в точке золотого сечения содержит этот символический мотив. Более того, его шесть партитур для клавесина были опубликованы им самим как "opus 1", а одним из значений этого латинского слова является "творение", что позволило Э. Бодки считать, что "...он делает это для того, чтобы отдать дань шести дням, в которые Творец создавал мир" [1, с. 235]. Баховеды установили, что в процессе творчества композитор производил предварительные математические расчеты в уме, доказывая это сохранившимися числовыми пометками, проставленными над тактовыми чертами. Ключевые христианские слова – Credo (Верую), Deus (Бог), Jesu Christe (Иисус Христос) имели числовой эквивалент 43, 47, 70 и 131 соответственно в результате сложения чисел, соответствующих буквам, из которых состоят эти слова. В "Мессе h-moll" И.С. Баха в хоре на текст "Credo in unum Deum" слово "Credo" звучит 43 раза. Музыка И.С. Баха выражает (изображает) богатый мир человеческих чувств, сущность человека с поразительным разнообразием и глубиной при помощи сложной системы знаков. Графические знаки в музыке (нотная запись) являются своеобразным кодом запечатления музыкальной информации, при дешифровке которой большое значение имеет личность воспринимающего субъекта, несмотря на кажущуюся объективность при переводе звучащего в графические знаки. "Не укладывается в голове, – пишет Э. Бодки, – каким образом ему удавалось выстраивать математические расчеты с числовой символикой в своих конструкциях, не нанося при этом ущерба непосредственности и глубине чувств" [1, с. 234]. При сочинении музыки композитор использует излюбленный метод – активно вводит сакральные числа. Это своего рода эмблематика, которая в музыке Баха так глубоко запятана, что функциональное ее назначение не доходит до нашего восприятия и "значимое обнаруживается только при тщательном анализе" [2, с. 169].

Обратимся к числовой символике, позволяющей расшифровать образы произведений И.С. Баха в интерпретации М. Лобановой. **1** Первое лицо Троицы. Божество, все сущее, гармонию. **2** 2-е лицо Троицы, "вечное слово", кое есть Бог-Сын. **3** Святой Дух, Троица. **4** Ангельское число, гармония музыки и человеческой души. **5** Человеческое, одушевленное или чувственное число. **6** 6 дней Творения. **7** Число планет, гармония небесных сфер. 7 звуков в октаве, 7 даров Святого Духа, 7 таинств и т.д. [5, с. 312]

Но следует предостеречь исследователей от чрезмерного увлечения поиском математической символики в музыке И.С. Баха, который "любил игру символами" (А. Майкапар). В наше время эта "безобидная игра, к сожалению, превратилась в азартную и ее участники - "дешифровщики" баховской тайнописи – теряют чувство меры и прибегают к таким математическим операциям, выполнять которые у самого Баха не было ни времени, ни желания" [1, с. 234]. К тому же И.С. Бах "при всей своей многосторонности все же не был "министром или математиком", а был музыкантом". "Разве не ясно, что подобный метод сомнительных математических выкладок с густой приправой мистицизма не имеет ничего общего с музыкальной наукой?" [6, с. 24].

Для объективного анализа музыкального языка И.С. Баха, необходимо обращение не только к символике барокко (восходящей к ренессансным алфавитным кодам), но и к принципу теоцентризма, пронизывающую её. Следует помнить также характерную черту эпохи - наличие единства противоречивых элементов. "Порой нужно усилие, чтобы вспомнить о том, что Бах писал именно в эпоху барокко, настолько его творчество связывается современным сознанием не с прошлым, а с настоящим в культуре" [6 с. 12], подчеркивающему актуальность звучания темы "Бах и современность". Обращение к творчеству И. Баха является благодатным, так как оно способствует созданию универсальных ценностей.

Литература

1. *Бодки, Э.* Интерпретация клавирных произведений И.С. Баха / Пер. А. Майкапар. – М.: Музыка, 1989.
2. *Друскин, М.С.* Иоганн Себастьян Бах / М.С. Друскин. – М.: Музыка, 1982.
3. *Захарян, Т.Б.* Сакральный символ в языке религии / Т. Б. Захарян, Д.В. Пивоваров. – Екатеринбург: УрГУ, 2005.
4. *Кудряшов, А. Ю.* Теория музыкального содержания. Художественные идеи XVII–XX вв. / А.Ю. Кудряшов. – СПб.: Лань, 2006.
5. *Лобанова, М.Н.* Музыкальный стиль и жанр: история и современность / М.Н. Лобанова. – М.: Сов. композитор, 1990.
6. *Мильштейн, Я.И.* Хорошо темпированный клавир И.С. Баха и особенности его исполнения / Я.И. Мильштейн. – М.: Классика – XXI, 2004.
7. *Пальмова, В.А.* Средневековые реминисценции в фугах И.С. Баха / В.А. Пальмова // Культура эпохи барокко. – Екатеринбург, 2000.

НАЧАЛО НАУЧНОЙ И ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ М. ПОЧОБУТА-ОДЛЯНИЦКОГО

Мартин Почобут-Одлянницкий (1728–1810), уроженец Гродненщины, принадлежит к числу выдающихся представителей "Века Разума" на территории Беларуси и Литвы. Будучи ученым с европейской известностью, руководителем Виленской астрономической обсерватории, он много сил отдал делу развития народного образования. В рамках данного доклада рассматривается жизненный путь М. Почобута-Одлянницкого до 1764 г. включительно – время становления его как ученого и педагога.

Среднее образование М. Почобут-Одлянницкий получил в Гродненском иезуитском коллегииуме. Обучение в школах Общества Иисуса, как известно, носило гуманитарный характер, и было ориентировано на глубокое усвоение учащимися классических языков, в первую очередь латыни. Так или иначе, М. Почобут-Одлянницкий получил хорошую филологическую подготовку и горячо полюбил латынь. После окончания Гродненского иезуитского коллегииума в 1745 г. он вступил в Общество Иисуса, приняв это решение вопреки воле отца [7, с. 315–316].

На протяжении следующих двух лет М. Почобут-Одлянницкий проходил новициат в Вильно, где в качестве послушника учился жить в монашеской общине, выполнял различные обязанности (в их числе, например, мог быть уход за больными), готовясь к самоотверженному служению католической церкви. Воспитание молодого иезуита включало прохождение через опыт "Духовных упражнений" Игнатия Лойолы, основателя ордена. Призвание члена Общества Иисуса было связано, как правило, с активной деятельностью в качестве миссионера, преподавателя, ученого.

По завершении новициата М. Почобут-Одлянницкий дал монашеские обеты: бедности, безбрачия, послушания. В дальнейшем он был направлен в Слуцк, где обучался на специальном педагогическом курсе для будущих учителей. Следующей образовательной ступенью стало трехлетнее изучение философии в Полоцком коллегииуме, где М. Почобут-Одлянницкий также начал преподавать в качестве учителя младших классов. Второй год курса философии отводился естествознанию, преподавание которого все еще велось в русле схоластического аристотелизма. Вместе с тем наличие альтернативных космологических взглядов и концепций, как правило, не замалчивалось. Так, на страницах календарей, издаваемых иезуитами литовской провинции в XVIII в., как отметил П. Славенас, "упоминалась коперниковская система мира и выражалось сомнение в правильности геоцентрической системы" [1, с. 24].

Формирование мировоззрения М. Почобута-Одлянницкого проходило во время серьезных изменений в преподавании естественных наук. Решением

XVI Генеральной Конгрегации Общества Иисуса (1730–1731) в программу обучения была введена экспериментальная физика. Постепенно снимались искусственные преграды на пути принятия новых идей, возведенные в предшествующее столетие. Просветительские веяния стали особенно заметны во время понтификата Бенедикта XIV (1740-1758). С разрешения церкви в 1744 г. был издан "Диалог о двух главнейших системах мира" в составе собрания сочинений Г. Галилея. В 1758 г. из Индекса запрещенных книг были исключены все работы, которые "учат о движении Земли и неподвижности Солнца" [3, р. 179].

На территории Речи Посполитой были организованы специальные курсы обучения математическим дисциплинам, один из которых действовал на протяжении 1753–1758 гг. при иезуитской академии в Вильно под руководством Томаша Жебровского. Этот представитель поколения ученых-иезуитов, принявших достижения науки Нового времени, основал университетскую астрономическую обсерваторию. Благодаря деятельности Т. Жебровского курс математики, читавшийся в академии, пополнился новыми разделами, в т.ч. дифференциальным и интегральным исчислениями. С виленским курсом математических наук связан и поворотный пункт в жизни М. Почобута-Одлянницкого, который был переведен в столицу Княжества на должность учителя в одном из классов местного коллегіума. Он имел возможность слушать лекции Т. Жебровского, а затем был направлен в Прагу для углубления познаний как по точным наукам, так и по древнегреческому языку [8, р. 83]. Двухлетняя учеба, прерванная началом Семилетней войны (1756), позволила М. Почобуту-Одлянницкому освоить основы исследовательской работы в области астрономии. Одним из его учителей был Й. Степлинг (1716-1778), известный ученый-иезуит, который при поддержке австрийской императрицы Марии Терезии модернизировал программу обучения на философском факультете Пражского университета.

В целом становление М. Почобута-Одлянницкого как ученого происходило на фоне победы и развития новоевропейского естествознания. После прибытия из Праги он продолжал подготовку в качестве астронома под руководством Т. Жебровского вплоть до смерти последнего 18 марта 1758 г., а потом и самостоятельно. В это время М. Почобут-Одлянницкий также преподавал древнегреческий язык и на протяжении четырех лет изучал теологию. В 1760 г. он был рукоположен в сан священника, а спустя год, после получения степени бакалавра теологии, вместе с К. Нарушевичем направился во Францию для совершенствования своих навыков в качестве исследователя [5, s. 91].

Первоначально молодые ученые работали в Марсельской астрономической обсерватории под руководством иезуита, члена-корреспондента Парижской академии наук Э. Пезенаса (1692–1776). Позднее, они уже в Авиньоне 20 июля 1763 г. наблюдали закрытие Антареса, самой яркой звезды в созвездии Скорпиона, Луной. Результаты этих наблюдений были опубликованы в

работе "Мирный договор между Декартом и Ньютоном" (1763). Ее автор Г. Полиан сообщил о высокой точности расчетов исследователей из Речи Посполитой, а также отметил что их Родина "может гордиться, имея таких мужей, которые пойдут по стопам бессмертного Коперника и знаменитого Гевелия" [4, р. 59]. В апреле 1764 г. М. Почобут-Одлянчикский провел наблюдения за затмением Солнца в Неаполе, материалы которых были напечатаны в венских "Астрономических эфемеридах" за 1765 г., издаваемых иезуитом М. Хеллом [6, s. 53]. Следует отметить, что он владел не только польским, латинским, древнегреческим языками, но также освоил французский и частично английский.

Возвращение М. Почобута-Одлянчикского и К. Нарушевича из-за границы в 1764 г. стало важным событием в истории Виленской академии. В ноябре того же года им была присвоена ученая степень магистра философии и свободных наук [2, р. 237]. М. Почобут-Одлянчикский стал руководителем обсерватории при университете, преподавателем астрономии, а также древнегреческого языка. К выполнению этих обязанностей, как показало время, он был полностью готов, обладая не только соответствующими знаниями, но и организаторскими способностями.

Литература

1. *Славенас, П.* Учение Н. Коперника в Литве / П. Славенас // Вопросы истории естествознания и техники. – 1973. – Вып. I (42). – С. 23–25.
2. *Akademijos laurai. Laureae academicae.* – Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 1997. – 411 p.
3. *Finocchiaro M.A.* Defending Copernicus and Galileo: Critical Reasoning in the Two Affairs. – Dordrecht [etc.]: Springer, 2010. – 393 p.
4. *Matulaitytė S. Senoji Vilniaus universiteto astronomijos observatorija ir jos biblioteka.* – Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2004. – 428 p.
5. *Piechnik L.* Dzieje Akademii Wileckiej. – Т. IV: Odrodzenie Akademii Wileckiej (1730–1773). – Rzym: Apud "Inst. Hist. Soc. Jesu", 1990. – 307 s.
6. *Rabowicz E.* Poczobut (Poczobut Odlanicki) Marcin // Polski s?ownik biograficzny. – Т. XXVII/1. – Z. 112. – Wrocław [etc.]: W-wo PAN, 1982. – S. 52–62.
7. *Бниадеcki А.* Эywot uczony i publiczny Marcina Odlanickiego Poczobuta // Pisma rozmaite Jana Sniadeckiego. – Т. I. – Wilno: Typ. Jyzefa Zawadzkiego, 1818. – S. 309–357.
8. *Zubovas V. Tomas Zebrauskas ir jo mokiniai.* – Vilnius: "Mokslas", 1986. – 306 p.

В.А. Костенич (г. Могилев, Беларусь)

МИРОВОЗРЕНЧЕСКАЯ АРХЕОЛОГИЯ ЖЕРТВЕННОСТИ

Человек существо смертное, а "смертность" есть "ахиллесова пята" человеческого бытия. Жизнь, во всех ее проявлениях и ипостасях, стремится противостоять энтропии смертного увядания и финалам небытия. При всей феноменологической "естественности" Смерти, она представляется человеку, как нечто, нуждающееся в своей обструкции и максимально возможном топологическом

о(т)странении к горизонтам неочевидности. Вместе с тем, танаталогический аспект философского дискурса, посвященный "теме Смерти", инициирует **вопрос о парадоксе самопожертвования** и его культурно-исторических артефактах.

Каковы мировоззренческие индальгенции наших экзистенциальных самозакланий и в контексте каких смысложизненных стратегий человек может "поступиться Жизнью"? Ради чего, ради каких онтологических и ценностных перспектив свершается таинство осознанного аутодофе? Что символизирует собой интенция жертвенности как для Того, Кто жертвует собой, так и для "анналов человеческого духа"?

Безусловно, размышляя над этими вопросами, следует сразу же исключить из рассмотрения всю многоликую палитру суицидальных версий бытийной безысходности. **Жертвенность не тождественна самоубийственной капитуляции перед невзгодами повседневности.** Она не зомбирована гипнозом безвольной обреченности или апокалиптическим кощунством отрицания Творения. Скорее, наоборот. В пафосе жертвенности присутствует иная "философия смерти", драматически свидетельствующая о том, что **"смерть – не конец, а венец жизни", некое особое бытийное "место" бифуркации новых ценностных вселенных.**

Жертвенность креативна, исторически и экзистенциально... жизнестроительна. Если воспользоваться бердяевской философемой, то можно было бы связать ее с софиологией человеческой антропидеи, озабоченной поисками "образцов" наших духовно-практических "включений" в процесс обустройства и преображения тварного бытия.

В этой связи, необходимо хотя бы кратко воссоздать мировоззренческую траекторию "идеи жертвенности" в ее основополагающих тематических ракурсах и "умозаклечениях"; экспонировать ее архетипические персонификации и бытийные уроки. Как нам представляется, хрестоматийный интерес вызывают в данном случае такие "действующие лица" человеческой истории как "мифологический Првочеловек"; осененный статусом богочеловека Иисус Христос и "первый диссидент" философского пантеона, Сократ.

Мифогероика жертвенности. Общеизвестно, что в подавляющем большинстве мифологий народов мира бытует миф о так называемом "Первочеловеке", который на заре становления Космоса из изначального Хаоса героически пожертвовал собой (а точнее своим телом) ради того, чтобы возникли исходные объективации человекообразности бытия.

Благодаря этой жертве мир обрел социокультурную историчность и герменевтический ресурс для метафорических уподоблений и интерпретаций. Отныне, все сущее предстало в качестве антропологической Ойкумены, противостоящей Хаосу безымянных трансцендентностей. Бытие "начало быть" словесно оформленным и осмысленно обживаемым. "Мир" заговорил на "языке человеческого присутствия".

Отталкиваясь от этого исходного мифа, первобытное сознание инкорпорирует его в структуры "праздничных ритуалов" и символику инициаций, в результате чего "профанный (обычный) человек" оказался подключен к сакральной проблематике "ситуации первотворения", как существо, призванное быть готовым мужественно "пожертвовать" своими "сиюминутными благами", ради корпоративной победы социума над "хаосами (праздничных) искушений вседозволенности". Пройдя через "смерть" подобных ритуальных провокаций, каждый человек не только ассимилировался к соответствующей культурной традиции, но и обретал импульс к "ответственному бытию", в контексте которого **"жертвенность" трансформировалась в априорное условие любых "актов творения"** и налагала на человека миссию "героического энтузиазма", во имя "(вы)Зовов Нового"!

Сотериология "попрания смерти". Библейская история искупительной жертвы хорошо известна и прочерчена множеством ортодоксальных и еретических интерпретаций. Богочеловек позволил распять себя на Голгофе за прегрешения сотворенного бытия, дабы таким "умопомрачительно божественным" (!) способом избыть несовершенства собственного Творения. Божественная жертва мыслится и трактуется как "революция в духовных глубинах Замысла и Смысла"; как Личное свидетельство богоугодности бытия, пронизанного жертвенными теофаниями "причастности" Творца ко Всему существу. Однако, если **"бытие Творцом"** в мифогероике жертвенности концентрировалось на преобразении человеческой сути (перед лицом хаосов повседневной безымянности), то религиозная версия акцентирует иные смысловые проекции жертвенного поведения. Пасхально "Смертью смерть, поправ..." Иисус Христос не просто демонстрирует свое "божественное превосходство" над фатумом экзистенциальной конечности. Вопрос в другом. А зачем вообще, Богу понадобилось "пережить смерть", пожертвовав своим "бессмертием"? Что характеризует собой "пантеистическое растворение Творца" в собственном Творении? Просто религиозный аналог мифологической первожертвы или новый субстанциональный принцип соучастия в бытии? И, наконец, какая возможная "философия поступка" намечается в религиозной транскрипции самопожертвования? По нашему мнению "смерть Бога", как в теистическом, так и в пантеистическом вариантах, была призвана засвидетельствовать целый ряд основополагающих мировоззренческих посылов (верующему) человеческому бытию.

Во-первых, пожертвовав своей абсолютной трансцендентностью и пантеистически-голгофно погрузив себя в Творение, а затем "пережив Смерть" (еще раз, уже на исторической Голгофе), Творец репрезентировал этими "событиями" тот факт, что тотальная временность "профанного бытия" не властна над Его Абсолютностью. Божественное "бессмертие" использует смерть в качестве своей причастности к Жизни всего "Иного". Более того, во-вторых, любая фактичность

"посюстороннего" пребывания в Сущем превращает Смерть (не только и не столько для Бога) лишь в "критический эксперимент" по поводу (нашей) подлинности как таковой. Очень емко ту же идею, в свое время, поэтически, постулировал Пастернак, написавший такие строки: "Жизнь ведь тоже только миг! Только растворенье! Нас самих, во всех других! Как бы Им в даренье!"

Таким образом, жертвенность не сводима к "жертве", как "одноразовому" поправую "жала Смерти". Жертвенность есть богоподобное (человеческое) усилие по выстраиванию фундаментально иных "аксиом существования", которые не ограничены дамкловым мечом "сейчасности". Отныне, **наша погруженность в "здесь и сейчас" предстает для человека в качестве "испытания на право быть" и инициирует "божественную Заботу и Попечение" над каждым ("смерти подобным") мгновением своего "бытия-к-смерти"**. Можно пожертвовать Жизнью, но непозволительно жертвовать "жизненностью"!

Философия жертвенного самостояния. Смерть Сократа загадочна и прозрачна одновременно. Сократ-человек, соглашается принять смерть из "принципиальных" соображений. Его "философия жизни" не позволяет ему "поступиться принципами". Обвиненный в неуважении к сложившимся культурным традициям и ценностным стереотипам, античный мудрец отказывается бежать от надуманного наказания и... настаивает на своей смертной казни. "Жизнь по Истине" оказывается для него приоритетнее "ревизионизма соглашательства". **Должное превьше Сущего, игнорирующего Должное.** Жизнь не достойна того, чтобы "ее длить", если она требует от нас жертвы нашим собственным человеческим достоинством. **Есть пределы и границы нравственного конформизма. Если не Я, то "Кто"?** Лучше умереть, чем прозябать в трясине анонимной безличности. Несколько перефразируя известное крылатое высказывание: **"Живым Ты можешь и не быть, но Человеком быть обязан!"** Итак, **возможно, Человек – есть То, Чем он готов пожертвовать! Не фанатизма ради... А во имя Жизни... В качестве суверенной Личности...**

В.М. Лисичкин (г. Могилев, Беларусь)

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИНИЦИАТИВЫ БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ РАСШИРЯЮТСЯ

В современном белорусском обществе сфера влияния религиозной идеологии продолжает расширяться, и доля религиозных людей в общей численности населения составляет более 50%. Однако степень религиозной веры в различных слоях общества различна. По данным социологических исследований, проводимым в последние годы, глубоко верующие, постоянно посещающие богослужения и отправляющие религиозные обряды, составляют

не более 5% от общей массы верующих. Это обстоятельство не может удовлетворить церковные круги, и они ищут новые пути и средства усиления религиозного воздействия на людей.

Расширение поля религиозной свободы в связи с заключением "Соглашения о сотрудничестве между Белорусской Православной Церковью и Республикой Беларусь" (2003 г.) церковь активно использует в различных направлениях своей деятельности. Одним из них стало стремление внедрить религию в систему народного образования. Из года в год повторяются призывы БПЦ сделать религиозное воспитание и образование доступным всем учащимся средних и высших учебных заведений. Пока в светской системе образования Беларуси действует только один Институт теологии Белорусского государственного университета, что, по мнению руководителей БПЦ, недостаточно для подготовки кадров богословов и развития богословской науки.

Как отмечает начальник Центра международных отношений Института теологии БГУ Г.А. Довгялло, "существующее положение дел с определением статуса Теология в нашей стране может и должно быть изменено. И начинать необходимо не только с высшего образовательного уровня: отдельный курс, посвященный религиозной культуре, вполне можно ввести в школе" [1, с. 66]. Но как мотивируется необходимость этого нововведения? По мнению Довгялло, "для начала стоит отвлечься от того, является ли религиозное мировоззрение истинным или ложным, хорошим или плохим". Важно, по его мнению то, "что оно есть, присуще людям". И для подкрепления этой "аргументации" он ссылается на мнение некоторых современных светских религиоведов, признающих склонность к религии органической чертой человека. Довгялло считает, что социальные нормы настолько пропитанными религиозными смыслами, что "по религиозным мотивам люди шли и идут на смерть" [там же, с. 67].

Ссылаясь далее на сам факт преподавания религии в школах Австрии, Германии, Италии, Норвегии, Финляндии, Польши и Литвы за счет средств, выделяемых министерствами образования, Довгялло предлагает осуществить этот опыт и в Республике Беларусь за счет государственного бюджета. Еще более категорично на этот счет высказался председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев): "Религиозное невежество становится почвой для взращивания ненависти к иноверцам, вплоть до призывов к физическому уничтожению. Если в ближайшее время на самом высоком уровне не будет обсуждаться вопрос религиозного образования, то религиозное невежество спровоцирует дальнейший рост межнациональной напряженности" [2, с. 7].

Поскольку теология есть попытка человечества заглянуть за горизонт своего привычного существования и ставит перед человеком сверхцели и сверхзадачи, деятели церкви верят в ее возможность раздвинуть горизонты

научного мировоззрения. Признавая, что человеческая жизнь не ограничивается земным бытием, верующий человек не ограничивает свои усилия преходящими эгоистическими интересами, он связывает свою жизнь с другими жизнями, с миром в целом. Религия, говорит Довгялло, подводит человека к ответственному принятию Другого, ориентирует личность на коммуникацию и диалог. Поэтому, вводя в школу дисциплины, связанные с изучением религии, образовательная работа позволит, считают церковники, повысить культурную религиозность верующего населения, что в современных условиях взаимопроникновения культур исключительно важно.

Религиозных деятелей нисколько не интересует и не беспокоит проблема признания научным сообществом религии как системы мифов. Ведь для большинства людей, говорят они, миф обаятельнее, чем математическая формула. Массовое сознание активно вырабатывает мифы, подчиняется мифам. И потому финансирование религиозной культуры и факультетов теологии осуществляется в странах Западной и Центральной Европы из бюджетных средств государства, т.е. так же, как финансируются уроки математики, истории, биологии и других научных дисциплин.

Таким образом, для сторонников религиозного воспитания в школах системы народного образования не имеет значения, является ли религия истинной или ложной, плохой или хорошей, важен сам факт ее существования в массах. Но не менее важно для них и другое – обеспечить преподавание религии и богословия за счет средств, выделяемых государством. Что касается принципа светского образования, то этот принцип они не отрицают, поскольку в трактовке церкви он не предполагает исключения из образовательного процесса приобщения учащихся к религиозной культуре. Светскость образования, понимаемая как недопущение в школах обрядового элемента религии, признается поборниками религиозного мировоззрения.

Что же касается преподавания в вузах теологии, то оно будет, по их мнению, способствовать развитию диалога со светскими педагогами, у которых богословы могли бы позаимствовать приемы современной риторики и новые методы обучения. А теологи, имеющие прямой доступ к источникам интимного религиозного опыта, в свою очередь содействовали бы лучшему пониманию светскими педагогами специфики религиозного мира верующих, адекватные знания о котором нельзя почерпнуть из учебников по религиоведению.

Религиозные деятели сетуют на то, что теология в Беларуси имеет пока половинчатый статус, не является еще официальной научной дисциплиной, по этому предмету еще нельзя получить дипломы кандидатов и докторов наук. И только признав богословие научной специальностью, можно поднять престиж страны на рынке образовательных услуг: избежать "утечки мозгов" своих специалистов – теологов и одновременно позволить теологам из-за рубежа получать ученые степени в Беларуси [1, с. 73].

Обоснованию значения специальности "Теология" посвящена недавно вышедшая в "Христианском образовательном центре имени святых Мефодия и Кирилла" серия учебной литературы, в которой раскрываются современное состояние богословия и религиоведения. Книги этой серии вошли в фонды вузовских библиотек и, по мнению БПЦ, послужат более глубокому пониманию студентами вузов и преподавателями сущности теологии как метода обоснования религиозного мировоззрения.

Конечной целью введения религиозного просвещения в систему народного образования явится существенное расширение сферы влияния религии, повышения уровня религиозной культуры верующего населения, обеспечение достаточных условий для решения главной задачи церкви – воцерковления всех слоев общества, превращения пассивно верующих в активных и образованных сторонников религиозного мировоззрения. Инициатива церкви, как говорится, налицо. Все теперь будет зависеть от позиции государства по этому актуальнейшему для религиозных деятелей вопросу.

Литература

1. Быть верным Богу. Книга бесед со Святейшим Патриархом Кириллом. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2009.
2. Довгялло, Г., Кузнецова, Т. Траектория религиозного поиска / Г. Довгялло, Т. Кузнецова // Беларуская думка. – 2012. – № 2.
3. Лисичкин, В.М. Свободомыслие и религиозный фактор – неравноправные компоненты в духовной культуре / Романовские чтения-7: сб. статей Международной научной конференции. – Могилев: УО "МГУ им. А.А. Кулешова", 2010.

А.С. Мельникова (г. Могилев, Беларусь)

ПРОБЛЕМА НАРОДНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ТРУДОВОЙ НАРОДНО-СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ (НА ПРИМЕРЕ ВИТЕБСКОЙ ГУБЕРНИИ)

На рубеже XIX–XX вв. система образования в Российской империи претерпевала значительные изменения. Правительство уделяло внимание разработке перспективных планов развития высшей и средней ступеней образования. Определенные усилия были направлены и на развитие начального образования с целью достижения в недалеком будущем всеобщего обучения. Однако перемены в данной области шли медленно. По переписи 1897 г. в стране был только 21% грамотных (29% среди мужчин и 13% среди женщин) [1, с. 462].

В борьбу по решению проблемы народного образования в начале XX в. включились различные политические партии и организации, в том числе и

Трудовая народно-социалистическая партия (ТНСП, народные социалисты, энесы). Данная партия появилась на политической арене в июне 1917 г. в результате слияния Трудовой группы и партии народных социалистов, и принадлежала к неонародническому течению, модернизировавшему основные идеи и принципы народничества. Основное ядро ТНСП составляла интеллигенция, которая в духе идей народничества считала себя "неоплатным должником народа" и стремилась к активному участию в преобразовании российской действительности, в том числе и в сфере народного образования.

Представители ТНСП являлись сторонниками светской системы образования, построенной на началах бесплатности и общедоступности. Партийной программой энесов предусматривались требования автономии учебных заведений, свободы преподавания, частной и общественной инициативы в области школьного и внешкольного образования, развития системы профессионального и специального обучения. В перспективе народные социалисты считали необходимым введение обязательного начального обучения на родном языке учащихся, а также передачу опеки над средними и низшими школами местным органам самоуправления [2, с. 10].

Проблеме народного образования уделяли внимание и представители провинциальных отделов партии. Тем более, что часть партийных деятелей непосредственно являлась работниками системы образования, либо близко была знакома с данной сферой. В качестве примера можно привести Витебскую губернию, где ТНСП занимала заметные позиции. Так, народный социалист В.Н. Карпов являлся председателем витебского губернского Союза учителей, В.Н. Сирочинский – инспектором народных училищ, А.И. Шестов – директором Двинской учительской семинарии, В.С. Третьяков – преподавателем Велижской мужской гимназии [3, с. 2]. Данные представители партии неоднократно пытались привлечь внимание общественности к проблемам в сфере народного образования, усугубившихся в связи с военным временем. Так, на заседании временной городской думы в мае 1917 г., инспектор народных училищ энес В.Н. Сирочинский в докладе о состоянии народного образования в Витебске отметил, что из 8 тысяч детей в возрасте от 8 до 11 лет учебным процессом охвачены 7 тысяч, а тысяча детей "остается за бортом школы". Докладчик также обратил внимание на недостаточное материально-техническое обеспечение учебных заведений и отсутствие учреждений внешкольного образования. Помимо этого В.Н. Сирочинский констатировал факт бедственного положения учителей, которые, не имея даже дров, вынуждены "пускать в качестве квартирантов служащих железных дорог, чтобы воспользоваться их правом получать дрова от дороги" [4, с. 2]. С просьбой поддержать народное образование в губернии от имени губернского Союза учителей выступил народный социалист В.Н. Карпов на

губернском крестьянском съезде Витебской губернии, проходившем в октябре 1917 г. [5, с. 2].

Представители ТНСП важное значение в развитии системы народного образования придавали органам местного самоуправления, особенно земствам. При этом ключевую роль в деле ликвидации массовой безграмотности в сельской местности должны были, по их мнению, сыграть волостные земства, введенные Временным правительством в мае 1917 г. "Нельзя сомневаться в том, что волостному земству предстоит самое широкое развитие и процветание, ибо оно является самым близким к сельскому населению учреждением, избирается этим же населением и будет ведать всеми его делами, как хозяйственно-экономическими, так и культурно-просветительскими", – писал народный социалист М.И. Богданов [6, с. 2]. Он считал, что волостные земства могут устраивать школы для детей, библиотеки, вечерние классы, чтения и всякие курсы для взрослых [7, с. 2].

Благодаря представительству в органах местного самоуправления, народные социалисты имели возможность принимать непосредственное участие в разработке проектов по совершенствованию системы образования в Витебской губернии, а также в мерах по их реализации. К примеру, народный социалист Н.М. Кисляков разработал проект переустройства детских приютов для детей разных возрастов. Согласно проекту, была открыта школа и мастерские для профессионального обучения учащихся [8, с. 3]. Народные социалисты также приняли участие в создании народного университета при Витебском клубе социалистов. На торжественном открытии данного учреждения М.И. Богданов указал на "исключительно важное значение просветительской работы в настоящее время, когда на долю мало просвещенной и неподготовленной демократии выпала ответственная работа преобразовать государственный быт России" [9, с. 3].

Приход к власти большевиков и изменившаяся политическая обстановка в стране привели к тому, что многие представители ТНСП на территории Беларуси стали дистанцироваться от партийной деятельности. После некоторых колебаний бывшие народные социалисты начали принимать непосредственное участие в преобразованиях, осуществляемых новой властью, в том числе и в сфере образования. В 1919 г. бывший народный социалист, ветеринарный врач Е.Ф. Алонов выступил с инициативой открытия в Витебске ветеринарного института. В 1924 г. данная инициатива была поддержана Наркоматом земледелия и Наркоматом просвещения БССР, и в том же году, после проведения подготовительной работы с участием Е.Ф. Алонова, институт был открыт [10, л. 1, 6]. Став ректором данного института, Е.Ф. Алонов занялся активным поиском квалифицированных кадров соответствующего профиля. На работу им были приглашены и некоторые бывшие соратники

по партии, которые конфронтации с советской властью предпочли научную и преподавательскую деятельность. Работая в ветеринарном институте, бывшие знесы А. С. Лубкин, А. А. Богдановский, И. Я. Неклепаев не только проявили себя в научной сфере, за что в 1924-1925 гг. получили ученые звания, но и внесли значительный вклад в подготовку квалифицированных специалистов в области сельского хозяйства [11, л. 13-14об.].

Литература

1. *Пушкарев, С.Г.* Россия 1801-1917: власть и общество / С.Г. Пушкарев. – М.: "ПОСЕВ", 2001. – 672 с.
2. Программа Народно-социалистической (трудовой) партии. – Харьков: тип. Б. Бенгис, 1917. – 16 с.
3. Список № 2 кандидатов в Учредительное собрание от Трудовой народно-социалистической партии // Витебское слово. – 1917. – 14 окт. – С. 2.
4. Второе заседание Временной городской думы // Известия Витебского Совета солдатских и рабочих депутатов. – 1917. – 21 мая. – С. 2.
5. Губернский съезд // Известия Витебского губернского Совета крестьянских депутатов. – 1917. – 14 окт. – С. 2.
6. *Богданов, М.* Что такое волостное земство / М. Богданов // Известия Витебского губернского Совета крестьянских депутатов. – 1917. – 8 сент. – С. 2.
7. *Богданов, М.* Предстоящая работа волостного земства / М. Богданов // Известия Витебского губернского Совета крестьянских депутатов. – 1917. – 12 сент. – С. 2.
8. Переустройство детских приютов // Витебское слово. – 1917. – 21 окт. – С. 3.
9. Культурный праздник // Витебское слово. – 1917. – 17 окт. – С. 3.
10. Государственный архив Витебской области (ГАВО). – Фонд 173. Витебский ветеринарный институт. – Оп. 2. – Д. 1 Протоколы совещаний, доклады начтветуправы Алонова об учреждении Витебского Белорусского Государственного ветеринарного института 1919 г.
11. ГАВО. – Фонд 173. – Оп. 1. – Д. 24 Переписка с народным комиссариатом просвещения БССР о предоставлении сведений на преподавательский состав и студентов института 1925–1926 гг.

І.А. Пушкін (г. Магілёў, Беларусь)

СТРАЧАНЫЯ КАШТОЎНАСЦІ ПРАВАСЛАЎНЫХ ХРАМАЎ МАГІЛЁЎШЧЫНЫ Ў 1970-я гг.

У другой палове ХХ ст. у храмах Беларусі ўсё яшчэ захоўвалася вялікая колькасць культывых прадметаў, якія мелі гістарычную і мастацкую каштоўнасць. Па рознаму склаўся іх лёс.

Некаторыя сталі здабыткамі дзяржаўных музеяў. Так, напрыклад, з 20.07.1974 г. па 3.08.1974 г. у Магілёўскай вобласці працавала навуковая экспедыцыя Дзяржаўнага мастацкага музея БССР пад кіраўніцтвам Н.Ф. Высоцкай. Былі выяўлены і вывезены з храмаў шэраг абразоў – каштоўных

твораў мастацтва [10]. Гэта рабілася на падставе загада Міністра культуры БССР № 123 ад 9.08.1971г. Сярод іншых, быў забраны абраз 18 ст. "Уваскрашэнне" (108 x 86 см) з Успенскай праваслаўнай царквы вёскі Галені Магілёўскай вобласці. Гэты твор мастацтва быў залічаны ў асноўны фонд музея. На замену ў царкве пакінулі абраз 19 ст. "Маці Божая" [1, арк. 2]. Старшыня царкоўнага савета Успенскай царквы катэгарычна быў супраць, адмовіўся падпісаць акт аб перадачы абраза музею і паскардзіўся на дзеянні супрацоўнікаў музея упаўнаважанаму савета па справах рэлігіі пры СМ СССР па БССР А. Залескаму.

Вялікая колькасць рэлігійных каштоўнасцей рознымі шляхамі трапіла ў рукі прыватных калекцыянераў як у СССР, так і за мяжой. Некаторыя набывалі іх каб выратаваць ад знішчэння і псавання, іншыя з мэтай нажывы. 25.02.1975 г. да Я. М. Емяльянюка, святара праваслаўнай царквы г. Шклова, завітаў невядомы і цікавіўся абразамі, якія мелі гістарычную каштоўнасць. Прасіў адчыніць царкву і іх паказаць. Святар адмовіўся гэта зрабіць. Наведвальнік пакінуў яму адрас і нумар тэлефона свайго брата ў Мінску. Прасіў пацікавіцца ў каго з жыхароў ёсць старажытныя абразы і паведаміць аб гэтым брату, які калекцыянаваў творы мастацтва [4, арк. 36].

На працягу 1970-х гг. у СССР павялічыліся выпадкі крадзяжоў з храмаў найбольш каштоўных прадметаў рэлігійнага культы. У 1975-1977 гг. падобнае адбылося ў Архангельскай, Астраханскай, Горкаўскай, Калужскай, Калінінскай, Маскоўскай, Тульскай, Яраслаўскай абласцях РСФСР, Данецкай, Днепрапятроўскай, Кіраваградскай, Харкаўскай абласцях УССР, у Эстонскай ССР і інш. [6, арк. 38]

Не абмінула гэта і Беларусь. Па няпоўных дадзеных толькі ў 1976–1977 гг. было скрадзена 120 абразоў, шмат з іх выключнага старажытнага малявання і разьбы па дрэве, мелі гістарычную і мастацкую каштоўнасць, Менавіта таму яны знаходзіліся на ўліку ў адпаведных органах Міністэрства культуры БССР. Злачынцы забралі 40 крыжоў рознага прызначэння, сярод іх 7 срэбраных і некалькі каштоўных напастольных крыжоў з упрыгожваннямі. Сярод скрадзеных прадметаў былі срэбраныя келіхі, даразахавальніцы, коўшыкі, проскамедыйныя сподачкі, лампады, срэбраныя і мельхіёравыя падсвешнікі і іншыя каштоўныя рэчы. Наогул, з 1973 г. скрадзены каля 230 абразоў, 51 крыж, 12 срэбраных келіхаў, 10 даразахавальніц, 10 коўшыкаў, 19 евангеліяў у каштоўных срэбраных і пазалочаных вокладках і г.д. [2, арк. 17-18]

Характэрным з'яўлялася тое, што з кожным годам колькасць падобных злачынстваў у БССР павялічвалася. Напрыклад, за 1973–1977 гг. было зафіксавана 48 крадзяжоў. 3 іх у 1973–1975 гг. – 10, а за 1976–1977 гг. – 38 крадзяжоў. За гэтыя два гады здзейснены крадзяжы з культовых будынкаў: у Віцебскай вобласці – 9, Магілёўскай – 10, Гродзенскай – 7, Мінскай – 5, Гомельскай – 4, Брэсцкай – 3 [2, арк. 17].

У 1976–1977 гг. у Магілёўскай вобласці адбыўся крадзёж прадметаў рэлігійнага культу з царкваў: в. Вейна Магілёўскага раёна, в. Туркі Бабруйскага раёна, в. Сухары Магілёўскага раёна, г. Крычаў, г. Касцюковічы, в. Гарадок Глускага раёна, в. Кішчыцы Шклоўскага раёна, в. Капусціна Кіраўскага раёна. У ноч з 25 на 26.08.1977 г. з царквы в. Вейна злодзеі забралі: 10 абразоў, 5 лампад, крыж срэбраны з эмалевымі малюнкамі, келіх срэбраны, дыскос (вялікая пазалочаная чаша), 2 трохсвешніка. На той час гэта быў трэці выпадак рабункаў храмаў на Магілёўшчыне ў тым годзе. З іх быў выяўлены толькі крадзёж абраза "Пачаёўскай Маці Божай" з царквы в. Кішчыцы Шклоўскага раёна [3, арк. 40]. У абрабаванай царкве в. Туркі (у ноч з 19 на 20.10.1977 г.) скралі: келіх, крыж і 3 абразы [3, арк. 53]. У канцы снежня 1977 г. з царквы г. Касцюковічы скрадзены: келіх срэбраны, 3 крыжы (адзін з іх срэбраны), дараносіца срэбраная, даразахавальніца старажытнай працы, 2 евангелля, 3 падсвешніка малых, пасхальны трохсвешнік, 4 вялікія абразы. У снежні 1977 г. з царквы в. Гарадок Глускага раёна: срэбраны напастольны крыж, срэбраная даразахавальніца, два блюда проскамедыйных срэбраных, срэбраны напастольны падсвешнік, кадзільніца, храмавы абраз (з разьбой па дрэве), 4 абразы вялікіх памераў на халсце (холст зрэзалі нажом з падрамніка) і г.д. [3, арк. 27; 9, арк. 18, 23].

Аб фактах крадзяжоў з царкваў і касцёлаў выканаўчыя органы рэлігійных аб'яднанняў своечасова паведамлялі мясцовым органам МУС. Аднак гэтым фактам не давалася належна ацэнка, крымінальныя справы па ім не ўзбуджаліся, злачынцы заставаліся не знойдзенымі. Сітуацыя крыху змянілася пасля таго, як у 1977 г. па прадстаўленню Савета па справах рэлігій СМ СССР Упраўленне крымінальнага вышуку МУС СССР выдала загад рэгіянальным УУС актывізаваць вышук злачынцаў і скрадзенай маёмасці [6, арк. 39]. У выніку знайшлі рабаўнікоў царквы ў Мінску, касцёла ў Нясвіжы [2, арк. 19-20].

Пытанні захаванасці царкоўнай маёмасці сталі прадметам асаблівай увагі рэгіянальных упаўнаважаных Савета па справах рэлігій. Камісіям садзейнічання кантролю за выкананнем заканадаўства аб культурах пры райсаветах рэкамендавалася разгледзіць пытанне "Наяўнасць і стан захоўвання культуравой маёмасці, перададзенай па дамовах рэлігійным аб'яднанням" [5, арк. 24]. 29.08.1977 г. у Магілёве была праведзена нарада аб узмацненні аховы царкоўнай маёмасці. У план мерапрыемстваў па павышэнню якасці і эфектыўнасці кантролю за выкананнем заканадаўства аб рэлігійных культурах у БССР на 1977-1979 гг. было ўнесена патрабаванне "па кожнаму выпадку крадзяжоў каштоўнасцей з храмаў дамагацца ўсебаковага вышуку і прыцягнення да адказнасці" [7, арк. 67].

Аднак па дакументах можна вызначыць сапраўдную прычыну клопату ўладаў фактамі крадзяжоў з культурных будынкаў. Улады адзначалі, што адказнасць за захаванасць прадметаў рэлігійных культураў у храмах, якія дзейнічалі,

неслі рэлігійныя аб'яднанні. У той жа час у БССР налічвалася 28 культавых будынкаў, якія былі зняты з уліку дзейных, прычым за захаванасць маёмасці каторых неслі адказнасць выканкамы мясцовых саветаў дэпутатаў [8, с. 246-247]. Але практычна яны нікім не ахоўваліся. А ў гэтых будынках знаходзіліся прадметы, якія мелі гістарычную і мастацкую каштоўнасць. Іх было лёгка скрасці. Камуністычную ўладу не надта цікавіў лёс культурнай спадчыны народа. Ідэалагічнае кіраўніцтва рэспублікі палохалася, што на падставе крадзяжоў і дрэннай захаванасці маёмасці веруючыя могуць узняць пытанне аб вяртанні ім і адкрыцці гэтых цэркваў і касцёлаў.

Літаратура

1. Акт № 83 ад 3.08.1974 г. на наступленне экспанатаў у Дзяржаўны мастацкі музей БССР // ДАМаг. – Фонд 2340. – Воп. 1. – Спр. 37.
2. Даведка аб раскраванні прадметаў рэлігійнага кulta з цэркваў рэспублікі // НАРБ. – Фонд 136. – Воп. 1. – Спр. 51. – Арк. 17–21.
3. Дакладныя запіскі // ДАМаг. – Фонд 2340. – Воп. 1. – Спр. 43.
4. Дакладная запіска аб разглядзе лістоў і заяў грамадзян за I паўгоддзе 1975 г. // ДАМаг. – Фонд 2340. – Воп. 1. – Спр. 35. – Арк. 34-36.
5. Дакладная запіска па выезду ў Магілёўскую вобласць // ДАМаг. – Фонд 2340. – Воп. 1. – Спр. 39. – Арк. 23-30.
6. Ліст Савета па справах рэлігій пры СМ СССР № 2316 ад 12.08.1977 г. // ДАМаг. – Фонд 2340. – Воп. 1. – Спр. 43. – Арк. 38-39.
7. План мерапрыемстваў па павышэнню якасці і эфектыўнасці кантролю ў БССР // ДАМаг. – Фонд 2340. – Воп. 1. – Спр. 43. – Арк. 64-70.
8. *Пушкін, І. А.* Узел нацыянальных меншасцей у грамадска-палітычным жыцці Савецкай Беларусі (1919–1990 гг.) : манаграфія / І.А. Пушкін. – Мінск: Выд. цэнтр БДУ, 2010. – 319 с.
9. Спіс праваслаўных цэркваў, з якіх скрадзены прадметы рэлігійнага кulta ў 1976-1977 гг. // НАРБ. – Фонд 136. – Воп. 1. – Спр. 51. – Арк. 18-23.
10. Тлумачальная запіска Н.Ф. Высоцкай ад 3.01.1975 г. // ДАМаг. – Фонд 2340. – Воп. 1. – Спр. 37. – Арк. 1.

В.В. Регліньскій (г. Берн, Швейцарыя)

СУРРОГАТНОЕ МАТЕРИНСТВО В ПРАВОВОЙ ДОКТРИНЕ РОССИИ, УКРАИНЫ И БЕЛАРУСИ

Отношение к суррогатному материнству и к тому, является ли этот способ оплодотворения правильным и законным, в мировом масштабе неоднозначное [Wieslaw Reglinski, Морально-этические и юридические аспекты суррогатного материнства, в: В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко (под общ. ред.), Религия и общество – 6. Сборник научных статей, Могилев: МГУ им. А. А. Кулешова, 2011, 201-203]. Одной из основных проблем является нормативно-правовое закрепление института суррогатного материнства.

О его запрещении говорится в декларации Всемирной Медицинской Ассоциации [ВМА, Декларация о правах человека и свободе личности, Брюссель 1985 г.]. Суррогатное материнство с денежной компенсацией осуждает Европейская Биоэтическая Конвенция [Совет Европы, Конвенция о правах человека и биомедицине, Овьедо 1997 г., Статья 21].

В настоящее время суррогатное материнство полностью запрещено законом в ряде европейских стран, в том числе в Австрии, Норвегии, Швеции, Франции, Италии, Швейцарии, Германии, а также в некоторых штатах Америки. Оно никак не регулируется законодательством таких стран, как Бельгия, Ирландия, Финляндия, Польша и др. Разрешено суррогатное материнство законами Беларуси, Великобритании, Грузии, Дании, Испании, Казахстана, Нидерландов, России, Украины, Узбекистана, большинства штатов США, Австралии, Израиля, Канады, Южно-Африканской Республики (в ряде государств разрешено только на некоммерческих условиях).

В России суррогатное материнство (даже коммерческое) является совершенно законным и регламентируется следующими законодательными актами и нормативными документами: 1) Семейный Кодекс Российской Федерации, ст. 51-52; 2) Основы законодательства Российской Федерации об охране здоровья граждан от 22.06.1993, № 5487-1, ст. 36: "Искусственное оплодотворение и имплантация эмбриона"; 3) Закон Российской Федерации "Об актах гражданского состояния" от 15.11.1997, № 143-ФЗ, ст. 16; 4) Приказ Минздрава Российской Федерации от 26.02.2003, № 67: "О применении вспомогательных репродуктивных технологий (ВРТ) в терапии женского и мужского бесплодия".

Согласно Семейному Кодексу Российской Федерации, право решать судьбу ребенка имеет только суррогатная мать (глава 10, статья 51, пункт 4), поэтому она может оставить ребенка себе и не отдать его генетическим родителям. Российский законодатель придерживается таким образом имеющей свое происхождение еще из римского права гестационной теории, где существовал принцип "*Mater est quam gestation demonstrat*" ("Мать определяется беременностью", или "Кто родила – та и мать"). Тот же смысл указывает Семейный Кодекс Российской Федерации: "*Происхождение ребенка от матери устанавливается на основании документов, подтверждающих рождение ребенка матерью в медицинском учреждении*" (глава 10, статья 48, пункт 1). Права на малыша за генетическими родителями признаются поэтому в России только лишь в случае добровольного отказа от него суррогатной матери (глава 10, статья 52, пункт 3 СК РФ). Случаются и отказы супругов-заказчиков принять своего ребенка и отказы оплаты услуг сурмамы. Одним из "белых пятен" в Российском законе – ситуация развода или смерти генетических родителей до рождения ребенка. Будет ли он иметь право на алименты или наследство?

Противоречием в законодательстве Российской Федерации является факт, что программой суррогатного материнства могут воспользоваться только супруги, состоящие в официальном браке (глава 10, статья 51, пункт 4 СК Российской Федерации). В тоже время, однако, право на искусственное оплодотворение и имплантацию эмбриона имеет каждая совершеннолетняя женщина детородного возраста (Основы законодательства Российской Федерации об охране здоровья граждан от 22 июля 1993 г., статья 35). Генетические родители являются, с точки зрения закона, только лишь усыновителями, а лица, не состоящие между собой в браке, не могут совместно усыновить одного и того же ребенка (глава 19, статья 127, пункт 2 СК Российской Федерации). Суррогатная мать в письменной форме подтверждает свое согласие на подсадку "чужого" эмбриона, однако передача ребенка его генетическим родителям не может являться предметом договора (т.е. объектом договора не может быть ребенок).

На территории СНГ программа суррогатного материнства была выполнена первый раз в Харькове, в Украине. Законодательство этой страны, в сравнении с законами Российской Федерации, решительно стоит на стороне генетических родителей. Согласно Семейному Кодексу Украины, супруги, зачавшие ребенка с помощью вспомогательных репродуктивных технологий, однозначно определены как его родители: *"В случае имплантации в организм другой женщины зародыша, зачатого супругами, родителями ребенка являются супруги"* (часть 3, статья 123, пункт 2). Свобода договора о суррогатном материнстве узаконена Гражданским Кодексом Украины (глава 52, статья 627). В соответствии с этим договором, суррогатная мать обязана выносить ребенка, зачатого методом ЭКО, а генетические родители (заказчики) обязаны принять и оплатить данные услуги. Кроме правового обеспечения, цены на услуги украинских центров суррогатного материнства значительно ниже российских и тем более общеевропейских.

В Беларуси суррогатное материнство стало возможным после принятия в 1999 г. обновленного Кодекса о браке и семье. Оно допустимо только, *"если вынашивание и рождение ребенка генетической матерью физиологически невозможны или связаны с риском для жизни генетической матери и (или) ребенка"* [Кодекс Республики Беларусь о браке и семье от 9 июля 1999 г. № 278-З, статья 53]. Матерью ребенка, рожденного суррогатной матерью, Кодекс признает его генетическую мать (за исключением случаев, когда суррогатная мать не забеременела в результате имплантации эмбриона). Договор заключается в письменной форме и подлежит нотариальному удостоверению. По законодательству Белоруссии не имеет правового значения, состоят ли будущие родители в зарегистрированном браке. Возможны случаи регистрации рожденного суррогатной матерью ребенка в неполной семье (мать одиночка).

Решение многих вопросов суррогатного материнства в белорусском законодательстве оформило Постановление Совета Министров "О существенных условиях Договора суррогатного материнства" от 4 ноября 2006 года № 1470. Среди необходимых условий Постановление определяет: обязанность суррогатной матери – передать, а генетической матери – принять ребенка после его рождения. В Постановлении говорится тоже, что в цену договора должна быть включена стоимость услуги по вынашиванию и рождению ребенка, расходы суррогатной матери на медицинское обслуживание, питание, проживание в период вынашивания, родов и в послеродовой период.

Договор суррогатного материнства, подпадающий под действие государственных норм семейного и гражданского законодательства, являет собой новые вызовы в человеческих отношениях. Правовое регулирование этого института в законодательстве, а также тщательная разработка мер ответственности – важнейшие гарантии соблюдения прав и законных интересов не только сторон договора, но прежде всего рожденного ребенка.

Литература

1. *Айвар, Л.К.* Правовая защита суррогатного материнства / Л. К. Айвар // Адвокат. – 2006. – № 3. – С. 51.
2. *Кулаков, В.И.* Современные биомедицинские технологии в репродуктивной и перинатальной медицине / В.И. Кулаков, Ю.И. Барашнев // Российский вестник перинатологии и педиатрии. – 2002. – № 6. – С. 4.
3. *Михайлова, И.А.* Законодательство, регламентирующее установление происхождения детей, нуждается в корректировке / И.А. Михайлова // Вопросы ювенальной юстиции. – 2009. – № 2.
4. *Пестрикова, А.А.* Проблемы договора о суррогатном материнстве / А.А. Пестрикова, – Москва: Гражданское право, 2006.
5. *Сергеев, Ю.Д.* Проблемы правового регулирования применения методов вспомогательных репродуктивных / Ю.Д. Сергеев, Ю.В. Павлова. – М., 2006.

Н.В. Самосюк (г. Минск, Беларусь)

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЕПИСКОПА АНТОНИЯ ПО РАЗВИТИЮ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ НА ТЕРРИТОРИИ ВТОРОЙ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ (1921–1939 гг.)

В 1921–1939 гг. на территории возрождённого Польского государства, второй Речи Посполитой, православные духовные учебные заведения работали вопреки неблагоприятным условиям, созданным польскими властями, и благодаря активной деятельности некоторых церковных иерархов. Одним из них является в настоящее время незаслуженно забытый епископ Антоний.

Александр Марценко родился 12 марта 1887 г. в Одессе. Богословское образование он получил в Одесской духовной семинарии и Петербургской богословской академии. В 1912 г., во время учёбы в академии, в Калуге был пострижен в монашество под именем Антония будущим митрополитом Георгием (Ярошевским). После рукоположения в декабре 1913 г. в иеромонахи церковные власти направили Антония миссионером в Персию. Вернувшись в Россию в 1915 г., он приступил к преподаванию в духовной семинарии в Ставрополе и одновременно курировал монастыри Ставропольской епархии. В 1919 г. епископ Антоний стал настоятелем монастыря Божьего Преображения в Пинске, священником местного корпуса кавалерии. В связи с этим после наступления большевиков вынужден был эмигрировать в Сербию [4, с. 57].

В 1922 г. в жизни и деятельности архимандрита Антония начинается новый период. По приглашению митрополита Георгия он прибыл в Варшаву, где возглавил духовную консисторию и стал настоятелем храма Св. Александра Невского на Саской площади, в последующем разрушенного польскими властями. В целом необходимо отметить, что у архимандрита Антония складывались сложные отношения, как со светскими, так и с духовными властями. Уже с ноября 1922 г. архимандрит Антоний приступил к управлению Виленской епархией и возглавил духовную консисторию.

Архимандрит Антоний вместе с митрополитом Георгием разрабатывали проект открытия духовного заведения по подготовке священнослужителей с высшим богословским образованием. Фактически сам факт наличия подобного рода учебного заведения являлся своеобразным гарантом дальнейшего развития Православной церкви на территории Польского государства, так как обеспечивал преемственность среди духовенства и укреплял позиции православия. Однако к реализации этого проекта архимандрит Антоний допущен не был. После убийства митрополита Георгия 8 февраля 1923 г. Антоний не смог найти общий язык с новым главой Православной церкви. Митрополит Дионисий был против назначения епископа Антония викарием Варшавско-Холмской епархии. Примечательно, что Антоний был рукоположен епископом 25 февраля 1923 г., а Дионисий был избран митрополитом через два дня, 27 февраля [3, с. 225-229].

В 1924 г. епископ Антоний был назначен ректором Виленской духовной семинарии. В этот момент данное учебное заведение находилось в состоянии реорганизации. В 1919 г., возвращаясь из эвакуации, в семинарии ввели белорусский язык и литературу, а также историю Беларуси в качестве общеобразовательных предметов. Планировалось сделать белорусский языком обучения семинаристов. Инициативу по белоруссизации Виленской духовной семинарии церковные власти не поддержали. Административные власти, в свою очередь, пытались всяческими способами перевести обучение на

польский язык, что стало бы своеобразным гарантом лояльности будущих священнослужителей. Епископ Антоний полагал, что воспитание будущих священнослужителей должно проходить в неразрывной связи с русской культурой и древними славянскими традициями. В 1926 г. он был назначен ректором Вольнской духовной семинарии, которой руководил всего несколько месяцев. Противодействие полонизации духовного образования, воспринятое польскими властями как открытое сопротивление и нарушение установленных ими порядков, трения с другими православными иерархами привели к отстранению от управления семинарией. В 1928 г. епископ Антоний, несмотря на то, что он довольно успешно руководил семинариями и всегда отстаивал интересы Православной церкви, вынужден был отправиться на покой в Мелецкий монастырь [2, с. 46-50].

В 1930 г. епископ Антоний вернулся к службе в качестве викарного епископа Полесской епархии, затем Гродненской и снова Полесской. Из-за недоверия к нему властей к преподаванию в духовных заведениях допущен не был [1, с. 22].

Епископ Антоний выступил против насильственного насаждения польской культуры и языка в духовных семинариях, и тем самым содействовал сохранению традиций в православном богословском образовании, вопреки открытому давлению административных властей.

Литература

1. *Костюк, В.* История Полесской епархии (1922-1944 гг.) / В. Костюк - Брест : Брестская областная типография, 1999. - 114 с.
2. *Кулажанка, Л.* З вопыту асветніцкага служэння ПРАВАСЛАўнай Царквы (Заходняя Беларусь у 1920–1930-я гг.) / Л. Кулажанка // ПРАВАСЛАЎЕ. – 1999. – № 8. – С. 38-57.
3. *Самосюк, Н.* Вышнее богословское образование во Второй Речи Посполитой / Н. Самосюк // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа: зб. навук. арт. / ГрДУ імя Я. Купалы; рэдкал.: С.В. Марозава [і інш.]. – Гродна : ГрДУ, 2008. – С. 225–229.
4. *Sawicki, D.* Hierarchia prawosławna w okresie międzywojennym / D. Sawicki // Elpis. – 2006. – № 13–14. – S. 35–73.

И.В. Сидорейко (г. Гомель, Беларусь)

ЭТИКА КОНФУЦИАНСТВА И ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА КИТАЙЦЕВ

В современных исследованиях Китая одним из крайне важных является вопрос о том, насколько политическая культура китайцев совместима с духом модернизации и демократизации. В попытках найти ответ на этот вопрос исследователи обращаются к изучению социокультурных факторов, обусловивших особенности политической культуры, в частности, конфуцианства.

Как официальная идеология всех императорских династий конфуцианство оказало большое воздействие на китайское общество [5, с. 146; 3]. Говоря о современности и конфуцианстве, китайский аналитик Чжао Чуньфу считает, что в конфуцианской этике содержатся постулаты, как противоречащие модернизации и демократизации, так и способствующие им. Первое обусловлено тем, что конфуцианская этика является продуктом древней аграрной цивилизации. Это – феодальная этика, основанная на принципах жесткой иерархии, противоречащей духу индустриального общества, построенного на товарно-рыночных отношениях при равенстве субъектов.

Говоря об антимодернизационных сторонах конфуцианства Чжао Чуньфу указывает на следующее:

1. Идея иерархии и взаимозависимости (обоюдности) не согласуется с современным принципом равенства и духом демократии;

2. В конфуцианской этике права отделены от обязанностей, что противоречит демократическим принципам; в частности, права императора дарованы небом и в ранг абсолюта возводится то, что страна управляется мудрецом;

3. Возвеличивание семьи, власть императора и культ предков противоречат принципу индивидуализма;

4. Конфуцианское требование почитания старины не соответствует принципу созидательности современного общества;

5. Учение о середине, т.е. конфуцианское требование жёсткой социальной справедливости, становится высшим принципом морали, что несовместимо с принципом конкуренции;

6. Кроме того, нравственные ценности в конфуцианстве, вообще, ставятся выше всякой материальной заинтересованности [1, с. 123].

Данный тезис находит поддержку в трудах британского исследователя Эндрю Хэйвуда, который выражает мнение, что конфуцианство однозначно утверждает в политической культуре китайцев идею сильного правительства и правителя, а также идеи лояльности, дисциплины и долга [4, с. 72].

Другой аспект конфуцианства заключается в том, что в течение 2 тыс. лет развития оно вобрало в себя многие положения других учений, философских течений, верований, социальных и политических традиций, которые делают его совместимым с модернизацией.

Чжао Чуньфу выделяет следующие черты:

1. Сильное чувство социальной ответственности;

2. Энергичное и деятельное отношение к жизни; конфуцианская этика подчеркивает, что добродетельный человек должен постоянно содействовать прогрессу и, что ценность жизни заключается в активном созидании;

3. Кроме того, упор на моральные ценности, деятельность и саморегуляцию способствовали развитию духа патриотизма китайского народа;

4. Принцип позитивного отношения к другим "жэнь", дословно "относиться к другим с любящим сердцем", способствует созданию положительного микроклимата в китайских социальных группах;

5. Дух прагматизма [1, с. 124-125].

Указывая на сложность конфуцианской этики, Чжао Чуньфу говорит о том, что часто её достоинства и недостатки интегрированы в единое целое, а одно мировоззрение имеет двойное значение, что делает конфуцианство все таки малопримлемым в качестве идеологической базы модернизации.

На взгляд автора, из противоречивости учения автоматически не следует вывод о его несочетаемости с духом модернизации, ведь также несочетаемым с ним, на первый взгляд, может казаться христианство, в котором также есть внутренние противоречия. Однако достаточно вспомнить протестантскую трудовую этику и её роль в формировании духа капитализма, и взгляд на конфуцианство и попытки совместимость его с ценностями общества модерна может измениться.

Автор полагает, что Чжао Чуньфу несправедливо игнорирует учение японского экономиста Сибусавы Эйити (1840–1931), которое в определенной степени можно рассматривать в качестве конфуцианского аналога идей кальвинистской трудовой этики. Сибусава Эйити убедительно продемонстрировал, что дух прагматизма и конфуцианство могут хорошо сочетаться. Развивая эту идею, японский мыслитель сумел соединить такие противоположные принципы, как "конфуцианская мораль" и "получение прибыли". Его самым известным трудом по философии предпринимательства является книга "Лунь юй" и бухгалтерский учет" ("Лунь юй" – сборник изречений, в котором излагается моральный кодекс конфуцианца). Книга Сибусавы, изданная в 1928 году, впоследствии неоднократно переиздавалась, что говорит о популярности её идей. Сибусава на основе своего предпринимательского опыта приводит доказательства того, что мораль и бизнес не противостоят друг другу. Экономист опроверг общепринятое мнение, что в основе предпринимательской деятельности лежит лишь стремление повысить личное благосостояние. По мнению Сибусавы, при ведении бизнеса нельзя преследовать исключительно личную выгоду, но важно также думать о том, каким образом выполнить долг перед обществом. Экономист утверждает, что, согласно учению Конфуция, только тот может считаться благородным мужем, кто в своем желании добиться успеха способствует продвижению и успеху другого человека. Деятельность предпринимателя следующего этим моральным нормам принесет пользу обществу, и, в конечном итоге, ему самому. "Если личная выгода не становится общественной, то её нельзя называть настоящей", – подчеркивал Сибусава [2, с. 172–174].

Таким образом, будучи официальной идеологией императорского Китая, конфуцианство оказало большое влияние на формирование политической

культуры китайского народа. По мнению аналитиков, модернизационные, и антимодернизационные черты как в классическом конфуцианстве, так и в современной политической культуре китайцев находятся в переплетенном, порой неразделимом состоянии. Появляются предпосылки для возникновения этического учения, сочетающего в себе ценности конфуцианства и предпринимательства, что могло бы стать идеологической базой для процесса модернизации в Китае.

Литература

1. *Чуньфу, Ч.* Конфуцианская этика и модернизация: конфликт и интеграция / Ч. Чуньфу // Китай на пути модернизации и реформ: материалы X Междунар. науч. конф. "Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы" Ин-та Дальн. Востока РАН, Москва, 22-24 сент. 1999 г., часть II / Ин-т Дальн. Востока РАН. – М., 1999. – С. 123–126.
2. *Шнейвас, Д.С.* "Философия предпринимательства" Сибусава Эйити / Д.С. Шнейвас // Китай в XXI веке. Шансы, вызовы и перспективы: материалы XI Междунар. науч. конф. "Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы" Ин-та Дальн. Востока РАН, Москва, 27-29 сент. 2000 г., часть II / Ин-т Дальн. Востока РАН. – М., 2000. – С. 171–175.
3. *Bowker, J.* Confucianism. Chinese Religions / J. Bowker // World Religions / J. Bowker ed. – London, New York: Dorling Kindersley, 2006. – Гл. 4. – Р. 100–102.
4. *Heywood, A.* Government and Governance / A. Heywood // Political Theory / A. Heywood ed. – NY: Macmillan Press, 2004. – Гл. 3.2. – С. 68–73.
5. *Zhou, Z.* Liberal Rights and Political Culture. Envisioning Democracy in China / Z. Zhou. – New York, London. – 1999. – 276 с.

Л.П. Симоненко (г. Гомель, Беларусь)

НАРОДНЫЕ ТРАДИЦИИ И ОБРЯДЫ КАК ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Народные обычаи и обряды, как формы культуры, являются продуктом этнодеятельности различных исторических эпох. Они остаются памятниками национальных культур, фольклора и народного искусства, выступают в роли "неписаного" нравственного закона, являются способом передачи социального опыта и традиций последующим поколениям. Без усвоения этого опыта не может обойтись ни одно общество, ни один народ.

Обрядность представляет собой систему коллективных символических действий, является способом общения, эмоционально-психологического воздействия на человека. Народная обрядность создавалась самими народами на основе их жизнедеятельности, отражала насущные интересы и потребности как отдельных людей, так и всего общества. Обряды воплощают

многообразные ценности и идеалы духовной культуры народа, его социальный опыт, способы общения, межличностные связи, чувства и переживания людей. В народно-обрядовых празднествах причудливо переплелись быт, искусство, религиозные верования. Народные обряды сформировали интересную историю, они были важны во все времена. Посредством обрядности люди регламентировали своё время и труд, отдых и развлечения.

Восточнославянские народы накопили значительный опыт формирования обрядности. Обычаи и обряды восточных славян связаны с определенными видами труда, с природно-годовыми циклами; имеют своё "лицо", содержание и средства выражения.

В IX–X веках вокруг Киева были объединены племена, жившие в бассейне Днепра, Западной Двины и в Приильменье. Верования этих восточных славян основывались на поклонении солнцу, огню, воде и земле. Человек ожидал от природы помощи, почитал предков, произносил заклинания, приносил жертвы духам и богам. При этом у славян не было развитого религиозного культа. Быт славян отличался демократизмом и сравнительно мягкими обычаями. Касты жрецов, как таковой, не существовало, волхвы и ведуны были членами рода и общины.

Восточные славяне очень почитали воду, наделяли её особой очистительной и целебной силой. С культом воды были связаны многие народные праздники, сопровождающиеся купанием или обливанием. Духам рек и озёр приносили жертвы, чтобы, например, спасти посевы от засухи. Также славяне поклонялись стихии огня, который олицетворял солнце, тепло, свет. Предметом почитания была и земля. По древнему обычаю ею клялись при спорах о земельных владениях, брали с собой в путешествие и военные походы; земля была "амулетом", охраняющим от всяческих бед. Славяне поклонялись деревьям, верили в духов растений, приходили к дубу или берёзке с дарами, украшали деревья, водили хороводы вокруг них и пели обрядовые песни. Большим уважением восточных славян пользовались животные: конь, бык, кабан, медведь. Культ животных отразился в сказках и былинах, в гербах многих славянских городов.

Из своих покровителей – добрых духов и богов, – славяне выделяли Перуна. Он был богом земледелия и грома с молнией. Наиболее древним славянским божеством был бог солнца Ярило. В его честь в конце апреля устраивали праздники с хороводами. Почитали славяне и Велеса, который был покровителем скота и изображался в виде тура (быка). В числе наиболее уважаемых богов была богиня воды, дождя и плодородия Мокошь. Она покровительствовала льноводству, прядению и ткачеству. Бог неба и небесного огня Сварог был схож с греческим Гефестом. Сын Сварога – Сварожич покровительствовал домашнему очагу. Так как в языческой восточно-

славянской культуре не было обособленной касты жрецов, жертвоприношения и другие действия совершались самими людьми, приходившими к статуям богов и жертвенникам.

В X веке на Русь пришло христианство. Христианизация русских земель проходила в упорной борьбе с народными языческими обычаями. Введение новой веры повсеместно встречало сопротивление народных масс. Церковь истребляла волхвов и всех, кто по-прежнему придерживался языческих традиций. Однако люди пытались сохранить свои обычаи, купались в языческих источниках, кидали в них монеты, украшали лентами и расшитыми полотенцами деревья. В Лаврентьевской летописи написано, что храмы пустуют, народ признал Христа только на словах, а молятся своим прежним богам. Всё это заставило церковь сформировать новый христианский пантеон святых и создать христианские праздники на основе языческих. Так, зимние святки заменили рождественской неделей, а весенние – пасхальной неделей. Весенний праздник Семик, посвящённый земледелию, был перенесён на седьмую неделю после пасхи и стал называться троицей. Из языческих традиций сохранилось украшение храмов берёзовыми ветками. Черты матери-земли перенесли на образ богородицы, бог Хорс превратился в Георгия-Победоносца, Перун – в пророка Илью, Купала – в Иоанна Крестителя, Велес – во Власия, Мокошь – в Параскеву-Пятницу, Сварог и Сварожич – в Кузьму и Демьяна.

Культура восточных славян имела высокий уровень, что объясняется их общением с Византией, с другими народами Европы, осуществляемым через великие водные пути. Плавающие по рекам и озёрам славяне поклонялись духам рек. Даже уход в потусторонний мир славяне представляли как отплытие на специальных ладьях. Отменить или запретить этот купальский культ было невозможно, поэтому с введением христианства в купальские праздники постепенно включались различные элементы христианского богослужения: молебны, крестные ходы по берегам рек и озёр. Купальский праздник в разных его формах отмечался у большинства европейских народов, он посвящался летнему солнцевороту, проводился в течение нескольких дней. У восточных славян Купала отмечался как день созревания хлебов и как день летних гроз. В ночное время зажигались костры, вокруг них водили хороводы, Юноши и девушки в одиночку и парами, взявшись за руки, прыгали через огонь. Считалось, если руки не разомкнутся, то парень и девушка поженятся. Н.В. Гоголь в повести "Вечер накануне Ивана Купала" описал праздничную купальскую традицию: поиски цветущего папоротника, ночное купание в реках и прудах, крики ночных птиц, сжигание соломенного чучела, слияние человека с природой. Наиболее впечатляющим и древним обрядом купальского праздника было пускание венков по воде. К ним прикреплялись зажжённые от костра лучины или свечи. Считалось, чем дольше

будет гореть свеча, тем больше проживёт тот, кто её зажжёт. Множество плывущих по реке огней производило огромное впечатление на наших предков.

Купальский праздник был одним из главных препятствий на пути распространения христианского культа на Руси. В летописи XVI века описывается, как массово и весело народ отмечал Купалу с музыкантами и скоморохами; отмечалось, что эти "игрища бесовские" нужно запретить (что и сделали в XVII веке).

Однако ни христианство, ни другие религии не могли обойтись без переосмысления народных обычаев и обрядов, а затем и их использования в своих традициях.

Следует отметить, что традиции, обычаи и обряды всегда были важны и значимы для человека. Ни одно общество, ни одна цивилизация не могут обходиться без этих способов и норм обустройства быта людей, их общения и жизнедеятельности. По обрядам и народным традициям судят о культуре каждого народа, о его искусстве и литературе. Обрядность можно считать своеобразной формой этнокультурного творчества. Обычаи и традиции регламентируют нашу повседневную жизнь, придают ей стабильность и смысл. Они складывались веками, вобрав в себя всю народную мудрость, став эффективным средством формирования национального самосознания.

Выдающийся религиозный мыслитель П.А. Флоренский писал: "Вся жизнь пронизана обрядом, – пошлой, скудной и скучной делается она, когда утрачена обрядность жизни ..." Пришло время серьёзно задуматься о возрождении культурных традиций и обычаев наших предков, которые могут помочь в деле воспитания подрастающего поколения в духе высокой нравственности и уважения своей истории и культуры.

А.Г. Трубчык (г. Мінск, Беларусь)

СТАНОВІШЧА БЕЛАРУСКІХ ШКОЛ ВА ЁМОВАХ САВЕЦКАЙ АДУКАЦЫЙНАЙ ПАЛІТЫКІ Ё ПЕРЫЯД ПольшКА-САВЕЦКАЙ ВАЙНЫ (1919–1921 гг.)

Арганізацыя беларускіх школ на савецкай частцы Беларусі пачалася ў 1919 г., аднак яна не набыла шырокіх маштабаў. Беларускія секцыі былі створаны пры адзінкавых аддзелах народнай адукацыі. Архіўныя дакументы сведчаць, што ў канцы 1918-1919 н. г. губернскага аддзела народнай адукацыі не мелі амаль ніякіх паказчыкаў у справе арганізацыі беларускіх школ. Напрыклад, у Бабруйска ў чэрвені-ліпені 1919 г. працавала 39 рускіх школ, 16 яўрэйскіх і 1 польская. Ніводнай беларускай школы ў горадзе не было [1, с. 27]. У Мінску з 85 школ было толькі 9 беларускіх, 8 з якіх існавалі з часоў нямецкай акупацыі [2, с. 117].

Пытанне аб арганізацыі беларускамоўных школ гучала на мясцовых з'ездах работнікаў асветы, аднак да ніякіх практычных рашэнняў гэта не прыводзіла. "Інтэрнацыянальны характар савецкай працоўнай школы не прадугледжвае стварэння вузкіх нацыянальных рамак" – менавіта так было сфармулявана ў пастанове настаўніцкага з'езда Дзісенскага паведа, які адбыўся 9-10 студзеня 1919 г. Было прынята рашэнне адмовіцца ад арганізацыі беларускіх школ, абмежаваўшыся ўвядзеннем вывучэння беларускай мовы як прадмета ў некаторых рускіх школах [3, а. 10]. Сапраўды, для хуткага развіцця беларускай адукацыі неабходны быў пэўны вопыт, якога не мела савецкае кіраўніцтва, адсутнічалі педагогі-спецыялісты, не было адзінага беларускага правапісу, падручнікаў і г. д.

На наступнае развіццё беларускай савецкай адукацыі паўплывала польска-савецкая вайна і акупацыя часткі беларускіх зямель. Выразныя тэндэнцыі для выкарыстання беларускай справы ў якасці інструмента польскай палітыкі рабілі з яе вызначальны фактар у савецкай кампаніі супраць Польшчы. Што не зрабілі палякі, тое намагаліся выкарыстаць бальшавікі. Савецкі ўрад быў дакладна праінфармаваны аб факце, што большая частка беларускіх дзеячаў, якія чакалі, што Польшча пасля заняцця "ўсходніх зямель" падтрымае развіццё беларускай дзяржаўнасці, у 1920 г. гэту надзею страцілі. З мэтай прыцягнення іх на свой бок, савецкае кіраўніцтва вымушана было дэманстраваць лаяльнасць да беларускага руху [4, с. 152].

З заснаваннем 17 ліпеня 1920 г. Наркамсветы БССР, кіраўніком якога быў прызначаны П. В. Савацееў (ліпень-снежань 1920 г.), стварэнне розных тыпаў навучальна-выхаваўчых устаноў з нацыянальнымі мовамі навучання паўставала як частка дзяржаўнай палітыкі. Яна праводзілася ў адпаведнасці з "Дэкларацыяй аб абвясчэнні незалежнасці Беларускай ССР" (31 ліпеня 1920 г.), якая прапаноўвала "устанавіць поўнае раўнапраўе моваў (беларускай, рускай, польскай і яўрэйскай) у зносінах з дзяржаўнымі ўстановамі і ў арганізацыях і ўстановах народнай асветы і сацыялістычнай культуры" [5, с. 186].

Пры Народным камісарыяце асветы ССРБ 1 жніўня 1920 г. быў створаны Беларускі аддзел. У Мінску яму падпарадкоўваліся 12 беларускіх школ I ступені (66 настаўнікаў) і 1 школа II ступені (12 настаўнікаў). У Слоніміскім павеце пасля эвакуацыі польскай адміністрацыі засталася 7 беларускіх школ, у Баранавіцкім – 2, у Дзісенскім – 7, у Ігуменскім – 9. Згодна з "прыгаворамі", якія паступілі ад насельніцтва, у Дзісенскім павеце патрабавалася арганізаваць 37 беларускіх школ, у Слоніміскім – 30, у Баранавіцкім – 14 [6, с. 100]. З канца жніўня ў Ігуменскі павятовы аддзел народнай адукацыі паступіў шэраг заяў ад мясцовых настаўнікаў з просьбамі зацвердзіць школы, арганізаваныя пры польскай уладзе. Аднак для арганізацыі беларускай школьнай справы ў савецкага кіраўніцтва не хапала інструктараў, якія б ведалі беларускую мову і культуру.

13-17 снежня 1920 г. у Мінску адбыўся II Усебеларускі з'езд Саветаў, які абвясціў існаванне ССРБ. З'езд ратыфікаваў дамову аб часовым перамер'і РСФСР з Польшчай і даў паўнамоцтвы Савету народных камісараў на правядзенне далейшых перамоў у Рызе. Пытанні беларускай мовы, адукацыі і выдавецкай справы на гэтым з'ездзе не закраналіся. Пасля з'езду ЦВК ССРБ прызначыў Савет народных камісараў на чале з А. Чарвяковым, народным камісарам асветы быў выбраны выкладчык Мінскага інстытута народнай асветы прафесар У. Ігнатоўскі. Вакол Народнага камісарыята асветы пачалі групавацца выдатнейшыя беларускія навукоўцы і выкладчыкі – Я. Лёсік, А. Смоліч, М. Доўнар-Запольскі, акадэмік Я. Карскі і інш.

Абмеркаванне пытанняў аб развіцці беларускай мовы, адукацыі і культуры на дзяржаўным узроўні ўпершыню адбылося на II Сесіі ЦВК БССР (4 лютага 1921 г.). На неабходнасць звярнуцца да гэтых праблем паўплывалі ўсё больш частыя патрабаванні іх вырашэнняў з боку беларускіх эсэраў, а таксама ўзмацненне беларускіх уплываў у Сярэдняй Літве і энергічная дзейнасць В. Ластоўскага ў Коўна. Па маштабнасці ўзнятых пытанняў у нацыянальна-культурным адраджэнні Беларусі і намечаных захадаў у галіне моўнай палітыкі ў сферы народнай асветы, па меркаванню сучаснай айчынай даследчыцы Е.Г. Андрэевай, "лютаўская сесія ЦВК БССР 1921 г. практычна паклала пачатак беларусізацыі школ, хаця да юрыдычнага абвясчэння палітыкі беларусізацыі ў рэспубліцы заставалася больш за тры гады" [7, с. 3].

Пастанова, якая была прынята на сесіі стварала ўражанне аб пачатку сур'ёзнай і шырокамаштабнай беларускай справы. Адрэацыя асветы загадвалася тэрмінова пачаць перавод працы ў школах на беларускую мову, павінна была разгарнуцца праца па падрыхтоўцы беларускіх настаўнікаў і пераводзе ў школы педагогаў з іншых працоўных сфер, усе школы II ступені абавязваліся неадкладна ўключыць у праграму навучання беларускую мову як асобны прадмет, актывізаваць сваю працу павінны былі Дзяржаўнае выдавецтва і літаратурна-выдавецкі аддзел Наркамасветы. Аднак на практыцы, дзейнасць пастановы, якая давала вялікія магчымасці для беларускага адраджэння, развівалася вельмі павольна. Так, у лісце былога загадчыка Цяпінскага валаснога аддзела народнай адукацыі ў Наркамасветы БССР у лютым 1921 г. паведамлялася, што ў Лепельскім павеце Віцебскай губерні не вядзецца выкладанне на беларускай мове, не было арганізавана ніводнай беларускай школы [8, а. 77, 254].

Першыя крокі насустрач развіццю беларускай культуры і асветы з боку савецкіх улад былі зроблены толькі вясной 1921 г., калі пры Народным камісарыяце асветы РСФСР было заснавана Беларускае цэнтральнае бюро, якое падпарадкоўвалася Цэнтральнаму савету па асвеце меншасцей. Яго галоўнай задачай ставілася арганізацыя і кіраванне нацыянальнай сістэмай адукацыі ў раёнах кампактнага пражывання беларусаў на тэрыторыі РСФСР,

галоўным чынам у Гомельскай, Віцебскай і Смаленскай губернях. На тэрыторыі Гомельшчыны, Віцебшчыны і Магілёўшчыны да сярэдзіны 1922 г. беларускія школы не працавалі, і Наркамасветы БССР не меў рэальнай магчымасці ўплываць на змяненне сітуацыі.

Літаратура

1. Дзяржаўны архіў Мінскай вобласці. – Фонд 325. – Воп. 1. – Справа 1. Протоколы засяданняў коллегіі Ігуменскага уезднага аддзела народнага асветы, 1920 г.
2. Няміга, Г. Школьніцтва ў БССР да разгрому "нацдэмаўшчыны (1917–1930 гг.) / Г. Няміга // Беларускі зборнік / Інстытут для вывучэння СССР. – Мюнхен, 1995. – Кн. 2. – С. 11–171.
3. Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь. – Фонд 766. – Воп.1. – Справа 13. Протокол учителяўскага съезда Дзіснанскага уезда, 9-10 студзеня 1919.
4. Кароткі нарыс беларускага пытання. – Мінск: І.П. Логвінаў, 2009. – 396 с.
5. Дзяржаўны архіў Магілёўскай вобласці. – Фонд 6627. – Воп. 1. – Справа 78. Доклады о ревизии школ по Роднянской волости, 1920 г.
6. Беларускі аддзел // Школа і культура Савецкай Беларусі. – 1921. – № 1–2. – С. 100.
7. Андрэева, Е.Г. Гісторыя народнай адукацыі Беларусі (1917–1941 гг.): вуч. дапаможнік / Е.Г. Андрэева. – Мінск: НПТАТ "ПІАН", 2001. – 320 с.
8. Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь. – Фонд 6. – Воп. 1. – Справа 29. Дело с перепиской Наркомпроса БССР, 1920–1921 гг.

О.С. Тютина (г. Нижний Новгород, Россия)

НЕОЯЗЫЧЕСКИЕ РЕАЛИИ ПОСТМОДЕРНА

В настоящее время проблема изучения становления и развития современных языческих культов достаточно востребована в научно-ориентированном сообществе, как отечественного, так и зарубежного порядка, но в большинстве своем получает освещение в контексте анализа проблемы возникновения Новых религиозных движений (НРД). В данной работе будет предпринята попытка обратиться к проблеме распространения политико-идеологических культов, как детищ эпохи постмодерна.

Метафорическая "смерть Бога" Ф. Ницше, открывшая конкурс на вакансию [5, с. 300], и следующая спустя несколько десятилетий за ней "смерть автора" Р. Барта [2, с. 384], давшая жизнь читателю, как субъекту познавательной активности, стали некими проводниками эпохи постмодерна. Отличающейся в большинстве своем радикальной степенью плюрализма, сменой познавательной парадигмы и пересмотром позиции субъекта как центра и источника системы представлений. Также обращаясь к отличительным чертам постмодернистской культуры, можно отметить, с одной стороны – технический прогресс, с

другой – кризисное состояние, разочарование в идеалах и ценностях Возрождения и Просвещения с их верой в прогресс, торжество разума, безграничность человеческих возможностей. В обществе царил эпоха "усталой" культуры, философия отчаяния и пессимизма, синкретически связанная с потребностью преодоления этого состояния через поиски новых ценностей и нового языка.

Век постиндустриализма с легкой руки Н.А. Бердяева [3, с. 10] получивший неоднозначное название "нового средневековья", суть преемник индустриального общества, которое наделяется автором следующими характеристиками: "Индивидуализм, атомизация общества, безудержная похоть жизни, неограниченный рост народонаселения и неограниченный рост потребностей, упадок веры, ослабление духовной жизни – все это привело к созданию индустриально-капиталистической системы, которая изменила весь характер человеческой жизни, весь стиль ее, оторвав жизнь человеческую от ритма природы. Конец капитализма есть конец новой истории и начало нового средневековья". Обращение к политеистическим культам видится философом как качественно новое образование общества индустриального, и, в свою очередь, как некая реакционная компонента постиндустриализма, который будет весьма успешно преодолен силами сторонников авраамической традиции. Следует отметить, однако, что работа вышла в свет в 1920-е годы, и религиозная централизация, прогнозируемая автором в ближайшем будущем, в ходе исторического процесса была хронологически отодвинута человечеством на неопределенный срок.

"Безудержный плюрализм" во всех возможных своих проявлениях, утвердился и в сфере религиозного мировоззрения, в виде сомнения в легитимности мировых конфессий, и как результат поиска новых духовных идеалов и истин (иногда доморощенного толка), есть причины появления и повсеместного распространения культов нетеистической направленности.

Возвращаясь к вышеприведенным метафорам, которые в полной мере отражают современные культурологические тенденции, обратимся к трактовке Я. Кротова, находящего две общие черты в обозначенных "смертях" [4]: "Во-первых, Бог и текст оказались приватизированы. Из достояния общества, государства, культуры они стали частной собственностью одного человека. Во-вторых, на первое вышли не преданность, не ритуалы, выражающие верность и уважение, а обратная связь: и связь между Богом и верующим, и связь между автором, текстом, читателем и (возможно, самое главное) любым другим читателем". Это некое срывание рвов и стирание границ между массовым и элитарным, профанным и сакральным, творческим и бытовым, это всеобщая общедоступность, и как следствие тотальная разнородность. Ситуация, характерная для всего периода средневековья и обозначаемая, как борьба "всех против всех", с той лишь существенной разницей, что театр боевых действий в двадцатом столетии перенесен в область духовности, религиозного мировоззрения.

В числе наиболее типичных тенденций, характерных для постмодернистской эпохи, В.А. Шнирельманом выделена условно обозначаемая автором "борьба за историю", где: "В центре внимания народов находятся события, связанные, во-первых, с обретением родины, во-вторых, с формированием и расцветом своей собственной государственности, в-третьих, с великими завоеваниями, и, в-четвертых, с ужасной катастрофой, прервавшей поступательное развитие данного народа. Первый из них легитимизирует право данного народа на территорию, второй позволяет считаться политическим субъектом и дает право на образование своей государственности, наконец, третий и четвертый, несмотря на их полную противоположность, представляются сильными аргументами для того, чтобы занять достойное место в современном сообществе народов" [6, с. 69–71].

Поэтому, наш взгляд возникновение и распространение неязыческих культов, стоит рассматривать, как появление на свет достойного детища своей эпохи, со всеми недостатками и достоинствами, присущими обоим. В качестве наглядной социальной иллюстрации, хотелось бы привести, высказывание Мишеля Серреса 80-х годов прошлого века, но актуальность которого имеет место быть и сегодня: "Двадцать лет назад, если я хотел заинтересовать моих студентов, я говорил им о политике; если я хотел заставить их смеяться, я говорил им о религии. Сегодня, если хочу вызвать у них интерес, я говорю им о религии, а если хочу их посмешить, то говорю им о политике" [1, с. 48"].

Литература

1. *Mortley, R. Michel Serres* // Mortley R. French philosophers in conversation. – N. Y., 1991. – P. 48–60.
2. *Барт, Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М., 1994. – 616 с.
3. *Бердяев, Н.А.* Новое средневековье: Размышления о судьбе России и Европы. – М.: Феникс; ХДС-пресс, 1991. – 81 с.
4. *Кротов, Я.* Богочеловеческая комедия. // Библиотека Якова Кротова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://krotov.info/spravki/history/00/00_main_mea.htm. – Дата доступа: 07.04.2012.
5. *Ницше, Ф.* По ту сторону добра и зла: Сочинения. – М. Эксмо, 2010. – 848 с.
6. *Шнирельман, В.А.* Постмодернизм и исторические мифы в современной России // Вестник Омского университета. – 1998. – Вып. 1. – С. 66–71.

А.М. Фазлиев (г. Казань, Россия)

ИСЛАМСКИЕ УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ В РОССИЙСКОМ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ: ОПЫТ ТАТАРСТАНА

Одной из важнейших основ единения российского общества является его духовно-нравственное очищение и возрождение. Явление, именуемое

"религиозным возрождением", стало важной идейно-нравственной опорой для осмысленной оценки прошлых заблуждений и преодоления трудностей, возникших в период постсоветского обустройства жизни. Процесс возрождения религии, в том числе ислама востребовал необходимость подготовки священнослужителей, соответствующих уровню развития общества, адекватно отражающих его традиции и сложившихся межконфессиональных отношений в условиях многовекового взаимовлияния цивилизаций в евразийском пространстве.

На фоне бума строительства мечетей, формирования мусульманских общин и ее организационных структур в 1990-е годы обнаружились проблемы, беспокоившие общество и государство. В частности, негативные явления, такие как: дробление и нездоровое соперничество муфтиятов, отставание конструктивной духовной работы, возникновение на базе зарубежного влияния радикализма и экстремистских проявлений и т.п. Причиной этого явилось отсутствие высокообразованных кадров, воспитанных на традициях российских мусульман, работающих в исламских структурах. Начиная с середины 1990-х годов в течение 5-7 лет количество мусульманских приходов, ежегодно в Республике Татарстан, увеличивалось почти на сто общин, появилось семь медресе (средних профессиональных учебных заведений). Первоначально, главными источниками пополнения этих структур кадрами стали, во-первых, люди старшего поколения – пенсионеры без специальной профессиональной подготовки, во-вторых, отправка в зарубежные религиозные учебные центры молодых людей на краткосрочные или более длительные курсы обучения. При этом возвращение шакирдов, прошедших религиозную подготовку за рубежом в иных нетрадиционных условиях, проникновение неподходящей к местным условиям ваххабитского толка литературы, преподавание основных религиозных дисциплин в мусульманских учебных заведениях мугаллимами-учителями иностранных государств, слабые познания в религиозном учении основной массы имамов, занимающихся лишь ритуально-культурной деятельностью, стали основой для создания условий радикализации религиозного сознания и поведения части мусульманской молодежи. Серьезным сигналом в развитии ситуации в этом направлении в 1990-е годы стало участие ряда шакирдов медресе "Йолдыз" (г. Набережные Челны) в террористических группировках на Северном Кавказе, взрыв газопровода близ п. Кукмор в 1999 году, позднее попытки разрушения линии электропередач в Бугульминском районе.

В начале 1990-х годов ни религиозные структуры, ни государственные органы не оказались готовыми к своевременной оценке и адекватным действиям по взаимодействию в вопросах образования. Мусульманские институты были предоставлены самим себе при нейтральном отношении государства насущным нуждам и проблемам образовательной сферы мусульманской

умы. Вместе с тем главное концептуально позитивное отношение государства и общества к религии подкреплялось конкретными шагами: празднование 1000-летия принятия православия, 1100-летия официального принятия ислама в Волжской Булгарии, принятие демократических законов "О свободе вероисповедования" (1990 г.), "О свободе совести и о религиозных объединениях" (1997 г.) и т.д. В русле этой политики в Татарстане в 1997–1998 гг. был предпринят ряд шагов, которые сыграли принципиально важное значение для становления мусульманского образования. Во-первых, произошло укрепление госоргана по делам религии при Правительстве Республики Татарстан с последующим определением его функций в статье 7 республиканского закона "О свободе совести и о религиозных объединениях" (1999 г.); Во-вторых, со стороны государства было оказано содействие в организации объединительного съезда мусульман, что позволило структурировать мусульманские институты. В частности, в результате этих организационных мероприятий мусульманам удалось создать из двух муфтиатов одно духовное управление, появилось структура казьятов, вакуфов, районных мухтасибатов и т.д. В ДУМ Республики Татарстан заработал специальный отдел по вопросам религиозных учебных заведений и дагвата. В-третьих, при поддержке руководства республики в 1998 году был основан Российский исламский университет (РИУ).

Все эти шаги позволили придать развитию мусульманского образования осознанно целенаправленный и организованный характер. Стало заметным координирующие усилия госоргана по делам религий при правительстве. В становлении системы мусульманского образования такой подход оказался продуктивным, ускорился процесс формирования и утверждения трехступенчатого уровня образования: иптадийа (начальное), санавия (среднее), галия (высшее) [1, с. 36]. Причем вопрос регистрации и получения лицензии на образовательную деятельность мусульманскими учебными заведениями рассматривался с двух точек зрения: 1. Сторонники тотального контроля намеревались осуществить регистрацию и лицензирование на всех ступенях образовательной деятельности. На практике такая процедура оказалась невыполнимой. 2. В реальной жизни утвердилось обеспечение госрегистрацией и лицензией только средних и высших ступеней профессионального религиозного образования, т.е. это касалось тех учебных заведений, которые готовили профессиональных служителей религии.

Важной составной частью работы также стало унифицирование учебных программ для разных уровней медресе. Основной вектор работы определялся на заседаниях Комиссии по вопросам государственно-конфессиональных отношений при Совете по делам религий и на заседаниях его рабочих групп. Вхождение в состав Комиссии представителей заинтересованных госучреждений и религиозных структур облегчало принятие согласованных

и взаимоприемлемых решений. Такие вопросы как: наличие преподавателей, прошедших подготовки в местных медресе; учебная литература, соответствующая местным мусульманским традициям и труды татарских теологов-джадидов; соотношение светских и религиозных предметов в учебных программах; руководящий состав мусульманских учебных заведений с религиозным и высшим образованием, сходу за один учебный год решить эти вопросы было невозможно. Поэтому в их решении требовалось настойчивость и последовательность на протяжении ряда лет. В 1999-2000 учебном году все учебные заведения уже имели единую программу. Выдача медресе лицензии Минобразования республики осуществлялась через рекомендацию Совета по делам религий.

Определение уровня учебного заведения и придание статуса "среднее" или "высшее" – прерогатива учредителя, т.е. ДУМ. Хотя лицензия на высшее религиозное образование предоставляется федеральным министерством образования и науки, тем не менее, практикуется самоназвание "высшее" и при получении лицензии на республиканском уровне (Например, Высшее медресе "Мухаммадия", Высшее медресе "имени 1000-летия принятия ислама" в Казани). Программа Высшего религиозного образования не должна дублировать учебный процесс медресе. В противном случае теряется всякий смысл в их необходимости. Они должны стремиться конкурировать с зарубежными вузами, дабы привлечь молодежь, которая ориентирована на получение более глубоких знаний об исламе. Уже тогда многим стало очевидно, что высшее мусульманское образование достижимо только в рамках университетской (светской) исламской теологии. Отсюда ориентир был взят именно на интеграцию религиозного образования в образовательное пространство России. С учетом этого обстоятельства РИУ с момента основания по своей организационно-правовой форме стал негосударственным высшим профессиональным образовательным учреждением, обладающим правом выдачи диплома государственного образца и позволяющим решать социальные проблемы выпускников, расширяя возможности их трудоустройства.

Литература

1. Векторы толерантности: религия и образование / под ред. Р.А. Набиева. – Казань: Магариф, 2006. – 238 с.

О.П. Федирко (г. Благовещенск, Россия)

ФОРМИРОВАНИЕ "НОВОЙ ОБРЯДНОСТИ" В РОССИИ: ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Революционные изменения влекут за собой изменения в идеологии, которые наиболее ярко проявляются в создании нового быта и системы годичного

цикла праздников. Особенно ярко это проявилось в антирелигиозной борьбе. Советская наука выделяла три основных этапа формирования советской обрядности [1, с. 208–212]. Вслед за А.В. Курочкиным, мы выделяем этапы: 1) 1917 – середина 30-х гг. XX в.; 2) середина 1930-х – 1950-е гг.; 3) 1960–1980-е гг. Для рассмотрения постсоветского периода автор выделяет еще один, четвертый этап: конец 80-х гг. XX в. по настоящее время. По мнению одного из составителей словаря-справочника "Советские традиции, праздники, обряды" (1988), с середины 1980-х гг. должен был начаться четвертый этап развития социалистической обрядности, для которого должны были быть характерны такие тенденции, как "дальнейшее совершенствование системы социалистических праздников и обрядов", "повышение атеистического потенциала советской обрядности", "всемерная пропаганда и распространение безалкогольных праздников и обрядов" и так далее [1, с. 211]. Этим планам не суждено было сбыться. Распад Советского Союза и крах коммунистической идеологии остановил развитие социалистической обрядности.

По нашему мнению, с конца 80-х гг. XX в. начинается новый этап формирования теперь уже российской обрядности и связан он с частичной сакрализацией обрядности, внедрением религиозных праздников в жизнь светского общества.

29 апреля 1988 года, за несколько недель до начала празднования тысячелетия крещения Руси, М.И. Горбачев принял в Кремле Патриарха Пимена и членов Священного Синода. Именно тогда Горбачев определил Крещение Руси в Киеве 1000 лет назад следующим образом: "...это знаменательная веха на многовековом пути развития отечественной истории, культуры, русской государственности... Во имя реального равноправия и реальной свободы верующие и неверующие трудящиеся совершили первую в истории социалистическую революцию, бок о бок трудились, возводя здание социализма" [2, л. 1].

Эти заявления стали своеобразным толчком для легализации обрядовой деятельности церквей.

В 1989 году практически повсеместно чиновники отмечают повышенный интерес к деятельности религиозных организаций.

Не был исключением и Дальний Восток. В своем отчете Уполномоченный по делам религий по Хабаровскому краю Никульников отмечал, что "в связи с празднованием 1000-летия крещения Руси увеличилось число любопытствующих со стороны молодежи к религиозным обрядам. Происходит и обратный процесс, когда служители церкви стали идти на контакт с различными слоями населения (посещение священником интерната престарелых и инвалидов, встреча со школьниками)" [3, л. 13].

Последнее десятилетие XX века становится временем, когда в жизнь российского общества стремительно входят религиозные обряды. Резко увеличивается число крещений, венчаний, освящение учреждений, зданий,

техники, событий и т.д. С одной стороны, это объясняется действительным увеличением числа верующих в стране. А с другой стороны: праздничность этих обрядов выгодно конкурировала с падением жизненного уровня в стране, для одних давала уверенность в завтрашнем дне в столь сложное время, а для других предоставляла возможность демонстрировать богатство. Именно в это время в моду входят массивные золотые украшения в форме религиозных символов, которые очень любили "новые русские".

Интерес к обрядности активно использовали и религиозные организации, численность которых в рассматриваемый период стремительно увеличивается. Так, в отчете Благовещенской епархии за 1995 год отмечается "основная задача духовенства кафедрального собора и всей епархии в привлечении к церкви молодых людей, которые еще не обрели прочной веры в Бога, оцерковлении православной молодежи. [в т.ч. и для этого (Прим. автора)]. Проведено освящение детских домов, больниц, кораблей в военных частях, официальных и частных предприятиях, духовное окормление поселенцев дома престарелых" [4, с. 5].

В рамках политики гласности власть начинает освещать деятельность религиозных объединений и демонстрировать лояльность к ним.

В 1988 г. впервые в истории СССР Ленинградским телевидением транслировались торжественные богослужения, посвященные праздникам Пасхи и Рождества Христова [5, с. 3]. С 1991 г. Рождество стало официальным выходным днем, не имея при этом статуса государственного [6], однако в некоторых республиках РСФСР, например Татарской АССР, это решение было проигнорировано и день был признан рабочим [7, л. 3].

В 90-е годы прошлого века, власть приняла соломоново решение – превратить годовщину Октябрьской революции в День согласия и примирения, а в 2005 году совсем отказалось от празднования 7 ноября. На смену этому празднику пришел новый, отмечаемый 4 ноября – День народного единства. Председатель думского комитета по труду и социальной политике, член "Единой России" Олег Еремеев, комментируя это решение в 2004 г., сослался на пожелание Межрелигиозного совета России. "Ведь во время войны с поляками плечом к плечу сражались православные и мусульмане-татары", – сказал депутат [8, л. 3]. И хотя этот праздник явно светский, оттенок религиозности придает ему характер празднования с широким привлечением религиозных объединений.

По-видимому, в ближайшее время в России появиться еще один новый праздник, имеющий сакральный характер. В феврале 2010 года Президиум правительства России должен был рассмотреть законопроект, которым предлагается установить новую памятную дату – День Крещения Руси – 28 июля. В православном церковном календаре 28 июля (по старому стилю 15 июля) – День памяти равноапостольного великого князя Владимира – крестителя Руси [9]. Информации о принятом решении пока нет.

Таким образом, современный этап формирования "новой обрядности", начавшийся около 20 лет назад, этап революционных преобразований в идеологической сфере, сопровождается, как и ранее, процессом создания новой системы праздников. Кроме светских праздников, на государственном уровне освещается празднование религиозных дат, чиновники участвуют в отправлении религиозных обрядов. Наблюдаемый процесс сакрализации российской обрядности будет, по-видимому, продолжаться в рамках действующей идеологической парадигмы.

Литература

1. *Курочкин, А.В.* Этапы формирования советской обрядности // Советские традиции, праздники и обряды. – Киев, 1988.
2. Встреча Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачева с Патриархом Московским и всея Руси Пименом и членами Синода Русской Православной Церкви // Правда. – 1988. – 30 апреля.
3. ГАХК Ф. 1359. – Оп. 4. – Д. 158
4. Духовный рост Епархии // Амурская правда. – 1995. – 30 августа.
5. *Павлова, И.* Что нам стоит дом построить? // Невское время. – 1998. – N 03(1644). – 10 января.
6. Постановление Верховного Совета РСФСР от 27.12.1990 N 2981-I "Об объявлении 7 января (Рождества Христова) нерабочим днём".
7. Известия. – 1991. – 5 января.
8. Ленин отдыхает // ИД "Время". – 2004. – N 215. – 24 ноября.
9. Доступно: <http://news.mail.ru/society/3389208/>. Дата обращения 15 февраля 2010.

Н.Г. Чесноков (г. Могилев, Беларусь)

СОЦИАЛЬНАЯ ЭТИКА В ОБЩЕСТВЕ ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО КАПИТАЛИЗМА

Идеи и идеалы социального консерватизма первоначально оказались в Соединенных Штатах Америки на службе сторонников и идеологов рабовладения. После поражения Юга в рамках политического спектра консерватизм окончательно становится на почву буржуазных отношений. Разногласие же между консерваторами и либералами обострил вопрос о соотношении рыночных и государственных способах регулирования социально-экономических процессов.

Либералы государству отводили роль "ночного сторожа", охраняющего граждан от посягательств друг на друга, на их жизнь и собственность. Частная жизнь этих конкурентов была абсолютно независима от государства. Успехи же и промахи частных лиц всецело зависели от их изворотливости в стихийной игре рыночных сил. Гарантией этих "рыцарей рыночной удачи", как виделось им, являлась экономическая свобода. Но цели всей хозяйственной

деятельности свидетельствовали, что их устраивали ничем не ограниченные отношения в товарном и духовном производстве. Тут еще есть место для этики И. Канта.[2, с. 299–312] Чтобы держать под контролем производственные отношения, пришлось дать свободу социальной политике, оправдывающей эксплуатацию наемного труда. Идеологи обосновывают неприемлемость трудового законодательства, устанавливающего ограничения пособий для престарелых и инвалидов. Словом, капиталистическая система хозяйствования начинает выстраивать свою социально-экономическую политику. Государство начинает создавать для себя особые программы, проведения которых в жизнь позволяло удовлетворять и свои потребности. Государство берет на себя социальные обязательства по оказанию помощи малоимущим слоям общества, национальным меньшинствам, для выплаты пособий по безработице и нетрудоспособности, для медицинского обслуживания. Правительства контролировали цены на товары массового спроса. Надежды же возлагались на рыночную экономию, которая, правда, как всегда, вяло отвечала на мольбы и стенания. Ориентирами выступали достижения научно-технического прогресса, сопровождаемого повышением уровня жизни.

К середине 1960-х годов обнаружилась несостоятельность этих надежд. Проблемы оказались сложнее. Анализ экономического кризиса показал, что благополучие само по себе не может обеспечить социально-политическую стабильность американского социального строя. Принципы свободы и равенство должны будут поддерживать друг друга, если даже они окажутся жертвами неразрешимых противоречий в экономике [1, с. 65].

Можно для себя отметить, что консерваторы постоянно ведут работу, предполагающую обнажить устои буржуазного общества и капиталистического способа производства, господство которых не может обеспечить экономическое благополучие, не может обеспечить социально-политическую стабильность, притормозить рост инфляции и валютно-финансовые неурядицы. Такой силой в обществе все более проявляет себя послевоенный либерализм. Либералы, разочаровавшиеся в собственной экономической и во внутренней политике, которая, ориентируясь на интересы бизнеса, привели к требованиям уменьшить налоги и ускорить решение злободневных социальных проблем. Буржуазные идеологи стали присматриваться и идеям демократического капитализма.

Граждане, участвующие в политических и идеологических спорах между консерваторами и либералами, не затрагивают даже на словах ту законную основу, которая хотя бы на словах имела намерение рассмотреть долгосрочную программу действий [3, с. 34]. Консерваторы и либералы, как правило, не занимают альтернативных позиций при обсуждении вопросов равенства или свободы. Каждая сторона ссылается на один из основных идеалов, при которых либералы считают самым важным эгалитаризм и обличают социальную несправедливость, как продукт невзвезданного индивидуализма [1, с. 300–305].

Консерваторы же видят самой главной проблемой свободу личностей, считающих, что коллективизм ставит буржуазные ценности под угрозу. Они причисляют к либералам так же активистов из левых сил: борцов за гражданские права, негритянских лидеров, участников массовых движений [3, с. 34–35].

Для понимания социальной практики современного капитализма следует выявить природу демократического общественного строя США. Выделяются две основные концепции демократии. Различие между ними предполагает уяснить: зависит ли демократический строй от капиталистической рыночной экономики или же эта связь – историческая случайность? Ответы на эти вопросы имеют для нас первостепенное значение. От успешного теоретического решения этой проблемы зависит судьбы людей, живших и намеренных жить, строить и совершенствовать социалистическое общество [3, с. 37]. Пока же в своих воззрениях на взаимосвязь политической демократии и капиталистического общества американские теоретики существенно расходятся.

М. Новак в своей книге о "демократическом капитализме", исходя из представления о жесткой зависимости демократии от капиталистической рыночной экономики, основанной на принципе частной собственности, пишет: "Связь между демократической политической системой и рыночной экономикой является простой исторической случайностью. ... Политическая демократия на практике сочетается только с рыночной экономикой. В свою очередь, обе системы питают и самым лучшим образом питаются за счет плюралистической либеральной культуры" [3, с. 37–38].

Идеолог рассматривает современное капиталистическое общество как единый организм, в котором гармонично взаимодействуют три системы: буржуазной рыночной экономики; государственное устройство, защищающее частных собственников; наконец, морально-культурная система, основанная на принципах плюрализма и либерализма. Эти три системы не могут существовать в отдельности. Хотя все согласятся, что "Естественная логика капитализма ведет к демократии" [3, с. 38]. В основном, это – верные замечания. Какие же выводы будут сделаны теоретиками?

Буржуазный мыслитель высказывает свое мнение: социалистические государства никогда не смогут стать демократическими, поскольку они не признают ни частную собственность, ни свободу рыночных отношений. Теоретик отверг, возможность конвергенции и капитализма и социализма, настаивая на их принципиальной несовместимости. Он обосновывал возможность эволюции капитализма и социализма в единую систему, которая будет совмещать присущие социализму коллективистские ценности, с присущими капитализму предпринимательством и личной инициативой [3, с. 38].

Новак, откровенничая, делает замечание, что, как правило, буржуазные идеологи видели возможность конвергенции только на путях односторонней эволюции социализма в сторону "западного образца" [3, с. 39]. В принципе же

допускалась возможность сближение противоположных систем. Новак же оценивал эту идейную возможность весьма скептически. Согласно концепции "демократического капитализма" Новака именно экономическая свобода, являясь основой политической демократии, зависит от определенного набора морально-культурных ценностей. Рыночная экономика и особая система ценностей взаимно определяют друг друга. "Без определенных моральных и культурных предположений о природе людей и их сообществ, о свободе и грехе, об изменчивости истории, о труде и сбережениях, о самоограничении и взаимном сотрудничестве ни демократия, ни капитализм не могут действовать", – пишет он, – при некоторых морально-культурных условиях они являются просто недостижимыми" [3, с. 39]. Здесь многие конкретные социальные положения можно расширять и углублять. Взятые в единстве моральные и материальные сферы деятельности капитализированных личностей, позволили создать образ общества, обеспокоенного проблемами мирного выживания в конкурентной борьбе между собой. Эти тенденции нельзя оставить без внимания. "Демократический капитализм не только система, но и образ жизни, – пишет Новак. Его этос включает в себя особую эволюцию плюрализма, уважение к вероятным и непредсказуемым результатам, чувствам греха и новую и отличительную концепцию общины, личности и семьи" [3, с. 40].

Литература

1. *Бердяев, Н.А.* О назначении человека // Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1993. – 384 с.
2. *Кант, И.* Из "Лекций по этике" (1780–1782 гг.) // И. Кант. Этическая мысль: Науч.- публицист. чтения. – М.: Политиздат, 1988. – 384 с.
3. *Оганесян, А.К.* Социальная этика американского неоконсерватизма // А.К. Оганесян. – М.: Знания. – 64 с.

М.А. Якаўцова (г. Мінск, Беларусь)

ГРАМАДСКІЯ ФОРМЫ ПРАВАСЛАЎНЫХ СВЯТ ПАНЯМОННЯ (1921–1939 гг.)

Хрысціянскія святы з'яўляліся важнай часткай грамадскіх традыцый беларусаў. Вывучэнне грамадскіх форм святаў дазволіць вызначыць іх сацыяльнае значэнне. Структура большасці святаў уключае сумесныя сімвалічныя дзеянні, царкоўную службу, гулянні, гасцяванні і святочныя вечарынкi. Найбольш значнымi ў праваслаўным календары былі Раство і Пасха. На Раство пасля ўсяночнай ладзілі сямейнае застолле. На другі і трэці дзень Каляд сяляне наведвалі сваякоў, танцавалі [9, с. 33, 34, 39; 4]. Калядавалі на Раство і Новы год. У хрысціянскіх святах удзельнічалі адначасова праваслаўныя і католікі. Калядавалі толькі мужчыны. Калядоўшчыкі вёсак Слонімскага павета неслі самаробную "зорку", заходзілі ў хаты, спявалі, віншавалі, атрымлівалі

пачастунак ад гаспадароў. У некаторых мясцінах калядавалі з удзелам пераапанутых персанажаў [9, с. 40; 5]. У вёсцы Мастаўляны гміны Вялікая Бераставіца калядоўшчыкі ў вобразе "мядзведзя", "караля" і "анёла" неслі зорку [6, л. 29–32]. З дапамогай гэтых персанажаў ладзілі прадстаўленні, віншавалі. Пасля абыхода вёскі гурты калядоўшчыкаў збіраліся разам, гулялі [9, с. 40–45]. У вёсцы Люберцы Навагрудскага павета на другі дзень Каляд паказвалі батлеечныя прадстаўленні [5]. Кожная з узроставых груп ладзіла асобныя вярчоркі на Каляды. У гміне Райца моладзь збіралася на гульню "Жаніцьба Цярэшкі" [1, с. 3; 7, с. 489]. Маладыя сямейныя пары Гродзенскага павета запрашалі музыкаў. Адбывалася застолле [9, с. 47, 48.]. Напярэдадні Васілія ў Слонімскім павеце лічылі неабходным узяць што-небудзь ў суседа і схаваць, затым вярталі на месца [3]. У Навагрудскім павеце на Вадохрышча ездзілі на санках. Жартуючы, спрабавалі іх перавярнуць і пакачацца ў снезе [1, с. 3]. У гміне Малая Бераставіца спраўлялі ўрачысты малебен і асвячалі ваду ў рацэ, затым кожны гаспадар выносіў з хаты стол, на якім былі хлеб, посуд з вадой і соль. Па вёсцы ішла працэсія на чале са святаром, які падыходзіў да сталаў і асвячаў прадукты [9, с. 56, 58]. На масленічным тыдні, на Валоссе, у Гродзенскім павеце моладзь збіралася ў стадоле і рабіла калыску, якую называлі "шугаўка" [6, л. 6.]. На Лідчыне на гулянні збіраліся суседзі, моладзь асобна [9, с. 83]. У вёсцы Дзмітраўцы Лідскага павета на Благавешчанне яна ішла на высокае месца. Удзельнікі абрада частаваліся, спявалі "вясянкі", танцавалі, куляліся, гулялі [9, с. 100]. Перад Пасхай сяляне вёскі Кунцаўшчына Гродзенскага павета ставілі кошыкі з эжай каля адной хаты. Прыязджаў святар і дзяк, якія асвячалі кошыкі. Вялікодныя ўрачыстасці пачыналіся апоўначы з хрэснага ходу вакол храма і ўсяночнага багаслужэння. Для біцця і качання як раніцай збіраліся на вуліцы групамі па пяць-шэсць чалавек. У "біткі" гралі дзеці, юнакі і сталыя мужчыны. Яшчэ напярэдадні свята выбіралі моцныя яйкі. У вёсцы Дзявенішкі гміны Малая Бераставіца "біццём як" займаліся толькі дзеці, якія атрымлівалі ад сваякоў "валачонна" [6, л. 13]. На Смаргоншчыне дзеці наведвалі бабак-павітух, якія давалі "унукам" па пяць як [9, с. 114]. У вёсцы Вострава гміны Міжэвічы ў "біткі" гралі жанатыя мужчыны. Той, хто прайграваў, ставіў "барыш" [4]. Абавязковай часткай Вялікадня былі валачобныя абыходы. Гурты хлопцаў хадзілі ўсю ноч, спявалі вялікодныя песні, за гэта атрымлівалі пачастунак. У Гродзенскім і Слонімскім паветах моладзь гуляла ў хаце. Некаторыя з удзельнікаў абыходу прадавалі "валачонна", каб заплаціць музыкантам [9, с. 118]. Свята Юр'я па праваслаўным календары адзначалі 6 траўня. У гміне Малая Бераставіца на Юр'я святар абыходзіў статак кароў і асвячаў яго. У вёсцы Навікі Стаўбцоўскага павета сяляне ладзілі супольную трапезу "запаскі", гулялі на выгане. На Лідчыне пасля царкоўнай службы адбываліся вечарынкi. У Слонімскім павеце на свята пастухі збіралі яйкі.

Адна з гаспадынь пякла з іх яешню. Потым бралі чыгун, у якім знаходзілася яешня і тры разы абыходзілі статак кароў. Рабілі калектыўныя абходы палёў і двароў, спявалі [9, с. 124, 126–133; 1, с. 8]. Свята Сёмуха прымеркавана да хрысціянскай Пяцідзсятніцы. У вёсцы Бярдовічы Слонімскага павета гурт дзяўчат віншаваў гаспадароў, абсыпаючы зелянінай. Па агародзе з песнямі "вадзілі куста". Затым на калодзеж клалі вялікі кляновы вянок, пілі калодзежную ваду, абліваліся, акраплялі гаспадарчыя пабудовы, жывёлу. Увечары "завіталі бярозу", г. зн., звязвалі іх верхавіны, ўпрыгожвалі [3]. Напярэдадні Яна ў Слоніmsкім павеце выконвалі абрад "пасаджэння дрэўца", ладзілі застолле, гулялі [3]. У Навагрудскім павеце сяляне збіраліся на высокім месцы, распальвалі вогнішча, гулялі [1, с. 9]. На Спас асвятчалі садавіну, спявалі хрысціянскія песні [1]. На Пакровы былі вялікія кірмашы з торгам, гулянням і танцамі. На гэта свята гаспадары прымалі гасцей, моладзь ладзіла вечарынкi, дзеці гульні. На Дзяды наведвалі царкву, удзельнічалі ў жалобнай працэсіі і сямейным застоlлі [8, с. 239–240].

Вялікае значэнне мелі прастольныя святы. У Свята-Троіцкай царкве мястэчка Любча Навагрудскага павета гэта свята адбывалася на трэці дзень Сёмухі. Цікава, што апошнія паўкіламетры шляху паломнікі пераадольвалі на каленях [8, с. 124]. У вёсцы Студзераўшчына Слонімскага павета на прастольнае свята святога Георгія хросным ходам хадзілі вакол царквы. А з вёскі Крынкi да Юраўлян Гродзенскага павета на фэст ішла працэсія. У Слоніmsкім павеце сяляне разам са святаром наведвалі капліцы на могілках, "свяшчэнныя" крыніцы і камяні, вешалі рушнікі на абразях і крыжах [9, с. 122–123]. У вёсцы Лаша прастольнае свята было 22 траўня на святога Міколу. У гэты дзень з усёй гміны прыходзілі жабракі. У канцы службы прыязджалі "згоджаныя" на гулянне музыкі [10, с. 35]. Каля царквы ладзілі кірмаш. У Лашу прыязджалі цукернікі, якія арганізоўвалі "гульні ў цукеркі" і падманвалі сялян [10, с. 35]. У вёсцы Райца Навагрудскага павета фэст супадаў з царкоўным святам Спас. Каля царквы стаялі вазы з садавінай для продажу. Гуляннi адбываліся каля храма. Для дзяцей і моладзі ўсталёўвалі вялікую карусель. Пасля абедні ў госці прыязджалі сваякі і знаёмыя. Хлопцы і дзяўчаты ладзілі пачастунак, танцавалі. Моладзь хадзіла на вечарынкi ў вёсках [8, с. 124; 10, с. 35; 1, с. 3]. Праваслаўныя сяляне з гміны Малая Бераставіца лічылі святам фэст у касцёле святога Антонія. Яны не наведвалі імшу, але ўстрымліваліся ад працы [6, л. 13].

Такім чынам, найбольш важныя святы ў праваслаўным хрысціянскім календары адзначалі абшчынай. Святкаванне грамадой было найбольш характэрна для цэнтральнага і паўднёвага Панямоння. Галоўным месцам для гулянняў была пляцоўка перад храмам. Увечары святкавалі ў хатах. Сельская абшчына падзялялася на асобныя полаўзроставыя святкуючыя групы. Для праваслаўных вернікаў Панямоння была характэрна талерантнасць у дачыненні да суседзяў-католікаў.

Літаратура

1. Архіў мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. – Фонд. 6. – Воп. 14. – Спр. 160.
2. Вучэбна-навуковая лабараторыя фальклору БДУ (далей – ВНЛФ БДУ). – Фонд. 4. – Воп. 15. – Спр. 28.
3. ВНЛФ БДУ. – Фонд. 4. – Воп. 15. – Спр. 29.
4. ВНЛФ БДУ. – Фонд. 4. – Воп. 15. – Спр. 49.
5. Дзяржаўны архіў Гродзенскай вобласці. – Фонд. 87. – Воп. 1. – Спр. 101. Характарыстыкі школьных раёнаў Гродзенскага павета.
6. Жаніцьба Цярэшкі / уклад. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Л.М. Салавей. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 518 с.
7. *Куч, Н.* Духоўнае жыццё мястэчка Любча ў 20–30-я гады XX стагоддзя / Н. Куц // Ян Булгак і культура заходнебеларускага рэгіёну ў канцы XIX ст. і да Другой сусветнай вайны. – Гродна: ГрДУ, 2009. – С. 117–127.
8. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: у 6 т. Т.3. Гродзенскае Панямонне: у 2 кн. Кн. 1. В.І. Басько. – Мінск: Выш. шк., 2006. – 608 с.
9. Цыхун, А.П. Прайдзеныя шляхі-пуцявіны / А.П. Цыхун. – Горадня, 2003. – 116 с.

Я.С. Яскевич (г. Мінск, Беларусь)

"РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР" И ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

В глобализирующемся мире на место главного противостояния – двух сверхдержав – все в большей степени заявляют о себе новые масштабные конфликты. Анализируя такого рода процессы мы не можем обойти цивилизационно-культурологический подход, акцентирующий внимание на важнейшем социальном феномене, занимающем промежуточное отношение между государством и человечеством как субъектом истории. При таком взгляде на человеческую историю приоритетное значение приобретают не столько материальные, сколько культурные компоненты социума – язык, религия, ценности, моральные регулятивы, обычаи, духовные устремления, ментальные предпочтения и т.п.

Национальная культура как культура определенной нации, складывается на протяжении ее исторического развития на основе этнической культуры и духа определенного народа. Белорусская национальная культура сложилась на основе культуры белорусского этноса во взаимодействии с культурами других этнических групп – русских, литовцев, украинцев, евреев, татар и др. Своеобразие белорусской культуры определили ее тесные взаимоотношения с другими народами, "пограничный" характер. Белорусская культура на протяжении всего своего развития всегда чувствовала влияние других культур и сама значительно повлияла на соседние культуры. Культурно-ментальные взаимоотношения были обусловлены географическим положением Беларуси (расположение между

Востоком и Западом), прохождением через страну двух больших культурных регионов – православно-византийского и римско-католического.

Развитие культурного процесса на Беларуси ускорило принятие христианства. Но оно возникло не на пустом месте. До этого времени существовал огромный пласт языческой культуры со своими верованиями, обычаями и обрядами. Некоторые языческие обычаи христианство включило в свой ритуал. Христианские просветители Ефросиния Полоцкая, Кирилл Туровский, выдающиеся церковные деятели, писатели и мыслители Климент Смолятич и Авраамий Смоленский сыграли большую роль в обогащении духовной жизни Беларуси, приобщении народа к христианской религии.

Христианские ценности способствовали появлению и развитию каменной монументальной архитектуры, прежде всего культовой, монументальной мозаики и фрески, иконописи и музыки. Византийские каноны и традиции, особенно в области искусства, оказывали значительное влияние на протяжении XI–XIII вв. Это нашло отражение в высоком уровне зодчества, письменности, светского и церковного изобразительного искусства, летописании. Культура этого времени представляла собой тип "раннехристианского Возрождения" (В. Конон), рожденного столкновением и синтезом творческих исканий молодого этноса, христианского духовного подвижничества и принесенной из Византии эллинистической культуры.

В период с конца XIII по XV вв. происходит сложный культурный синтез, к славяно-византийской традиции присоединяются западноевропейские творческие импульсы. Западные влияния усиливаются в XVI в. В этот период происходит складывание собственно белорусского типа культуры: становление языка, развитие художественной культуры на основе собственных культурных особенностей в сочетании с византийскими и западноевропейскими образцами. Именно в это время формируются основные ценности и характеристики культуры, которые на столетия определяют ее существование. "Христианский" гуманизм белорусского Возрождения, этическая направленность произведений белорусской литературы, ценности либерализма, религиозная толерантность – все это определило особое значение этого периода и было положено в основание белорусской культуры.

Важным этапом в развитии белорусской культуры является XVII – начало XVIII в., когда первостепенную роль начинает играть конфессиональный фактор. Религия берет на себя роль выразителя культурной принадлежности. Попыткой создать собственную белорусскую религию стало униатство (объединение западной и восточной ветвей христианства с признанием верховенства римского папы и сохранением греческой обрядности). Именно с ним отождествляло себя около 70% населения Беларуси в конце XVIII столетия. Уния не только стала религией большинства населения, она сохраняла белорусский язык.

На протяжении более двухсотлетней истории своего существования в униатстве выросло и было воспитано несколько поколений людей. После ее ликвидации в 1839 г. начался массовый переход в католичество и православие. В вопросах религии у белорусов к XIX в. сложились определения – "веры польской" (уния и католичество) или "веры русской" (православие). Такое представление оставалось долгое время: католик – значит поляк, православный – русский. В середине XIX – начале XX вв. греко-католицизм воспринимался как особенность "литвинов", "белорусцев".

Религии в формировании культурной ментальности народа принадлежит существенная роль. Однако, поскольку Великое княжество Литовское характеризовалось чрезвычайно сложной поликонфессиональной структурой, религия не смогла стать фактором самоопределения населения Беларуси. Кроме трех основных ветвей христианства (к которым прибавились еще две – униатская и старообрядческая), здесь были распространены иудаизм и мусульманство. Христианизация белорусов не охватила всех сфер их жизни. Более глубоким было проникновение христианства только в культуру городского населения. Крестьянская среда с ее традиционной культурой становится основным выразителем национального мировоззрения.

В XVII–XVIII вв., когда земли Беларуси вошли в состав Речи Посполитой, расширяется политическое и культурное влияние Польши. Западноевропейское влияние на культурную жизнь было как никогда сильным. В это время Беларусь выступает своеобразным посредником между Западом и Востоком – западнославянским и восточнославянским мирами. Она стала второй страной в мире, которая приобщилась к развитию европейского стиля барокко, центром которого являлась Италия. Именно через белорусские земли барокко как художественное направление получило распространение в Московской Руси и на Украине. Носителями барокко на Беларуси были католический орден иезуитов и униатский орден базилиан. Иезуиты заложили фундамент в Беларуси и Литве относительно высокого образования, школьного театра, укоренили профессиональное преподавание поэтики, риторики и философии.

В XVIII в. происходит развитие белорусской школы иконописи, живописи, графики. Белорусские мастера (резчики, граверы) были известны далеко за пределами Беларуси, а их изделия экспортировались даже на Запад. Белорусы украшали церкви Москвы, Нижнего Новгорода и других русских городов в XVII в. Работа белорусских умельцев высоко ценилась современниками и получила название "белорусская резь". Уроженец Беларуси Симеон Полоцкий стал одним из основоположников русского барокко в литературе.

Заложенное в христианстве особое понимание человека, созданного по образу и подобию Бога, наделенного искрой божественного разума с культом

любви человека к человеку и Христу, гимн человеческому телу и человеческому разуму в эпоху Возрождения и Нового времени способствовали тому, что постепенно человек стал рассматриваться как высшая ценность. При всех инновациях, привнесенных веком глобализации, моральные ценности, наработанные в лоне отдельных религий, народов и цивилизаций, синтезируются в современной ситуации, резонансно включаясь в синергетическую модель нравственной парадигмы человеческого существования, обеспечивая его гармонию с миром.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. **Агеенкова Екатерина Кузьминична**, доцент кафедры юридической психологии Минского института управления, кандидат психологических наук, доцент (г. Минск, Беларусь).

2. **Агееў Аляксандр Рыгоровіч**, дацэнт кафедры археалогіі УА "Магілёўскі дзяржаўны ўніверсітэт імя А.А. Куляшова", кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Магілёў, Беларусь).

3. **Адзіночанка Віктар Аляксандравіч**, дацэнт кафедры філасофіі УА "Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт Ф. Скарыны", кандыдат філасофскіх навук, дацэнт (г. Гомель, Беларусь).

4. **Алампіев Олег Анатольевіч**, прафесар кафедры сацыяльна-гуманітарных дысцыплін УО "Палочкіі гасударствэнны ўніверсітэт", аспірант кафедры сацыялогіі факультэта філасофіі і сацыяльных навук БГУ (г. Новопалочк, Беларусь).

5. **Алексейчикова Наталья Николаевна**, доцент кафедры историко-правовых дисциплин УО "Могилевский высший колледж МВД Республики Беларусь", кандидат исторических наук (г. Могилев, Беларусь).

6. **Алексо Павел Александрович**, магистрант кафедры истории и культуры Беларуси УО "МГУ им. А.А. Кулешова" (г. Могилев, Беларусь).

7. **Аленькова Юлия Васильевна**, доцент кафедры философии УО "Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова", кандидат культурологии, доцент (г. Могилев, Беларусь).

8. **Апанович Кристина Олеговна**, аспирант ГУО "Республиканский институт высшей школы", магистр философских наук (г. Минск, Беларусь).

9. **Богачёв Максим Игоревич**, стажёр-исследователь Научно-учебной лаборатории исследований в области бизнес-коммуникаций Национального исследовательского университета "Высшая школа экономики" (г. Тула, Россия).

10. **Бондаренко Константин Михайлович**, ректор УО "Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова", кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь).

11. **Борецкая Виктория Казимировна**, доцент кафедры философии и социологии УО "Гомельский государственный технический университет им. П.О. Сухого", кандидат философских наук (г. Гомель, Беларусь).

12. **Борсук Лариса Ивановна**, доцент кафедры теории и методики эстетического образования УО "Брестский государственный университет имени А.С. Пушкина", кандидат философских наук, доцент (г. Брест, Беларусь).

13. **Волженков Валерий Викторович**, старший преподаватель кафедры историко-правовых дисциплин УО "Могилевский высший колледж МВД Республики Беларусь" (г. Могилев, Беларусь).

14. **Восович Сергей Михайлович**, доцент кафедры социально-политической и исторических наук УО "Брестский государственный технического университета", кандидат исторических наук, доцент (г. Брест, Беларусь).

15. **Гирин Валентина Николаевна**, доцент кафедры философии УО "Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова", кандидат педагогических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь).

16. **Головко Наталья Александровна**, студентка 5 курса исторического факультета УО "Гомельский государственный университет им. Ф. Скорины" (г. Гомель, Беларусь).

17. **Горбачкий Александр Владимирович**, краевед (г. Могилев, Беларусь).

18. **Давлатова Елена Валентиновна**, доцент кафедры философии УО "Витебский государственный университет им. П.М. Машерова", кандидат исторических наук, доцент (г. Витебск, Беларусь).

19. **Данилевич Сергей Александрович**, старший преподаватель кафедры философии УО "Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова" (г. Могилев, Беларусь).

20. **Долгач Татьяна Валентиновна**, студентка 5 курса УО "БГПУ им. М.Танка" (г. Минск, Беларусь).

21. **Дударенок Светлана Михайловна**, заведующая кафедрой отечественной истории и архивоведения Дальневосточного федерального университета, кандидат философских наук, доктор исторических наук, профессор (г. Владивосток, Россия).

22. **Дьяченко Олег Викторович**, доцент кафедры философии УО "Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова", кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь).

23. **Еворовский Валерий Борисович**, заведующий Центром историко-философских и компаративных исследований Института философии НАН Беларуси, кандидат философских наук, доцент (г. Минск, Беларусь).

24. **Елопов Александр Петрович**, ассистент кафедры "Философия, история, политология" УО "Белорусский государственный университет транспорта" (г. Гомель, Беларусь).

25. **Жукоцкая Зинаида Романовна**, заведующая кафедрой культурологии и философии Нижневартговского экономико-правового института (филиал) Тюменского государственного университета, доктор культурологии, профессор (г. Нижневартговск, Россия).

26. **Заремский Владимир Константинович**, старший преподаватель педагогического факультета Могилевского филиала УО "Белорусская государственная академия музыки" (г. Могилев, Беларусь).

27. **Ионе Виталий Игоревич**, декан факультета повышения квалификации УО "Могилевский государственный областной институт развития образования", кандидат философских наук (г. Могилев, Беларусь).

28. **Кармазинов Леонид Стефанович**, доцент кафедры философии УО "Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова", кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь).

29. **Карпекін Канстанцін Рыгоравіч**, галоўны захавальнік фондаў Устанавы "Дзяржаўны архіў Віцебскай вобласці", магістр педагагічных навук (г. Віцебск, Беларусь).

30. **Карповіч Наталля Валяр'янаўна**, выкладчык кафедры гісторыі Беларусі новага і навейшага часу Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта (г. Мінск, Беларусь).

31. **Козлова Наталья Николаевна**, і.о. заведуючага кафедры сацыяльна-гуманітарных дысцыплін УО "Гомельскі ўніверсітэт імя Н.Ф. Сокалоўскага" (г. Гомель, Беларусь).

32. **Король Вадим Леонтьевич**, аспірант факультэта гісторыі і сацыялогіі УО "Гродненскі ўніверсітэт імя Янкі Купалы" (г. Гродно, Беларусь).

33. **Короткая Татьяна Петровна**, прафесар кафедры філасофіі УО "Беларускі ўніверсітэт імя Янкі Купалы", доктар філасофскіх навук, прафесар (г. Мінск, Беларусь).

34. **Космач Павел Геннадьевич**, старшы прэподаватэль кафедры гісторыі новага і новайшага часу гісторычнага факультэта Беларускага ўніверсітэта, кандыдат гісторычных навук (г. Мінск, Беларусь).

35. **Костенич Владимир Анатольевич**, доцент кафедры философии УО "Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова", кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь).

36. **Кривоносова Валентина Владимировна**, старший преподаватель кафедры истории потребительской кооперации и статистики УО "Белорусский торгово-экономический университет потребительской кооперации" (г. Гомель, Беларусь).

37. **Кулабухова Елена Владимировна**, магистрант исторического факультета УО "Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова", ассистент кафедры гуманитарных дисциплин ГУ ВПО "Белорусско-Российский университет" (г. Могилев, Беларусь).

38. **Левская Людмила Анатольевна**, заведующая кафедрой историко-правовых дисциплин УО "Могилевский высший колледж МВД Республики Беларусь", кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь).

39. **Лисичкин Владимир Михайлович**, доцент кафедры философии УО "Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова", кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь).

40. **Майсюк Анатолий Васильевич**, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин УО "Барановичский государственный университет", кандидат философских наук, доцент (г. Барановичи, Беларусь).

41. **Маслова Ирина Ивановна**, заведующая кафедрой права ФГБОУ ВПО "Пензенский государственный университет архитектуры и строительства", доктор исторических наук, профессор (г. Пенза, Россия).

42. **Масюра Иван Александрович**, пастор евангелическо-лютеранской общины, магистр богословия (г. Могилев, Беларусь).

43. **Мельникова Алеся Сергеевна**, старший преподаватель кафедры восточнославянской и российской истории УО "Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова" (г. Могилев, Беларусь).

44. **Молодов Олег Борисович**, доцент кафедры общественных дисциплин Вологодского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы (РАНХиГС) при Президенте РФ, кандидат исторических наук (г. Вологда, Россия).

45. **Муравьев Иван Васильевич**, аспирант кафедры истории древнего мира и средних веков исторического факультета Белорусского государственного университета, магистр исторических наук (г. Минск, Беларусь).

46. **Неверова Зоя Александровна**, доцент кафедры правоведения УО "Белорусский государственный торгово-экономический университет потребительской кооперации", кандидат исторических наук, доцент (г. Гомель, Беларусь).

47. **Островская Ольга Петровна**, старший преподаватель филиала Дальневосточного федерального университета в г. Находке (г. Владивосток, Россия).

48. **Павловская Ольга Александровна**, ведущий научный сотрудник ГНУ "Институт философии НАН Беларуси", кандидат философских наук, доцент (г. Минск, Беларусь).

49. **Пушкін Ігар Аляксандравіч**, дацэнт кафедры гуманітарных дысцыплін УА "Магілёўскі дзяржаўны ўніверсітэт харчавання", кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Магілёў, Беларусь).

50. **Реглинский Веслав Владиславович**, доктор теологии, юридический доктор, мастер биоэтики университета Берна (г. Берн, Швейцария).

51. **Римко Ольга Георгиевна**, аспирант кафедры историко-культурного наследия Беларуси ГУО "Республиканский институт высшей школы", магистр исторических наук (г. Минск, Беларусь).

52. **Самосюк Надежда Викторовна**, аспирант кафедры культурологии Белорусского государственного университета культуры и искусств, магистр исторических наук (г. Брест, Беларусь).

53. **Сидорейко Иван Васильевич**, преподаватель кафедры гуманитарных наук ГУО "Гомельский инженерный институт" МЧС Республики Беларусь (г. Гомель, Беларусь).

54. **Симоненко Лариса Петровна**, старший преподаватель кафедры философии и социологии УО "Гомельский государственный технический университет им. П.О. Сухого" (г. Гомель, Беларусь).

55. **Старостенко Виктор Владимирович**, заведующий кафедрой философии УО "Могилевский государственный университет им. А.А.Кулешова", кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь).

56. **Старостенко Элеонора Викторовна**, студентка 3 курса исторического факультета УО "Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова" (г. Могилев, Беларусь).

57. **Стульский Владимир Федорович**, доцент кафедры общественных дисциплин и права Бобруйского филиала Белорусского государственного экономического университета, кандидат философских наук, доцент (г. Бобруйск, Беларусь).

58. **Сугако Наталья Анатольевна**, доцент кафедры гуманитарных дисциплин УО "Белорусский государственный университет информатики и радиоэлектроники", кандидат исторических наук (г. Минск, Беларусь).

59. **Сурина Анна Юрьевна**, преподаватель кафедры философских наук Николаевского государственного университета им. В.А. Сухомлинского, соискатель Отделения религиоведения Института философии НАН Украины им. Г.С. Сковороды (г. Николаев, Украина).

60. **Табунов Василий Васильевич**, заведующий аспирантурой УО "Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова", кандидат исторических наук (г. Могилев, Беларусь).

61. **Тажуризина Зульфия Абдулхаковна**, профессор кафедры философии религии и религиоведения на философском факультете Московского государственного университета им. М.В.Ломоносова, доктор философских наук, профессор (г. Москва, Россия).

62. **Трубчик Елена Геннадьевна**, преподаватель кафедры философии и истории Белорусского государственного аграрного технического университета (г. Минск, Беларусь).

63. **Тютинна Ольга Сергеевна**, студентка исторического факультета Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина (г. Нижний Новгород, Россия).

64. **Уваров Игорь Юрьевич**, доцент кафедры политологии и истории УО "Гомельский государственный технический университет им. П.О. Сухого", кандидат исторических наук, доцент (г. Гомель, Беларусь).

65. **Фазлиев Айваз Миннегосманович**, ассистент кафедры политической истории ФГАОУ ВПО "Казанский (Приволжский) федеральный университет", кандидат исторических наук (г. Казань, Республика Татарстан, Россия).

66. **Федирко Оксана Петровна**, заведующая кафедрой гуманитарных дисциплин Благовещенского филиала НОУ ВПО "Московская академия предпринимательства при Правительстве Москвы", доктор исторических наук (г. Благовещенск, Россия).

67. **Цацура Лариса Ивановна**, преподаватель кафедры гуманитарных наук ГУО "Командно-инженерный институт" МЧС Республики Беларусь (г. Минск, Беларусь).

68. **Цумарева Елена Петровна**, аспирантка УО "Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова", ассистент кафедры гуманитарных дисциплин ГУВПО "Белорусско-Российский университет" (г. Могилев, Беларусь).

69. **Чесноков Николай Григорьевич**, доцент кафедры философии УО "Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова", кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь).

70. **Шиманская Ольга Константиновна**, доцент кафедры культурологии, истории и древних языков Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова, кандидат философских наук, доцент (г. Нижний Новгород, Россия).

71. **Шиженский Роман Витальевич**, заведующий кафедрой современной истории России Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина, кандидат исторических наук, доцент (г. Нижний Новгород, Россия).

72. **Элбакян Екатерина Сергеевна**, профессор кафедры социологии и управления социальными процессами Академии труда и социальных отношений, доктор философских наук, старший научный сотрудник (г. Москва, Россия).

73. **Юдин Виктор Викторович**, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин УО "Могилевский государственный университет продовольствия" (г. Могилев, Беларусь).

74. **Якаўцова Марыя Аляксандраўна**, аспирантка кафедры этналогіі, музейалогіі і гісторыі мастацтваў БДУ, магістр гістарычных навук (г. Мінск, Беларусь).

75. **Яскевич Ядвига Станиславовна**, директор Института социально-гуманитарного образования Белорусского государственного экономического университета, доктор философских наук, профессор (г. Минск, Беларусь).

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ 3

<i>Агеенкова Е.К.</i> Радикализация идеи салафизма в современном исламе	3
<i>Аламтиев О.А.</i> Восприятие выходцами из исламских стран сложностей интеграции в белорусском обществе	6
<i>Алексю П.А.</i> Особенности внутрицерковного раскола в Восточной Беларуси в 20–30-х гг. XX в.	9
<i>Апанович К.О.</i> Специфика межконфессиональных отношений в Речи Посполитой в конце XVI – первой трети XVII вв.	12
<i>Богачев М.И.</i> Современная религиозная ситуация в России	15
<i>Бондаренко К.М.</i> О связях русского православного духовенства с монархическим движением (из советской историографии 1920–30-х гг.)	17
<i>Волженков В.В.</i> Отношение представителей умеренно-правых организаций Беларуси начала XX в. к белорусам-католикам	20
<i>Головкин Н.А.</i> Обновленчество в Беларуси (1920-е гг.): региональная специфика	23
<i>Горбачук А.В.</i> Из истории Могилевской епархии: Иосиф Кононович-Горбачук – доктор богословия	26
<i>Давлатова Е.В.</i> Православные периодические издания Белорусского Экзархата	29
<i>Дударенко С.М.</i> Движение Объединения Сан Мен Муна в Приморском крае в начале 90-х гг. XX в.	32
<i>Долгач Т.В.</i> Учреждение Литовской митрополии как фактор укрепления государственности Великого княжества Литовского	35
<i>Карпекін К.Р.</i> Сінагогі і яўрэйскія малітоўныя дамы Беларусі ў першыя гады савецкай улады: колькасць і месцаразмяшчэнне	37
<i>Король В.Л.</i> Миротворческая деятельность Русской православной церкви в Беларуси в 1970–1980-е гг.	40
<i>Кривоносова В.В.</i> Из истории православных церквей города Гомеля	43
<i>Кулабухова Е.В.</i> К вопросу о наименовании Православной церкви в период 1900–1917 гг.	46
<i>Левская Л.А.</i> Антирелигиозная деятельность комсомола Могилевщины в 20-е гг. XX в.	48

<i>Майсюк А.В.</i> Церковь и оппозиция в реалиях современной Беларуси	51
<i>Масюра И.А.</i> Внекультовая религиозная деятельность лютеран в Беларуси	54
<i>Муравьев И.В.</i> Роль религиозного фактора в решении политических задач во время арабских завоеваний Сирии и Палестины	57
<i>Островская О.П.</i> Появление и локализация организованных общин пятидесятников как историческая модель практического освоения отдельного региона протестантской конфессией	59
<i>Римко О.Г.</i> История издания "Могилевских епархиальных ведомостей" (1883–1917 гг.)	62
<i>Старостенко Э.В.</i> К вопросу об особенностях "Положения о религиозных объединениях" БССР 1977 г.	65
<i>Сугако Н.А.</i> Вклад М.П. Погодина в обоснование теории "официальной народности"	68
<i>Сурина А.Ю.</i> Движение Фалуныгун как явление постмодерной религиозности	71
<i>Табунов В.В.</i> Христианские конфессии во внутренней политике правительства Российской империи на белорусских землях в конце XIX – начале XX вв.	74
<i>Уваров И.Ю.</i> Роль протестантизма в организации госпиталей в Великом княжестве Литовском в конце XVI – начале XVII вв.	77
<i>Цацура Л.И.</i> Проблема преследований христиан во II в.	79
<i>Шиженский Р.В.</i> Indigenous religions: латвийский вариант (на примере обряда "имьянаречение")	82

СВОБОДА СОВЕСТИ И ВОПРОСЫ ТЕОРИИ РЕЛИГИИ

<i>Адзіночанка В.А.</i> Сучасная каталіцкая царква аб праве на свабоду сумлення	86
<i>Аленькова Ю.В.</i> Секулярный и христианский гуманизм как антропологические парадигмы	89
<i>Борецкая В.К.</i> Влияние идей Ж. Маритена на модернизацию модели церковно-государственных отношений РКЦ	92
<i>Данилевич С.А.</i> О возможности межконфессионального диалога в условиях глобализации	94
<i>Жукоцкий В.Д.</i> , <i>Жукоцкая З.Р.</i> Религия и гуманизм: российский контекст	97
<i>Кармазинов Л.С.</i> Проблема души и тела в религии	100
<i>Короткая Т.П.</i> Феноменологический метод анализа религии: сущность и границы применения	103

<i>Маслова И.И.</i> Историческая ретроспектива религиозной жизни Беларуси: по материалам центральных архивов Российской Федерации	106
<i>Молодов О.Б.</i> Деноминация как вид религиозного объединения в протестантизме	109
<i>Неверова З.А.</i> Свобода совести: разные теоретические подходы	112
<i>Павловская О.А.</i> Право на свободу совести и развитие гражданского общества	115
<i>Старостенко В.В.</i> К проблеме обеспечения свободы совести в Беларуси	118
<i>Стульский В.Ф.</i> Противопоставление науки и религии: гносеологическая корректность	121
<i>Тажуризина З.А.</i> Назревшие задачи истории свободомыслия	123
<i>Цумарева Е.П.</i> Религиозное законодательство и проблема веротерпимости в Северо-Западном крае по материалам прессы (начало XX в.)	126
<i>Шиманская О.К.</i> Свобода совести, толерантность и проблема выхода России из цивилизационного кризиса	129
<i>Элбакян Е.С.</i> Религия в мире повседневности	132
<i>Юдин В.В.</i> Культурная деятельность молодежи и ее мотивация	135

ОБРАЗОВАНИЕ, РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

<i>Агееў А.Р.</i> Праца першага дырэктара Магілёўскага настаўніцкага інстытута У.М. Тычыніна ва ўстановах духоўнага ведамства	138
<i>Алексейчикова Н.Н.</i> Образ идеальной жены-христианки согласно памятникам канонического права XV–XVIII вв.	141
<i>Борсук Л.І.</i> Адзінства ўзвышанага і сакральнага ў фарміраванні праваслаўнай музычна-эстэтычнай свядомасці	143
<i>Восович С.М.</i> Гомельское православное братство в 1909–1912 гг.	147
<i>Гирина В.Н.</i> Реализация компетентностного подхода в процессе изучения вопросов религии в школе	149
<i>Дьяченко О.В.</i> Религия и образование в Германии, Франции и Польше: сравнительный анализ	153
<i>Еворовский В.Б.</i> Специфика и типология ренессансного гуманизма	156
<i>Елопов А.П.</i> Православная миссия: различие и борьба подходов	159
<i>Заремский В.К.</i> Лютеранский аспект в развитии технических средств связи в белорусских губерниях в XIX в.	163
<i>Ионе В.И.</i> Послание апостолов: вопросы собственности, демократии и гендерных отношений в сенсимонистской религии	164

<i>Карповіч Н.В.</i> Рэлігійна-асветніцкая дзейнасць праслаўнага духавенства на тэрыторыі Беларусі ў 60-х гг. XIX ст. – пачатку XX ст.	168
<i>Козлова Н.Н.</i> Іоганн Себаст'ян Бах і сімвалатворчасце	171
<i>Космач П.Г.</i> Начала навучнай і педагогічнай дзейнасці М. Почобута-Одзяніцкага	174
<i>Костеніч В.А.</i> Міравоззренчэская археалогія жэртвеннасці	176
<i>Лісичкін В.М.</i> Рэлігійныя ініцыятывы Беларускай праслаўнай цэрквы расшыраюцца	179
<i>Мельнікова А.С.</i> Праблема народнага асветлення у дзейнасці працоўнай народна-сацыялістычнай партыі (на прымеры Віцебскай губерні)	182
<i>Пушкін І.А.</i> Страчаныя каштоўнасці праслаўных храмаў Магілёўшчыны ў 1970-я гг.	185
<i>Реглінскі В.В.</i> Суррогатнае матэрынаства ў прававой доктрыне Расіі, Украіны і Беларусі	188
<i>Самосюк Н.В.</i> Дзейнасць епіскапа Антонія па развіццю праслаўнага духоўнага асветлення на тэрыторыі Другой Рэчы Пасполітай (1921–1939 гг.)	191
<i>Сідорейка І.В.</i> Этыка канфуцыянства і палітычная культура кітайцаў	193
<i>Сімоненка Л.П.</i> Народныя традыцыі і абрады як аснова фарміравання сучаснай культуры усходніх славіян	196
<i>Трубчык А.Г.</i> Становішча беларускіх школ ва ўмовах савецкай адукацыйнай палітыкі ў перыяд польска-савецкай вайны (1919–1921 гг.) ...	199
<i>Тютіна О.С.</i> Неазычыскія рэаліі постмодэрна	202
<i>Фазліев А.М.</i> Ісламскія асветніцкія закладзены ў расійскаму асветніцкаму прастранстве: прыклад Татарстана	204
<i>Федірко О.П.</i> Фарміраванне "новай абраднасці" ў Расіі: постсавецкі перыяд	207
<i>Часноков Н.Г.</i> Сацыяльная этыка ў грамадстве дэмакратычнага капіталізму	210
<i>Якаўцова М.А.</i> Грамадскія формы праслаўных свят Панямоння (1921–1939 гг.)	213
<i>Яскевіч Я.С.</i> "Рэлігійны фактар" і хрысціянскія каштоўнасці у глабалізуючымся свеце	216
СВЕДЕННЯ АБ АВТОРАХ	220



МОГИЛЕВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ А.А. КУЛЕШОВА

Ректор: Бондаренко Константин Михайлович,
заслуженный работник образования Республики
Беларусь, кандидат исторических наук, доцент.
Адрес: ул. Космонавтов, 1. 212022 г. Могилев
Республика Беларусь.
Веб-сайт: <http://msu.mogilev.by/>



ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Декан: Борисенко Владимир Васильевич,
кандидат исторических наук, доцент.
Веб-страница: http://msu.mogilev.by/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=22&Itemid=84.

КАФЕДРЫ:

1. Кафедра истории и культуры Беларуси

Заведующая кафедрой – Пурьшева Наталья Михайловна, кандидат исторических наук, доцент.

Веб-страница: http://msu.mogilev.by/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=23&Itemid=85.

2. Кафедра восточнославянской и российской истории

Заведующий кафедрой – Воробьев Александр Александрович, кандидат исторических наук, доцент.

Веб-страница: http://msu.mogilev.by/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=24&Itemid=86.

3. Кафедра всеобщей истории

Заведующий кафедрой – Риер Яков Григорьевич, доктор исторических наук, профессор.

Веб-страница: http://msu.mogilev.by/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=25&Itemid=87.

4. Кафедра археологии и вспомогательных исторических дисциплин

Заведующий кафедрой – Марзалюк Игорь Александрович, доктор исторических наук, профессор.

Веб-страница: http://msu.mogilev.by/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=26&Itemid=89.

5. Кафедра философии



Заведующий кафедрой – Старостенко Виктор Владимирович, кандидат философских наук, доцент.

Руководитель Могилевского религиозноведческого центра – Дьяченко Олег Викторович, кандидат философских наук, доцент.

Тел.: (+375 222) 28-36-36

Факс: + 375 (222) 23-74-44 (для кафедры философии)

E-mail: Philos-mogilev-msu@mail.ru

Научное издание

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО – 7

Сборник научных статей

Технический редактор *А.Л. Позняков*
Компьютерная верстка *С.А. Кирильчик*

Подписано в печать 2012. Формат 60x84/16
Гарнитура Times New Roman. Усл.-печ. л. 13,5.
Уч.-изд. л. 16,2. Тираж экз. Заказ №

Учреждение образования “Могилевский государственный университет
имени 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.