

The background of the cover is a photograph of a large, white, neoclassical church with a prominent portico supported by columns. A cross is visible on the roof. In the foreground, there is a dark, abstract bronze sculpture of a figure. The sky is blue with scattered white clouds.

Религия и общество-8

Сборник научных статей

Могилев
МГУ имени А. А. Кулешова
2014

Электронный аналог печатного издания:

Религия и общество – 8
Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2014. – 220 с.

ISBN 978-985-480-992-2

В сборник включены материалы научных трудов участников VIII Международной научно-практической конференции «Религия и общество – 8» и Международного круглого стола «Религиоведение в системе социогуманитарного знания и образования» (г. Могилев, МГУ имени А. А. Кулешова, МГОИРО, 13–15 мая 2014 года).

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

УДК 2(075.8)
ББК 86я73

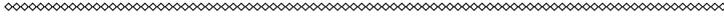
Религия и общество – 8 [Электронный ресурс] : сборник научных статей / под общ. ред.: В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Электрон. данные. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2014. – 1 электрон. опт. диск (CD-R); 12 см. – Сист. требования: Pentium II 300, 64 Mb RAM, свободное место на диске 16 Mb, Windows 98 и выше, Adobe Acrobat Reader, CD-Rom, мышь. – Загл. с экрана. – 2 экз.

212022, г. Могилев
ул. Космонавтов, 1
тел.: 8-0222-28-31-51
e-mail: alexpzn@mail.ru
<http://www.msu.mogilev.by>

ISBN 978-985-568-029-2
(электронное издание)

© МГУ имени А. А. Кулешова, 2014
© МГУ имени А. А. Кулешова,
электронный аналог, 2014

СВОБОДА СОВЕСТИ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ



СВЕТСКОСТЬ: «ПРАВИЛЬНАЯ» И «НЕПРАВИЛЬНАЯ»

С. М. Алейникова (г. Минск, Беларусь)

Анализируя выступления представителей Русской православной церкви (далее – РПЦ), в которых присутствует обращение к категории светскости, следует отметить преимущественно негативную оценку конституционной нормы, предусматривающей светскость государства. Принцип отделения церкви от государства характеризуется как «неверная», «ложно понятая» и «неправильно понимаемая» трактовка, которая «односторонне перетолковывается» и тем самым обуславливает «утрированное», «жесткое, буквалистское», «своеобразное» понимание светскости (все цитаты приведены со ссылкой на один источник – официальный сайт РПЦ [1]).

Выявление же «правильного», с точки зрения православной церкви, понимания светскости значительно затруднено отсутствием единого подхода и множественностью трактовок светскости прежде всего внутри самой РПЦ.

Так, например, глава РПЦ Патриарх Кирилл объясняет причину провала введения в российских школах «Основ православной культуры» (далее – ОПК) следствием «неверной трактовки... понятия светскости государства». В данном контексте в понимании Патриарха «светское» и «нерелигиозное» равнозначно «атеистическому»: «наши сограждане должны знать, что светская этика – это нерелигиозная, то есть атеистическая мораль», «это атеистическая, нерелигиозная этика». Светское же (атеистическое) оценивается Патриархом однозначно негативно в русле общей тенденции российской идеологии по демонизации советского прошлого: «А что такое светская этика? ... в этом курсе... будет преподаваться атеистическая мораль, как та, что мы с вами изучали в советское время».

Подобную трактовку светскости можно обозначить как наивную и поверхностную, однако в других заявлениях Предстоятель РПЦ призывает «не ставить знак равенства между светскостью и нерелигиозностью», интерпретируя светскость «как идеологическую и мировоззренческую нейтральность», что вызывает вопросы о последовательности и корректности выстраивания Патриархом соответствующего ассоциативного ряда.

Председатель Синодального отдела по взаимодействию Церкви и общества Московского Патриархата В. Чаплин заявляет об «утрированном» и «по-советски примитивном» понимании светскости, в то же время представляя собственную, достаточно неоднозначную конструкцию, последовательно отождествляя светскость: 1) с религией; 2) с научным мировоззрением; 3) с секуляризмом.

В частности, светское мировоззрение отождествляется В. Чаплиным с научным, которое, однако, также «своего рода религия, которая базируется на культе человека, и лишь один из возможных человеческих выборов» и поэтому «является одним из вариантов религиозного выбора». Секуляризм соответственно выступает одновременно и как «достаточно длительный исторический эпизод», и «как идеология», и как «мировоззрение»: «секуляризм – это не нейтральное мировоззрение, а лишь один из вариантов мировоззренческого выбора».

По существу, нивелирование дифференциации представлений о фундаментальных различиях основных общенаучных и философских категорий влечет отождест-

вление В. Чаплиным: а) светскости (принципа), б) секуляризма (концепции, идеологии) и в) секуляризации (процесса).

В конечном же счете все многочисленные характеристики светскости сводятся к дихотомии «неправильное–правильное».

«Правильное» понимание светскости, по-видимому, предполагает одностороннее отделение – государства от религии, и ограничивается принципом невмешательства государства в дела церкви. Церковь же, однако, предусматривает за собой аналогичное право по отношению к государству, вплоть до неподчинения действующему законодательству, обозначенному как возможность «мирного гражданского неповиновения»: «Если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении». Соответственно церковь подвергает резкой критике и оставляет за рамками рассмотрения правовую, научную и другие «неправильные» трактовки светскости.

В данном контексте логическим завершением дискурса о содержании светского представляется заявление Президента Российской Федерации В.В. Путина о необходимости ухода от «вульгарного примитивного понимания светскости». В этой связи целесообразно обратиться к существующим в настоящее время правовым границам светскости, закрепленным в действующем законодательстве.

Так, статья 14 Конституции Российской Федерации закрепляет принцип светскости государства: никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом. Кроме этого, п. 6 ст. 3 Закона Российской Федерации «Об образовании в Российской Федерации» предусматривает «светский характер образования в государственных, муниципальных организациях, осуществляющих образовательную деятельность».

Анализ научно-практических комментариев Конституции Российской Федерации, а также научной литературы позволяет уточнить содержание и рамки светскости, сложившиеся на сегодняшний день в политико-правовом поле России и Беларуси. Обобщая, их можно обозначить как нейтралитет (безразличие) государства по отношению к любой религии, а также взаимное невмешательство религиозных организаций и государства в дела друг друга.

Светскость государства предполагает отсутствие прямого государственного финансирования религиозных организаций; недопустимость обязательного вероисповедания; отсутствие религиозных судов общей юрисдикции; непризнание религиозных норм и актов в качестве источника права. Деятельность органов государственной власти не должны сопровождаться публичными религиозными обрядами и церемониями, а должностные лица не вправе использовать свое служебное положение для формирования того или иного отношения к религии и др.

Таким образом, принцип светскости и отделения церкви (религиозных организаций) от государства характеризуется взаимным невмешательством в деятельность друг друга, что обеспечивается юридически закрепленным разграничением сфер полномочий, прав и обязанностей сторон, т.е. четким разделением их компетенции. Подобная позиция согласуется с формулировкой, содержащейся в «Основах социальной концепции РПЦ» – программном документе РПЦ, предлагающем достаточно четкое определение позиции Церкви относительно принципа светскости, который «предполагает лишь известное разделение сфер компетенции Церкви и власти, невмешательство их во внутренние дела друг друга».

Анализ законодательства, научно-правовых комментариев и официальных документов РПЦ позволяет сделать вывод о том, что на сегодняшний день официальная

церковная и политико-правовая характеристики светскости государства в целом совпадают, что вызывает вопросы относительно: а) обоснованности дискуссий по данной проблеме; б) наличия в российском обществе адекватного представления о существующих правовых границах принципа светскости государства; в) знакомства отдельных представителей РПЦ с соответствующими положениями Основ социальной концепции и другими программными документами самой РПЦ.

В то же время формулирование итогового тезиса о «вульгарном примитивном понимании светскости» дает основание говорить о последовательном формировании в религиозно-политическом пространстве вариативной модели интерпретаций светскости, предполагающей возможное нивелирование данной конституционной нормы и дальнейшее ужесточение российского законодательства в сфере свободы совести.

Литература

1. Официальный сайт Русской православной церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru>. Дата доступа: 15.07.2013.

ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ КООРДИНАЦИЯ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

Е. Г. Абраменко (г. Гомель, Беларусь)

Социальная политика является одной из основных частей внутренней политики государства. Главная её задача состоит в гармонизации отношений в обществе, достижении гражданского согласия. Одним из существенных элементов в системе государственных интересов является религиозная сфера. Она отличается собственной спецификой, так как особенности религиозного мировоззрения и роли религиозных организаций в обществе существенно выделяют ее в структуре социальных отношений. Основные конфессии оказали значительное влияние на формирование культуры и традиций народов, которые проживают на территории Республики Беларусь. Осмысление значимости религии означает понимание того и как религия влияет на общество, и как общество воздействует на религию.

Современные политико-правовые процессы, связанные с рассматриваемой сферой, имеют значительную связь с советским прошлым. Средине 80-х гг. XX в. характеризовалась как коренными изменениями в общественно-политическом устройстве, так и переменами в государственно-конфессиональных отношениях. Особое значение в интенсификации религиозной жизни имел закон Республики Беларусь 1992 г. «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях», снимавший ограничения на деятельность религиозных организаций.

Формирование новой политико-правовой модели взаимоотношений государства и религии связано с принятием Конституции Республики Беларусь (с изменениями и дополнениями, принятыми на республиканских референдумах 24 ноября 1996 г. и 17 октября 2004 г.). Согласно ст. 31 Конституции Республики Беларусь каждый имеет право на свободу совести и вероисповедания [2, с. 10].

Значительную роль в формировании социальной политики Республики Беларусь играет законодательный орган – Национальное собрание Республики Беларусь. На современном этапе религиозные отношения регулируются Законом «О свободе совести и религиозных организациях» (2002 г.). Данный закон основывается на праве каждого на свободу совести и вероисповедания, равенстве религий перед законом, необходимости содействия достижению взаимопонимания, уважения и терпимость в отношении религиозных чувств граждан. В июне 2008 года Национальным собранием

Республики Беларусь принят Закон «О внесении изменений и дополнений в некоторые законы Республики Беларусь по вопросам противодействия экстремизму», в котором рассматриваются вопросы деятельности религиозных организаций. В январе 2010 г. Парламентом внесены изменения в процедуру регистрации религиозных общин.

В Республике Беларусь созданы благоприятные правовые условия для деятельности религиозных организаций, обеспечения прав граждан на свободу совести и вероисповедания, сохранения межконфессионального мира и согласия в обществе, развития межрелигиозного диалога. Религиозные организации освобождены от уплаты земельного налога и налога на недвижимость.

В период с конца 1980-х гг. и до сегодняшнего дня наблюдается рост количества религиозных общин. Так, если на 1 января 1988 г. в Республике Беларусь насчитывалось 765 религиозных общин 8 конфессий, на 1 января 1996 г. – 2009 22 конфессий, на 1 января 2007 г. – 2886, на 1 января 2010 г. – 3106 25 конфессий, то на 1 января 2012 г. – 3210 25 конфессий и религиозных направлений [1].

Ведущее место в религиозной жизни занимает Белорусская православная церковь (БПЦ). БПЦ объединяет 11 епархий, 6 духовных учебных заведений, 33 монастыря, 14 братств, 10 сестричеств. Действуют 1348 православных храмов, еще 156 строятся (по данным на 1. 01. 2012г.). РКЦ объединяет четыре епархии, которые насчитывают 479 общин. Действуют 11 миссий и 9 монастырей. Общины располагают 465 костелами, 26 строятся. Протестантские организации представлены 992 общинами 14 направлений, 22 миссиями и 5 учебными заведениями. Исторически традиционным на территории республики является лютеранство, которое насчитывает 27 общин. Наиболее многочисленными среди протестантских направлений являются объединения христиан веры евангельской (512 общин), евангельских христиан баптистов (286 общин), адвентистов седьмого дня (73 общины). Старообрядческая церковь представлена 33 общинами, греко-католическая – 14. Зарегистрированы 36 иудейских общин, которые располагают 7 культовыми зданиями, 1 строится. 170-общин прогрессивного иудаизма. В Республике Беларусь действуют 25 мусульманских общин, 6 мечетей. В 2008 году возобновились строительные работы на мечети в г. Минске. Отдельное место занимают так называемые «нетрадиционные религии»: Кришнаиты – 6 общин, Бахаи – 5, Мормоны – 4 [1].

Не смотря на религиозное многообразие, ситуация в стране остается устойчивой, прогнозируемой и управляемой, не отмечено каких-либо выраженных конфессиональных противоречий. Конфессиональная политика государства направлена на поддержание и укрепление межконфессионального мира и согласия в белорусском обществе и развитие взаимодействия с исторически традиционными конфессиями, в первую очередь с БПЦ.

Одной из основных характеристик религиозной сферы является уровень религиозности населения. По данным социологического опроса, проведенного Информационно-аналитическим центром Администрации Президента Республики Беларусь в октябре-ноябре 2011г., отметили, что верят в Бога, 65% жителей Беларуси, а в сверхъестественные силы – 4,5%. Не смогли однозначно определить свое отношение к вере 21% респондентов, а 9% – указали, что не являются верующими.

Другим показателем является конфессиональная самоидентификация. В соответствии с результатами проведенного исследования, подавляющее большинство населения (93,5%) относит себя к различным конфессиям – православной (81%), католической (10,5%), другим – 2% (иудейская, протестантская, мусульманская) [3].

По мнению абсолютного большинства населения (93%), межконфессиональные отношения в Беларуси носят спокойный характер. В республике отсутствуют нарушения религиозных прав и свобод граждан со стороны представителей деструктивных

культов, што падтверджаюць практычна ўсе апрашаныя (97%). Такім образом, большасць жыхароў краіны (90%) у бліжэйшыя гады ісключаюць магчымасць узнікнення канфліктаў на рэлігійнай почве. Працівопаложнай тачкі зглянення прытрымваюцца 4% рэспандэнтаў.

Такім образом, не глядзя на рэлігійнае многаобраззе, сітуацыя ў краіне застаецца ўстойчывой, прагнозіруемай і ўправляемай, не адзначана якіх-лібо выражэнных канфесійнальных проціварочыі. Канфесійная палітыка ўрада накіравана на падтрыманне і ўмацаванне міжканфесійнага міра і зголасія ў беларускім грамадстве.

Літэратура

1. Колькасць рэлігійных абшчын у Рэспубліцы Беларусь (па стане на 01.01.2012) // Апарат Уполнаважанага па справах рэлігій і нацыянальнасцей. – 2013. – Рэжым дасупа: http://www.belarus21.by/ru/main_menu/religion/relig_org/new_url_174769964. – Дата дасупа: 07. 11. 2013.

2. Канстытуцыя Рэспубліцы Беларусь 1994 года (с змяненнямі і дапаўненнямі, прынятымі на рэспубліканскіх рэферэндумах 24 лістапада 1996 г. і 17 лістапада 2004 г.). – Мінск: Амалфея, 2007. – 48 с.

3. Агульнае мерненне ў нацыянальнай сфера // Інфармацыйна-аналітычны цэнтр Адміністрацыі Прэзідэнта Рэспубліцы Беларусь [Электронны рэсурс]. – 2013. – Рэжым дасупа: http://iac.gov.by/ru/sociology/research/Obshchestvennoe-mnenie-o-situatsii-v-natsionalnoj-sfere_i_0000000214.html. – Дата дасупа: 07. 11. 2013.

ПАШПАРТЫЗАЦЫЯ 1932 ГАДА ЯК ІНСТРУМЕНТ АДМІНІСТРАЦЫЙНЫХ РЭПРЭСІЙ СУПРАЦЬ ПРАВАСЛАЎНАГА ДУХАВЕНСТВА

В. В. Бараненка (г. Мінск, Беларусь)

Непасрэднымі аргументамі для ўвядзення пашпартызацыі ў пачатку 30-х гадоў на ўсёй тэрыторыі Савецкага Саюза паслужыў шэраг эканамічных і палітычных фактараў. Пачатак 1930-х гадоў характарызуецца ў гісторыі савецкай дзяржавы, як перыяд правядзення калектывізацыі і рэпрэсіі супраць сялянства, названых “ліквідацыя кулацтва як класа”. Курс на рэзкае фарсіраванне тэмпаў калектывізацыі быў узяты пасля лістападаўскага (1929 г.) Пленума ЦК УКП(б). Згодна ідэі, якую выказаў І.В. Сталін, класавая барацьба павялічваецца па меры будаўніцтва сацыялізма і камунізма. На яго думку “продвіжэнне к сацыялізму не можа не весті к сапротівленню эксплуатацыйных элементаў з гэтаму продвіжэнню, а сапротівленне эксплуатацыйных элементаў не можа не весті к неабходнаму абострэнню класовай барацьбы” [1, с. 172].

У палітычнай барацьбе прыхільнікі новай эканамічнай палітыкі пацярпелі паразу. Узяты курс на суцэльную калектывізацыю не мог абысціся без сілавых метадаў. У вёскі накіроўваліся групы ўпаўнаважаных, якія дзейнічалі рознымі метадамі: ад агітацыі і ўгаворванняў да пагроз і арыштаў. У выніку пачатку правядзення калектывізацыі ўзмацніўся кантроль з боку Аб’яднанага дзяржаўнага палітычнага ўпраўлення за ўсімі працэсамі, звязанымі з рэлігійным жыццём грамадства.

Падпарадкаванне вёскі і атрыманне з яе сродкаў для патрэб індустрыялізацыі – толькі адна з прычынаў правядзення пашпартызацыі. Сярод іх таксама можна вылучыць наступныя: 1) павелічэнне міграцыі насельніцтва ў выніку індустрыялізацыі; 2) рост насельніцтва гарадоў, крызіс тавараабарачэння і інш.; 3) пашырэнне маштабаў рэпрэсіўнай палітыцы ў выніку станаўлення таталітарнага рэжыму.

27 снежня 1932 г. ЦВК і СНК СССР была прынята пастанова “Аб устанавленні адзінай пашпартнай сістэмы па Саюзе ССР і абавязковай прапісцы пашпартоў”. Згодна дадзенай пастановы меркавалася ўвесці адзіную пашпартную сістэму на

ўсёй тэрыторыі СССР на працягу 1933 года, ахапіўшы ў першую чаргу насельніцтва Масквы, Ленінграда, Харкава, Кіева, Адэсы, Расто́ва-на-Дану, Уладзі́васто́ка, а таксама сталіцы БССР – Мінска [2]. У хуткім часе дадзеная пастанова была дапоўнена “Інструкцыяй аб выдачы пашпартоў”, зацверджанай СНК СССР 14 студзеня 1933 г. і пастановай СНК СССР ад 28 красавіка 1933 г. Пастановы ўтрымлівалі як несакрэтны так і сакрэтны раздзелы.

Згодна Інструкцыі ва ўсіх мясцовасцях, дзе праходзіла пашпартызацыя, пашпарт рабіўся адзіным дакументам, які падцвярджаў асобу ўладальніка. Акрамя кароткіх звестак аб уладальніку (імя, імя па бацьку, прозвішча, час і месца нараджэння, нацыянальнасць), у пашпарце ў абавязковым парадку ўказваліся: сацыяльнае становішча. Так савецкая ўлада ўсталёўвала наступныя сацыяльныя катэгорыі для людзей – “працоўны», “калгаснік», “сялянін-аднаасобнік”, “служачы”, “навучэнец” і г.д. Святары адносіліся да так званай катэгорыі “лішэнцаў” – пазбаўленых згодна савецкіх законаў шэрага правоў [4, с. 3-4].

У п. 10 пастановы “Аб выдачы грамадзянам Саюза ССР пашпартоў на тэрыторыі саюза ССР” ад 28 красавіка 1933 г. звярталася ўвага на тое, што ў 100-кіламетровай паласе ад заходнеўрапейскай мяжы СССР ўмовы атрымання пашпартоў былі больш жорсткія, чым на большай часцы Савецкага Саюза [3]. Так, у сакрэтным раздзеле пастановы змяшчаліся абмежаванні на выдачу пашпартоў і прапіскі ў рэжымных мясцовасцях для некаторых груп: кулакоў і раскулачаных, перабегчыкаў з-за мяжы, прыватных гандляроў, святароў і інш., а таксама членаў сем’яў ўсіх пералічаных груп грамадзян [4, с. 4-5]. У 100-кіламетровую зону ўваходзіла і тэрыторыя БССР, у выніку чаго, дадзенае дапаўненне дазваляла дзяржаўным органам адмаўляць у выдачы пашпарта непажаданым святарам.

Трэба звярнуць увагу, што арышты пачаліся адразу, не чакаючы яшчэ непасрэдна пачатку пашпартызацыі. Так, 4 студзеня 1933 г. быў арыштаваны псаломшчык-регент Веремейскай царквы Чэрыкаўскага раёна М.Т. Ленічэнка “якобы не іменючага права – пашпарта, як якой-лібы асобы («проповедника») могучага агітываць протыв Сов. Власти” [8, л. 5].

У выніку пачатку правядзення пашпартызацыі на тэрыторыі БССР пачаліся выпадкі адмовы выдачы пашпартоў святарам, што цягнула за сабой прымусовае перамяшчэнне іх у глыб дзяржавы. Так, святару Асвейскай царквы праціаерэю Васютовічу, было адмоўлена ў выдачы пашпарта і было прапанавана выехаць з Асвеі на адлегласць 100 кіламетраў [5, л. 25-26об.].

Пагроза ў адмове выдачы пашпарта была і ў святара Каханавіцкай царквы Асвейскага раёна А. Благавешчанскага: “С 4 Іюля по 18-е я находился в удрученном состоянии, ибо местной комиссией мне отказано было в выдаче паспорта и предложено убраться из Коханович на 100 км. от границы. Я подал 5 июля лично в Освейскую Комиссию по выдаче паспортов жалобу, в которой достаточно мотивировал, что постановление Комиссии (Кохановичской) считаю неправильным и просил выдать мне паспорт, приняв во внимание, что я являюсь единственным священником в районе. Освейская Комиссия признала мою жалобу правильной и единогласно постановила выдать мне паспорт, приравняв меня к категории служащих. И вот сегодня 18-го я получил паспорт на 3 года” [7, л. 44].

Трэба адзначыць, што ў выніку адмовы выдачы пашпарта не звярталася ўвага на непасрэдную прычыну адмовы (прафесія), а прыдумляліся іншыя. Так, святару П. Хвойніцкаму з Петрыкава было адмоўлена ў выдачы пашпарта з тае прычыны, што ён “украінец” [7, л. 3об.].

Адбываліся выпадкі, калі мясцовыя ўлады падчас правядзення пашпартызацыі адмаўляліся не толькі ў выдачы пашпарта святару, аднак і яго рэгістрацыі. Такі

выпадак меў месца ў г. Слуцку падчас наведвання святара І. Карэнеўскага ў Гарсавет [6, л. 13].

Аднак, дзяржаўная ўлада не рызыкнула выселяць усіх святароў з тэрыторыі БССР баючыся неправдальных абставін. Незважаючы на сакрэтныя дапаўненні да пастановаў аб парадку выдачы пашпартоў, большасць святароў усё ж такі атрымалі пашпарты. Гэта была мера для большага запалохвання і ўздзеяння на актыўных рэлігійных дзеячаў.

Такім чынам, пашпартызацыя была адной з формаў абмежавання правоў асобы на свабоднае пражыванне і перамяшчэнне. І хоць яна праводзілася больш мяккімі метадамі, што давала высяленцу права самастойнага выбару месца пражывання па-за рэжымнай зонай, тым не менш прымусовы характар высялення, а таксама матэрыяльныя, фізічныя і псіхалагічныя пазбаўленні высяляемых грамадзян характарызувалі гэта мерапрыемства як дзяржаўную рэпрэсіўную акцыю. Асаблівацю правядзення пашпартызацыі на беларускіх землях з'яўлялася тое, што ў параўнанні з большасцю іншых частак Савецкага Саюза, тэрыторыя БССР прызнавалася "рэжымнай". Менавіта гэтай прычынай тлумачыцца прымусовае перасяленне "ненадзейных элементаў" у глыб савецкай краіны, у склад якіх уваходзілі і служыцелі рэлігійнага культу. Фармальна, падставай для адміністрацыйных рэпрэсій было сацыяльнае становішча святароў як "лішэнцаў".

Літаратура

1. *Сталин, И.В.* Сочинения в 18 т. – Москва: Государственное издательство политической литературы, 1949. – Т. 11: 1928-март 1929. – 381 с.
2. Об установлении единой паспортной системы по Союзу ССР и обязательной прописки паспортов: Постановление ЦИК СССР, СНК СССР, 27 дек. 1932 г. № 1917 // Библиотека нормативно-правовых актов Союза Советских Социалистических Республик [Электронный ресурс]. – 2011. – Режим доступа: http://www.libussr.ru/doc_ussr/ussr_3845.htm. – Дата доступа: 06.03.2014.
3. О выдаче гражданам Союза ССР паспортов на территории союза ССР: Постановление СНК СССР, 28 апр. 1933 г. № 861 // Библиотека нормативно-правовых актов Союза Советских Социалистических Республик [Электронный ресурс]. – 2011. – Режим доступа: http://www.libussr.ru/doc_ussr/ussr_3884.htm. – Дата доступа: 06.03.2014
4. *Полов, В.П.* Паспортная система в СССР (1932-1976 гг.) / В.П. Попов // Социологические исследования. – 1995. – №9. – С. 3-13.
5. Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 539.
6. НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 542.
7. НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 545.
8. НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 554.

ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ В ОТНОШЕНИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В БССР (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА 1940-х – НАЧАЛО 1950-х гг.)

А. Г. Василицын (г. Витебск, Беларусь)

Государственно-церковные отношения в современной Республике Беларусь являются значимой составляющей общественного процесса. Изучение исторического опыта взаимоотношений государства и Русской православной церкви (РПЦ) позволит оптимизировать их в будущем. Целью работы является освещение проведения государственной политики в отношении РПЦ в БССР во второй половине 1940-х – начале 1950-х гг. Источниками послужили фонды Национального архива Республики Беларусь, Государственного архива Российской Федерации, использовались методы анализа и синтеза, индукции и дедукции.

Патриотическая позиция Московской патриархии в годы Великой Отечественной войны и перспективы использования церковного авторитета на международной арене в послевоенное время, повлияли на то, что Правительство СССР приняло решение легализовать деятельность церковной структуры и частично восстановить традиционные формы церковной жизни. Для осуществления новой религиозной политики Постановлением СНК СССР от 14 сентября 1943 г. был образован Совет по делам РПЦ [1, оп. 2, д. 1, л. 2]. Реализация государственного курса в отношении РПЦ на освобожденной территории БССР началась с образования института уполномоченных Совета по делам РПЦ. Подбором кадров аппарата уполномоченных занимались облизполкомы, утверждением в должности бюро республиканских и областных комитетов партии. На должность преимущественно назначались лица, имевшие опыт работы в партийных структурах и специальных органах [2, оп. 29, д. 693, л. 147–148; 3, оп. 2, д. 10, л. 347]. В 1944–1948 гг. основной обязанностью уполномоченных Совета являлась работа по учету и регистрации церквей и молитвенных домов, общин, духовенства и церковных органов. Кроме этого представители Совета собирали разнообразную информацию о положении и деятельности приходов, патриотической и образовательной работе РПЦ, изучали реакцию духовенства и верующих на важнейшие социально-экономические преобразования в республике: денежную реформу 1947 г., коллективизацию в западных областях БССР. Важным направлением в деятельности уполномоченных являлось разъяснение ими действующего религиозного законодательства представителям местной власти, общественных организаций и учреждений и осуществление контроля над его выполнением [2, оп. 62, д. 217, л. 137; 3, оп. 2, д. 4, л. 3–10; д. 9, л. 36; д. 15, л. 111].

В 1944–1946 гг. руководство республики стремилось использовать церковный авторитет в решении государственных задач по переселению белорусского населения из районов Польши. По заданию СНК БССР управляющий Минской и Белорусской епархией архиепископ Василий (Ратмиров) вместе с республиканским уполномоченным А.Д. Лобановым выезжали в Польшу для встречи с местным православным духовенством, чтобы склонить их к переезду в БССР [3, оп. 2, д. 2, л. 7].

В БССР в первые послевоенные годы государственно-церковные отношения стали входить в сферу контроля, а после и управления сектора агитации и пропаганды ЦК КПБ. Обкомы партии стали самостоятельно заниматься подбором и расстановкой кадров уполномоченных. В условиях противостояния с Ватиканом на международной арене по поручению ЦК ВКП(б) за Компартией Беларуси закреплялась задача разработать комплекс мероприятий, направленных на уменьшение влияния Римско-католической церкви на население. Выполнять указания центра ЦК КП(б)Б стремилось используя, в том числе, структуру РПЦ. Республиканский уполномоченный Совета собирал подробные сведения о духовенстве, студентах Минской духовной семинарии, беседовал с управляющим Минской и Белорусской епархии о назначении более подготовленных православных священников в районы сильного влияния ксендзов [2, оп. 29, д. 146, л. 1–36; д. 593, л. 39–41, 208–211; 3, оп. 2, д. 5, л. 59–60].

Возрождение церковной жизни под государственным контролем местной властью воспринималось как временное явление, которое было обусловлено, прежде всего, внешнеполитическими обстоятельствами. Поэтому власти всячески пытались сдерживать церковный рост, в том числе используя административный нажим. Отдельные партийные и советские работники по личной инициативе или по указанию руководства областей содействовали закрытию храмов, оказывали давление на духовенство, церковные органы. В этот период правовой механизм решения спорных вопросов в основном обеспечивали уполномоченные Совета, обязывая районные

власти соблюдать действующее религиозное законодательство. Случаи нарушений рассматривались также на бюро ЦК и обкомов. С другой стороны, районное и сельское руководство стремилось использовать духовенство для решения текущих задач по заготовкам, подписанию на займы, для активизации населения во время выборов. Факты помощи приходам в большинстве случаев являлись результатом сложившихся личных дружественных отношений либо традиционно высокого авторитета духовенства среди жителей определенной местности [2, оп. 62, д. 285, л. 143; 3, оп. 1, д. 1, л. 24; оп. 2, д. 2, л. 20; д. 5, л. 90; д. 14, л. 36, 80–81].

С конца 1940-х гг. вместе с усилением партийного контроля над жизнью советского общества выразилось стремление ограничить влияние церкви. Управление пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) разрабатывало директивные письма с рекомендациями по антирелигиозной работе для идеологического актива различного уровня. На уровне министерства просвещения БССР и ЦК ВЛКСМБ обсуждались вопросы систематической антирелигиозной работы с молодежью. На местах участились случаи изъятия церквей административным путем. Например, Гомельский облисполком с начала 1948 г. до августа 1949 г. поставил перед Советом вопрос об изъятии 22 церковных зданий, по 15 из которых получил согласие Совета. Выполняя указания Совета по делам РПЦ, уполномоченные сосредоточились на сборе сведений об источниках церковных доходов, изучении богослужебной деятельности и личной жизни духовенства и церковного актива, больше внимания стали уделять внутриобщинным конфликтам, фактам нарушения духовенством религиозного законодательства, активно противодействовали торжественности в проведении крупных церковных праздников. Республиканский уполномоченный все чаще прибегал к епархиальному руководству за разрешением удобных для властей перемещений духовенства, снятия неугодных священников [2, оп. 62, д. 162, л. 148, 163; д. 68, л. 455–457; д. 217, л. 132; д. 348, л. 30].

Таким образом, осуществление государственной политики в отношении РПЦ в БССР во второй половине 1940-х – начале 1950-х гг. было частью нового курса Советского правительства в отношении религиозных организаций, который обозначился в годы Великой Отечественной войны. В БССР систематическая и целенаправленная работа в области государственно-церковных отношений началась с образованием аппарата уполномоченных Совета по делам РПЦ при облисполкомах. Проводя мероприятия по учету, регистрации церквей и духовенства, уполномоченные осуществляли широкий сбор разнообразных статистических и фактических сведений о положении и деятельности приходов и духовенства, обеспечивали правовой механизм реализации религиозного законодательства. Со стороны партийного и советского руководства республики обозначилось стремление использовать церковную структуру для решения текущих общественно-политических и идеологических задач. На местном уровне либерализация церковного курса вызвала противоречивую реакцию. С одной стороны партийно-советская номенклатура оставалась на позициях, выработанных в 1930-х гг. и направленных на исключение религиозности из повседневной жизни общества, а с другой стороны стремилось использовать авторитет духовенства для решения текущих общественных и хозяйственных задач. Вместе с усилением партийного контроля в конце 1940-х гг. наметилась тенденция не допускать рост и расширение влияния церкви при сохранении действующего законодательства.

Литература

1. Государственный архив Российской Федерации. – Фонд Р6991.
2. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 4п.
3. НАРБ. – Фонд 951.

«СВОБОДЫ СОВЕСТИ» И ВЕРА: СИМУЛЯКР И АРХЕТИП (ЛИНГВОГЕРМЕНЕВТИКА ТЕРМИНА)

В. В. Волков (г. Тверь, Россия)

Статья 28 Конституции Российской Федерации гласит: «Каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними».

Текст этой статьи строится на квазисинонимичных языковых единицах, которые связаны юридическим понятием *свободы* как «права выбора» неких фундаментальных структур сознания и личности – *верований*, *убеждений*, в бытийном отношении, онтологически принципиально различных. Использование в качестве опорного словосочетания *свобода совести* обуславливается необходимостью в компактном гиперонимическом и одновременно обобщающем (по параметру «целое – составляющие его части») именовании этой лингвоментальной ситуации.

Ключевое понятие статьи – «свобода совести» – вполне условное именование этой ситуации, поскольку ее содержание не может быть реконструировано исходя из значений языковых единиц, составляющих словосочетание *свобода совести*. Использование этого словосочетания – своеобразный «знак семиотического отчаяния», когда ситуация «право выбора верований / убеждений», с одной стороны, нуждается в компактном именовании, с другой стороны, уже имеет такое устойчивое именование, закрепленное в культурной традиции, – *свобода совести*, но это именование, к сожалению, не поддается однозначному семантическому «распредмечиванию», провоцирует и порождает самые разнообразные интерпретации.

В этом случае необходимо найти некий достаточно ясный в процедурном (операциональном) отношении способ исследования содержания словосочетания *свобода совести* на основе лингвистических методов, затем соотнести результаты с юридическими, общенаучными и обиходными прочтениями понятия «свобода совести», то есть выполнить работу, которая подведомственна когнитивной лингвистике и лингвогерменевтике, а далее – филологической и философской герменевтике.

Существительное *совесть* в языковом сознании носителей русского языка не связано напрямую ни с *верованиями*, ни с *убеждениями*. Это основополагающая категория не религии или права, но нравственности.

Едва ли не основной метод лингвогерменевтики – актуализация внутренней формы языковых единиц и/или реконструкция лежащих в их фундаменте семантических этимонов [2]. По В.И. Далю, *совесть* – это «нравственное чутье или чувство в человеке; внутреннее сознание добра и зла; тайник души, в котором отзывается одобрение или осуждение каждого поступка; способность распознавать качество поступка; чувство, побуждающее к истине и добру, отвращающее ото лжи и зла; невольная любовь к добру и к истине; прирожденная правда, в различной степени развития» [3, т. 4, с. 256–257]. По словам Ю.Д. Апресяна, *совесть* – «...некое существо внутри человека. Это – строгий внутренний судья (ср. *отвечать за что-л. перед своей совестью*, *быть чистым перед собственной совестью*), всегда нацеленный на добро, обладающий врождённым безошибочным чувством высшей справедливости и дающий человеку предписания (ср. *голос совести*, *веление совести*)...» [1, с. 353]. По внутренней словообразовательной форме, *совесть* перекликается с *сознанием* – как *со-весть* и *со-знание*, где *совесть* – своеобразное «совместновестие», «весть» человеку и из его собственного «внутреннего сознания

добра и зла» (В.И. Даль), и извне, в основе – из мира религиозных заповедей и представлений.

По этимологической внутренней форме, *совесть* (или *со-весть*) – это «совместно-видение» (префикс *со-* в значении совместности и *весть* – от глагола *ведать* ‘знать’ [4, т. 2, с. 184]), подобно тому как *со-знание* – это «совместнознание». Отсюда вопрос: видение, знание – *кого*, совместно с кем-чем? Первую сторону этого вопроса можно считать условно ясной: видение *человека*. Дальнейший вопрос: совместно с кем-чем он «ведает»?

Религиозное сознание дает ответ через одушевленное *кто*, то есть «ведает совместно с кем»), секулярное – через неодушевленное *что* («совместно с чем»). В первом случае на месте дейктического *кто* в общем случае – *Бог* (со всем возможным многообразием именований), во втором на месте дейктического *что* – природа и ее законы. В первом случае предполагается возможность схождения (*нис-хождения*) видения на человека, во втором такая возможность не предполагается. В первом – возможность синергетического взаимодействия Бога и человека, что фиксируется лексемой *богочеловечество*, во втором неизбежно обожествление человека, что фиксируется лексемой *человекобожие*.

Совесть «по определению» *несвободна*, основание *мук совести* – в бессознательном (точнее, над- или сверхсознательном), поэтому «по здравому смыслу», по изначальной лексической семантике словосочетание *свобода совести* вне специально-правовых представлений – ничто иное, как оксюморон, «соединение несоединимого», как в случае *звонкой тишины* или *пессимистического оптимиста*.

Не следует смешивать или тем более отождествлять юридическое понятие «свобода совести» со *свободой совести* как обиходным представлением. По внутренней самоочевидности, человек **не может не иметь** каких-либо **убеждений**, а поскольку далеко не все убеждения имеют научное обоснование (в том числе и потому, что «научно обоснованные» убеждения вместе с развитием науки постоянно изменяются), то, следовательно, не может не иметь и **верований**, в том числе верований «в науку», в «научное» (в том числе в такие фантомы, как, например, «научный коммунизм» в общественном знании или «теория эволюции» в биологии). Из этого, в свою очередь, следует, что *совесть* человека как элемент понятия «свобода совести» – «по определению» *несвободна*, – по крайней мере, несвободна от необходимости иметь верования и убеждения, избавиться от которых человек не может, поскольку вне них он уже не человек. Юридически «свобода совести» – это всего лишь отсутствие явного внешнего принуждения, и завоевание такой свободы (от внешнего принуждения) – огромное цивилизационное достижение. *Свобода совести* как онтологический феномен – фантом, в семиотической трактовке – *симулякр*, то есть «пустое понятие», словесная обертка, лишенная реального содержания.

Вера, в отличие от «свободы совести», не симулякр, но реальный феномен нашего бессознательного (точнее, как и *совесть*, скорее над- или сверхсознательного). Строго говоря, *вера* – не архетип, поскольку не связана с конкретным, хотя бы и диффузным содержанием, но архетипическая *устремленность* души, а затем и сознания, внутренняя установка на трансцендирование, проявление **воли к смыслу** как фундаментального свойства человеческой природы

Нет необходимости доказывать, что неотъемлемое свойство человеческого существования, его атрибут – это **несвобода**. Достаточно вспомнить буддизм, в рамках которого абсолютная свобода – это *нирвана* как «затухание», «прекращение», то есть свобода от существования вообще, состояние вне времени и бытия. «Не исповедовать никакой» религии – тоже религия, правда, религией не называемая.

Литература

1. *Апресян, Ю.Д.* Образ человека по данным языка: Попытка системного описания / Ю.Д. Апресян // Интегральное описание языка и системная лексикография. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1995. – С. 348–388.
2. *Волков, В.В.* Филология в системе современного гуманитарного знания: учебное пособие / Тверской госуниверситет. – Тверь : Издатель Кондратьев А.Н., 2013. – 221 с.
3. *Даль, В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка / Репринтное издание: в 4 т. – М. : Рус. яз., 1999.
4. *Черных, П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка : в 2 т. – М. : Рус. яз., 2001.

ДОГОВОР И СОГЛАШЕНИЕ О СОТРУДНИЧЕСТВЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ С ИНЫМИ ЮРИДИЧЕСКИМИ ЛИЦАМИ КАК ЭЛЕМЕНТ ВЫРАЖЕНИЯ СВОБОДЫ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Е. В. Дроботушенко (г. Чита, Российская Федерация)

Принцип свободы совести, вероисповедания и деятельности религиозных организаций лежит в основе в основе нормативно-правового регулирования политики государства в отношении религии. Изучение нормативных основ существования и деятельности религиозных объединений является предметом юридического и религиоведческого анализа. Существует определенное количество научных публикаций, характеризующих нормативную базу Российской Федерации в области религиозной политики. Это работы как признанных российских авторов, так не получивших широкой известности исследователей (А.В. Пчелинцева, В.В. Ряховского, И.А. Тарасевича и др.) [3; 6; др.].

Договор о сотрудничестве между религиозной организацией и иными юридическими лицами заключается с целью взаимодействия сторон по обеспечению религиозной организацией осуществления определенных видов деятельности, таких как совершение богослужения, иных религиозных обрядов и церемоний на территории юридического лица, распространение среди работников организации или учреждения, являющегося юридическим лицом религиозных убеждений, осуществление благотворительной и иной деятельности разрешенной Федеральным законом от 26.09.1997 № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» [7].

О том, что договоры между религиозными и организациями и иными юридическими лицами являются выражением реализации свободы совести и вероисповедания говорят цели, которые в них прописываются. Так, министерством Здравоохранения Российской Федерации (в настоящее время – Министерство здравоохранения и социального развития Российской Федерации) в октябре 2012 года на официальном сайте была выставлена форма договора о сотрудничестве между медицинской и религиозной организацией, среди целей сотрудничества сторон в которой, определяются:

- реализация прав сотрудников Учреждения и пациентов, пребывающих в Учреждении, на свободу совести и свободу вероисповедания;
- удовлетворение религиозных потребностей граждан [8].

Форма существующих договоров о сотрудничестве религиозной организации с иными юридическими лицами традиционна для договора. Она содержит общие положения, рассмотрение предмета договора, определяет цели сторон, формы взаимодействия и сотрудничества, обязанности сторон, сроки действия договора. Однако существует и определенная разница. Так, договор о сотрудничестве Московской епархии Русской

Православной Церкви и министерства образования Московской Области не прописывает ни форм сотрудничества или взаимодействия, ни обязанностей сторон [2].

Помимо заключаемых договоров активно используется такой вид как соглашение. При этом согласно статье 420 Гражданского кодекса Российской Федерации, договор – это соглашение двух или нескольких лиц об установлении, изменении или прекращении гражданских прав и обязанностей [1]. При рассмотрении договоров и соглашений прослеживается четкая закономерность. Если не прописано детальное регулирование определенных взаимоотношений сторон, то это соглашение. Отсюда названный выше договор о сотрудничестве Московской епархии Русской Православной Церкви и министерства образования Московской Области нам видится скорее соглашением, которое задает основные позиции [2].

Вероятно, наиболее активно соглашения и договоры о сотрудничестве заключает Московская епархия Московского Патриархата Русской Православной Церкви. На ее официальном сайте выставлено двенадцать соглашений и два договора о сотрудничестве. Примером договора о сотрудничестве может являться «Соглашение о сотрудничестве между Московской епархией Русской Православной Церкви и Министерством здравоохранения Московской области» и др.

Для создания более эффективного поля взаимодействия религиозных организаций с органами государственной власти и органами местного самоуправления коллективом авторов в 2009 г. разработан проект федерального закона «О взаимодействии органов государственной власти и органов местного самоуправления с религиозными организациями». В предложенном проекте рассматривается, помимо прочего, такая категория как «социальное партнерство», а стороны, заключающие договор являются «социальными партнерами». Следует отметить, что значительного внимания договорам в проекте не уделено, однако, представляется, что для повышения эффективности сотрудничества религиозных организаций и органов власти появление подобного закона необходимо [5, С. 134-176].

Таким образом, в современной России достаточно активно используются такие формы как договор и соглашение о сотрудничестве религиозной организации и иных юридических лиц. При этом то, что данная форма имеет распространение само по себе показатель с точки зрения оценки свободы вероисповедания в государстве. В то же время, значимым, на наш взгляд, является и то, какие юридические лица являются второй стороной в договорах. Зачастую – это органы государственной власти федерального уровня и уровня субъектов Российской Федерации, общественные организации, в некоторых случаях – образовательные учреждения. Значимость в том, что в России, на современном этапе, не просто закреплена свобода вероисповедания, а в том, что органы власти создают условия для ее реализации. Следует, однако, отметить, что, при изучении проблемного поля данной статьи, складывается впечатление, что наибольшую активность в заключении договоров и соглашений о сотрудничестве в современной России проявляет Русская Православная Церковь. В то же время, определенную активность проявляют и иные конфессии.

Литература

1. Гражданский кодекс Российской Федерации. – М.: Гросс-Медиа, 2009. – 496 с.
2. Договор о сотрудничестве Московской епархии Русской Православной Церкви и министерства образования Московской Области // Московская епархия Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.mepar.ru/documents/dogovora/obrazovanie/> (дата обращения: 23.03.2014).
3. Пчелинцев А. В., Ряховский В. В. Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания. Религиоведческая экспертиза. Нормативные акты. Судебная практика. Заключение экспертов. – М.: Юриспруденция, 2006. – 848 с

4. Соглашение о сотрудничестве между Московской епархией Русской Православной Церкви и Министерством здравоохранения Московской области // Московская епархия Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.mepar.ru/documents/dogovora/medic/> (дата обращения: 23.03.2014).

5. Социальное партнерство государства и религиозных организаций. – М.: Научный эксперт, 2009. – 232 с.

6. *Тарасевич, И. А.* Конституционно-правовой статус Русской Православной Церкви в Российской Федерации: дисс. ... канд. юрид. наук. – Тюмень: ТГУ, 2006. – 198 с.

7. Федеральный закон от 24.09.1997 № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (в ред. Федеральных законов от 02.07.2013 № 185-ФЗ) // КонсультантПлюс [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=LAW;n=149069> (дата обращения: 19.03.2014).

8. Форма договора о сотрудничестве между медицинской и религиозной организацией // Форум по медицинскому праву. Медико-социальная экспертиза, военно-врачебная экспертиза, судебно-медицинская экспертиза [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://medzona-forum.ru/viewtopic.php?id=2234> (дата обращения: 21.03.2014).

«БОГ, СВОБОДА И БЕССМЕРТИЕ» КАК МОРАЛЬНЫЕ КАТЕГОРИИ

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

В конце XX в., то есть спустя двести лет после кантовских открытий, не прекращаются попытки религиозно объединить людей в рамках принципа церковной организации, который в самом основании своем содержит установку на обособление и противопоставление людей. На этом кантовском основоположении настаивал и Л.Н. Толстой, для которого всякая попытка *организации* церкви представляет собой неизбежную измену ее исходному принципу *соборности*, служения религии чистого разума. Отсюда не следует отрицание церкви как института, но складывается понимание, что в этом качестве она исторически ограничена.

Для краткости изложения воспользуемся наиболее яркими высказываниями Канта, которые не требуют специальных комментариев в силу их безупречной точности. Ключевым здесь выступает положение о «созданной самим разумом идеи Бога». Всякий раз, когда создаваемая на базе этой идеи религия выходит из под контроля разума и морали, она превращается в разновидность идолопоклонничества.

«В том, что касается морального образа мыслей, все сводится к тому высшему понятию, которому подчиняют свои обязанности. Если почитание Бога есть то основное, чему, следовательно, подчиняют добродетель, то предмет этот является *идолом*, то есть представляется таким существом, которое мы можем надеяться умиловить не нравственно добрым поведением в мире, но лишь поклонением и льстивостью. Но тогда *религия становится идолослужением*.

Благочестие, следовательно, нужно мыслить не как суррогат добродетели... но как ее завершение, увенчанное надеждой на окончательное достижение всех наших благих целей... Религия ничем не отличается от морали по содержанию, то есть объекту, ибо она касается долга вообще; ее отличает от морали лишь формальное, то есть религия есть законодательство разума, призванное придавать морали влияние на человеческую волю для исполнения человеком каждого его долга при помощи созданной самим разумом идеи Бога» [1, с. 259, 334].

Все это возвращает нас к вопросу об особом роде духовных, точнее, экзистенциальных потребностях человека, которые хотя и не имеют шансов на свою полную реализацию, но являются абсолютно значимыми для человека, для его внутренней организации и совершенствования.

Это, прежде всего, потребность осознания себя как *свободной воли*, не детерминированной внешней необходимостью, но, напротив, самостоятельно, из себя, выступающей законодателем, полагающим законы вне себя. Далее, это потребность в осознании *личного бессмертия*, пусть не телесного, но духовного, или духовного как телесного (или квазителесного). И даже мужество, с которым человек осознает его непосредственную невозможность, есть способ самореализации этой потребности, направляемой на тот или иной практический предмет: продолжение рода, творчество, добрая память о себе, торжество принципа «все остается людям» и т.д. Такова экзистенциальная составляющая этой проблемы.

Наконец, это потребность в осознании *личного Бога*, вечного собеседника, духовной субстанции личности, в которой все примиряется, успокаивается и возрождается вновь для новой жизни в качестве морального субъекта. Это идеальная проекция *другого субъекта* в универсальной формуле человеческого бытия, формуле субъект-объект-субъектного отношения, и в тоже время это идеальный образ их деятельного единства в системе действительной целостности *субъектного качества*, его тождественности «во мне и вне меня».

Таким образом, априорные конструкции практического разума человека – *Бог, свобода и бессмертие* – служат у Канта необходимым средством организации человеческой субъективности. И хотя их абсолютные формы недостижимы и призрачны, *запредельны* в практическом смысле, на каждом конкретно-историческом этапе своего развития человек находит приемлемый для себя минимум их вполне практической локализации. И лишь в отношении признания довлеющего положения Божества Кант непреклонен, он еще и еще раз подчеркивает: «*Мораль*, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнить» [2, с. 178].

Сравнивая И. Канта, «этого великого разрушителя в царстве мысли», с М. Робеспьером, великим разрушителем в политике, Гейне не так далек от истины, когда в предельно гротесковой поэтической форме произнес: «Говорят, ночные духи пугаются, увидев меч палача. Как же должны они пугаться, когда им показывают «Критику чистого разума» Канта!» [3, с. 137]. С тем лишь существенным уточнением, что это было *созидающее* разрушение, без которого не могли бы осмыслены новые качества культуры, личности и общества.

Все это подводит к более обстоятельной теме: взаимодействия теистического и атеистического векторов религиозного измерения человека. При этом полярности теизма и атеизма оказываются пронизанными единым полем философской антропологии, как ее понимал Кант. Люди различаются не по критерию верующих или неверующих, ибо *все верующие*, а по критерию – *как и во что* верующих.

Уже в XX в. М. Бубер определил это так: верующий – значит допущенный к всеединству, *пребывающий* в единении с Целым, восстановивший утраченную связь с истиной бытия, в которой действительно – *все возможно*. Тот, кто пребывает в состоянии веры, не нуждается в каком-либо внешнем признании своей веры. Тот же, кто говорит «я верю», на самом деле только надеется на это. В жизни часто бывает так, что тот, кто «верит в Бога», не является истинно *верующим*, т.е. допущенным к Богу, пребывающим в *деянии веры*, а тот, кто не верит в Бога на словах, оказывается истинно верующим. Так внешне воинствующий атеизм способен утвердить подлинную веру не словом, но деянием верующего, ибо верующий по жизни, а не на словах, *цельный человек*, «действует в темпе Бога», даже не зная имени, даже не подозревая об этом [4, с. 242-243].

Моральная религия Канта, как *единственная* религия, впервые закрепляет принцип относительности всех существующих вероисповеданий – теистического и атеистического толка. Она проясняет тот исторический факт, что главным в религиозном измерении человека является сам человек в его становлении, устремленный к образу живого Целого, в котором «все возможно».

Из всех существующих мировых религий, считает Кант, именно христианство, *прошедшее Реформацию* (!), в наибольшей степени приблизилось к этому идеалу: сохранить минимизированный каркас внешней формы теизма при максимальной внутренней свободе человека, в свободном должествовании рождающего *идею* Бога, как своего морального ориентира. «Свободный способ мышления – равно далекий как от рабелепия, так и от распущенности – вот благодаря чему христианство завоевывает сердца людей, рассудок которых уже просветлен представлением о законе их долга» [5, с. 290].

Категорический императив Канта санкционировал права светского гуманизма на абсолютную автономию от какого-либо внешнего церковного или государственно-го диктата.

Литература

1. *Кант, И.* Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980; *Кант И.* Спор факультетов. 1798 // Кант И. Соч. Т. 6. – М., 1966.
2. *Кант, И.* Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980.
3. *Гейне, Г.* К истории религии и философии в Германии. – М.: Изд. группа «Прогресс», 1994.
4. *Бубер, М.* Два образа веры. – М.: Республика, 1995.
5. *Кант, И.* Конец всего сущего // Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980.

ГРАНИЦЫ СВОБОДЫ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ В США XXI ВЕКА

П. Г. Космач (г. Минск, Беларусь)

Как известно, Конституция США (1787) и Билль о правах (1789) гарантировали свободу вероисповедания, в частности, запретив установление федеральной церкви, а также исключительную помощь той или иной конфессии. Вместе с тем основные законы штатов могли предоставлять привилегированный статус определенной религии или деноминации. В рамках данного доклада мы рассмотрим основные меры федерального центра, которые на протяжении XIX столетия привели к уточнению границ свободы вероисповедания.

Доминирующее направление американской конституционной теории и практики того времени не поддерживало стремление к полному размежеванию государственной и религиозной сфер. Так, выдающийся американский юрист и судья Верховного суда США Джозеф Стори (1779–1845) подготовил фундаментальный труд «Комментарии к Конституции США» (в 3 т, 1833 г.), в котором подробно проанализировал соответствующую часть первой поправки к основному закону страны. Он прямо отвергал идею нейтральности государства в вопросах вероисповедания, аргументируя это тем, что «благочестие, религия и нравственность глубоко связаны с благополучием государства и необходимы для осуществления гражданского правосудия» [4, с. 661]. Главная сложность, как подчеркивал Дж. Стори, заключается в установлении законных границ государственной поддержки и поощрения религии. Им указывалось, что во времена Американской революции общим мнением было то, что государство должно поддерживать христианство настолько, насколько соответствующие меры могли быть совместимы с частной свободой совести и вероисповедания [4, с. 663]. Цели первой поправки, писал Дж. Стори, заключались в установлении мира среди

христианских сект и в запрете на введение национальной (федеральной) церкви. При этом право на издание законов относительно религии, аргументировал он, принадлежит в первую очередь властям штатов, а не федеральному центру [4, с. 667]. «Комментарии к Конституции США» Дж. Стори неоднократно переиздавались на протяжении всего XIX века и получили самое широкое одобрение со стороны американского общества того времени.

Тем самым государство, будучи отделенным от церкви, не отделялось от религии, которую исповедовало большинство населения США. В конечном счете подобные соображения стали фундаментом для осуществления политики федеральных властей по отношению к приверженцам «Церкви Иисуса Христа святых последних дней» (мормонам). Как известно, уже деятельность основателя мормонизма Джозефа Смита (1805–1844), объявившего себя пророком, как и его последователем вызвала многочисленные локальные конфликты в Огайо, Миссури и Иллинойсе [2, с. 505–506].

Во второй половине 1840-х гг. мормоны начали переселение на далекие западные земли, оседая в долине Солт-лейк и близлежащих территориях, и уже к 1849 г. там оказалось более 7000 поселенцев [1, с. 92]. В 1850 г. была создана т.н. «территория Юта», во главе которой был поставлен новый лидер мормонов Бригам Янг (1801–1877), не желавший делить власть с назначаемыми из Вашингтона должностными лицами. Однако в дальнейшем военное вмешательство вооруженных сил США заставило его считаться с федеральным центром, длительное время не принимавшим Юту в союз штатов.

Всеобщее возмущение американского общества вызывал тот факт, что доктрина «Церкви Иисуса Христа святых последних дней» под предлогом религиозных убеждений узаконила полигамию. Уже с 1862 г. Конгресс США начал издавать специальные акты, которые наказывали за подобную практику. Вопрос о конституционности подобных актов был рассмотрен Верховным судом США в 1879 г. (дело «Рейнольдс против Соединенных Штатов»).

Ранее, мормон Дж. Рейнольдс, обвиненный в полигамии, был приговорен к двум годам каторжных работ и штрафу в 500 долларов. Он подал апелляцию в высшую судебную инстанцию территории Юты, которая оставила решение нижестоящей инстанции без изменений. За этим последовало обращение Дж. Рейнольдса уже в Верховный суд США. Он считал, что за полигамию, если она санкционируется религиозными убеждениями, суд не может наказывать человека, тем самым ограничивая его свободу вероисповедания. Однако Верховный суд отверг данную точку зрения, проведя четкую разграничительную линию между индивидуальными убеждениями, не подлежащими регулированию со стороны гражданских властей, и религиозно мотивированными действиями, на которые могли накладываться те или иные ограничения. Главный судья М. Уэйт, выразивший единогласное решение, заявил: «Предположите, что кто-либо возомнит, будто бы человеческие жертвоприношения есть часть вероисповедания, то можно ли серьезно предполагать, что гражданское правительство, к которому он относится, не будет вмешиваться, дабы предотвратить жертвоприношение? Или жена, если она по религиозным соображениям считает, что ее долг сжечь себя на месте погребального костра своего мужа, то будет ли за пределами юрисдикции гражданских властей предотвратить реализацию ее убеждения в жизнь? Итак, общественный закон на территории под властью Соединенных Штатов установил, что множественные браки (plural marriages) запрещены. Может ли человек поступать иначе по причине своих религиозных убеждений? Разрешить это означало бы сделать исповедуемые доктрины религиозной веры выше территориального закона и, как следствие, разрешить каждому гражданину быть самим для себя законом. В таких обстоятельствах государство может существовать лишь номинально...» [3, с. 78].

Конгресс США в 1882 г. и 1887 г. принял законы, которые ужесточили ответственность за полигамию и лишили «Церковь Иисуса Христа святых последних дней» привилегий на территории Юты. Следствием решительных мер центральных органов власти, подкрепленных общенациональным консенсусом по отношению к полигамии, были дальнейшие уступки со стороны мормонов. Руководством «Церкви Иисуса Христа святых последних дней» в 1890 г. было принято официальное решение приостановить практику многоженства, позднее отмененную окончательно. Это улучшило отношения с центром и Юту приняли в состав США на правах штата в 1896 г.

Государственно-конфессиональные отношения в США XIX в. показали, что идея абсолютного невмешательства правительства в вопросы, связанные с религией, выдвигавшаяся некоторыми деятелями Американской революции XVIII в., оказалась утопичной. Федеральное правительство отделило индивидуальные убеждения от действий по религиозным соображениям, на которые могли накладываться те или иные ограничения. Эти ограничения были связаны с нормами той религиозной традиции, которой придерживалось абсолютное большинство населения страны. В итоге христианско-протестантский контекст непосредственно обуславливал общественную нравственность того времени, присутствуя в системе образования, а также в различных федеральных учреждениях, где капелланами периодически проводились богослужения. Символическим признанием этого стало начатое в 1890-х гг. проектирование Национального кафедрального собора в Вашингтоне, строительство которого развернулось уже в начале следующего столетия.

Литература

1. *Кислова, А.А.* Религия и церковь в общественно-политической жизни США первой половины XIX в. – М.: Наука, 1989. – 240 с.
2. *Ahlstrom, S.E.* A Religious History of the American People. – New Haven and London: Yale University Press, 1975. – 1158 p.
3. *Reynolds, V.* United States (1879) // Constitutional Debates on Freedom of Religion: A Documentary History / Ed. by John J. Patrick and Gerald P. Long. – Westport (Connecticut), London: Greenwood Press, 1999. – P. 76–78.
4. *Story, J.* Commentaries on the Constitution of the United States. In Two Volumes. – Boston: Little, Brown and Company, 1858. – Vol. II. – 702 p.

НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ В СИСТЕМЕ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

Е. А. Круподера (г. Минск, Беларусь)

Для последних двух десятилетий в сфере государственно-конфессиональных отношений Республики Беларусь характерен, в первую очередь, бурный рост количества религиозных организаций, но в то же время и серьезные изменения в их организационной структуре, определенные новые тенденции в распределении сфер влияния между конфессиями. Популярность и степень воздействия на сознание и поведение людей зависят от экономической мощи религиозной организации и авторитета политической силы, избранной в союзники. На фоне этих проблем заметно возрастает конкуренция между различными вероучениями.

Борьба всех религиозных организаций за влияние на умы верующих проходит в специфических условиях постсоветского общества, для которого характерен низкий уровень религиозной культуры, то есть знания вероучения и исполнения обрядов институционально оформленных конфессий. Можно выделить два направления конкурентной борьбы между религиозными организациями. Первое – организации

традиционных для Беларуси религий конкурируют между собой, стремясь реализовать свои интересы. Второе – традиционные религии вместе выступают против повышения влияния «новых религий». Все представители традиционных для Беларуси вероисповеданий занимают позицию непризнания в отношении к деятельности некольких организаций.

В системе общественных отношений, складывавшихся в начале 90-х гг. XX в. в этноконфессиональной структуре белорусского общества, «новые религии» выступили в качестве конкурента классическим вероисповеданиям. Этому способствовала и миссионерская активность новых религиозных движений, и отсутствие у большинства бывших советских граждан религиозного опыта, транслируемого «классическими религиями». Немаловажным фактором стала либерализация государственно-конфессиональной политики, создававшая благоприятные условия для деятельности новых религиозных организаций. Распространение «новых религий» на постсоветском пространстве воспринималось как проявление подлинной демократии. В то же время законодательная база, регулирующая их деятельность, отсутствовала, упразднение идеологической цензуры способствовало массовому тиражированию и пропаганде в СМИ новых вероучений.

В противовес этой тенденции уже в начале 1990-х гг. церкви традиционных религий начали ориентироваться на обретение опоры в системах действующей власти через законодательскую деятельность, влияние на органы исполнительной власти, добиваясь ослабления влияния «новых религий», прекращения миссионерской работы их представителей на территории республики, создания общественной «антикультурной» коалиции. С восстановлением конфессиональной структуры Беларуси «классические религии», и прежде всего, Белорусская Православная Церковь, заняли в ней ведущее место. Этому способствовало переосмысление новой политической элитой стратегии государственно-конфессионального строительства, в результате чего утверждается более прагматичная модель конфессиональной политики, предусматривающая сохранение равенства религий перед законом, но учитывающая их исторически сложившийся общественный статус, степень влияния на формирование социокультурных традиций. Кроме того, одним из ее направлений стало отражение в законодательстве (закон «О свободе совести и религиозных организациях» 2002 г.) норм, направленных против распространения деструктивных для общества религиозных движений.

Результативность данной политики проявилась в спаде активности новых религиозных движений, уменьшении масштабов их распространения. Определенную роль здесь сыграло сотрудничество с Белорусской Православной Церковью, избранной государством в качестве главного конфессионального партнера, в области мониторинга и контроля духовно-религиозной сферы, в т.ч. с целью предупредить влияние на общественные институты РБ агрессивного настроенных новых религиозных организаций. Например, в 2007 г. на заседании Координационного совета по реализации мероприятий совместных программ сотрудничества между органами государственного управления и Белорусской Православной Церковью, состоявшемся в Аппарате Уполномоченного по делам религий и национальностей, в числе проблем, на решение которых следует обратить самое пристальное внимание, называлось «противодействие активизации деятельности гадалок, экстрасенсов, астрологов и спиритов и расширению рекламы подобной деятельности в средствах массовой информации» [1].

С другой стороны, рассматривая конфессиональную ситуацию 1990-х – начала 2000-х гг., некоторые исследователи отмечают, что у населения Беларуси происходил процесс зарождения и развития негативного стереотипа по отношению к «новым религиям» [2, с. 130]. Проблемным аспектом этой ситуации представляется

проецирование деструктивного характера деятельности некоторых новых религиозных организаций на все движения, которые можно отнести к нетрадиционной религиозности. В частности, ставшие предметом общественного беспокойства факты ухода членов семей в религиозные структуры с пожертвованием им материальных ценностей, вовлечения молодежи в организации явно сектантского характера, а также ряд произошедших в мире трагических и криминальных событий (убийств, суицидов, терактов), связываемых с деятельностью АУМ Синрикё, Великого Белого Братства, мунистов, сайентологов, переносились и на другие новые религиозные движения, формируя крайне негативное отношение к новой религиозности в целом. При поддержке представителей традиционных конфессий образовывались «антикультовые» коалиции родителей, общественных активистов, которые инициировали судебные процессы против новых религиозных организаций, педагоговали проблему сектантства в СМИ [2, с.134, 250]. В результате характерными особенностями функционирования большинства новых религиозных движений в Беларуси стали: регистрация и организация деятельности под видом общественных организаций, проведение религиозных семинаров и тренингов за пределами республики, распространение новых религиозных учений через Интернет.

Кроме того актуальным моментом в государственно-конфессиональных отношениях можно назвать проблему недостаточной информированности населения о ситуации с новой религиозностью в стране и организации структурированных религиозно-исследовательских исследований в этой области. Так, по данным социологических опросов, 70% респондентов заявили, что не имеют информации про такие конфессии и течения, как бахаи, муниты, сайентологи, Богородичный центр [3, с. 7].

В итоге, как подчеркивают некоторые политологи при анализе государственно-конфессиональных отношений, адекватная реакция на проблему нетрадиционной духовности не должна означать исключительно запретительные-разрешительные меры: отказ НРД в регистрации, наказания их активистов за деятельность без регистрации; ибо истоки проблемы в том, что «не преодолено социальное отчуждение, и оно имеет сложную духовную основу, до которой есть дело неформальным лидерам, религиозным проповедникам, но нет – чиновникам» [4, с. 73].

Литература

1. Заседание Координационного совета по вопросам сотрудничества Белорусской Православной Церкви и государства / Официальный портал Белорусской Православной Церкви [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.church.by/resource/Dir03011/Dir0302/Page2074.html>. – Дата доступа: 09.03.2014.
2. Гурко, А.В. Новые религии в Беларуси: генезис, эволюция, последователи: [монография] / А.В. Гурко. – Минск: МИУ, 2006. – 276 с.
3. Землякоў, Л., Жылінская, І. Рэлігія ў сучаснай Беларусі / Л. Землякоў, І. Жылінская // БГЧ. – 2008. – № 6. – С. 3-12.
4. Шиптенко, С.А. Пензенское эхо / Взгляд на проблему сектантства через призму нашумевшего инцидента / С.А. Шиптенко // Беларуская думка. – 2008. – № 1. – С. 72-75.

ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ ЭВТАНАЗИИ КАК ВЫРАЖЕНИЕ АСПЕКТА СВОБОДЫ СОВЕСТИ

О. А. Макарова (г. Кострома, Россия)

Рано или поздно каждый человек задумывается о конечности своего физического существования и неизбежности смерти. Всё это вызывает эмоциональные переживания. Тема человека и смерти имеет общекультурное содержание. Философские

вопросы здесь тесным образом переплетаются с вопросами медицины, юриспруденции, религии. Не смотря на то, что автором термина «эвтаназия» принято считать Фрэнсиса Бэкона, который употребил в XVI веке это слово для определения «лёгкой смерти» в своей работе «О достоинстве и приумножении наук» и то, что эвтаназия как социальный институт основан на автономии личности, размышления о данной проблеме прослеживаются с древних времён. Краткий оксфордский словарь даёт три значения слова «эвтаназия»: первое – «спокойная и лёгкая смерть», второе – «средства для этого», третье – «действие по её осуществлению» [4].

В современное время проблема эвтаназии приобретает весьма острый характер, не только в связи с легализацией её в ряде стран, но и активным философским, биоэтическим и религиозным обсуждением, а также невозможностью дать однозначный ответ, является ли эвтаназия благом или определённым злом. Очевидно, что эвтаназия является посягательством на человеческую жизнь, но даже среди истинно верующих людей существуют такие, которые считают целесообразным и нравственно оправданным прекращение мучений ближнего из сострадания к нему.

Вопросы эвтаназии и отношения к ней РПЦ долгое время не были выделены в единый документ. В 1999 году Московский Патриархат представил первые попытки зафиксировать документально отношение Церкви к эвтаназии. В заявлении церковно-общественного совета по биомедицинской этике «О современных тенденциях легализации эвтаназии», подписанном тремя сопредседателями совета – ректором Санкт-Петербургской духовной академии епископом Тихвинским Константином, проректором Свято-Тихоновского богословского института протоиереем Дмитрием Смирновым и председателем Московского общества православных врачей профессором Александром Недоступом, говорится: «Возникновение проблемы эвтаназии в нашем обществе связано с „мировоззренческим плюрализмом“, признающим существование различных типов ценностных ориентаций, включая позицию, допускающую убийство и „право человека на смерть“... Признавая ценность жизни каждого человека, его свободу и достоинство как уникальные свойства личности, созданной по образу и подобию Божию, православные священнослужители, ученые, врачи считают недопустимым реализацию любых попыток эвтаназии как действия по намеренному умерщвлению безнадежно больных людей, рассматривая эвтаназию как особую форму убийства (по решению врачей или согласно родственников) или самоубийства (по просьбе пациента) либо как сочетание того и другого» [3].

Лишь в 2000 году вышел официальный документ – Основы социальной концепции РПЦ, в котором выражено отношение Церкви к эвтаназии. Он гласит: «Эвтаназия является формой убийства или самоубийства, в зависимости от того, принимает ли в ней участие пациент. В последнем случае к эвтаназии применимы соответствующие канонические правила, согласно которым намеренное самоубийство, как и оказание помощи в его совершении, расцениваются как тяжкий грех» [2. – XII, 8].

Таким образом, официальное мнение РПЦ к эвтаназии – отрицательное. Рассмотрим факторы, которые повлияли на такое отношение Православной Церкви к эвтаназии.

Одним из аспектов, повлиявших на отрицательное отношение РПЦ к эвтаназии является особое понимание православной Церковью болезни как очищающего душу человека фактора. Болезнь – это следствие первородного греха. Болезни могут случаться как из физиологических причин, так и из-за духовных. Опираясь на Священное писание, Церковь учит, что на здоровье человека влияет его образ жизни: «ибо от многоядения бывает болезнь, и... от пресыщения многие умерли, а воздержный прибавит себе жизни» (Сир. 38: 33–34). По мнению Феофана Затворника: «воздержание от страстей лучше всех медикаментов, и оно дает долгоденствие» [1]. Вся святоотеческая

литература наполнена идеей, что болезнь положительно влияет на здоровье души, страдания очищают. Поэтому страдания от болезни – один из подготовительных факторов к смерти.

Следующий фактор, повлиявший на отрицательное отношение РПЦ к эвтаназии заключается в том, что процедура эвтаназии приравнивается к убийству (если врач вводит смертельную инъекцию пациенту самостоятельно – активная эвтаназия, или намеренный отказ от лечения – пассивная эвтаназия) или к самоубийству (если пациент сам принимает смертельное лекарство). Вопрос об убийстве при эвтаназии конечно весьма спорный, так как в большинстве случаев убийством называют насильственное лишение кого-либо жизни. При эвтаназии смерть чаще всего носит добровольный характер.

Православная Церковь считает, что альтернативой эвтаназии является паллиативная помощь как умирающему, так и его близким.

Литература

1. Максимов, Ю. Святоотеческое отношение к болезням // Эп. ресурс.: <http://www.pravoslavie.ru/put/5729.htm>.
2. Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви. – М., 2001. – 134 с.
3. О современных тенденциях легализации эвтаназии // Коммерсантъ. – № 130 от 24.07.1999.
4. Фут, Ф. Эвтаназия // Философские науки, 1990. – № 6.

О ПОНЯТИИ «ПРИХОД» В ЦЕРКОВНЫХ И СВЕТСКИХ ИСТОЧНИКАХ XX в.

О. Б. Молодов (Вологда, Россия)

Приход является низшей единицей церковного управления во всех христианских церквях. В синодальный период истории русского православия (XVIII – начало XX вв.) существовало особое положение приходов, являвшихся не только духовными центрами, но и органами, официально регистрировавшими рождение, вступление в брак и смерть православных верующих. С другой стороны церковная организация была интегрирована в систему органов государственной власти. Попытка вырваться из-под гнета государства и восстановить каноническую систему управления произошла на Поместном Соборе 1917–1918 г., где был принят ряд важнейших уставных документов, самым развернутым из которых был «Приходской устав» (точнее, «Определение о православном приходе» от 7 апреля 1918 г.). Но ленинский Декрет 1918 г. закрепил иные реалии государственно-церковных отношений, лишив Русскую православную церковь (РПЦ) всех льгот и привилегий, а также прав юридического лица. Спустя 70 лет Уставом об управлении РПЦ 1988 г., а далее Уставом РПЦ 2000 г. положение Православной церкви и ее приходов было приведено в соответствие с нормами канонического права.

Наиболее удачным дореволюционным определением прихода нам представляется дефиниция профессора П.В. Знаменского: «Православный приход представляет собою *территориальную общину*, соединенную около своего храма и имеющую для удовлетворения своих религиозных потребностей своих собственных священно-церковнослужителей» [2, с. 4]. В нем отражена территориальная составляющая данного понятия и указано наличие храма, что позволяет строго разграничить понятия «приход» и «община». Наличие собственного храма как признак православного прихода можно увидеть в определениях профессоров А.И. Алмазова и И.С. Бердникова [7, с. 443–444]. Формулировка А.А. Папкова – «Приход в составе клира и мирян есть особая церковная община с правами юридического лица» [2, с. 3] – не позволяет,

на наш взгляд, четко определить признаки прихода. Профессор А.С. Павлов, порой отождествляя церковную общину и приход [4, с. 175], указывает, что «приходами называются основные церковные единицы, из которых слагается епархия и которые имеют центром местный храм или церковь» [4, с. 175–176].

В «Приходском уставе», принятом Поместным Собором 1917–1918 г., дано следующее определение прихода: «Приходом в Православной Церкви называется *общество* православных христиан, состоящее из клира и мирян, пребывающих на определенной местности и объединенных *при храме*, составляющее часть епархии и находящееся в каноническом управлении своего епархиального архиерея, под руководством поставленного последним священника-настоятеля» [6, с. 13].

Действующий Устав РПЦ, принятый в 2000 г., определяет, что «приходом является *община* христиан, состоящая из клира и мирян, объединенных *при храме*». Остальная часть статьи XI.1 дублирует положения Приходского устава – «Приход является каноническим подразделением Русской Православной Церкви, находится под начальственным наблюдением своего епархиального архиерея и под руководством поставленного им священника-настоятеля». В определениях заметно, что понятия «община» и «общество» употребляются как тождественные. Таким образом, каноническое понятие прихода, закрепленное во времена «больших надежд», то есть весной 1918 г., вернулось в современное церковное право.

Современные священнослужители характеризуют данные понятия более доступным для читателей языком. «В церковном смысле «приход», – пишет прот. В. Свешников, – «это и храм, собравший пришедших в него людей, и сами эти люди как сообщество для общей молитвы, общей жизни в Боге» [5, с. 202].

Важной новеллой Устава 2000 г. можно считать упоминание *границ* прихода, устанавливаемых Епархиальным советом (статья XI.2). Это возврат к ситуации синодальной эпохи. В советский период, особенно в 1940–1980-е гг., границы между приходами не могли быть установлены ввиду малочисленности действовавших храмов. Тогда 16 из 26 районов Вологодской области являлись «бесцерковными», то есть не имели легально открытых приходов. Поэтому определение прихода, распространенное в атеистической литературе, не включало территориальный признак прихода. Советские исследователи понимали под приходом «нижшую церковно-административную единицу, ...имеющую церковь с причтом и *общину* верующих» [1, с. 397]. В тот период приходы в каноническом смысле отсутствовали, поскольку не было общины верующих со стабильным составом. То есть они представляли собой организации, в которых «есть священнослужители и религиозные активисты, обычно занимающие соответствующие должности (постоянная основа прихода), и прихожане, практически не связанные друг с другом» [3, с. 36], особенно при крупных городских храмах.

Размытость приходских границ, противоречащая каноническим представлениям о приходе, в советский период не позволяла священнослужителям окормлять верующих на сопредельных территориях внутри епархии и вовне. Сотрудники партийно-государственного аппарата, контролирующие религиозную активность населения, настаивали на «районировании» деятельности священников.

Церковный историк и правовед прот. В. Цыпин указывает несколько причин разрушения структуры приходских границ в советский период: во-первых, устранение приходов от ведения метрических книг; во-вторых, гонения на верующих, побуждавшие посещать различные храмы; в-третьих, в условиях крупных городов большие расстояния между местом проживания и работы делают ближайший храм не всегда самым доступным. В итоге десятилетия антирелигиозной борьбы «выветрили из сознания многих современных христиан саму необходимость принадлежать к определенной приходской общине» [7, с. 451–452]. В синодальную эпоху также имелась

возможность молиться в любом приходе, но крещением, браковенчанием и отпеванием прихожанин был связан только со своим.

Как представляется, церковно-правовые понятия прихода и общины являются весьма близкими и в ряде случаев тождественными. Вместе с тем, классическое представление о приходе несколько шире, поскольку включает в себя не только общину верующих из клира и мирян, но и храм, вокруг которого они объединяются.

Литература

1. Атеистический словарь / под общ. ред. М.П. Новикова. – М., 1983. – 559 с.
2. *Заозерский, Н.* Что есть православный приход, и чем он должен быть. – Сергиев Посад, 1912.
3. *Лугарев, Г.П.* Понятие и виды религиозных организаций в СССР // Советское государство и право. –1991. – № 5. – С. 36–42.
4. *Павлов, А.С.* Курс церковного права: Репринт. изд. – СПб.: Лань, 2002. – 384 с.
5. *Свешников, В.*, прот. Приходы: вчера, сегодня, завтра // Москва. – 1993. – № 3. – С. 201–205.
6. Собрание определений и постановлений Священного Синода Православной российской церкви 1917–1918 гг.: Репринт. изд. – Вып. 3. – М., 1994. – С. 13–41.
7. *Цыпин, В.*, прот. Курс церковного права: учеб. пособие. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – 700 с.

АТЕИСТИЧЕСКАЯ РАБОТА С ЛАТЫШСКИМ НАСЕЛЕНИЕМ МОГИЛЕВСКОГО ОКРУГА В 1920-е гг.

Т. В. Опиок (г. Могилев, Беларусь)

Советская антирелигиозная политика в течение всего предвоенного времени помимо мер административного, финансово-экономического и репрессивного характера сопровождалась идеологическими мероприятиями и кампаниями в отношении духовенства и верующих всех конфессий, в том числе протестантской. В полной мере испытало воздействие этой политики и латышское население БССР.

В конце 1926 г. в БССР проживал 14 061 латыш (0,28% всего числа населения). Из них 10 869 – на селе (0,25% всего сельского населения). На территории республики в 1926 г. насчитывалось 67 латышских населённых пунктов [1, с. 122]. Наибольшее количество латышей проживало в Витебском округе – 6,8 тыс. человек, Полоцком – 2 тыс., Могилёвском – более 1,8 тыс. человек [2, с. 268]. В Гомельском округе – около 900 человек (при этом количество латышского населения в городе и на селе было почти одинаковым) [3, с. 56, 57].

В 1928 – 1932 гг. в республике существовало 5 латышских национальных советов. На территории современной Могилёвской области – Грудиновский (Быховский р-н), Перекальский (Глусский р-н), Галицко-Мысский (Климовичский р-н) [1, с. 122]. Значительное количество латышей – протестантов по вероисповеданию в Могилёвском округе компактно проживало в деревнях Латраца, Грудиновка, Хоново, Красный Двор и Волоки [4, л. 13].

Среди латышского населения Могилёвского округа протестантизм был представлен несколькими направлениями: лютеране, приверженцы англиканской церкви, адвентисты 7-го дня, баптисты. Одна из общин в д. Латроща Могилёвского округа до 1929 г. являлась центром всех общин апостольской англиканской церкви СССР [1, с. 129].

Сведения о направлениях и содержании атеистической работы среди верующих протестантских деноминаций и противодействии ей латышского населения Могилёвщины в 1920-е гг. содержатся, в основном, в докладных записках о состоянии антирелигиозной пропаганды и настроениях населения по районам, сводках и со-

общениях ГПУ Могилевского округа в вышестоящие инстанции, а также в партийные и советские органы Могилевского округа.

Всю идеологическую работу, в том числе антирелигиозную, на территории республики курировало Латышское бюро ЦК КП(б)Б. Соответствующие латышские национальные бюро были созданы при некоторых окружных комитетах партии, в том числе в Могилевском окружном комитете КП(б)Б.

Уже в первой половине 1920-х гг. планомерная и настойчивая пропаганда атеизма проводилась в школах для взрослых, воскресных университетах, кружках, клубах. В г. Могилеве решение о создании латышского клуба было принято в 1925 г., а его первое общегородское собрание состоялось 1 января 1926 г. в помещении польского клуба («Первомайский проспект против кино «Чырвоная зорка»). При этом в телефонограмме, уведомляющей о проведении организационного собрания за подписью заместителя секретаря Могилевского окружного комитета КП(б)Б Рыхманова и секретаря Латышского бюро Винчеля, отмечалось, что об обязательной явке на собрание должны быть извещены не только латыши – коммунисты и комсомольцы, но и все беспартийные [4, л. 69].

Атеистическую работу среди латышей – протестантов проводили комсомольцы. Это довольно часто приводило к конфликтам со священнослужителями и верующими, в том числе и в обыденной жизни. Примером является случай, произошедший 15 сентября 1925 г. в доме пастора деревни Латраца Луполовского района Могилевского округа. Во время застолья возник «религиозный диспут» и, как сказано в информации секретаря Латышского бюро т. Винчеля на имя заведующего Могилевским окружным земельным отделом Станкевича, «опозоренный пастор» вместе со своими сыновьями «подвесили» комсомольца-обидчика на веревках в бане, предупредив, что освободят только после того, как он откажется от своих слов. Кроме того за пастора заступился «второй приближенный к комсомолу парень» и «нанес висячему несколько пощечин за несознательность в его действиях перед пастором». Через несколько минут «подвергшегося истязанию» освободили. Произошедшее имело серьезные последствия: пастор с сыновьями были арестованы, а пострадавший в конфликте комсомолец намеревался «отнести данный инцидент в прессу». После «некоторых переговоров с соответствующими товарищами таковой материал был изъят из редакции 2 октября с/г и переслан в ГПУ для принятия от них зависящих мероприятий.» Информация секретаря Латышского бюро заканчивается просьбой «выделить одного сильного латыша, который обладал бы в достаточной мере красноречием по антирелигиозному вопросу с целью превращения кирхи в клуб пролетарского просвещения...» [4, л. 13].

Атеистическая работа среди латышского населения активизировалась во второй половине 1920-х гг. В известной степени это было связано с созданием «Союза Безбожников». При Центральном Совете «Союза Безбожников СССР» был создан Отдел национальных меньшинств, в состав которого входила и Латышская секция (Июком и Фрейман). Среди первостепенных задач секции: «... изучение религиозного движения и его форм среди латышского масс (баптизма, лютеранства и т.д.); учет и использование накопившегося уже в деле антирелигиозной пропаганды опыта; разработка программ, тезисов и планов докладов; выпуск антирелигиозной литературы на латышском языке и организационно-методическая помощь местам» [4, л. 54].

Под контролем властей с лета 1927 г. активизировалась антирелигиозная пропаганда в латышских национальных школах. Это объяснялось тем, что учителями в латышские школы стали направлять коммунистов и комсомольцев. Как отмечалось в выводах по обследованию работы местечковых и сельских национальных советов, проведенному в 1930 г., в латышских школах «вообще не наблюдается такого сильного

влияния духовенства ... те школы, которые находятся в более религиозных селениях, удалось обеспечить учителями партийцами и комсомольцами, ведущими антирелигиозную работу в школах и среди населения» [1, с.130].

Проблема обеспечения латышских национальных школ учителями в Могилевском округе была также предметом особого внимания со стороны Латышского бюро окружного комитета партии. Так, в письме секретаря Латбюро Могилевского окружного комитета партии в Латбюро ЦК КП(б)Б и в Народный комиссариат просвещения БССР от 26 октября 1926 г. сообщалось, что «Учительница тов. Лимберг приняла Латрощенскую школу и проводит в таковой занятия, приступила к организации женского делегатского пункта, а также Латбюро поручило ей руководить комсомольской организацией». Всего в округе в 1920-е гг. действовало 3 четырехлетние латышские школы [4, л. 13].

В заключении следует отметить, что, несмотря на целенаправленную антирелигиозную политику партийно-государственных органов и общественных организаций, религиозные нормы сохраняли значение не только в духовной, но и в хозяйственно-экономической и бытовой жизни латышского населения.

Литература

1. *Кривошей, Д.* Латышское население Беларуси в межвоенный период. – Режим доступа: www.arhivi.lv/sitedata/ZURNALS/.../121-161-VESTURE-Krivoseys.pdf. – Дата доступа: 9.05.2014.
2. *Этнаграфія Беларусі.* Минск: БэлЭн, 1989.
3. *Пичуков, В. П., Старовойтов, М. И.* Гомельщина многонациональная (20–30-е годы XX века). Вып. 1. Гомель: Гомельский государственный университет им. Ф. Скорины, 1999.
4. ГАОМО. – Ф. – 6577. – Оп. 1. – Д. 284.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МИЛИЦИИ ПО ПАСПОРТИЗАЦИИ НАСЕЛЕНИЯ ЗАПАДНЫХ ОБЛАСТЕЙ БССР

Д. Н. Понуждаев (г. Могилев, Беларусь)

Деятельность милиции по паспортизации населения западных областей БССР в настоящее время не находит должного освещения в трудах историков и исследователей истории органов внутренних дел. Профессор А.Ф. Вишневецкий в курсе лекций по истории органов внутренних дел Беларуси отмечает, что проводимая в 1940 году в этих регионах паспортизация населения оказала «положительное влияние на улучшение оперативной обстановки. Эта работа требовала от сотрудников милиции максимума внимания и бдительности и проводилась организованно и тщательно» [1, с. 85]. Отмечалось, что паспортизация являлась важной политической кампанией и способствовала усилению борьбы с преступностью [2, с. 150].

О начале проведения паспортизации в западных областях БССР известно, что она начала проводиться в соответствии с решением ЦК КП(б)Б от 16 февраля 1940 г. «О введении паспортной системы в западных областях Белоруссии», ссылка на которое имеется в документах Белостокского обкома. Само решение в протоколе №129 заседаний бюро ЦК КП(б)Б, датированном 16 февраля 1940 г., отсутствует. В Белостокской области предполагалось начать паспортизацию 15 февраля и ее закончить к 1 мая 1940 г. [3].

Однако, согласно документам, сохранившимся в Национальном архиве Республики Беларусь, паспортизация в западных областях БССР, в том числе в Белостокской области, началась с 1 марта 1940 г. Этому предшествовала разработка календарного плана по проведению паспортизации и памятки начальникам паспортных столов. 23 декабря 1939 года в ГУРКМ НКВД СССР была направлена заявка на

фотоматериалы [4, л. 97, 141]. В указанный период началась выдача паспортов и в Барановичской области [5, с. 162].

Для оказания помощи в каждой области был прикомандирован начальник одного из областных паспортно-регистрационных отделов УРКМ УНКВД восточных областей республики и отделы были усилены опытными работниками паспортного отдела республиканского управления милиции. Из восточных областей было направлено 50 начальников паспортных столов, 76 курсантов Минской школы РКМ и 66 курсантов Витебских курсов По ходатайству милиции, ЦК КП(б)Б было мобилизовано 256 комсомольцев [4, л. 56, 142].

Паспортизация проходила трудно и с нарушением на первоначальном этапе установленных сроков. Констатируемой тщательности и организованности в работе милиции в период проведения паспортизации явно не хватало. В связи с недостаточностью разъяснительной работы, в первые дни поступление документов было малоактивным и органы милиции параллельно с приемом документов вынуждены были организовывать агитационную работу среди населения через печать, избирательные участки по выборам в Верховный Совет СССР и БССР, проводить собрания граждан на предприятиях, в учреждениях и организациях. В Белостокской области в апреле 1940 г. руководитель УНКВД Гладков обвинил в срыве паспортизации руководителей местных парторганизаций и милицию [3]. В связи с отмечающимся отставанием в темпах осуществления паспортизации и «для форсирования» работы по выдаче паспортов в начале апреля в западные области командировался заместитель начальника ПРО УРКМ НКВД Шабловский [4, л. 83, 97].

Немаловажным фактором, снижающим организацию работы по выдаче паспортов, явилось отсутствие фотоматериалов, что породило спекуляцию, так как местные фотографы стали закрывать свои учреждения и продавать фотоматериал из-под полы. Для решения этой проблемы в западные области были направлены бригады фотографов из Гомеля, Витебска, Могилева, Слуцка, Бобруйска, Полоцка и Минска. Тормозила процесс выдачи паспортов и недостаточность специальных прессов для наложения фотокарточек, которыми органы милиции на 1 мая 1940 года были обеспечены только на 36,7%.

Из сохранившихся докладных записок УРКМ в ЦК партии о ходе выдачи паспортов следует, что органами милиции на 23.03.1940 г. было принято от населения только 95 360 документов (25% от общего количества лиц, паспортизированных по завершению этой работы) и выдано 52 873 паспортов. На 01.04.1940 г. было подано 161 639 документов и выдано 108 122 паспортов, на 10.04.1940 г. - 247 797 и 189 200, на 01.05.1940 – 639 589 и 415 829 соответственно. Всего было паспортизировано 644 195 человек и из режимных местностей удалено 3 211 человек [4, л. 54, 75, 82, 97].

В этой работе не обошлось без недостатков: низкий уровень проведенных инструктивных занятий перед началом проведения паспортизации, наличие фактов ненадлежащего исполнения паспортными пунктами требований соответствующей инструкции, учинение неправильных записей в части социального положения и правонарушением удалении некоторых граждан из режимных местностей. [4, л. 143-146, 148]. Также имелись примеры сознательного нарушения сотрудниками милиции законности и установленно-го порядка выдачи паспортов. В докладной записке секретарю Барановичского обкома КП(б)Б заместитель начальника областного управления НКВД указывал, что имелись случаи, когда местные граждане, принятые в органы внутренних дел и допущенные к работе по проведению паспортизации, в корыстных целях выдавали паспорта своим близким знакомым или умышленно скрывали их социальное положение [5, с. 163].

Безусловно, паспортизация в западных областях имела и политическую подоплеку. В том же итоговом докладе по итогам паспортизации западных областей

указывалось, что «паспортизация населения позволила очистить советские учреждения в режимных местностях...только по г. Пинску из числа удаленных 189 чел. Работали в советских учреждениях» [4, л. 150]. Проведенные агентурные и розыскные мероприятия позволили выявить антисоветский и классово-чуждый советской власти элемент, и лиц, скрывающихся от выселения или ареста. Помимо паспортизации местных жителей органы милиции уже в марте начали выдачу паспортов беженцам. Если до этого сотрудники милиции сталкивались с фактами отказов граждан в получении паспортов, то при паспортизации беженцев были случаи, когда изъявившие желание остаться проживать на территории СССР, на следующий день меняли свое решение и требовали их отправки на территорию Польши.

Проведенная органами милиции паспортизация населения в западных областях БССР проходила напряженно и при значительном задействовании сотрудников из других регионов СССР, в том числе имевших опыт этой работы, а также партийных и комсомольских работников и активистов. Несмотря на имевшие место недостатки и несоблюдения установленных темпов по выдаче паспортов, органами милиции был проведен значительный объем работы по персональному учету населения и установлению социального положения проживающих на этой территории граждан. Паспортизация способствовала обеспечению охраны общественного порядка и государственной безопасности, улучшению общественно-политической и криминогенной обстановки в западных областях БССР (особенно посредством выявления враждебных и розыска уголовно-преступных элементов).

Литература

1. История органов внутренних дел Беларуси: курс лекций / А.Ф. Вишневецкий [и др.]; под ред. А.Ф. Вишневецкого; М-во внутр. дел Респ. Беларусь, учреждение образования «Акад. М-ва внутр. дел Респ. Беларусь». – Минск Акад. МВД, 2010. – 218 с.
2. Очерки истории милиции Белорусской ССР, 1917-1987/ В.Н. Савичев [и др.]; под ред. В.А. Пискарева. – Минск Беларусь, 1987. – 535 с.
3. *Филиппов, С.Г.* Деятельность органов ВКП (б) в западных областях Украины и Белоруссии в 1939–1941 гг.: (НИПЦ «Мемориал») / С.Г.Филиппов. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.memo.ru/history/POLAcy/filipp1.htm>. – Дата доступа : 15.03.2014 г.
4. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ) / Докладные и спецсообщения УРКМ НКВД БССР / январь – декабрь 1940 г. Ф. – 4п. Оп. – 1. Д. – 16892.
5. Ты с Заходняй, я з Усходняй нашай Беларусі.... Верасень, 1939 г. – 1956 г.: дакументы і матэрыялы: у 2 кн. / У. І. Адамушка [і інш.]. – Мінск Беларусь. Навука, 2009. – Кн. 1. Верасень 1939–1941 г. – 340 с.

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

В. В. Табунов (г. Могилев, Беларусь)

Согласно данным переписи 1897 г., на белорусских землях проживало 148408 старообрядцев [1, с. 252]. Их деятельность строго регламентировалась законодательством. Так, старообрядческим духовным наставникам разрешалось исполнять духовные требы, но им было запрещено заниматься распространением своего вероучения. Староверы не могли совершать «публичное свидетельство веры», духовные лица не имели права появляться в церковном облачении вне молитвенных домов. Старообрядцам запрещалось «заводить скиты и обители». Для ремонта молитвенных зданий требовалось разрешение губернатора, а для распечатывания закрытых было необходимо позволение министра внутренних дел и обер-прокурора Синода.

Ведение актов гражданского состояния староверов было возложено на полицию [2, с. 10–12].

Отношение к старообрядцам на официальном уровне начинает меняться со второй половины XIX столетия. Дело заключалось в том, что они представляли собой тот консервативный элемент, на который почти во всех своих начинаниях в Северо-Западном крае мог опереться Петербург.

По мнению властей, старообрядцы в политическом и экономическом плане служили противовесом польскому национальному движению. Поэтому признавалось особенно важным распространить старообрядческие поселения на территории края. А это можно было осуществить только в случае создания «режима наибольшего благоприятствования» для староверов. Работа в данном направлении была проведена ещё в 70–80-х гг. XIX столетия. Так, законом от 19 апреля 1874 г. были легитимированы браки старообрядцев с «установлением записи в полицейских книгах». Но этот закон имел существенный недостаток – одно только слово «полиция» производило отталкивающее впечатление на каждого старообрядца [3, л. 38].

Указами Александра II от 22 мая и 3 июня 1876 г. были узаконены правила о размещении единоверцев и старообрядцев на частных землях в Северо-Западном крае. Согласно этим документам, «на всех тех землях, где до 17 июня 1863 г. поселились старообрядцы, занимаемые ими наделы оставались в постоянной и бессрочной аренде на тех же условиях, на которых они ими пользовались на тот момент времени». Условия могли быть изменены только в случае добровольного двухстороннего соглашения, «с сохранением всех правил аренды» [4, с. 115]. В 1897 г. по белорусским губерниям были подготовлены, но не проверены списки старообрядцев, на которых распространялось действие закона 22 мая 1876 г. В результате многие староверы не попали под данный закон.

Ситуацию усугубляло то, что на староверов не был распространён манифест от 3 ноября 1905 г., отменявший выплату выкупных платежей. Это привело к осложнению экономических условий жизни старообрядцев на белорусских землях. В поисках выхода из создавшихся условий они переселялись в Сибирь и на Дальний Восток [4, с. 120, 124–125].

Закон от 3 мая 1883 г. предоставил старообрядцам некоторые религиозные и гражданские права. Им разрешалось «творить общественную молитву, исполнять духовные требы и совершать богослужение, как в частных домах, так и в особо предназначенных для этих целей зданиях». Постройки, пригодные для превращения в молитвенные дома, разрешалось превращать в таковые «в случае возобновления и исправления зданий» с разрешения местного губернатора, в остальных случаях – Министерства внутренних дел с учётом соответствия «местным условиям» и «нравственного характера» учения каждого толка [5, л. 1–1об.].

Прекращались преследования тех наставников, которые исполняли духовные требы, не имея подтверждения своего духовного сана. Для внутреннего перемещения старообрядцам выдавались паспорта общего образца. Но часть религиозных действий старообрядцев по-прежнему находилась под запретом: им не разрешалось открывать монастыри и скиты, организовывать крестные ходы, пользоваться колоколами, совершать публичное ношение икон, – то есть производить действия, «клонящиеся к распространению между православными своего вероучения» [6, л. 81]. Монахам и наставникам нельзя было появляться в церковной одежде в общественных местах. Старообрядческие священники не признавались принадлежащими к духовному сословию [7, л. 27–27об.].

В начале XX века власти пошли ещё на одну уступку старообрядцам. 19 ноября 1903 г. был издан указ о необязательности для староверов общественных приговоров

об установлении сборов в пользу православных храмов [8, с. 1]. Данное постановление не всегда выполнялось на деле. Власти на местах, как правило, поддерживали православную церковь. Вместе они находили пути для обхода закона, заставляя старообрядцев, вносить свою лепту на благо «первенствующей» конфессии.

Губернаторы на местах в своих распоряжениях относительно старообрядцев продолжали опираться на донесения полиции, перед которой таким образом «открывался широкий простор для злоупотреблений» [9, л. 38–38об.].

Таким образом, правительство Российской империи, приняв во внимание верноподданнические настроения староверов, проживавших на белорусских землях, пошли им на некоторые уступки, обставив их рядом условий: «если старообрядцы отправляли свои религиозно-культурные потребности», то власти закрывали на это глаза». Но попытки «открыто заявить о своих религиозных или политических притязаниях встречали определённую реакцию представителей официальной церкви» и государственной администрации [10, с. 197]. Главным образом старообрядцы интересовали правительство в качестве противовеса польскому национальному движению на белорусских землях.

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. Устав о предупреждении и пресечении преступлений. – СПб.: Издание кодификационного отдела при Государственном Совете, 1890. – Т. XIV. – 96 с.
3. ГАРФ. – Фонд 1729. – Оп. 1. – Д. 139. Указ Николая II Правительствующему Сенату о преобразовании Правительствующего Сената и Комитета Министров, пересмотре Положения о земских учреждениях, принятии мер к возрождению церковно-приходских общин, пересмотре законов о печати, усилении полицейского режима 1903 г.
4. *Гарбацкі, А.А.* Гісторыя стараабраднацтва на беларускіх землях ў канцы XVII – XX ст. / А.А. Гарбацкі. – Брэст: Выд-ва Брэсцкага дзярж. ун-та, 1999. – 202 с.
5. НИАБ. – Фонд 1430. – Оп. 1. – Д. 43901. Указ Сената губернатору о представлении сведений о раскольниковских молебельных и их наставниках 1898 г.
6. ГАРФ. – Фонд 102. – Оп. 226. – Д. 12. – Ч. 3. – Л. А (2). Старообрядцы 1898 г.
7. ГАРФ. – Фонд 102. – Оп. 226. – Д. 12. – Ч. 3. – Л. Б (1). Старообрядцы 1898 г.
8. Несправедливые налоги // Голос старообрядца. – 1906. – 23 марта. – С. 1.
9. ГАРФ. – Фонд 1729. – Оп. 1. – Д. 139. Указ Николая II Правительствующему Сенату о преобразовании Правительствующего Сената и Комитета Министров, пересмотре Положения о земских учреждениях, принятии мер к возрождению церковно-приходских общин, пересмотре законов о печати, усилении полицейского режима 1903 г.
10. *Бачинин, В.А.* Византизм и евангелизм: генеалогия русского протестантизма: очерки исторической социологии религиозно-гражданской жизни / В.А. Бачинин. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2003. – 366 с.

К ВОПРОСАМ ТОЛЕРАНТНОСТИ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА

О. А. Христенко (г. Минск, Беларусь)

Беларусь имеет давние традиции сосуществования различных религиозных групп. С древних времен эти отношения претерпевали трансформации от резкого противостояния до относительно мирного сосуществования, порой плодотворного взаимодействия. Современная межконфессиональная среда, при значительной регулирующей роли государства, находится в достаточно стабильном и мирном состоянии. Тем не менее, религиозная сфера – одна из самых под-

вижных и «взрывоопасных». Это вынуждает ученых, политиков, представителей различных конфессий постоянно уделять ей самое пристальное внимание и находить новые подходы к пониманию проблем и задач, стоящих в сфере межконфессиональных отношений, обращаться к опыту других стран, исследованиям зарубежных авторов.

Изучение такого явления как «толерантность» (религиозная) занимает значительное место в зарубежной историографии. Так, религиовед-англиканин Пери Шмидт-Левкел (P. Schmidt-Leukel) в своей инаугурационной лекции в качестве заведующего кафедры Университета Глазго (World Religions for Peace at the University of Glasgow), стремится разъяснить смысл понятия «толерантность» в пользу ее традиционного (для зарубежной историографии – прим. О.Х.) понимания как «терпимости», непопулярного в современной зарубежной историографии [6]. Автор защищает необходимость практики толерантности именно в таком понимании, вместе с тем отмечает, что такой подход уже недостаточен для всесторонней характеристики христианского отношения к другим религиям: «В современном западном обществе и, особенно в сфере межконфессиональной работы и межрелигиозного диалога, призыв к религиозной терпимости становится практически общепринятым. Кажется само собой разумеющимся, что вы должны быть толерантны. Но, несмотря на этот широкий спрос на толерантность, становится менее ясно, что именно понимать под толерантностью. И еще менее ясен ответ на вопрос, является ли толерантность действительно исключительно идеальной для межрелигиозных отношений, или, может быть, что-то есть вне пределов толерантности» [там же, р. 379]. В лекции автор поднимает четыре, на его взгляд, основных вопроса: какую функцию выполняет, или что должно пониматься под «толерантностью»; почему толерантность важна; почему и когда следует выйти за пределы толерантности; каким путем христианам сделать этот шаг? [там же].

В отечественной историографии «толерантность» также рассматривается как сложное явление. Так, белорусский исследователь Морунув А.А., рассматривая межконфессиональные отношения (основываясь, прежде всего, на методах этнографического исследования), уделяет внимание и понятию «толерантность», которое прочно ассоциируется с белорусской нацией. Автор отмечает наличие нескольких уровней критерия религиозной толерантности: первый уровень – «терпимость», как сдерживание внешних негативных проявлений ксенофобии; второй уровень – ближе к «принятию разности вероисповеданий в качестве нормы (отсутствие ксенофобии)» [2, с. 10]. А. А. Морунув обосновывает преобладание второго уровня толерантности в современном белорусском обществе [2, с. 8].

При рассмотрении вопроса межконфессиональных отношений особое место занимает проблема «экуменизма», как основного направления межхристианского диалога. Вопросы экуменического движения играют определенную роль и в межцерковных отношениях в Беларуси. Значимым исследованием сложного и длительного диалога православия и католичества является труд итальянского специалиста по истории и культуре Восточной Европы Анджело Тамборры «Католическая церковь и русское православие. Два века диалога» [3]. Исследование охватывает период с первой половины XIX в. и раскрывает историю дискурса вплоть до II Ватиканского собора. В приложение книги включен очерк католического священника Стефано Каприо, посвященный католическо-православным отношениям на современном этапе. Детально исследуется история движения от унионизма до экуменизма и демонстрируются многочисленные трудности данного исторического процесса. Ярким представителем современного православного богословия, который не остался в стороне от освещения экуменизма, является диакон Андрей Кураев. Его работа

“Вызов экуменизма” [1] рассматривает причины, почему идея объединения церквей вызывает возражение у Православной церкви. Интересен опыт зарубежных исследователей в изучении проблем экуменизма. Американский философ Х. Тристрем Энгельхард Мл. (H. Tristram Engelhardt Jr.) (в 1991 г. перешел из католицизма в православие) в поисках ответа на вопрос «Почему идея экуменизма провалилась»? приходит к выводу, что в основе всего лежит разрозненное понимание христианства [4]. Автор отмечает, что отсутствует не только общая теология, но и единый взгляд на понимание значения греха, страдания, болезни и смерти. Эти краеугольные разногласия не только выступают в качестве препятствий для интеллектуального оправдания экуменизма, но они также формируют основы главных дискуссий в культурных войнах и находят особое выражение в сфере здравоохранения. Исследователь рассматривает нравственно-богословские концепции различных направлений христианства и их биоэтики, сравнивает как традиционные, так и модернистские направления [там же, р. 25].

Для Беларуси немаловажным является исследование диалога не только внутри христианского мира, но и межконфессионального, опыт которого существует в других странах. Так, диалог в ХХ в. христианства и иудаизма (на примере анализа подходов к отдельным аспектам теологии откровения у раввина Сакса и епископа Харриса) рассматривает британский исследователь (иудей-ортодокс) Дж. Горски (J. Gorsky) [5]. Епископом Харрисом был создан Оксфордский Авраамический Форум, объединивший выдающихся еврейских, христианских и мусульманских ученых. Взгляд Харриса обеспечивает разумную мотивацию участия традиционалистов в межконфессиональном диалоге. По его мнению, диалог рождается «из чувства смирения перед Богом и признания того, что все наши знания будут не полны до конца времен» [там же, р. 366]. Подобные построения позволяют Харрису подтвердить значение иудаизма и других конфессий, без ущерба для его веры в христианский универсализм. Для раввина Сакса и его коллег, зачастую испытывающих чувство изолированности, сложно в своих интеллектуальных построениях идти так далеко. Но даже небольшое движение имеет важное значение для межконфессионального диалога, что и отмечает Харрис [там же].

Литература

1. Кураев, А. Вызов экуменизма / А. Кураев // “Азбука веры” [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://azbyka.ru/religii/Kuraev_vyzov_ekumenizma.shtml. – Дата доступа: 15. 04. 2014.
2. Морунов, А.А. Межконфессиональные отношения в Беларуси XIV – начало XXI вв. (на примере православной и католической церкви): автореф. дис. ...канд. ист. наук: 07.00.07 / А.А. Морунов. – Минск, 2011. – 29 с.
3. Тамборра, А. Католическая церковь и русское православие. Два века противостояния и диалога / А. Тамборра. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 617 с.
4. Engelhardt, H. Tristram Jr. Why Ecumenism Fails: Taking Theological Differences Seriously // *Christian Bioethics* / Volume 13 / Issue 1 / 2007. – pp. 25 – 51. [Electronic resource]. – Mode of access: <http://cb.oxfordjournals.org/content/13/1/25.abstract?sid=cb97b899-2fcd-454d-ad58-68e9b6b4df39>. – Date of access: 11.09.2013.
5. Gorsky, Jonathan. Beyond Inclusivism: Richard Harries, Jonatan Sacks and The Dignity of Difference // *Scottish Journal of Theology* / Volume 57 / Issue 03 / August 2004. – pp. 366 – 376. [Electronic resource]. – Mode of access: <http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=241429>. – Date of access: 11.09.2013.
6. Schmidt-Leukel, Perry. Beyond tolerance: towards a new step in inter-religious relationships // *Scottish Journal of Theology* / Volume 55 / Issue 04 / November 2002. – pp. 379 – 391. [Electronic resource]. – Mode of access: <http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=251155&fulltextType=RA&fileId=S0036930602000418>.

РЕЛИГИЯ И ТРАНСГУМАНИЗМ: ИДЕИ СПАСЕНИЯ И БЕССМЕРТИЯ В КОНТЕКСТЕ БИО- И НАНОТЕХНОЛОГИЙ

Я. С. Яскевич (г. Минск, Беларусь)

Вера в бессмертие и в возможность спасения смертного человека как фундаментальная стратегия религии во многом созвучна трансгуманизму, который, подобно религиозному мировоззрению, проектирует будущее человека, ориентируясь на блага, доступ к которым откроется через десятилетия, или же в более грядущей перспективе. Безусловно, сопоставляя религиозный и трансгуманистический дискурсы, следует осторожно проводить такие аналогии, не вынося за скобки богатый исторический и социокультурный контексты. В тоже время следует признать, что идея спасения рождалась и оформлялась в религии как модель преодоления тела и даже отказ от тела ради спасения души. В трансгуманизме также обосновывается на сегодняшний день утопическая идея наступления эпохи, когда ограничения биологического тела человека будут преодолены. Освобождение от власти своего тела, отрицание власти тела, преодоление своей собственной биологической природы, в религии достигается через веру. В ситуации трансгуманизма такое преодоление ограниченности тела человека достигается через биотехнологии, которые приобретают в трансгуманизме статус добродетели.

Радикальное отличие трансгуманизма от христианской модели состоит в переносе ответственности за спасение человека Богом, на человека, а вернее, на научные знания, которыми обладает человек, владеющий знаниями по конструированию человека.

Трансгуманистический проект исходит из улучшения, совершенствования и конструирования человека, в том числе, и с помощью нанотехнологий и биотехнологий в контексте нейросовершенствования ресурсов мозга и интеграции его с компьютерными системами. В контексте использование инновационных методов улучшения человеческой популяции, биотехнологического наступления на природу человека возникают моральные проблемы о возможностях такого вмешательства, об идентичности человека в связи с широким внедрением вспомогательных технологий и репродуктивных методов искусственного зачатия, вынашивания и рождения ребенка [1, с. 65].

Трансформируются способы понимания таких институтов родительства, как семья, брак, материнство, отцовство, родительско-детская связь. Фундаментальные моральные нормы, регулирующие отношения в сфере воспроизводства человека, подвергаются сегодня критическому переосмыслению, ибо в контексте удовлетворения потребности иметь ребенка возникает проблема сакральности брачных отношений, семьи как кровнородственного единства, материнской привязанности. Возникает вопрос, что обозначает понятие «собственный ребенок» с такими вариантами ответов, как «генетически родной», «рожденный в данном браке», «рожденный с определенным полом, набором генов, задуманными родителями» и т.п. В ситуации рождения ребенка для одиноких матерей (отцов) отрицается необходимость в одном из родителей, семья изначально планируется как «осколочная», «неполная». Если к этому добавить еще и трансформацию традиционного понимания семьи в рождении ребенка для однополых пар, или заместительного вынашивания (бабушки, сестры и т.п.), а также постмортального рождения детей при посмертной репродукции, то становится ясно, что возникает насущная потребность в моральной, религиозной, правовой экспертизе данных инновационных подходов к продолжению человеческого рода. Само понимание материнства в современном обществе является открытым, ибо на вопрос, кто является матерью, возможны различные ответы типа: та, которая дала свои гены, родила, воспитала, инициировала рождение. У ребенка может быть до шести родителей: родители социальные, которые инициируют рождение ребенка;

генетические родители; суррогатные родители, участвующие телесно в детях [2, 104]. С наступлением репродуктивных технологий нормативно закрепленные понятия материнства и отцовства оказываются малоприспособленными. Насколько способны сегодня выполнять эти функции моральные принципы?

Отрицание власти тела, открытое первыми христианами, дает освобождение через веру. Насколько же безгранична свобода человека в изменении своей телесной природной сущности? Эта проблема вне религиозной и моральной регуляции может привести человечество к непредсказуемым последствиям.

Современные трансгуманистические новации нередко включают не только технопоекты по созданию бессмертного человека – сконструированных искусственных человеческих тел (аваторов), способных решить проблемы здоровья и бессмертия, но и социально-утопические сценарии. По крайней мере российский проект «Россия 2045» представляет собой и проект улучшения человеческой природы, вплоть до идеи кибернетического бессмертия как принципиальной возможности воспроизведения психических функций живой системы и головного мозга на небробиологических субстратах [3], и социальный проект по переустройству современного миропорядка.

Этика новых технологий оценивает границы биотехнологического совершенствования человека по двум направлениям: в плане приемлемости технологии и ее желательности. В рамках оценки приемлемости инновационных технологий на авансцену выходит биоэтика, базирующаяся на принципе преобладания пользы над риском, запрете на необходимые страдания, с использованием категории моральности биотехнологии, соответствии традиционным представлениям о человеке и границах, налагаемых на него природой и социумом (примером может служить дискуссия «моральности технологии» при рождении близнецов у А. Пугачевой, обратившейся к помощи суррогатного материнства). В контексте второго направления этики использования инновационных технологий акцент делается не столько на формальную норму, сколько на то, как происходит формирование нормы, анализ смещается на анализ формирования запроса на технологию, ее «желательность», запрос на воплощение той или иной технологии. Исследователи выделяют три критерия «желательности» технологии в контексте нанотехнологий: технология ориентирована на цели, которые могут быть охарактеризованы как «желательные»; проводимое исследование результативно и завершается результатом – созданием желаемой технологии; этические последствия созданной технологии «преодолимы» и терпимы для социума. Применительно к трансгуманизму дискурс «желательности» переносит проблему биомедицинской этики в ракурс исследований науки и технологий. При этом отмечается, что нередко технологии создаются под интересы узкой социальной группы, т.е. технология возникает как источник легитимизации намерения [4, с. 143].

Интенция человека на преодоление самого себя, намерение сделать человека лучше инициирует философско-методологическую рефлексию над основанием религиозной модели, предложенной в ответе Августина на идеи Пелагия, согласно которой спасение дается человеку не силами его, а через Провидение, и трансгуманистического проекта улучшения человеческой телесности, что требует усиленной разработки этики и гуманитарной экспертизы по использованию инновационных жестко структурированных технологий по совершенствованию человека.

Литература

1. Биоэтика: междисциплинарные стратегии и приоритеты / Я.С. Яскевич, Б.Г. Юдин, С.Д. Денисов; под ред. д-ра философских наук, профессора Я.С.Яскевич. – Минск: БГУ, 2007. – 225 с.

2. Сидорова, Т.А. Трансдисциплинарные аспекты исследования идентичности в техноморфном мире (на примере распространения методов вспомогательной репродукции) // Рабочие тетради. – по биоэтике. Выпуск 15. Человек-машина. – М.: Изд-во Моск. гуман. ун-та, 2013. – 180 с.

3. Дубровский, Д.И. Кибернетическое бессмертие. Фантастика или научная проблема? (<http://2045.ru> / дата обращения 02.03.2014).

4. Белялетдинов, Р.Р. Трансгуманизм и визионерство: контекст биотехнологического проектирования человека // Рабочие тетради по биоэтике. Выпуск 15. Человек-машина. – М.: Изд-во Моск. гуман. унив-та, 2013. – 180 с.

РЕЛИГИЯ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ

Е. С. Элбакян (г. Москва, Россия)

Религия является одним из важнейших социальных институтов человечества. В качестве классического определения социального института можно принять следующее: «это исторически сложившиеся формы организации и регулирования общества, жизни (например, семья, религия, образование и т.д.), обеспечивающие выполнение жизненно важных для общества функций, включающие совокупность норм, ролей, предписаний, образцов поведения, специальных учреждений, систему контроля» [1, с.105]. Исходя из данного определения, рассмотрим институциональные характеристики религии с учетом специфических особенностей и исторической эволюции исследуемого феномена.

Религия как социальный институт представляет собой исторически сложившиеся формы организации, в рамках которой на основе веры в сверхъестественное созданы особые социальные учреждения, развивается специфическая социальная деятельность и выстраиваются социальные отношения, осуществляется ряд явных и латентных функций, совокупность которых составляет то, что принято называть «социальной ролью религии», устанавливается система ритуалов и обычаев, вырабатывается набор социальных ролей в соответствии со статусными группами той или иной религиозной иерархии, формулируется система ценностно-нормативных установок, предписаний, оценок, символов, представлений, запретов, этически обоснованных образцов и религиозно мотивированных моделей поведения, идеалов, смысложизненных целей и ориентацией, представлена определенная картина мира, в которой присутствует дихотомия сакрального и профанного, посю- и потустороннего миров, а также система социального контроля, состоящего из ценностных нормативов (что должно делать) и санкций – поощрений за следование должному и наказаний – за отступление от него.

Таким образом, социальный институт религии представляет собой систему из двух взаимосвязанных уровней: 1) ценностно-нормативная модель, включающая в себя совокупность верований, символов и предписаний, представлений, относящихся к широкому кругу явлений и предметов, как профанных, так и сакральных, и 2) модели поведения, заданные религиозными нормами и регулируемые посредством религиозной организации, включающей в себя как религиозную общину, занимающуюся культурой и внекультовой религиозной деятельностью, так и непосредственно религиозную организацию, являющуюся «представителем» данной религии в социуме.

Существенной чертой религии, отличающей ее от всех иных форм освоения действительности, является вера в реальное существование некоего сверхъестественного (трансцендентного, нуминозного, запредельного, непостижимого и т.д.) существа, объекта, мира, сущности. Любая религиозная вера предполагает наличие некоего сверхъестественного объекта – существа или силы, бытие которого, разворачивающееся вне естественного существования, принимается как данность, не нуждающаяся в каких-либо логических доказательствах («Вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом»; Евр., 11:1), и является высшей креативной инстанцией, определяющей существование мира и человека. Таким образом, выстра-

иваются религиозные отношения, благодаря которым в посюстороннем мире появляется Бог (или некие иные сверхъестественные существа или сущности) в качестве высшего авторитета, некоего потустороннего наблюдателя и судьи, исполняющего амбивалентную функцию, карающего людей и помогающего им. Он становится одновременно источником и зависимости, и соучастия, а религия обеспечивает взаимосвязь между «естественным» и «сверхъестественным», «посюсторонним» и «потусторонним», сакральным и профанным, трансцендентным и имманентным.

Например, в христианстве сообщество верующих, приобщенных к Церкви, возглавляемой Богочеловеком, включает в себя и живых и умерших христиан, тем самым сближая посюсторонний и потусторонний миры. Вместе с тем различие в существовании Творца и творения создает в рамках религиозного опыта дихотомию трансцендентного и имманентного. При этом, возвращаясь к христианству, две ипостаси Троицы – Бог-Сын и Бог-Дух Святой, несмотря на трансцендентность, открывают себя человеку, и в этом смысле становятся, имманентными ему.

Антропоморфизация Бога наполняет сферу личного религиозного опыта доступными человеку образами и понятиями. При этом грань между трансцендентным и имманентным в религиозном опыте весьма подвижна и во многом зависит не только от основ вероучения, но, в первую очередь, от социокультурного контекста той или иной эпохи. Таким образом, Бог постепенно становится имманентен миру и человеку, сакральное профанируется.

С периода Нового времени в европейской истории прочно занимает позиции рациональное осмысление действительности. Сакральное (священное) начинает восприниматься как нечто субъективное, и в силу этого, иллюзорное, в то время как профанное (мирское) – как объективное, материально ощущаемое. Приоритет «просвещенным разумом» отдается второму. Религия постепенно десакрализуется, картина мира обмирщается, в ней все меньше места остается для трансцендентных сущностей, человек со всеми присущими ему атрибутами становится «мерой всех вещей». Социум становится поликонфессиональным и мультикультурным.

Происходит то, что М. Вебер метко назвал «рутинизацией харизмы», означающей выхолащивание сути того или иного социального феномена в процессе его институционализации и сопровождающей ее бюрократизации.

Институционализация религии характеризуется рядом особенностей:

1. Специфика регуляции взаимоотношений как в рамках самого социального института религии, так и с внешним, по отношению к ней, миром, основывается на социальных связях, носящих достаточно жесткий и обязательный характер. Это обеспечивает регулярность, высокую предсказуемость и надежность функционирования социальных связей в рамках социального института религии, что, в свою очередь, связано с осуществляемым ею социальным контролем, включающем в себя санкции, стимулирующие желательное в рамках сложившейся религиозной картины мира поведение и препятствующие нежелательному.

2. Особое распределение функций, прав и обязанностей участников институализированного взаимодействия. Каждой статусной группе (клир и миряне, в рамках клира статусы приходского духовенства и епископата, если говорить о христианстве) вменены особые права и обязанности, на основе которых происходит исполнение ряда функций. В случае нормального функционирования статусных групп в рамках социального института, оправдания ими ролевых ожиданий (то есть исполнения надлежащих функций, соблюдения права и обязанностей, отход от которых влечет за собой достаточно жесткие санкции) ведет к высокой предсказуемости поведенческих моделей отдельных личностей, входящих в социальный институт – с одной стороны, и самовозобновляемости, регулярности деятельности самого института религии, – с другой.

3. Деперсонализация участников социального института означает существование обезличенных требований к тем, кто включен в деятельность социального института. Например, в большинстве существующих церквей членство анонимно, при уходе по тем или иным причинам одного из членов приходского актива, его функции тут же начинает исполнять другой. Тот же процесс лежит и в основе ротации членов церковных иерархий. В данном случае совокупность прав и обязанностей представителей той или иной статусной группы в рамках социального института религии, представляет собой исторически отобранный наиболее эффективный вариант поведения участника институализированных социальных связей. Тем самым обеспечивается относительная независимость функционирования социального института от случайных обстоятельств, его устойчивость и способность к самовозобновлению.

4. Разделение труда и профессионализация выполняемых функций. В этих целях религиозные организации осуществляют специальную подготовку людей для выполнения ими профессиональных обязанностей. Тем самым обеспечивается высокая эффективность функционирования социального института религии на протяжении длительной истории человечества.

5. Для адекватного выполнения своих функций социальный институт религии имеет свои «учреждения», в рамках которых организуется его деятельность, осуществляются управление и контроль. Для этого институту религии необходимо обладать существенными средствами и ресурсами, такими как культовые строения, культовая утварь, управленческие органы, издательства и соответствующая литература, образовательные учреждения, заводы, производящие необходимые предметы культа, наконец, доверие со стороны паствы и т.д.

Рассматривая церковную организацию, можно увидеть ее специфику в сравнении с другими, чисто «земными» социальными организациями. Цели существования Церкви, несмотря на то, что она создана людьми и для людей, выходят за рамки земной ситуации, ибо предполагают спасение и посмертное существование своих членов. Поэтому о Церкви и говорится как о мистическом единстве в Боге, а не только как о религиозной организации, обеспечивающей межличностные связи. В рамках Церкви как религиозной организации создаются определенные рутинные образцы поведения, позволяющие структурировать и институализировать ее деятельность. Необходимость такого процесса дополняется различными результатами: либо структурированная религиозная организация остается лишь средством для достижения духовных целей своих последователей, либо ассимилирует с окружающей средой и из средства превращается в цель, выходящая свою изначальную суть. Приспособляемость религиозной организации к внешним условиям существования, в своих крайних формах, по существу ведет к утрате идентичности.

Литература

1. Институт социальный // Социологический энциклопедический словарь / под ред. Г. В. Осипова. – М.: Инфра-М – Норма, 1998. – 488 с.

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

ЕПИСКОП МОГИЛЕВСКИЙ И МСТИСЛАВСКИЙ СТЕФАН О ПРАВАХ И СВОБОДАХ ГРАЖДАН РЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ (1905–1907 гг.)

К. М. Бондаренко (г. Могилев, Беларусь)

Практически все монархические организации, начиная свою практическую деятельность, заявляли, что одной из их главных задач будет забота о нуждах и правах широких народных масс – православных всех сословий и состояний. Впервые, провозглашенные царским Манифестом 17 октября, свободы были признаны Русским Собранием, хотя в его программе они не назывались и не перечислялись. Основное внимание обращалось здесь на необходимость их защиты от посягательств как со стороны правительства так и со стороны общественных учреждений. «Дарованные царем нашим ко благу русского народа свободы, – заявлялось в Обращении Собрания к избирателям в I Государственную думу, – возведенные Манифестом 17 октября 1905 г., должны быть обусловлены законами, ограждающими личность, общество и государство, от злоупотребления ими, а самые свободы от нарушений со стороны правительственных и общественных должностных лиц и учреждений, выразятся ли эти нарушения в превышении или бездействии власти» [1, с. 247]. Программа Русской монархической партии (РМП) и «Основоположения» Союза Русского Народа обходили этот вопрос и даже не упоминали о правах и свободах граждан (если не считать того факта, что РМП по-прежнему настаивала на сохранении сословного строя, как залога сохранения русской государственности – К.Б.) [2, с. 429]. Избирательная платформа СРН в I Государственную думу дословно повторяла положения приведенного выше документа Русского Собрания и только в августе 1906 г. в уставе СРН были наконец перечислены гражданские свободы и права, а также указывалось не только на необходимость их соблюдения, но и на ограждение общества от анархии и произвола. § 7 устава Союза Русского Народа гласил: «Ближайшая деятельность правящих властей неуклонно направляется к установлению строгого порядка и законности на твердых началах свободы слова, печати, собраний, союзов и неприкосновенности личности, но с установлением правил, определяющих границы указанной свободы, дабы не нарушался государственный правопорядок и не затрагивались бы права отдельных лиц и дабы она сама была ограждена от произвола [3, с. 5].

На территории Беларуси лидеры монархистов так же настороженно отнеслись к свободам объявленным Манифестом 17 октября, что было обусловлено национальной спецификой региона, а также местными событиями, последовавшими после объявления документа. В частности на имя министра внутренних дел от «сынов православной церкви губернского города Минска» последовало обращение, в котором первой мерой для установления в стране порядка предлагалось «манифест, данный 17 октября сего 1905 г. совершенно отменить, так как этот манифест дает возможность распространять в народе возмущения...» [4, л. 37 об.].

В отношении избирательных прав народа точка зрения крайне правых организаций отличалась еще большей категоричностью. К примеру, редакция печатного органа Виленского губернского отдела СРН газеты «Морская волна» четко выразилась в этом смысле, указывая на неготовность российского общества к парламентаризму: «Какой же на самом деле может быть в России парламент, конституция или Дума с законодательной властью, когда у нас чуть ли не 90 миллионов неграмотного народа! [5, с. 3].

Умеренный монархист епископ Могилевский и Мстиславский Стефан высказывался по этому поводу более корректно и осторожнее. С его точки зрения широкие права и свободы будут залогом процветания и благоденствия всего отечества, так и благополучия каждого гражданина лишь в том случае, «когда личность достигает той умственной и нравственной зрелости, при которой она сможет самостоятельно разбираться в сложных вопросах общего и личного благополучия, свободной, без принуждения, сможет самоопределять себя к тому, что действительно способствует общему и ее личному благу, и иметь искреннюю готовность к самопожертвованию в предпочтении блага общего благу личному» [6, с. 609-610]. В связи с этим, епископ сравнивал российское общество, добившееся, по его мнению, широких прав и свобод 17 октября, с детьми, вынудивших «старших преждевременно признать их совершенное и, и констатировал: «слишком ранняя полная свобода для граждан может принести лишь непоправимый вред как им самим, так и государству» [6, с. 610-611].

По мнению преосвященного Стефана, сами по себе объявленные свободы и права не принесут покоя стране и благ для ее населения. «Разве право, например, неприкосновенности личности и полной свободы слова, в самом деле, даст гарантию неприкосновенности чести, доброго имени, ... если оно будет осуществляться умственно и нравственно незрелыми личностями?

Разве право собраний и союзов не удесятерит зла, которое могут приносить, безнравственные и не стесняющиеся средствами, но объединенные общей целью, личности?» – не без основания спрашивал монархист [6, с. 610]. В отношении законов, которые должны были бы охранять честь и достоинство, Стефан так же выражал большие сомнения, которые основывались, во-первых, на убеждении священника в прагматическом отношении большинства людей к законам (будут их исполнять пока им это выгодно), во-вторых, в неспособности законов «обнять весь круг возможных правонарушений, особенно в области чести, доброго имени, репутации» [6, с. 611]. Принимая во внимание консерватизм взглядов главы Могилевской епархии начала прошлого века, его вывод об ответственности за реализацию людьми своих прав и свобод следует признать правильным: «Вне известной высоты умственного и нравственного уровня большинства граждан – свобода обращается в тиранию или невежества или алчности. Добро нам будет, если требуемое большинство российских граждан достигло этой высоты. Тогда дарованные нам права действительно послужат к общему нашему благоденствию, к славе и величию отечества. Но что же делать теперь, если мы окажемся еще незрелы для дарованной свободы? Осталось нам одно – усиленно стремиться к достижению общей умственной и нравственной зрелости, – к первой через просвещение, а ко второй через усиленное исполнение воли Божьей, святой и совершенной, через утверждение совести своей и общенародной на незыблемом основании закона Божьего, запрещающего людям все дурное, всякие правонарушения как в области частных, так и общественных интересов; обязывающего всякую личность частные свои интересы (до жизни включительно) подчинять интересам общим. При этом зрелость нравственная, состоящая в свободе от греха, всегда имела и будет иметь первенствующее значение над зрелостью умственной» [6, с. 612].

Литература

1. *Кирьянов, Ю.И.* Русское Собрание. 1900-1917 / Ю.И. Кирьянов. – М.: РОССПЭН, 2003. – 352 с.
2. Программы политических партий России. Конец XIX – начало XX вв. – М.: РОССПЭН, 1995. – 464 с.
3. Устав общества под названием «Союз Русского Народа». – СПб.: Отечественная типография, 1906. – 16 с.

4. Об антиеврейских беспорядках и о проявленных евреями насилиях к христианам по Минской губернии / Его высокопревосходительству Господину Министру Внутренних Дел [от] сынов Православной церкви губернского города Минска // ГАРФ. – Фонд 102. – Опись 233. – 1905. – Дело 2000. – Ч. 9.

5. О Государственной Думе (2-го созыва) // Морская волна. – 1907. – 31 марта. – С. 3.

6. Речь Преосвященнейшего Стефана, Епископа Могилевского и Мстиславского перед молебствием по случаю Манифеста 17 октября 1905 года // Могилевские Епархиальные ведомости. – 1905. – 1 ноября. – С. 609-613.

КРИТИКА ЛИДЕРАМИ КОНСЕРВАТИВНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ БЕЛАРУСИ НАЧАЛА XX в. НАУЧНО-ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ ПО ВОПРОСУ СМЫСЛА И ЦЕННОСТИ ЖИЗНИ

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

Политические организации начала XX века отстаивающие различные идеологические ценности (либерального, социалистического, консервативно-монархического толка), при формулировке своих программ и тактики деятельности опирались на распространенные в то время философские или религиозные мировоззренческие доктрины. Следовательно, для понимания идеологических принципов, программных установок, политических целей, мотивов деятельности и особенностей тактики политических организаций следует изучить их мировоззренческие идеи и взгляды. В этой связи интересными представляются религиозно-философские принципы деятелей консервативно-монархических организаций Беларуси начала минувшего века.

Общие основы религиозно-консервативных идеологических установок характерны как для идеологов крайне правых организаций, каким являлся епископ Митрофан – лидер крайне правых общественно-политических структур в Могилеве начала XX века, так и организаций их умеренно-правых соратников, каким был один из организаторов Минского отдела Всероссийского Национального Союза, редактор «Минских епархиальных ведомостей» (1904–1912 гг.) и «Минского слова» (1910–1912 гг.) Д.В. Скрынченко. Попытка дать характеристику взглядам данных консерваторов к некоторым из популярных в начале минувшего века философских учений является целью статьи. Особое внимание будет уделено отношению консервативных деятелей к различным философским трактовкам ответов на вопросы о смысле и ценности жизни.

Еще обучаясь в духовной академии в работе «Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению» Д.В. Скрынченко, обращая внимание на актуальность в современный ему период темы ценности жизни, задается вопросом: «Чем же объяснить то явление, что именно в наше время особенно усердно занялись разработкою этого вопроса? Почему теперь ставится вопрос не о смысле жизни, а о ценности ее?» [1, с. 4].

Игнорирование, как представлялось Д.В. Скрынченко, современными ему философами вопроса о смысле жизни обусловлено отказом представителей образованного общества от религиозного мировоззрения: «Потерявши религиозную почву под собой, люди отстраняют от себя и вопрос о смысле жизни, да и самую постановку такого вопроса они считают неправильной» [1, с. 4-5].

Всех мыслителей, отказавшихся от христианской трактовки ответов на вопрос о смысле и ценности жизни, Д.В. Скрынченко называет «пантеистами», относя к данной категории Дж. Леопарди, А. Шопенгауэра, Э. Гартмана, Л.Н.Толстого, Ф. Ницше [1, с. 5]. «Пантеизм, отбросив религиозные основы жизни, – утверждает консерватор –

уже не ставит вопрос о смысле жизни; постановка такого вопроса, с пантеистической точки зрения, считается не законной, вот почему пантеистическая философия переходит к другому вопросу, – вопросу о ценности жизни» [1, с. 5].

В духе религиозной философии консервативный деятель подразделяет современную ему философскую мысль по вопросу о ценности жизни, на три направления: «пессимистическое» (жизнь – страдания, жить не стоит) – Дж. Леопарди, А. Шопенгауэр; «оптимистическое» (жизнь бесконечно ценна, ее цель в себе самой) – Л.Н. Толстой и Ф. Ницше, и среднее между ними – «мелиористическое» (жизнь и не имеет бесконечной цены, но жить стоит, бытие лучше не бытия) – Е. Дюринг, Д. Сели, Дж. Ст. Милль и др. Данные философские учения о ценности жизни признаны Д.В. Скрынченко несостоятельными [1, с. 141].

Мыслитель-консерватор критикует «философов-пантеистов» за их критерий оценки ценности жизни – «чувствование» в доказательствах чего приводит примеры воззрений А. Шопенгауэра, Д. Сэлли, и других мыслителей [1, с. 6–7]. Схожие идеи высказывал в своих проповедях епископ Митрофан, который говорил о несовместимости философии (как знания, основанного на началах разума) с учением Христовым. Он отрицал только ту философию, которая, «самонадеянно берется решать все вековечные вопросы человеческого духа и решает в направлении, противном учению Христа [2, с. 1–2]. Такая мудрость земная, душевная и даже бесовская, по мнению священника, ... «потому, что имеет свой последний источник в отце лжи и ненависти – дьяволе». Такие философы обещают людям свободу, а сами рабы страстей и пороков [2, с. 2].

«Безрелигиозные» философы не учитывают в природе человека чувств религиозных, нравственных, т.е. тех, которых, Д.В. Скрынченко для сознания человека называет «неискоренимыми потребностями человеческой природы» [1, с. 8–9].

Подобно Скрынченко, о религиозных потребностях, как самых главных для души человека, высказывался и епископ Митрофан: «Если мы ограничим смысл жизни одними только земными интересами, если будем стремиться найти окончательное блаженство на земле, то мы самые несчастные люди. В самом деле, свести все потребности человека к одним процессам питания и наслаждения земным удовольствиям – не значит ли это нанести величайшее ему оскорбление, унижить его. То именно и отличает людей от бессловесных, что в душе их существует неискоренимая жажда высших, небесных утешений» [2, с. 15–16].

Митрофан «разоблачает» исходные побуждения к деятельности с утилитарной точки зрения – личные, эгоистические интересы: «Утилитаризм думает заинтересовать индивидуума в общем благе, показав, что оно прежде всего ему нужно т.е. выдвигает принцип личной пользы или выгоды... Только личное «я» в сущности есть самоцель, все же остальное и в том числе люди – средства для достижения его благополучия» [2, с. 165].

Философы переиначили, утверждает Д.В. Скрынченко, христианское учение [1, с. 143]. В современном ему общественном сознании идет борьба философской мысли с религиозным мировосприятием: «современная философская мысль является в настоящее время большей силой, выступившей в борьбу с христианством» [1, с. 145]. Ссылаясь на религиозного мыслителя Ш. Секретана, богослов высказывает предостережение относительно возможных последствий победы в общественном сознании научно-философского мировоззрения: «Эта цивилизация должна или очиститься и преобразоваться огнем любви, или погибнуть от взрыва скрывающейся повсюду вражды и ненависти» [1, с. 145].

Выводы современной философии, полагает консервативный мыслитель, приводят усвоившего их человека к «мрачным взглядам на жизнь», самоубийствам или безразличию к вопросам религии и нравственности [1, с. 157].

Вывод Д.В. Скрынченко по вопросу о смысле и ценности жизни был однозначным: «Христианское учение о ценности жизни мы считаем единственно истинным, потому что оно построено на таких основах, которые, как нельзя лучше, удовлетворяют запросам пытливающей человеческой мысли» [1, с. 155]. Подобные идеи проповедовал и епископ Митрофан. Так как сами современные философы не имеют единого мнения, особенно в решении вопроса о смысле и цели жизни человека... – делал вывод священник – ... следовательно есть единый учитель у нас Христос, и единственно верное учение – откровенное слово Божие» [2, с. 4].

Литература

1. *Скрынченко, Д.В.* Ценность жизни по современному философскому и христианскому учению / Д.В. Скрынченко. – СПб. : тип. Монтвида, [1908]. – 164 с.
2. Митрофан, [Краснопольский, Д.И.] Слова, поучения и речи архимандрита Митрофана, ректора Могилевской духовной семинарии / Митрофан [Д.И. Краснопольский]. – Могилев : Скоропечатная и литография Ш. Фридланда, 1906. – 204 с.

ОТНОШЕНИЕ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ БЕЛОРУССКИХ ГУБЕРНИЙ К ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ 1812 ГОДА

А. А. Воробьев (г. Могилев, Беларусь)

Война 1812 года обострила многие социально-политические и экономические проблемы на территории белорусских губерний Российской империи. Это обострение было в немалой степени обусловлено тем, что территория Беларуси оказалась в составе России буквально накануне Отечественной войны 1812 года в результате трех разделов Речи Посполитой. Обострились в период этой войны и межконфессиональные отношения, ибо, несмотря на то, что господствующей религией Российской империи являлось православие, на территории белорусских губерний достаточно сильны были позиции католицизма и униатства. В таком положении не было ничего удивительного, поскольку во времена Речи Посполитой на территории Беларуси активно насаждался католицизм, являвшийся господствующей религией в этом государстве. Столкнувшись с сильным противодействием белорусского народа окатоличиванию, польские власти прибегли к униции части православных священнослужителей с католической церковью. И на этом направлении своей деятельности они добились гораздо более существенных успехов, нежели в насаждении католицизма. Однако католическая церковь не прекращала активной деятельности и в отношении схизматиков (т.е. православных верующих и священнослужителей). В период Отечественной войны 1812 года и священнослужители, и верующие разных религиозных конфессий, должны были сделать свой выбор и встать либо на сторону России, либо на сторону агрессора (наполеоновской Франции). В армии Наполеона преобладали католики по вероисповеданию (французы, итальянцы, бельгийцы, испанцы, немцы из южногерманских государств), кроме того, на сторону Наполеона практически сразу после вступления его войск на территорию Российской империи стали в массовых масштабах переходить поляки, привлеченные Наполеоном обещанием восстановить Речь Посполитую в границах 1772 года. Активно готовилась встретить Наполеона на территории Беларуси католическая церковь. Костелы и католические монастыри развернули вербовку шляхетской молодежи в отряды, помогали обучать ее военному делу. В Несвиже гимназисты и школьники большими партиями, под руководством домиканских монахов, ходили по городу с барабанным боем и воинственными криками, неся на шестах пестрые платки в виде знамен. Так велась подготовка желающих вступить в наполеоновскую армию [1, с. 21]. Кроме того, на начальном этапе

Отечественной войны, когда русская армия отступала под натиском превосходящих сил французов, польские помещики и католическое духовенство белорусских губерний всячески саботировали военные мероприятия царского правительства [1, с. 19]. С приходом французских войск униаты и католики развернули активную деятельность по насильственному обращению белорусского населения в католичество. Они начали захватывать православные церкви (так, например, была захвачена церковь в деревне Выдрица Борисовского уезда, и некоторые другие). Производилось насильственное превращение православных церквей в униатские церкви. Униатские попы насильно захватили церкви в Игумене, Смиловичах, Хотлянах и других населенных пунктах Минской губернии. То же происходило и в других губерниях. В Могилеве ксендз Мавевский потребовал от местного православного населения прекращения церковного звона [1, с. 57]. Верными слугами французских захватчиков являлись иезуиты, которые, по свидетельству наполеоновского приближенного, герцога Армана-Огюста де Коленкура, единственные из всех жителей белорусских губерний неизменно радостно встречали французские войска, оказывая им всяческое содействие, что было отмечено и самим Наполеоном [2, с. 131].

Вместе с тем, были предатели и среди православных священнослужителей. Одним из таких был глава Могилевской православной епархии, архиепископ Варлаам Шишацкий [1, с. 73]. 25 июля 1812 года архиепископ Варлаам, получив предписание от Могилевской «временной комиссии» привести население Могилева к присяге на верность французскому императору, немедленно отправился в кафедральный собор, где отслужил молебен с поминовением имени Наполеона и привел к присяге собранное по его приказанию духовенство. Однако провинциальное духовенство не выполняло требований архиепископа. В дальнейшем Варлаам призывал крестьян повиноваться своим помещикам и оказывать французской армии всевозможное «вспомоществование». В ответ на эти призывы крестьяне разгромили его имения. Так, принадлежавший Варлааму фольварок Барсуково «архиерейскими же крестьянами был разгромлен, амбары с зерновым хлебом разбиты, хлеб разный и 25 четвертей пшеницы разобраны, конопляного масла несколько больших бочек нарочно разлито. Находившийся в фольварке скот весь был разобран крестьянами [1, с. 74]. Активная поддержка французских оккупантов довольно часто оборачивалась ущербом для тех священнослужителей, которые становились на их сторону. Так известный военачальник, организатор партизанского движения в тылу французской армии Д. Давыдов, уже на втором этапе Отечественной войны, когда русская армия наступала, сумел отплатить сторицей католическому духовенству, да и всем жителям польского происхождения города Гродно за их активную антироссийскую политику на первом этапе войны. Он велел отыскать того ксендза, который «говорил похвальное слово Наполеону при вступлении неприятеля в пределы России, и приказал ему сочинить и говорить в российской церкви слово, в котором бы он разругал и предал проклятию Наполеона с его войском, с его союзниками и восхвалил бы нашего императора, вождя, народ и войско» [3, с. 243].

В заключение можно сделать следующие выводы: 1. активно поддерживали наполеоновские войска на территории белорусских губерний в период Отечественной войны католическая и униатская церкви и католические ордена (в первую очередь иезуиты); 2. поддержка французов католиками и униатами была закономерной, ибо для первых это были единоверцы, а для вторых – близкие по религиозным воззрениям люди; 3. кроме того, католики и униаты не считали Россию своей родиной, их родиной была Речь Посполитая, за которую они и воевали в составе французской армии против России; 4. подавляющее большинство православных священнослужителей поддерживала русскую армию, состоявшую из их единоверцев и Россию, так как для

них она и была родной страной; 4. однако, среди православного духовенства были и такие, как архиепископ Варлаам, которые поддерживали французов, вероятно, ради сохранения своего положения в тогдашней конфессиональной структуре белорусских губерний и своей собственности, но эти исключения лишь подчеркивали вышеуказанную подавляющую тенденцию.

Литература

1. *Корнейчик, Е.И.* Белорусский народ в Отечественной войне 1812 года. – Мн.: гос. изд.-во БССР, 1962. – 118 с.
2. *Коленкур, А.О.* Русская кампания 1812 года. Мемуары французского дипломата. – Смоленск: Русич, 2004. – 544 с.
3. *Давыдов, Д.* Военные записки. – М., Воениздат, 1982. – 360 с.

РЭЛІГІЙНЫЯ ПЫТАННІ Ў ДЗЕЙНАСЦІ ПАЛАНАФІЛЬСКОЙ ЧАСОВАЙ БЕЛАРУСКОЙ РАДЫ Ў ЗАХОДНЯЙ БЕЛАРУСІ (1924–1928 гг.)

А. С. Горны (г. Гродна, Беларусь)

Рэлігійныя пытанні былі аднымі з прыярытэтных у грамадска-палітычнай дзейнасці беларускай супольнасці ў міжваеннай Польшчы. Фактычна на тэрыторыі Заходняй Беларусі ў гэты перыяд не было ніводнай беларускай палітычнай арганізацыі, якая не прапісвала б у сваіх праграмных мэтах пункты, звязаныя з рэлігійным жыццём ці канфесійнымі праблемамі. Не былі выключэннем з гэтага і арганізацыі беларускіх паланафілаў, якія імкнуліся абапірацца ў сваёй дзейнасці на падтрымку з боку польскіх улад.

Адной з самых значных паланафільскіх арганізацый у Заходняй Беларусі з'яўлялася Часовая беларуская рада (з 1926 г. мела назву Беларускае нацыянальнае рада), якая была ўтворана ў Вільні ў 1924 г. [1, с. 302]. Акрамя палітычных і культурных дамагаанняў, гэтая паланафільская арганізацыя імкнулася закрануць у сваёй дзейнасці і пытанні рэлігіі, звязаныя, перад усім, з праблемамі Праваслаўнай царквы ў Польшчы. Гэта было абумоўлена ў першую чаргу тым, што лідарамі і актыўнымі дзеячамі Часовай беларускай рады былі прадстаўнікі беларускай праваслаўнай інтэлігенцыі, напрыклад, А. Паўлюкевіч, У. Більдзюкевіч і Т. Вернікоўскі.

Асноўныя погляды паланафілаў на развіццё Праваслаўнай царквы ўтрымліваліся ў некаторых праграмных пастулатах. Так, у адным з праграмных артыкулаў для свайго друкаванага органа, газеты “Беларускае слова”, прадстаўнікі рады падкрэслівалі, што неабходна дамагацца дэмакратычнасці царквы і пашыраць у ёй значны нацыянальны элемент [2]. Тэза аб шырокай беларусізацыі царквы ў Заходняй Беларусі таксама ўтрымлівалася і ў іншым дакуменце паланафілаў – рэзалюцыі па рэлігійным пытанні “з'езда Заходняй Беларусі”, скліканага Часовай беларускай радай 27 чэрвеня 1926 г. Паланафілы, падтрымліваючы афіцыйнае кіраўніцтва Польскай праваслаўнай аўтакефальнай царквы, заклікалі тым не менш замяніць вышэйшую царкоўную іерархію і прыхадское духавенства ў Заходняй Беларусі на свяшчэннаслужыцеляў – беларусаў па нацыянальнасці, а таксама правесці беларусізацыю духоўных адукацыйных устаноў. Акрамя гэтага, былі вылучаны патрабаванні да польскіх уладаў ураўняць у правах праваслаўны і каталіцкі клір ды вярнуць праваслаўным вернікам усе храмы, якія падпалі пад рэвіндыкацыю (працэс перадачы маёмасці Праваслаўнай царквы ва ўласнасць рыма-каталіцкага касцёла – Г. А.) [3, с. 4]. Неабходна заўважыць, што апошняе патрабаванне, нягледзячы на сваю актуальнасць, вельмі рэдка агучвалася ў праграмах іншых беларускіх палітычных арганізацый.

Некаторыя аспекты рэлігійнага пытання закраналі асобныя дзеячы Часовай беларускай рады ў артыкулах ці выступках. Так, у адным са сваіх артыкулаў віцэ-старшыня рады У. Більдзюкевіч падкрэсліваў крызіснае становішча Праваслаўнай царквы ў Заходняй Беларусі, якое было звязанае, на яго думку, з аддаленасцю духавенства ад патрэбаў народа. Выхад з крызіса бачыўся аўтару ў правядзенні шырокай беларусізацыі царквы, духоўнай адукацыі і іншых царкоўных устаноў [4]. Актыўную пазіцыю па пытанню беларусізацыі царквы таксама займаў адзін з актывістаў рады Т. Вернікоўскі [5].

Дзеля азнаямлення са сваёй рэлігійнай праграмай, прадстаўнікі Часовай беларускай рады некалькі разоў сустракаліся з вышэйшымі духоўнымі ўладамі Польскай праваслаўнай царквы. Так, 7 чэрвеня 1925 г. дэлегацыя рады ў складзе старшыні А. Паўлюкевіча і А. Кабычкіна наведала мітрапаліта Варшаўскага Дыянісія. На сустрэчы закраналіся пытанні абвяшчэння аўтакефаліі Праваслаўнай царквы ў Польшчы, выкарыстання старога і новага стыля ў багаслужэнні, пашырэння беларускамоўных казанняў. Мітрапаліт пазначыў, што з'яўляецца прыхільнікам правядзення казанняў на роднай мове вернікаў. У сваю чаргу паланафілы выказалі падтрымку дзейнасці мітрапаліта па абвяшчэнню аўтакефаліі і барацьбе з групай сенатара В. Багдановіча, якая імкнулася захаваць кананічную вернасць Маскоўскаму Патрыярхату [6]. Акрамя гэтага старшыня рады А. Паўлюкевіч прымаў удзел у дэлегацыі праваслаўнага насельніцтва Вільні да віленскага архіепіскапа, якая імкнулася вырашыць праблемы ўнутранага канфлікта духавенства ў Віленскай епархіі і захавання старога стыля ў каляндары [7, арк. 265]. Неабходна заўважыць, што Паўлюкевіч прымаў актыўны ўдзел у жыцці праваслаўных Вільні, некалькі разоў выступаў на з'ездах праваслаўнага насельніцтва горада, на якіх абмяркоўваліся злабадзённыя пытанні царкоўнай палітыкі [8].

Дзякуючы падтрымцы афіцыйных царкоўных уладаў, наяўнасці антыкамуністычнай ідэалогіі і рэлігійнай праграмы Часовая беларуская рада змагла забяспечыць сабе прыхільнасць з боку некаторых прадстаўнікоў праваслаўнага духавенства Заходняй Беларусі. Актыўны ўдзел у дзейнасці паланафільскай арганізацыі прымаў дзятлаўскі блажынны, святар Антон Сокал-Кутылоўскі – былы ўдзельнік Слуцкага паўстання 1920 г. На вышэй згаданым “з'ездзе Заходняй Беларусі” ён чытаў даклад па рэлігійным справам [1, с. 313]. Маюцца сведчанні аб супрацоўніцтве з Часовай беларускай радай лідскага святара Уладзіміра Кірыка. Як паведамляла тагачасная прэса, святар арганізаваў у Лідзе мясцовы аддзел арганізацыі і распаўсюджаў па прыходах Лідскага павета яе адозвы і газету “Беларускае слова” [9; 10].

Такім чынам, паланафільская Часовая беларуская рада ў рэлігійным напрамку мела даволі распрацаваную праграму, якая пераважна закранала праблемы развіцця Праваслаўнай царквы на тэрыторыі Заходняй Беларусі. Падтрымліваючы Польскую аўтакефальную праваслаўную царкву, паланафілы сканцэнтравалі ўвагу на дамаганні беларусізацыі царквы і вырашэнні царкоўных праблем, звязаных з рэвіндыкацыяй, што было вельмі актуальным для тагачаснага грамадска-палітычнага дыскурса ў Заходняй Беларусі. Аднак паланафільскі кірунак і лаяльныя адносіны да польскіх уладаў прадвызначылі нязначную падтрымку праграмных мэт Часовай беларускай рады. Па гэтай прычыне рэлігійныя дамаганні арганізацыі засталіся фактычна незаўважанымі і незапатрабаванымі з боку насельніцтва, якое аддавала перавагу іншым палітычным сілам і групам.

Літаратура

1. Кароткі нарыс беларускага пытання. – Мінск: І.П. Логвінаў, 2009. – 396 с.
2. Наша праграма // Беларускае слова. – 1926. – № 1. – С. 1.
3. Рэзалюцыі З'езду Заходняй Беларусі // Беларускае слова. – 1926. – № 20. – С. 3.
4. *Більдзюкевіч, У.* Праваслаўе ў Беларусі / *У. Більдзюкевіч* // Грамадзкі голас. – 1925. – № 4. – С. 2.

5. Горный, А. Слово о Федоре Верниковском / А. Горный // Гродненские епархиальные ведомости. – 2011. – № 9. – С. 13–15.
6. Тутэйшая хроніка // Грамадзкі голас. – 1925. – № 24. – С. 4.
7. Lietuvos centrinis valstybės archyvas (LCVA). – F. 15. – Ap. 2. – B. 232.
8. Тутэйшая хроніка // Грамадзкі голас. – 1925. – № 7. – С. 4.
9. Выслугуюцца (Ліда) // Народная справа. – 1926. – № 2. – С. 4.
10. “Ацц духоўны” стараецца! // Наш голас. – 1927. – № 10. – С. 4.

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОТЕСТАНТСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В БЕЛАРУСИ

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

На протяжении последних лет на территории Республики Беларусь протестантизм разных направлений занял прочное третье место после православия и католицизма.

Наибольшее количество протестантских общин зарегистрировано в Брестской области – 288. В Минской области их насчитывается 211, в Гомельской – 142, в Витебской – 133, в Могилевской – 102 и в Гродненской – 81 община. Всего по республике на конец 2013 года насчитывалось 957 протестантских общин разных направлений.

Первое место среди протестантских направлений занимают Христиане веры евангельской – 498 общин. Наибольшее количество общин этого направления функционирует в Брестской области – 162, второе место занимает Минская область – 136, третье место закрепилось за Гомельской областью – 73 [1, с. 44]. В Витебской области зарегистрирована 51 община и 41 в Могилевской. Наименьшее количество общин этого направления действует в Гродненской области – 35.

Второе место среди других протестантских направлений занимают Евангельские христиане баптисты – 258 общин. В Брестской области функционирует 87 баптистских общин, второе место можно отдать Минской области – 50 общин, далее следуют Могилевская – 40, Витебская – 38, Гомельская – 26 и Гродненская – 17. Адвентисты 7 дня представлены в республике 67 общинами. В Брестской области действует 18 общин, в Витебской – 14, в Гомельской – 12, в Минской – 10, в Гродненской – 7 и в Могилевской – 6 общин [2].

В Беларуси зарегистрировано 49 общин Христиан полного Евангелия. Из них, 15 общин находится в Гомельской области, 11 в Минской, по 7 общин в Витебской и Брестской, 6 общин в Гродненской и 3 общины действуют в Могилевской области [3]. Следом идут общины Свидетелей Иеговы, их 26 общин: 7 из которых функционируют в Гомельской области, в Гродненской и Витебской по 5 общин и по 3 общины в Минской, Могилевской и Брестской областях.

25 лютеранских общин зарегистрированы в четырех областях республики: 14 общин в Витебской области, по 4 общины в Могилевской и Гомельской и 3 общины функционируют в Гродненской области. Новоапостольская церковь представлена во всех областях страны, но их количество уступает другим направлениям протестантизма. Так, больше всего общин этого направления зарегистрировано в Гродненской области – 6, в Гомельской – 5, в Брестской и Витебской зарегистрировано по 3 общины, в Могилевской – 2 и в Минской действует 1 община [4]. Церковь Христова имеет всего 3 общины, по одной в Брестской, Могилевской и Гродненской областях. В Могилевской и Витебской областях функционирует по одной общине Церкви Иисуса Христа Святых Последних Дней (мормоны). Одна община Иоганской церкви действует в Гродненской области, 1 Пресвитерианская община – в Могилевской области [5, с. 300].

Итак, анализ развития религиозных протестантских конфессий в республике показал, что наибольшее количество общин действуют в Брестской области. Второе место прочно занимает Минская область, наименьшее количество протестантских общин представлено в Гродненской области. Самым распространенным направлением являются Христиане веры Евангельской, а Церковь Иисуса Христа Святых Последних Дней, Иоганская церковь и Пресвитерианская община имеют всего лишь по одной общине.

Наибольшее количество протестантских общин действует в городах, крупных административно-экономических центрах, но в последнее время наблюдается тенденция к созданию новых религиозных общин в небольших населенных пунктах и в сельской местности. Здесь проявляют активность Христиане веры Евангельской. Индекс роста общин Свидетелей Иеговы, Пресвитерианской церкви и мормонов последнее время не наблюдается.

Для протестантизма характерно крайнее разнообразие внешних форм и практик различных церквей и религиозных направлений. Протестантские общины активны в миссионерской и благотворительной деятельности, реализации социальных проектов. Они активно используют печатную продукцию для распространения своих идей среди населения. Практически все направления протестантизма имеют воскресные школы, где постоянно проводятся занятия с детьми, для подростков и молодежи организовываются культурно-массовые мероприятия, Особенно активно работают воскресные школы Христиан полного Евангелия, Адвентистов седьмого дня, Евангельских христиан баптистов.

Активное распространение различных протестантских деноминаций в Беларуси на наш взгляд следует связывать со способностью этих учений, быстро адаптироваться к новым современным условиям жизни, а их модернистская направленность в отношении догматики, культа и обрядности способствует более легкому восприятию этих учений со стороны населения. Однако, несмотря на высокую активность протестантских и непротестантских общин, их удельный вес среди верующих пока остается невысоким.

Литература

1. *Давлатова, Е.В.* О религиозных общинах в приграничных районах Витебской и Смоленской областей / Е.В. Давлатова // Состояние и перспективы развития Белорусско-Российского приграничья как специфической социокультурной реальности: материалы международной научно-практической конференции, Витебск, 26 ноября 2013 г. / Вит. гос. ун-т; под ред. И.М. Прищепа [и др.]. – Витебск : ВГУ имени П.М. Машерова, 2013. – 134 с.
2. Сайт Гомельского областного исполнительного комитета [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.gomel-region.by/ru/oblast/religion>.
3. Сайт Могилевского областного исполнительного комитета [электронный ресурс]. – Режим доступа: http://mogilev-region.gov.by/ru/category/grazhdanskii_sektor/religiya
4. Сайт Минского облисполкома [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://minsk-region.gov.by/ru/index.aspx?id=140>.
5. *Давлатова Е.В.* О религиозных общинах, действующих в Витебской области // Наука – образованию, производству, экономике: материалы XIX(66) Региональной научно – практической конференции преподавателей, научных сотрудников и аспирантов, Витебск, 13-14 марта 2014 г.: в 2 т. / Вит. гос. ун-т; под ред. И.М. Прищепа [и др.]. – Витебск : ВГУ имени П.М. Машерова, 2014. – Т.1. – 421 с.

ПРОБЛЕМАТИКА ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКИХ РАБОТ А. П. САПУНОВА

М. В. Заблоцкая (г. Могилев, Беларусь)

Одной из существенных составляющих научного творчества Алексея Парфеновича Сапунова (1851–1924) – известного витебского историка, краеведа, археографа, общественного и политического деятеля, составителя многочисленных сборников

материалов, собраний актов, описей и указателей, автора статей и сочинений по политической истории, социально-экономическому развитию Беларуси, памятникам изобразительного искусства и зодчества, является история религиозной жизни и религиозной борьбы белорусского края.

Следует отметить, что интерес ученого к церковно-исторической проблематике определялся не только личными мотивами, но и желанием восстановить неизвестные страницы, традиции духовной жизни православного населения Беларуси. История Полоцкой епархии, ее храмов, монастырей и икон, по словам А.П. Сапунова, для любого верующего является не чем иным, как «святыней полоцкой и духовной, русско-исторической» [1, с. 1]. При этом исследователь акцентировал внимание на том, что «во всех образцах изучения Белоруссии существует масса весьма существенных пробелов. <...> Жатва, таким образом, велика, делателей же пока мало» [2, лл. 42–43].

Увлеченный предметом своего исследования, историк проводил кропотливую работу по поиску и обработке архивных материалов, описанию местных святынь. «Древности Спасо-Ефросиниевского девичьего монастыря в Полоцке», «Древние иконы Божией Матери в Полоцкой епархии», «Полоцкий Спасо-Ефросиниевский монастырь», «Католическая легенда о Параскеве, княжне Полоцкой», «Усыат и святыня его», «Заметка о коллегии и Академии иезуитов в Полоцке», «Витебский Успенский собор в связи с событиями из религиозной жизни витеблян», «Памятники времен древнейших и новейших в Витебской губернии», «Очерк исторических судеб православия и русской народности Белоруссии вообще и пределах Полоцкой епархии в частности», «Витебский кафедральный св. Николаевский собор» [3, с. 219–228] и другие церковно-исторические исследования, знакомили читателей с практически неисследованными страницами истории религиозной, материальной и духовной культуры белорусского народа. Примечательно, что многие из приведенных публикаций историка содержат не только повествование о наиболее значимых событиях, связанных с этими архитектурными сооружениями, но и рисунки, чертежи, что дает наглядное представление об описываемых местностях и храмах.

Однако в своих архивных поисках исследователь не ограничивался только церковной историей. Он копировал акты и грамоты, которые затрагивали политическое и социально-экономическое развитие Беларуси в целом. Написанные с ярко выраженных тенденциозно-клерикальных позиций, труды А.П. Сапунова находили одобрение в церковных и правительственных кругах края и империи. Работы, удовлетворявшие любопытство к истории местных святынь, находили положительный отклик и в среде местного общества.

Большой интерес в среде интеллигенции губернского Витебска вызвала небольшая книга «Заметка о коллегии и академии иезуитов в Полоцке», прежде всего вследствие ее полемического и критического содержания. Не отрицая значительной роли, которую иезуиты играли в жизни края в течение столетий, автор представил историческую справку, выясняющую истинный смысл и значение мнимо просветительной и образовательной роли иезуитской полоцкой коллегии, академии и подведомственных последней училищ.

Пожалуй, как и в начале XIX века, сегодня самой крупной работой, пользующейся неизменным спросом у исследователей истории и культуры Полоцко-Витебского края, по праву считается сборник документов «Витебская старина». Вышедшая в трех томах в 1883–1888 г., книга включает тексты документов, грамоты, привилеи, договоры, собранные в тематические рубрики, материалы, касающиеся жизни и деятельности Иосафата Кунцевича, войны 1812 г., политической и религиозной жизни Витебска, списки епископов, игуменов монастырей. Многие положения автора подкреплены выдержками и ссылками на ранее неизвестные архивные материалы, пособия и ис-

точники. В первой части четвертого тома «Витебской старины» собраны документы, относящиеся ко времени до занятия Полоцкого воеводства царем Иоанном Грозным (1563–1580); во второй – Алексеем Михайловичем (1654–1667). В пятом томе собраны материалы по истории Полоцкой епархии с 990 по 1772 г. Несмотря на многочисленные недостатки издания, «Витебская старина» не потеряла своего значения и до наших дней.

Кроме активной издательской деятельности, в деле сохранения историко-культурного и духовного наследия Беларуси, А.П. Сапунов являлся представителем различных обществ и организаций, которые функционировали в Витебской губернии и Российской империи на рубеже веков. Почетный член Общества истории и древностей российских при Московском университете (1886 г.), Витебской архивной комиссии (1909–1918 гг.), Московского археологического института (1913 г.), Общества изучения Могилевской губернии (1913 г.), Белорусского научно-культурного общества в Москве (1918 г.), исторического общества при Санкт-Петербургском университете (1890 г.), Русского географического общества (1893 г.), Военно-исторического общества (1907 г.), А.П. Сапунов сотрудничал с Витебским церковным архивом древних актов книг – одним из старейших учреждений религиозной направленности, открытым в Витебске в 1862 г. Его сотрудниками было подготовлено и издано 32 тома сборника «Историко-юридические материалы».

В 1893 г. по инициативе Е.Р. Романова и благословению архиепископа Полоцкого и Витебского Антонина в Витебске начал работать церковно-археологический музей и древлехранилище. Являясь членом комиссии музея, А.П. Сапунов лично занимался осмотром церквей и сбором различного рода вещей, имеющих историческую ценность. Свою деятельность в музее А.П. Сапунов начал с изучения состояния дел, далее занимался их описанием, написанием исторических работ и их публикацией. По его ходатайству до конца 1896 г. была отремонтирована и открыта канцелярия, приведены в порядок актовые книги.

Еще одним значимым событием явилось открытие 26 сентября 1916 г. Витебского епархиального церковного историко-археологического общества, членом совета которого на должность товарища председателя был избран А.П. Сапунов. Целью общества провозглашалось «для пользы церкви и науки» изучение церковно-религиозной и общественной жизни местного края в его прошлом и настоящем, обследование, охранение и собирание памятников старины [4, с. 2].

Церковно-историческая тематика затрагивалась А.П. Сапуновым и в последние годы жизни ученого, когда он читал курс лекций по истории Западной России слушателям Витебского высшего педагогического института [5, л. 62].

В заключении можно еще раз подчеркнуть широкую репрезентативность церковно-исторических работ историка, его активную и плодотворную научно-исследовательскую деятельность в популяризации историко-культурного и духовного наследия Беларуси.

Литература

1. Сапунов, А.П. Полоцкий Спасо-Евфросиниевский девичий монастырь / А.П. Сапунов. – Витебск, 1888. – 22 с.
2. Государственный архив Витебской области (далее ГА ВО). – Фонд 204. Витебский педагогический институт имени С.М. Кирова. – Оп. 1. – Д. 173. Учебные программы Витебского института народного образования за 1923 – 1924 учебный год.
3. Хмяльніцкая, Л.У. Гісторык з Віцебска / Л. Хмяльніцкая. – Мн.: Энцыклапедыкс, 2001. – 254 с.
4. Открытие Витебского епархиального церковного историко-археологического общества // Витебский вестник. – 1916. – 28 сентября. – С. 2.
5. ГА ВО. – Фонд 204. Витебский педагогический институт им. С.М. Кирова. – Оп. 1. – Д. 130. Учебные программы Витебского института народного образования за 1922 – 1923 учебный год.

ОТНОШЕНИЕ БЕЛОРУССКИХ ПРАВОСЛАВНЫХ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ К ВЛАСТИ В НАЧАЛЕ XX в.

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

В начале XX века основная часть белорусских православных священнослужителей, ранее прочно связав себя с существующей государственной системой, в своих взглядах и суждениях полностью оставалась на стороне самодержавия. Недовольство в их кругах вызывала лишь задержка решения правительством созыва Поместного собора.

На территории белорусских губерний церковь использовала различные методы для отвлечения народных масс от революции. Однако, в силу целого ряда причин, связанных с устаревшей церковной идеологией, обострившимся внутрицерковным кризисом, а также распространением социал-демократических идей, влияние православной церкви на народные массы в революционном 1905 году значительно ослабло. Это выразилось в массовых отпадениях от православия [1, с. 86]. Уже тогда многие деятели церкви понимали, что усиление влияния церкви и ее «объединительных» возможностей не может произойти без внутренней перестройки самой церкви. Это поставило вопрос о церковных реформах. Движение, начавшееся среди духовенства, проходило под лозунгом восстановления «соборности». Но тесная связь церкви с самодержавием лишь усиливала внутренний кризис церкви, что являлось причиной ослабления позиций церкви в борьбе с революционным движением [1, с. 85].

В 1906–1907 гг. духовенство вступило на путь расширения своей контрреволюционной пропаганды. Особенно отчетливо это проявилось в середине 1906 г., после роспуска I Думы и в связи с резким обострением обстановки в стране [2, с. 416]. Следует отметить, что избирательные кампании в Думу не прибавили церкви авторитетности, а созданное в 1906 г. Предсоборное присутствие, приняв сторону самодержавия, не смогло выработать новых форм борьбы с революцией и новых способов влияния церкви на народ. В результате, царизм и православное духовенство, как и прежде, выступали неизменными союзниками в борьбе с революционным движением, но в период 1905–1907 гг. в их отношениях обозначился кризис, явившийся отражением общего кризиса самодержавной системы. Эти же тенденции нашли свое отражение и во взаимоотношениях духовенства с самодержавной властью.

В годы Первой Мировой войны, когда после недолгого затишья в стране обстановка вновь накалилась, служители церкви напомнили народу о том, что нельзя терять веру в царя и в Бога. Особенно усилилась церковная пропаганда в связи с неудачами на фронте и затяжным характером войны. В церквях совершались всенародные моления «о даровании победы» российским воинам. Рабочим и крестьянам предлагалось оставить «взаимные несогласия» и сплотиться вокруг царского престола и церкви [3, с. 151, 152]. Тем самым церковь пыталась восстановить свои «объединительные» возможности.

После свержения в России абсолютной монархии власть в стране перешла в руки Временного правительства. Оно было поддержано большинством белорусских православных священнослужителей, хотя революционные события февраля-марта 1917 г. иерархи Российской православной церкви встретили сразу неоднозначно. Временное правительство в проповедях и воззваниях иерархов объявлялось как «Богом данное», правящее «с Божией всеисильной помощью».

Политическая позиция епископата в период Февральской революции послужила одним из важных факторов, решивших судьбу монархии. Весной 1917 г. епископат активно способствовал признанию новой власти в центре и на местах, призывая к этому и духовенство своих епархий, которое, в свою очередь, влияло на сознание

многомиллионной паствы. Призывы к признанию Временного правительства, спокойствию и созидательному труду побуждали народ к повиновению новой власти, способствовали формированию у него положительного отношения к свержению династии Романовых, что обуславливало их политическую переориентацию [4, с. 112, 119; 5, с. 88]. Эта позиция в рассматриваемое время была близка и белорусским священнослужителям.

Однако революционные иллюзии духовенства стали рассеиваться вместе с наступлением общего разочарования граждан Российской империи в политике Временного правительства. В июле – августе 1917 г., в проповедях епархиальных архиереев зазвучали тревожные ноты о грядущих судьбах Российской империи, ее народа и православной церкви. В это время вновь усилилась контрреволюционная агитация духовенства. Все это обусловило тот факт, что накануне победы большевиков престиж Российской православной церкви был особенно низким. Вместе с антивоенными росли и антицерковные настроения.

Таким образом, белорусские православные священнослужители, до прихода к власти Временного правительства весной 1917 года, поддерживали существующий государственный строй и выступали в защиту самодержавия. Однако, после революционных событий февраля–марта 1917 г., убедившись в невозможности возврата Российской империи к монархии, белорусское православное духовенство уже поддержало Временное правительство, оказав сильное воздействие в пользу нового правительства на население белорусских губерний. Когда же стала очевидна неспособность Временного правительства проводить необходимые реформы в стране, снова усилилась контрреволюционная агитация духовенства. В результате, даже после созыва Поместного собора в июле 1917 года, религиозный вопрос в общественной жизни государства остался нерешенным. Накануне победы большевиков, доверие к Российской православной церкви было значительно подорвано, что явилось одной из причин процесса расцерковления и секуляризации на территории белорусских губерний.

Литература

1. Кулабухова, Е.В. Белорусское православное духовенство на защите российского самодержавия в 1905 г. / Е.В. Кулабухова // «Вестник Полоцкого государственного университета» (Серия А. Гуманитарные науки). – 2013. – № 9. – С. 83–87.
2. Русское православие: вехи истории / науч. ред. А.И. Клибанов. – М.: Политиздат, 1989. – 719 с.
3. Грекулов, Е.Ф. Церковь, самодержавие, народ (вторая половина XIX – начало XX вв.) / Е.Ф. Грекулов. – М.: Наука, 1969. – 184 с.
4. Бабкин, М.А. Иерархи Русской православной церкви и свержение монархии в России (весна 1917 год) / М.А. Бабкин // Отечественная история. – 2005. – № 3. – С. 109–124.
5. Бабкин, М.А. Реакция Русской православной церкви на свержение монархии в России (Участие духовенства в революционных торжествах) / М.А. Бабкин // Вестн. Моск. ун-та. Серия 8. История. – 2006. – № 1. – С. 70–90.

МЕЖДУНАРОДНЫЕ СВЯЗИ МИНСКОЙ И БЕЛОРУССКОЙ ЕПАРХИИ И СОХРАНЕНИЯ МИРА В 1970–1980-х гг.

В. Л. Король (г. Гродно, Республика Беларусь)

Во второй половине XX века проблемы сохранения мира заняли одно из центральных мест в деятельности Русской православной церкви. При этом, среди основных направлений церковного миротворчества международные контакты играли

важную роль. Минско-Белорусская епархия, являвшаяся частью Русской православной церкви, также внесла свой вклад в дело борьбы за мир и предотвращения военных конфликтов.

В 1970–1980-е гг. международные связи Минской и Белорусской епархии приобрели более интенсивный и разноплановый характер. Во многом данный процесс был обусловлен личностью митрополита Филарета (Вахромеева), деятельность которого позитивно сказалась на развитии международных связей епархии, активизации её деятельности в борьбе за мир и разоружение. Важным фактором, в значительной степени влиявшим на церковную жизнь в Беларуси, была деятельность митрополита Филарета на посту председателя Отдела внешних церковных сношений и главы Средне-Европейского Экзархата, которая способствовала активизации сотрудничества духовенства Беларуси с зарубежными организациями и религиозными деятелями. В то же время, участие представителей Минской и Белорусской епархии в международной миротворческой деятельности использовалось Церковью с целью защитить свои позиции внутри страны, ограничить давление государства на религиозные организации республики. В свою очередь, государство также было заинтересовано в использовании международных связей Церкви в своих интересах. Совет по делам религий при Совете Министров БССР рекомендовал «использовать встречи с зарубежными религиозными делегациями для разъяснения миролюбивой политики советского государства, показа подлинной свободы совести в СССР, широких политических и социальных прав верующих граждан» [1, л. 37].

На рубеже 1970–1980-х гг. международные контакты Православной церкви в Беларуси значительно расширились и приобрели регулярный характер. С каждым годом количество иностранных гостей Минской и Белорусской епархии постоянно увеличивалось. В 1980 г. БССР посетило 12 делегаций в составе 72 человек, в 1981 – 16 групп в составе 96 человек, в 1982 г. – 22 группы в составе 188 человек (из них 163 иностранцы), в 1983 г. – 17 групп в составе 215 человек (из них 202 иностранцы), в 1984 г. – 15 групп в составе 158 человек, в 1985 г. – 28 групп в составе 257 человек (из них 225 иностранцы), в 1987 г. – 17 групп в составе 212 человек [2–7]. Краеугольным камнем сотрудничества Минской и Белорусской епархии с иностранными делегациями и религиозными деятелями было обсуждение проблем сохранения мира, отношения Церквей к миротворческим проблемам, практических действий в защиту мира.

Важное значение в международных связях Церкви Беларуси имели контакты с различными христианскими Церквями и организациями, которые осуществлялись в ходе обмена делегациями, проведении различных совместных мероприятий и т.д. На протяжении 1980-х гг. Минскую и Белорусскую епархию регулярно посещали представители различных христианских Церквей и организаций из-за рубежа. Вот только некоторые из них: 1982 г. – визит английской делегации квакеров, визит участников конференции «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы»; 1983 г. – визит делегации миролюбивых организаций Евангелической церкви ФРГ; 1984 г. – визит делегации Национального Совета Церквей Христа (США), компании за ядерное разоружение Великобритании; 1986 г. – визит делегации Национального Совета Церквей Христа (США) (дважды); заседание богословской подкомиссии православно-старокатолического диалога в г. Минске; 1987 г. – визит делегации Евангелическо-лютеранской церкви в Германии, визит епископа Союза Евангелических церквей в ГДР И. Хемпеля; 1988 г. – визит кардинала всея Польши, примаса Иосиф Гремпы; 1989 г. – визит Патриарха Великой антиохии и всего Востока Игнатия IV, визит антивоенной организации «Христианская служба мира» (ФРГ); 1990 г. – проведение в Минске богословского собеседования представителей РПЦ и евангелических церквей Германии «Арнольдсхайн-ХII» и т.д. [8–10].

Минскую и Белорусскую епархию также регулярно посещали руководители и члены ряда международных религиозных организаций. В ходе встреч обсуждались вопросы сохранения мира и единства всех верующих в решении данной проблемы. Так, в 1981 г. БССР посетил директор департамента «Вера и церковное устройство» Всемирного совета церквей В. Лазарет; в 1984 г. – делегация Международной Католической миротворческой организацией «Pax Christi International»; в 1987 г. – генеральный секретарь международной церковно-общественной организации «Всемирное братство православной молодежи – «Синдесмос» М. Стокое; в 1988 г. – директор отделения «Молодежь» Всемирного совета церквей Х. Хуттунен; в 1989 г. – участники московского заседания ЦК Всемирного совета церквей и др. [4; 8–10].

Кроме того, благодаря личной позиции митрополита Филарета, на территории Беларуси прошёл ряд международных миротворческих мероприятий: заседание Международного секретариата Христианской мирной конференции (Минск, 15–19 сентября 1986 г.); V мирная конференция христиан СССР и Японии на тему «Укрепление мира в Тихоокеанском регионе» (19–26 мая 1987 г.); конференция координационного комитета женщин-христианок Европы (9–13 октября 1987 г.); Межправославная консультация на тему «Православные воззрения на справедливость и мир» (4–12 мая 1989 года); заседание международной Православно-Реформатской комиссии в Минске (1–8 октября, 1990 г.) и др. [8–10]

Таким образом, проблемы разоружения, всеобщего примирения и недопущения новых военных конфликтов занимали одно из центральных мест в связях Православной церкви Беларуси с зарубежными Церквами и религиозными организациями. Международная миротворческая деятельность Церкви Беларуси, ставшая особенно активной на протяжении 1970–1980-х гг. развивалась в следующих формах: посещение зарубежными религиозными делегациями БССР; поездки белорусских священнослужителей за рубеж; организация международных религиозных мероприятий на территории БССР (конференций, встреч, консультаций) и т.д.

Литература

1. Докладные записки, справки Уполномоченного Совета по делам религий при Совмине СССР по БССР, инспекторов, областных Уполномоченных Совета по делам религий о состоянии религиозности в республике. Т.1. 15 июля - 30 декабря 1983 г. // Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 136. – Оп. 1. – Д. 76. – 201 л.
2. Иностранные гости. 1980 год // Архив Минского епархиального управления. – Фонд 1. – Оп. 1.
3. Иностранные гости. 1981 год // Архив Минского епархиального управления. – Фонд 1. – Оп. 1.
4. Иностранные гости. 1982 год // Архив Минского епархиального управления. – Фонд 1. – Оп. 1.
5. Иностранные гости. 1983 год // Архив Минского епархиального управления. – Фонд 1. – Оп. 1.
6. Иностранные гости. 1984 год // Архив Минского епархиального управления. – Фонд 1. – Оп. 1.
7. Иностранные гости. 1987 год // Архив Минского епархиального управления. – Фонд 1. – Оп. 1.
8. Иностранные гости. 1984–1986 гг. // Архив Минского епархиального управления. – Фонд 1. – Оп. 1.
9. Иностранные гости. 1987–1988 год // Архив Минского епархиального управления. – Фонд 1. – Оп. 1.
10. Иностранные гости. 1990 год // Архив Минского епархиального управления. – Фонд 1. – Оп. 1.

ПОСЛЕДОВАТЕЛИ МИСТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ «ИОАННИТОВ» НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ В НАЧАЛЕ XX в.

М. А. Кривицкий (г. Минск, Беларусь)

После издания 17 апреля 1905 г. Высочайшего указа об укреплении начал веротерпимости (далее – указ о веротерпимости) межконфессиональные отношения на территории Беларуси претерпели существенные изменения. Это проявилось, прежде

всего, в массовых переходах из православия в католичество, а также в активизации распространения позднепротестантских деноминаций (баптизма, евангельского христианства, адвентизма). Вместе с тем, малоизученной страницей истории религии в период между изданием указа о веротерпимости и началом Первой мировой войны является появление и распространение в белорусских губерниях т. н. «мистических» учений. Их последователей объединяла вера в то, что для общения с Богом нет необходимости в посредниках, обрядности, молитвенных формулах и священных книгах. Более того, зачастую «мистики» считали своих лидеров пророками и земными воплощениями божества. К подобным учениям на территории Беларуси в исследуемый период относятся малеванство¹ (община д. Рачканы Слуцкого уезда Минской губернии) и секта «иоаннитов» (отдельные последователи в Минской и Могилевской губерниях). Данная статья посвящена распространению «иоаннитства».

Секта иоаннитов зародилась в начале XX в. в г. Кронштадт Санкт-Петербургской губернии. Ее последователи верили, что православный пастырь из г. Кронштадт Иоанн (канонизирован в лике праведных Русской православной церковью за границей 19 октября (1 ноября) 1964 г., а 8 июня 1990 г. – Русской православной церковью как святой праведный Иоанн Кронштадтский) являлся «Богом во плоти», «Спасителем и Судьей Вселенной». В основе иоаннитского учения находились эсхатологические ожидания: вера в скорое пришествие Иисуса Христа и конец света в 1915–1916 гг. Лидерами иоаннитов являлись кронштадтский старец Назарий и мещанка из г. Ораниенбаум Порфирия Киселева. Первого считали Иоанном Богословом, явившимся перед скорым концом света. Порфирию Киселеву иоанниты называли «Госпожой не от мира сего», «столпом и светильником православия» [1, с. 50–51].

В 1908 г. двое проповедников этого учения появились в православных приходах Чирковичи и Омговичи Бобруйского уезда Минской губернии. Первого из них звали «блаженный Федя». В отчете епископа Минского и Туровского Михаила (Темноусова) по епархии за 1908–1909 гг. Федя упоминается как рослый парень, «ходивший по разным монастырям, ничего не работавший и живший на чужой счет». Вторым был Степан Щитовец – также путешественник по святым местам. Оба они завели в своих домах чтение акафистов, давали приходившим масло, воду, разные брошюры, привезенные из Кронштадта [2, л. 39–39 об.].

Федя сумел увлечь за собой нескольких крестьян Чирковичского прихода. Утверждая, что скоро наступит день второго пришествия Иисуса Христа на землю, а потому нужно готовиться к его встрече, он уговаривал их продать имущество, а вырученные деньги отдать на «богогодное дело» в Кронштадте. Обеспокоенные прихожане Чирковичской церкви обратились к епархиальному начальству. В Чирковичи был командирован минский епархиальный миссионер священник Константин Попов. Их беседа с блаженным Феей привлекла массу народа, но Федя скрылся в лесу. Поверившие ему крестьяне также не явились на беседы с миссионером. Между прочим, это в буквальном смысле стоило им дорого. Неофиты продали имущество и уехали в Кронштадт, где Федя представил их лидерам иоаннитского учения. Обманутые крестьяне впоследствии вернулись домой ни с чем, что отрезвило их и других прихожан Чирковичской церкви [2, л. 39 об.].

В Омговичах, где учение иоаннитов пытался распространить Степан Щитовец, дело обстояло иначе. Здесь не нашлось желающих отдавать свое имущество в пользу «богогодного дела» в Кронштадте. Некоторые крестьяне слушали Степана, молились вместе с ним, несли ему деньги, хлеб и холст, но этим все и ограничилось [2, л. 39 об.].

¹ Подробнее о малеванской общине д. Рачканы см.: *Кривицкий, М.А.* К вопросу о распространении сектантских вероучений на территории Беларуси в начале XX в. (на примере малеванства в Слуцком уезде Минской губернии) // *М.А. Кривицкий // Актуальные проблемы в изучении и преподавании общественно-гуманитарных наук (дисциплин). Материалы I (Первой) Международной научной конференции, 2–3 декабря 2010 г. – Витебск: Витебский филиал УО ФПБ «МИТСО», 2010. – С. 201–203. (Прим. автора).*

Степан вступил в пререкания с местным православным священником, обвиняя последнего в том, что он редко служит в церкви, мало учит народ и в некоторых случаях поступает несправедливо. Священник обратился к епархиальному начальству с жалобой на Степана. В Омговичи приехал епархиальный миссионер Константин Попов. В отличие от блаженного Феде, Щитовец охотно явился на беседу с миссионером, во время которой изложил свое учение. Впоследствии Степан оставил учение иоаннитов, хотя конфликт с местным священником так и не был улажен [2, л. 40].

Некоторое время иоаннитство существовало в Минске. Здесь мещанка Матрена Привалова долгое время ходила босиком, распространяла брошюры, картины, масло, иконы. Временами рядом с ней появлялись «апостолы», с которыми она ходила по селам, собирала пожертвования, учила народ покаянию в грехах, чаще ходить в церковь, принимать св. тайны, жить благочестиво и пр. Как отмечал епископ Минский и Туровский Михаил (Темнорусов), проповедь Матрены имела заметное влияние в сельской местности. В некоторых приходах крестьяне резко изменились: прекратилось пьянство, разврат, драки в семьях, сквернословие. Отдельные верующие стали путешествовать по святым местам. Многих крестьян Матрена водила в Киевские пещеры, в их домах стали чаще совершаться различные православные обряды. Однако в 1907 г. проповедь Матрены завершилась. Она вышла замуж и родила ребенка [2, л. 40–40 об.].

Судя по всему, последователи учения иоаннитов были и в Могилевской губернии. Во 2-м номере Могилевских епархиальных ведомостей за 1912 г. была опубликована статья «К вопросу о борьбе с сектою «иоаннитов». В ней отмечалось, что один из священников Могилевской православной епархии обратился к миссионерскому совету, действовавшему при епархиальном начальстве, с вопросом: как поступать в том случае, если лица, «явно заподозренные в принадлежности к секте иоаннитов», просят допустить их к причастию. Рассмотрев этот вопрос, миссионерский совет пришел к выводу, что подобных лиц можно допускать к причастию лишь после обряда публичного засвидетельствования чистоты православных убеждений. Засвидетельствование должно было включать отказ от всех догматов «иоаннитов», а также чтение Никео-Константинопольского символа веры. Обряд засвидетельствования следовало по возможности совершать в воскресные или праздничные дни в храме при большом стечении людей [1, с. 49–51].

Таким образом, учение иоаннитов в силу немногочисленности своих последователей не могло оказать сколько-нибудь заметного влияния на конфессиональную жизнь Минской и Могилевской губерний. Однако православное духовенство, обеспокоенное примерами отдельных крестьян, отдавших все свое имущество в пользу «богоугодного» дела, предпринимало меры по борьбе с его распространением.

Литература

1. К вопросу о борьбе с сектою «иоаннитов» // Могилевские епархиальные ведомости. – 1912. – № 2. – Неофициальная часть. – С. 48–51.
2. Национальный исторический архив Беларуси в г. Минске. – Ф. 136. – Оп. 1. – Д. 37367. Дело по епархиальному отчету за 1908 г.

ПРАВОСЛАВНЫЕ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛИ – ДЕПУТАТЫ III ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДУМЫ ОТ БЕЛОРУССКИХ ГУБЕРНИЙ РОССИЙСКОЙ ГУБЕРНИИ

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

Учреждение Государственной думы в начале XX в. открыло возможность легальной политической и законотворческой деятельности представителям православной

церкви. Третий созыв «народного представительства» в 1907–1912 гг. смог продемонстрировать положительный опыт конструктивной работы по решению многих актуальных задач, стоявших тогда перед российской властью. III Дума просуществовала весь отведенный ей законом срок, подав пример движения, хотя и едва заметного, по пути прогресса. Важную роль в этом, впервые в истории российского парламентаризма, сыграло и православное духовенство.

В III Государственной думе представительство священников было наибольшим за всю дореволюционную историю. В рядах депутатов было 49 священнослужителей, из них 7 православных священников и 1 епископ происходили из губерний Северо-Западного края. Для сравнения: в I Государственной думе среди депутатов не было ни одного православного священника – представителя белорусских земель, во II Думе – таких представителей было всего 2, а в IV составе нижней законодательной палаты – 5 [1, с. 37–40; 2].

По итогам избирательной кампании осенью 1907 г. депутатами Государственной думы стали священники: от Виленской губернии – А.С. Вераксин, от Витебской губернии – Ф.И. Никонович, от Гродненской губернии – В.М. Кузьминский, от Минской губернии – С.И. Соловьевич, В.А. Якубович, от Могилевской губернии – В.Ф. Голынец. Членом «народного представительства» стал также епископ Гомельский Митрофан. В сентябре 1908 г. в Минске на дополнительных выборах депутатом был избран священник А.Д. Юрашкевич, заменивший исключенного из Думы лидера местных октябристов Г.К. Шмидта. В.А. Якубович был избран в нижнюю палату уже во второй раз (до этого был депутатом II Государственной думы от Минской губернии).

По своим политическим воззрениям все депутаты-священнослужители от Северо-Западного края были консерваторами. Так, епископ Митрофан, А.С. Вераксин, Ф.И. Никонович и А.Д. Юрашкевич вошли во фракцию правых, В.Ф. Голынец, С.И. Соловьевич и В.А. Якубович стали членами фракции умеренно-правых, В.Ф. Голынец примкнул к группе беспартийных. В.М. Кузьминский вошел в русскую национальную фракцию, в которую затем перешли С.И. Соловьевич и В.А. Якубович.

Наиболее активную политическую деятельность осуществлял А.С. Вераксин. Он был председателем Глубокского отдела «Союза русского народа», автором газеты «Русское знамя», членом «Русского собрания», некоторое время сотрудничал с «Русским народным союзом имени Михаила Архангела». В 1910 г. Вераксина избрали кандидатом в члены Главного совета «Союза русского народа», в 1912 г. он участвовал в работе IV съезда союза и V съезда русских людей.

Ф.И. Никонович являлся активным членом ряда правых партий и общественных организаций: «Русского собрания», «Русского народного союза имени Михаила Архангела», «Русского окраинного союза», «Славянского благотворительного общества», «Русского национального клуба», «Общества религиозно-нравственного просвещения в память об Иоанне Кронштадском».

А.Д. Юрашкевич входил в Минский отдел «Союза 17 октября», был активным членом минских православных братств, борцом с «польским засильем» и католической церковью, публицистом и значительным церковным полемическим писателем. Он являлся автором таких работ как «Общий взгляд на западно-русскую униатскую церковь до и во время воссоединения униатов с православной церковью в 1839 году», «Пространство папских притязаний: (Ответ на вопрос: обязан ли католик папист повиноваться государственному закону?)», «Отказалось ли папство от инквизиции?» и других.

Епископ Митрофан был одним из создателей «Союза русских людей» при при Могилевском Богоявленском братстве в 1905 г., почетным членом «Союза русского народа», кандидатом в члены его Главного совета, членом «Русского собрания». Уже будучи депутатом, он стал одним из учредителей, созданного в 1908 г., «Русского окраинного общества».

Православные священнослужители, представлявшие белорусские губернии в Государственной думе, вошли и в многочисленные комиссии, как постоянные, так и временные. С.И. Соловьевич, Ф.И. Никонович и А.Д. Юрашкевич были активными членами комиссии по делам православной церкви. Кроме того С.И. Соловьевич и А.Д. Юрашкевич входили в комиссию по вероисповедальным вопросам. В комиссии по народному образованию работал А.Д. Юрашкевич, а также А.С. Вераксин, в чиншевой комиссии – С.И. Соловьевич и Ф.И. Никонович. А.С. Вераксин дополнительно входил в комиссии по местному самоуправлению и распорядительную, А.Д. Юрашкевич – в библиотечную комиссию и комиссию о гимназиях и подготовительных училищах, Ф.И. Никонович – в комиссию по городским делам. В.М. Кузьминский числился в земельной комиссии, В.А. Якубович – в комиссии по переселенческому делу, и оба вместе – в комиссии по разбору корреспонденции. Епископ Митрофан возглавлял комиссию о мерах борьбы с пьянством [2].

Депутаты-священнослужители активно участвовали в законотворческой работе Думы, особенно когда обсуждались вопросы, связанные с деятельностью православной церкви, народным образованием или проблемы, затрагивавшие население Северо-Западного края. Используя Государственную думу, они попытались улучшить положение простых людей. Так, по инициативе белорусских депутатов 4 декабря 1907 г. в III Государственную думу был внесен законопроект «Об упразднении в Белоруссии последних остатков чиншевого владения и чиншевого права и выродившегося из него городского и местечкового домового арендного владения». Среди 35 подписей под законопроектом стояли подписи А.С. Вераксина, В.М. Кузьминского и Ф.И. Никоновича [3, с. 95]. Предполагалась полная отмена чиншевого права. Арендные земли должны были выкупаться государством у владельцев и предоставляться в собственность арендаторам. Последние обязаны были в течение 30 лет возместить правительству затраченные на выкуп денежные средства. Законопроект более трех лет находился на рассмотрении думской комиссии по упразднению чиншевого права. Только 4 июня 1911 он получил одобрение общего собрания депутатов, но из-за позиции Государственного совета, к сожалению, законом так и не стал [3, с. 96].

Священнослужители поддержали и приняли участие лоббировании ряда законопроектов, направленных на улучшение положения крестьянского населения: А.С. Вераксин – «Об улучшении и увеличении крестьянского землевладения и землепользования», «О выдаче пособий крестьянам при переселении на отрубные участки»; Ф.И. Никонович – «Об изменении закона о взимании и отправлении земельных и натуральных повинностей крестьян»; и другие. В.М. Кузьминский был одним из инициаторов законопроекта, предусматривавшего введение пенсий учителям церковно-приходских училищ. В дискуссии по вопросу о судьбе церковно-приходской школы деятельное участие принимали А.С. Вераксин, Ф.И. Никонович, А.Д. Юрашкевич и епископ Митрофан.

Таким образом, депутаты-священнослужители от губерний Северо-Западного края принимали активное участие в политической и законотворческой деятельности, оказывая влияние на развитие общественно-политической и социально-экономической ситуации, как на территории Беларуси, так и в целом Российской империи.

Литература

1. Демин, В.А. Государственная Дума России: механизм функционирования / В.А. Демин. – М.: РОССПЭН, 1996. – 216 с.
2. Сводные сведения по: Государственная дума России. Энциклопедия в 2 томах. – М., 2006. – Т. 1. Государственная дума Российской империи. 1906 – 1917 / отв. ред.: В.В. Шелохаев; А.Н. Аринин, В.В. Журавлев, Н.И. Канищева. – М.: РОССПЭН, 2006. – 768 с.
3. Законотворчество думских фракций. 1906 – 1917 гг.: Документы и материалы / под ред. П.А. Пожигайло. – М.: РОССПЭН, 2006. – 768 с.

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ В МОГИЛЕВСКОЙ ГУБЕРНИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.

Е. С. Мазур (г. Могилев, Беларусь)

Одной из задач царского правительства после присоединения Могилевской губернии стала интеграция населения в социокультурное пространство Российской империи. Для решения этой проблемы необходимо было унифицировать белорусские земли по примеру российских не только в административно-территориальном, сословном и других отношениях, но и в религиозном. Господствующей религией в Российской империи являлось православие. Поэтому основным направлением царской политики было укрепление позиций православной церкви.

В первые годы после разделов Речи Посполитой правительство Российской империи разрешило деятельность всем конфессиям в Могилевской губернии. По вероисповеданию население губернии состояло из православных, евреев, униатов, католиков, цыган, раскольников, мусульман, протестантов.

Большинство жителей городов Могилевской губернии составляли православные. Если в конце XVIII начале XIX вв. православное население составляло 16 230 человек, то в 1858 г. оно составило уже 25 980 человек [7, с. 214-232]. Православными были в основном главные чиновники, некоторые дворяне, купцы, мещане, казенные и помещичьи крестьяне.

Одной из задач царского правительства стала интеграция евреев в социальную и экономическую структуру страны. Эта задача реализовывалась через законы, которые изменили социально-экономическое и политическое положение евреев в Могилевской и других белорусских губерниях. Увеличение численности евреев в городах в первую очередь было связано с их переселением из сельской местности в города [6, л. 66]. Так, на основании указа Сената от 11 апреля 1822 г. евреям с 1825 г. запрещалось жить в сельской местности [2, с. 59]. В некоторых городах еврейское население составляло более половины населения. Например, в местечке Бабиновичи в конце XVIII начале XIX вв. евреи составляли 70,5 % населения, в Орше – 75,3 % [4, с. 69]. Если в начале XIX вв. евреи составили 14 461 человек, то в 1858 г. – 33 713 человек [4, с. 68-71].

В 1820-х гг. большое количество населения по вероисповеданию составили униаты – 14 422 человека [4, с. 72]. В 1830-е гг. проводились мероприятия по ликвидации униатства. Например, униатские храмы должны были быть переосвящены в православные, отмене подлежали униатские праздники [5, с. 159]. Однако, в итоге в 1839 г. униатская церковь присоединена к православной [2, с. 94].

Правительство империи стремилось ограничить влияние католического духовенства на местное население. Особенно после восстания в 1830-1831 гг. В августе 1831 г. могилевский губернатор Муравьев М. в записке Николаю I отметил, что католическое духовенство было основным элементом мятежа 1830-1831 гг. и предложил перевести католиков из-под власти Папы римского под власть императора Российской империи. В 1830-1831 гг. закрывались костелы. Только в Могилевской губернии было закрыто 23 костела. А в 1848 г. было запрещено вести проповеди на русском языке [3, с. 30]. Среди католиков Могилевской губернии в основном были помещики и однодворцы. Католического населения в 1820-х гг. было 1491 человек, а в 1858 г. – 5 125, в 1859 г. – 5253 [7, с. 220]. В целом по Могилевской губернии католическое население в 1820-х гг. составило 4,1 % населения, а в 1850-х гг. – 7,9 %.

В городах проживали цыгане. Цыгане редко имели свои дома, зимой часто жили в чужих сараях, а летом в палатках. Ремеслами и земледелием не занимались, а вели бродячий образ жизни. Целыми семьями цыгане ходили около городов и месте-

чек, по ярмаркам и базарам. Занимались попрошайничеством, обманом. По данным А. М. Лютого в городах Могилевской губернии в 20-е гг. XIX в. проживало 0,4% или 125 цыган. [4, с. 73].

В начале XIX в. на территории Могилевской губернии проживали старообрядцы. 27 мая 1835 г. указом императора Российской империи старообрядцы, которые не молились за царя были признаны «особенно вредной ересью». Остальные старообрядцы были разделены по «мере их вредности» на три категории: «самые вредные» – не признавали брак и не молились за царя, «вредные» – остальные беспоповцы, «менее вредные» - все поповцы. В Могилевской губернии в 1847 г. по сведениям полиции «самых вредных» старообрядцев не было [1, с. 99]. Большинство среди раскольников составляли «менее вредные» – 14349 человек во всей губернии. Большая часть находилась в Белецком уезде – 12013 человек. Далее «вредные» составили 329 человек, причем большинство их проживало в Рогачевском уезде – 318 человек [1, с. 99].

Очень мало сведений источники содержат о количестве мусульман, протестантов. Историк Лютый А. М. привел цифру – 61 человек мусульман, что составило в 1820-х гг. – 0,2 % населения губернии [4, с. 73]. В 1859 г. числилось 5 мусульман (магометан), 237 протестантов. Магометане были в Сенно, Климовичах и Мстиславле.

Отношения между христианскими конфессиями были сложными. Одной из причин являлись переходы верующих из одной конфессии в другую. Практически все конфесии стремились перетянуть верующих из других вероисповеданий. Из источников известно, для того чтобы получить права мешчан-христиан два еврея Белицы по своей инициативе перешли в старообрядчество [3, с. 72]. Необходимо отметить, что национальное самоопределение населения было связано с конфессиональной принадлежностью. По религиозному критерию католиков и униатов называли «поляками», а православных и староверов – русскими. Термин «белорусы» употребляли к населению Витебщины и Могилёвщины [2, с. 73]. В своем исследовании П. В. Терешкович также отметил, что этноним белорусы в большей степени был распространен в Могилевской губернии и в некоторых уездах Витебской губернии [8, с. 83].

Таким образом, после присоединения к Российской империи православие стало главенствующей религией в Могилевской губернии. Однако необходимо отметить, что численность православных увеличилась в основном за счет ликвидации униатства и перевода униатов в православие. Процесс интеграции белорусских земель в Российскую империю был довольно сложный и длительный по времени. Это объясняется и многонациональностью края, и многочисленностью конфессий. В начале XIX в. Российская империя вела бесконечные войны, поэтому царское правительство не уделяло должного внимания решению национальных проблем. После восстания 1830-1831 гг. Николай I сделал ставку на русификацию – как на единственную надежную гарантию удержания территории белорусских губерний в составе Российской империи. Это привело к ликвидации унии, увеличению числа православных верующих.

Литература

1. *Гарбацкі, А.А.* Стараабрадніцтва на Беларусі ў к. XVIII – пач. XX стст. / навук. рэд. М.П. Касцюк. – Брэст : Выд-ва БрДУ, 1999. – 202 с.
2. *Гісторыя Беларусі: у 6 т. / [рэдкалегія: М. Касцюк (галоўны рэдактар) і інш.] Т. 4: Беларусь у складзе Расійскай імперыі (канец XVIII – пачатак XX ст.). – Мн. : Экаперспектыва, 2005. – 518 с.*
3. *Канфесіі на Беларусі (канец XVIII – XX ст.) / навук. рэд. У.І. Навіцкі. – Мн. : Выд. прадрпрыемства «Экаперспектыва», 1998. – 337 с.*
4. *Лютый, А.М.* Социально-экономическое развитие городов Белоруссии в конце XVIII – первой половине XIX века / А.М. Лютый; под ред. В.В. Челко. – Мн. : Наука и техника, 1987. – 179 с.
5. *Марозава, С.В.* Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596-1839 гг.) / С.В. Марозава; Установа адукацыі «Гродзен. дзярж. ун-т імя Я. Купалы». – Гродна : ГрДУ, 2001. – 352 с.

6. НИАРБ. – Фонд 2001. – Оп. 1. – Д. 81. Дело по предписанию МВД о предоставлении сведений о числе жителей.

7. Статистические таблицы Российской империи, изданные по распоряжению министра внутренних дел Центральным статистическим комитетом, выпуск 2. Наличное население империи за 1858 год. СПб, 1863. – 356 с.

8. *Терешкович, П.В.* Этническая история Беларуси XIX – начала XX в. : В контексте Центр.-Вост. Европы / П.В. Терешкович. – Мн. : БГУ, 2004. – 221 с.

ПРАТЭСТАНЦІЯ РЭЛІГІЙНЫЯ АБШЧЫНЫ Ў АСЯРОДКУ НАЦЫЯНАЛЬНЫХ МЕНШАСЦЕЙ БССР У МІЖВАЕННЫ ЧАС

І. А. Пушкін (г. Магілёў, Беларусь)

У міжваенны час сярод часткі нацыянальных меншасцей (латышоў, немцаў, рускіх) быў шырока распаўсюджаны пратэстантызм. Існавалі рэлігійныя абшчыны (згодна тагачаснай савецкай тэрміналогіі – секты) лютэран, евангелістаў-хрысціян, адвентыстаў 7 дня, евангелістаў-баптыстаў, апостальска-англіканскай царквы і г.д. Пачатак ажыўлення пратэстанцкага руху ўмоўна пачынаецца ў 1919–1920 гг., росквіт прыпадае на 1922–1923 гг. З 1924 г. рост абшчын замаруджваецца і іх колькасць застаецца стабільнай да часу ваяўнічага “змагання з рэлігіяй” у 1930-я гг. У БССР на ліпень-жнівень 1925 г. было абшчын: евангелістаў-хрысціян – 40 (2732 чалавека), евангелістаў-баптыстаў – 7 (637 чалавек), адвентыстаў 7 дня – 2 абшчыны (26 чалавек) [7, арк. 5–92; 2, с. 193–196].

Вакол рэлігійных абшчын гуртавалася пераважна большая частка нацыянальнай інтэлігенцыі і сяляне. Абшчыны мелі характар унутранай еднасці, аказвалі ўзаемную дапамогу. Утвараліся ў першую чаргу заможнымі і сярэднякамі, якія прапаведвалі тэорыю класавага міру, нават на выбарах выступалі арганізавана, прапануючы свае спісы кандыдатаў. Кіравалі абшчынамі і ведалі гаспадарчым бокам – саветы. Члены абшчын былі вельмі набожнымі, збіраліся на набажэнствы ў прыватных дамах і толькі ў Бабруйскай, Мазырскай і Слуцкай акругах меліся спецыяльныя малітоўныя дамы. Прапаведнікамі часцей за ўсё былі мясцовыя жыхары. Да савецкай улады адносіліся стрымана, успрымалі як непазбежнае зло, кару Божую. Як адзначалася ў пратаколе 2-й Усебеларускай нарады латпартпрацаўнікоў (24–27.01.26 г., Віцебск), да савецкай улады сяляне адносіліся “раўнадушна, нават недобрамыслива, живуць сваім адасобленым жыццём, нават сярэдняк і бядняк”. Незадаволенне было выклікана высокімі падаткамі і тым, што зямля была аб’яўлена дзяржаўнай маёмасцю. У пастыры бачылі свайго абаронцу [9, арк. 59].

У абшчыны часта запрашаліся і прыязджалі прапаведнікі з Масквы, Кіева і г.д. У ліпені 1925 г. з Кіева ў Слуцк прыязджаў яўрэй-евангеліст, выступаў з казаннем на сходзе хрысціян-евангелістаў.

З 1927 г. назіраўся раскол сярод латышоў лютэранскага веравызнання. Адны былі прыхільнікамі “сваёй латышкай царквы”, другія выступалі за “моцную аб’яднаную царкву”, у якую акрамя латышоў-лютэран, войдуць немцы і эстонцы. Другі кірунак быў распаўсюджаны сярод гарадскіх вернікаў. 10.05.1929 г. ад імя латышкага вышэйшага царкоўнага савета евангеліцка-лютэранскіх прыходаў у СССР І. Крэгер і пастар Швальбе прасілі дазвол на скліканне ў Віцебску ў памяшканні лютэранскай царквы 6–9.10.1929 г., Усесаюзнага з’езда (Сінода) ўсіх латышскіх святароў евангеліцка-лютэранскага веравызнання і іх прыходскіх дэлегатаў з усяго СССР сумесна з нямецкімі прыходамі [5, с. 114]. Даная работа па аб’яднанні не была скончана.

Вылучаліся 2 абшчыны латышоў, якія належалі да апостальска-англіканскай царквы. Адна абшчына, якая знаходзілася на тэрыторыі Грудзінаўскага латышкага

нацыянальнага сельскага савета Быхаўскага раёна Магілёўскай акругі налічвала 63 асобы. Яны наведвалі царкву 3 разы на тыдзень, збіралі на патрэбы царквы да 900 руб. у год (для параўнання – ремонт існаваўшага моста і пабудова 5 новых абышлася ў 800 руб.). Склад царкоўнага савету – заможнікі, пазней былі раскулачаны [1, арк. 15–18 адв; 6, арк. 85]. Другая абшчына ў Латрошчы той жа Магілёўскай акругі да 1929 г. з’яўлялася цэнтрам для ўсіх падобных абшчын СССР. Былі сярод латышоў і адвентысты 7 дня, у Полацкай акрузе – баптысты.

Абшчыны веруючых латышоў былі добра арганізаваныя, рэгулярна збіраліся сходы вернікаў (Віцебская, Магілёўская акругі), праводзіліся зборы сродкаў “дзесяціны” на ўтрыманне святароў і царкоўных будынкаў. Напрыклад, за кожны прыезд пастара з Магілёва плацілі яму 100 рублёў. Рэлігійныя “трэбы” аплочваліся асобна ад 50 к. да 3 руб. “Лэнміндэрсу” плацілі 30 руб. у месяц. Выдаткі на ўтрыманне абшчыны і духоўнікаў раскладваліся на ўсіх сялян параўну, плацілі і беднякі, нават якія не мелі падаткаў [5, с. 115]. Вернікі – латышы падтрымлівалі шчыльныя сувязі з Латвіяй, Англіяй, атрымоўваючы ад іх рэлігійную літаратуру, календары і г.д., запрашалі святароў (пастараў) з Ноўгарада, Ленінграда, Смаленску і іншых гарадоў Расіі.

На тэрыторыі БССР было два месцы кампактнага пражывання асоб нямецкай нацыянальнасці, там былі ўтвораны два нямецкія нацыянальныя сельсаветы: Бярозаўскі Нараўлянскага і Анзельмаўскі Каралінскага раёнаў у Мазырскай акрузе. Немцы былі ў большасці евангелісты-лютэране. Кожную нядзелю ўсе ад малаго да вялікага наведвалі царкоўную службу. Мелі свае царкоўныя будынкі. У 1927 г. немцы Анзельманаўскага савета пры падтрымцы сельсавета спрабавалі пабудаваць новую кірху. Пры цэрквах меліся добрыя аркестры, канцэрты якіх аказвалі моцны ўплыў на насельніцтва, рэлігійныя гурткі “божых дзяцей”. Падтрымліваліся сувязі з рэлігійнымі ўстановамі Германіі і Амерыкі. У Бярозаўскім сельсавеце ў 1925 г. 25 чалавек аддзяліліся ад мясцовай абшчыны і ўтварылі сваю асобную “групу Шнай-дэра” (адмаўлялі ўрачысцва падчас набажэнстваў). Яны падтрымлівалі сувязь з падобнымі групамі на Валыні [5, с. 119].

Шмат асоб нямецкай нацыянальнасці было сярод адвентыстаў 7 дня ў Барысаўскай акрузе. Адвентысты не карысталіся вялікім аўтарытэтам у насельніцтва, бо святкавалі суботу, а гэта вызывала ў сялян параўнанні з яўрэямі-іўдэямі. На тэрыторыі БССР у сярэдзіне 1920-х гг. было некалькі абшчын, пад агульнай назвай “Шарсцінцы”, якія складаліся ў асноўным з рускіх. Назва пайшла ад вёскі Шэрсціно, дзе святар быў яры прыхільнік патрыярха Ціхана, за што потым і быў сасланы, а абшчыны ліквідаваны.

Улады актыўна праводзілі антырэлігійную прапаганду сярод нацыянальных меншасцей. Стваралі ў месцах іх кампактнага пражывання асветныя, драматычныя і харавыя гурткі, бібліятэкі, ячэйкі КСМБ і г.д. 3 восні 1927 г. распачалася шырокая кампанія па “добраахвотным” утварэнні арганізацый Таварыства бязбожнікаў. Пры актыўнай дзейнасці яго членаў удалося восенню 1927 г. на сходах насельніцтва ўзняць пытанні аб закрыцці храмаў у Віцебскай і Полацкай акругах, у Мінску кірху перадалі пад клуб піянераў. У пзўных паселішчах прынялі пастановы аб забароне прыезду якіх-небудзь прапаведнікаў. Мясцовыя ўлады разгарнулі шырокую дзейнасць па дыскрэдытацыі святароў, узбуджэнню супраць іх розных спраў па абвінавачванню ў антысавецкай дзейнасці. Так, у 1926 г. пастар з вёскі Латрошча Магілёўскай акругі быў абвінавачаны ў тым, што вёў агітацыю супраць увядзення беларускай мовы, казаў, што беларуская мова з’яўляецца “похабным, некультурным языком, не применимым в центральных великорусских городах, а равно и в высших учебных заведениях, где осмеивают человека заговорившего по-белорусски” [5, с. 116]. За антысавецкую дзейнасць святароў разам з рэлігійным актывам высылалі за межы БССР, у Сібір.

Не звяртаючы на ўсё гэта ўвагі, большая частка нацыянальных меншасцей захоўвала веру. Так, у Валокх Магілёўскай акругі латышы не з'явіліся восенню 1927 г. на перавыбарчы сход, а пайшлі ў гэты час у царкву. Латышкае сялянства Лупалаўскага раёна Магілёўскай акругі пасля смерці пастара Эйсінграуда ў Маскве, вытрымлівала адзін месяц жалбы. У Латрошчы па мінуламу набажэнствы адбываліся на пяць разоў на тыдзень. Вынікам рэлігійнай дзейнасці лічыліся кіруючымі органамі КП(б)Б выказванні вучняў у Латрошчанскай латышскай нацыянальнай школе, пры правядзенні размовы аб Леніне: "Ленін мне нічога не даў", "Если бы у меня был портрет Ленина, я бы его сжег", "Раньше были буржуи, теперь есть новые, ничего не делающие, а получающие жалование". Антырэлігійная дзейнасць дала пэўны плён толькі пасля 1929 г., калі змаганне з рэлігійнай улады ўвязалі са змаганнем з кулацтвам [5, с. 116–117; 3].

Рэпрэсіі былі непазбежныя. Размах рэпрэсіўных дзеянняў у дачыненні да розных нацыянальных меншасцей быў не аднолькавы, але закрануў усіх. У большай ступені пацярпелі польская, латышская, нямецкая, літоўская меншасці [4, с. 230].

Намаганні ўлад давалі пэўныя вынікі. Напрыклад, абследаванне Галіцка-Мызскай калоніі ў лістападзе 1928 г. паказала, што распачаўся паступовы працэс разбурэння лютэранскай абшчыны. Без мясцовага пастара набажэнствы ў кірхі сталі адбывацца 1 ці 2 разы на год, калі прыезджаў пастар са Смаленску. Кірха не рамантавалася. Парвалі з рэлігіяй 6 сямей. Стабільнай заставалася толькі абшчына баптыстаў з 16 чалавек, да якой часта прыезджалі прапаведнікі са Смаленску і Ноўгарада. У Грудзінаўскай лютэранскай абшчыне памяншалася колькасць вячанняў у царкве і хрэсцінаў. Да 1925 г. усе вячаліся. За 1927 г. – зарэгістравана 8 пар, з іх 6 пар (75%) вячаліся, 2 пары (25%) жылі без вячання. Да 1927 г. нарадзілася 12 чалавек, з іх 9 ахрышчаны, астатнія не. З кожным годам змяншалася колькасць моладзі, якая ішла да камфірмацыі: у 1925 г. – 25 чал., 1926 – 11, 1927 – 8 чал. У выніку дзеянняў улад, нягледзячы на пэўныя выступленні сялян (напрыклад, у Акцябрскім нацыянальным латышскім сельсавеце Глускага раёна Бабрускай акругі ў 1929 г.) [8, арк. 60], да 1931 года ўсё малітоўныя дамы латышоў у БССР перадалі пад культурныя мэты і не было афіцыйных служыцеляў рэлігійных культаў.

Такім чынам, істотнай супярэчнасцю ў жыцці дзяржавы і народа БССР у міжваенны час з'яўлялася барацьба большавіцкай улады з царквой, якая татальна рабавалася. Савецкая ўлада стала на шлях знішчэння як служыцеляў царквы, так і яе матэрыяльных асноў, увядзенне татальнага атэізму. Аналіз дзейнасці пратэстанцкіх рэлігійных абшчын у асяродку нацыянальных меншасцей БССР у міжваенны час засведчыў, што вера ў Бога захоўвалася, нягледзячы на рэпрэсіўныя меры з боку ўлад. Апошнім не ўдалося поўнасцю выкараніць яе са свядомасці людзей.

Літаратура

1. Акт абследавання Грудзінаўскага латышкага нацыянальнага сельскага савету Быхаўскага раёна // НАРБ. – Фонд 4 п. – Воп. 1. – Спр. 4267.
2. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII–XX стст.) / В.В. Грыгор'ева, У.М. Завальнюк, У.І. Навіцкі, А.М. Філатава; Навук. рэд. У.І. Навіцкі. – Мінск: ВП Эксперспектыва, 1998. – 340 с.
3. *Кривошей, Д.* Латышкае населенне Беларусі в міжваенный период / Д. Кривошей // Latvijas Arhīvi. – 2006. – № 4. – С. 121-161.
4. Нарыс гісторыі беларускай дзяржаўнасці: XX стагоддзе / М.П. Касцюк [і інш.]; рэдкал.: А.А. Каваленя [і інш.]; Нац.акад.наук Беларусі, Ін-т гісторыі. – Мінск: Беларус.навука, 2008. – 615 с.
5. *Пушкін, І.* Нацыянальныя меншасці БССР у грамадска-палітычным і культурным жыцці (20-я гады XX ст.): Манаграфія / І. Пушкін. – Магілёў: МДУ імя А. Куляшова, 2004. – 168 с.
6. Справаздача Магілёўскага АВК // ДАГАМаг. – Фонд 6577. – Воп. 1. – Спр. 831.
7. Справаздачы // НАРБ. – Фонд 4 п. – Воп. 1. – Спр. 2429.
8. Справаздачы аб нацпрацы // НАРБ. – Фонд 701. – Воп. 1. – Спр. 112.
9. Справаздачы аб працы нацсаветаў // НАРБ. – Фонд 4 п. – Воп. 1. – Спр. 2987.

БОРЬБА ПРАВОСЛАВНЫХ С УНИЕЙ НА МОГИЛЕВЩИНЕ В 1596–1699 гг. (ПО МАТЕРИАЛАМ «МОГИЛЕВСКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ» 1883–1917 гг.)

О. Г. Римко (г. Новополоцк, Беларусь)

В результате Брестского церковного собора 1596 г. и образования греко-католической церкви православие официально перестало существовать в пределах Речи Посполитой. Однако, не взирая на это, в 1632 г. была образована Могилевская православная епархия и в публикациях по истории унии в «Могилевских епархиальных ведомостях» (МЕВ) 1883–1917 гг. видна гордость могилевчан за то, что они остались верными православию.

В 1885 г. было напечатано исследование, автор которого считал, что в начальный период унии (с 1596 г. по 1632 г.) «могилевцам принадлежит одно из очень видных мест» [1, с. 251]. Оставшиеся верными православию могилевчане прервали с полоцким униатским архиепископом, в канонической зависимости от которого они находились, всякую связь в делах веры и до основания в Могилеве в 1632 г. православной кафедры не имели своего архипастыря. Кроме того, они «с удивительной ревностью возставали на защиту своего древняго православия. Для них в этой вере все – и вопрос о религии, и вопрос о национальной самобытности» [1, с. 254]. Этот факт подтверждается тем, что почти сразу же после принятия унии православные могилевчане не только протестовали против нее, но и представили королю Сигизмунду III устав православного братства, который, благодаря их настойчивости, был утвержден и в 1597 г. в Могилеве было открыто первое православное братство, хотя и подчиненное полоцкому униатскому архиепископу Г. Загорскому. Но как только последний в 1599 г. пожелал посетить Могилев, братчики заявили, что они его «как поклонника папы, за своего владыку не признают» [1, с. 256]. Следующий полоцкий архиепископ Г. Брольницкий писал королю жалобы на братство, обвиняя его в бунтах.

Желая показать, насколько ревностной была вера православных могилевчан, автор говорил о том, что, если в Полоцке в 1618 г. встретили нового архиепископа Иосафата Кунцевича «без тени протеста со стороны общества» [1, с. 346], то могилевчане, при его попытке попасть в город заперли городские ворота и выставляли на стенах пушки и пищали. Однако, на наш взгляд, утверждение о полной покорности полочан «душехвату» Кунцевичу не соответствует действительности, так как в Полоцке оставалась существенная доля православных, которые были недовольны его назначением. Кроме того, если автор одобряет действия могилевчан, явно угрожавших жизни нового владыки, обвиняя полочан в пассивности, то уже далее, описывая убийство Кунцевича жителями Витебска, он называет это событие «страшным кровавым делом», характеризуя отчаявшихся православных «доведенной до изступления толпой», и с удовольствием заявляет, что «это случилось не в Могилеве и Могилевцы таким образом не запятнали себя брызгами человеческой крови» [1, с. 353]. Здесь явно прослеживается тенденциозность в оценке антиуниатской деятельности жителей Могилева по сравнению с православными верующими других регионов.

Второй период «сиротства» настал для Могилевской епархии в 1678–1699 гг. после смерти епископа Феодосия Василевича. Как сообщает в своей работе И. Петропавловский [2], епархия долго оставалась без управления в силу того, что «враги православия разными способами старались совратить Могилевскую епархию в унию и потому на свободную архиерейскую кафедру ее не допускали назначения православного епископа» [2, с. 1]. Чтобы прекратить межрелигиозную распрю правительство Яна

Собесского решило в 1680 г. созвать собор в Люблине, а по мнению автора, чтобы православных Речи Посполитой «на унию преформовати» [2, с. 2]. Однако собор не состоялся, так как Луцкое православное братство заявило, что не может принимать никаких решений по вопросам веры без ведения восточных патриархов. После того, как попытки униатов и католиков не увенчались успехом, православные могилевчане тут же избрали себе епископом игумена виленского Свято-Духова монастыря Климента Тринзу, однако король не утвердил его кандидатуру и в течение 20-летнего периода «сиротства» Могилевской епархией управляли наместники киевского православного митрополита.

И. Петропавловский подчеркивал стойкость и мужество могилевчан в противостоянии с унией: «могилевцы с твердостью выносили все притеснения за веру и настолько имели силы духа, что и сами способны были иногда, с целью самозащиты, на насилия врагов своих отвечать насилием» [2, с. 83]. В частности, они убили помещика-католика Зеньковича, который был гонителем православия и врагом могилевских мещан, труп которого они оттащили к Днепру и утопили (прослеживается аналогия с убийством И. Кунцевича) [2, с. 89]. Автор привел несколько фактов, указывающих на попытки иезуитов перевести православных г. Могилева в унию: привоз мнимых мощей И. Кунцевича, высокие налоги для православных мещан, разорение и осквернение православных храмов [2, с. 85–86].

Отношения между православными и униатами на Мстиславщине, представлены в одной из публикаций МЕВ [3], автор которой отмечал, что ко времени введения уни православие здесь «достигло значительной крепости»: 10 приходских церквей, монастыри Николы Горнаго, Пустынский и Онуфриевский монастыри, православное церковное братство [3, с. 229]. После введения уни в условиях взаимной борьбы «и та и другая сторона мало разбирала средств и было бы наивным думать, что в этой борьбе только униаты действовали внешней силою» [3, с. 230]. Такая констатация фактов говорит об объективности автора, который не замалчивает и не оправдывает факты жестокости, проявляемые православными в отношении униатов, однако «нужно всегда помнить, что униаты действовали наступательно, а православные лишь оборонительно; униаты посягали на церкви и их имущество, а православные защищали свое исконное достояние» [3, с. 230]. Жители Мстиславля также решили не признавать власти полоцкого епископа Г. Загорского, начались сильные антиуниатские волнения. Только при епископе Г. Брольницком униа сделала на Мстиславщине существенные завоевания – она пришла в Пустынский монастырь, откуда стала успешно распространяться. Передаче этой обители униатам воспротивились «державцы» монастыря: братья Евпатьевичи со своими слугами «наехали на монастырь с палками и военным оружием, игумена избили, бороду ему вырвали и едва живаго выгнали, забрали в монастыре документы на владение им, все имущество и монастырь забрали в свое владение» [3, с. 232].

Такое же беспристрастное описание бесчинств со стороны православных автор привел и в случае с церковью Святой Троицы во Мстиславле, которую униаты хотели отобрать у православных [3, с. 272]. Однако автор оправдывает православных в ситуации захвата ими церковных земель и другого имущества, так как «православные землевладельцы не хотели, чтобы имущества, данные церквям их предками, переходили к униатам» [3, с. 268].

Таким образом, одной из самых актуальных тем для авторов публикаций в МЕВ являлась история борьбы православных с унией на Могилевщине в период с 1596 по 1699 гг. Для некоторых авторов было свойственно преувеличение значения могилевчан в борьбе с унией в Полоцко-Могилевском регионе, а также тенденциозность и предвзятость в оценке некоторых событий.

Літэратура

1. Сковрцов, А. Борьба за православие в Могилевском крае в период сиротства могилевской паствы (1596-1632 г.) / А. Сковрцов // Могилевские епархиальные ведомости. – 1885. – № 11. – С. 251-260; № 15-16. – С. 345-353; № 17. – С. 379-388.

2. Петропавловский, И. Исторические сведения о состоянии православия в Могилевской епархии после смерти епископа Могилевскаго Феодосия Василевича (с 1678 по 1699 г.) / И. Петропавловский // Могилевские епархиальные ведомости. – 1888. – № 1-3 – С. 1-11; № 11. – С. 83-93.

4. Из истории взаимных отношений между православными и униатами во «Мстиславщине» в конце XVI и первой половине XVII в. // Могилевские епархиальные ведомости. – 1896. – № 13-14. – С. 229–232; № 15. – С. 267-273.

ЖЫЦЦЯДЗЕЙНАСЦЬ РУСКАЙ ПРАВАСЛАЎНАЙ ЦАРКВЫ НАПАЧАТКУ ЛЮТАЎСКАЙ РЭВАЛЮЦЫІ: ПА МАТЭРЫЯЛАХ БЕЛАРУСКІХ ГУБЕРНЯЎ

І. М. Рыжанкоў (г. Мінск, Беларусь)

У савецкі час жыццядзейнасць праваслаўнай царквы на Беларусі ва ўмовах разгортвання Лютаўскай рэвалюцыі не ўваходзіла ў сферу прыярытэтных распрацовак. Бадай адзіны з першых, хто звярнуўся да названай праблемы, з'яўляўся беларускі акадэмік І.М. Ігнаценка ў манаграфіі «Беднейшее крестьянство – союзник пролетариата в борьбе за победу Октябрьской революции в Белоруссии» (1964 г.). Навуковец даў паводзінам праваслаўнай царквы негатыўную ацэнку як рэакцыйныя, клерыкальныя і памешчыцкія. Гэтак жа навукоўцы Л.І. Емелях, Р.Ю. Плаксін на расійскай глебе ў характарыстыцы праваслаўных дзеячоў прытрымліваліся марксісцка-ленінскіх запаветаў з вызначэннямі абаронцаў царызма, памешчыкаў і буржуазіі.

Звяртаючыся да дасягненняў сучаснай гістарыяграфіі Расіі, варта падкрэсліць кардынальнае пераацэньванне ранейшых трафарэтаў і пераадоленне схематычных поглядаў на ўдзельнікаў Лютаўскай рэвалюцыі, у тым ліку Рускай праваслаўнай царквы (далей РПЦ). Так, А.М. Кашэвараў, Т.Г. Лявонцьева, Б.І. Каланіцкі заўважаюць традыцыйнае падначаленае становішча царквы перад дзяржавай, так і панаванне ў сваёй масе шчырых сімпатый да Часовага ўрада і дэмакратыі.

Сучасная беларуская гістарычная навука не робіць акцэнт на гэтай праблеме і падае царкву ў якасці фона да падзей 1917 года. Лічым, што айчынным навукоўцам варта заняцца даследаваннем рэакцыі праваслаўнай царквы да Маніфесту аб адрачэнні цара Мікалая II, ініцыятывы Часовага ўрада, яе ролі і месца ў агітацыйна-прапагандысцкай, асветніцкай працы ў сялянскім асяроддзі, і самае важнае, у імкненні вызваліцца з пад кантролю дзяржавы і рэалізаваць свае карпаратыўныя задачы.

Вядома, што Лютаўская рэвалюцыя прывяла да карэнных змен у грамадска-палітычным і дзяржаўным жыцці Расіі. У сваім Маніфесце ад 2 сакавіка 1917 г. цар адмоўвіўся ад улады з надзеяй, што канчатковае рашэнне пытання аб дзяржаўным ладзе на ўсенародна скліканым сходзе. Новаўтвораны ўрад на чале з кн. Г. Львовым, развіццё рэвалюцыі і ўсенародная падтрымка развясці надзеі часткі грамадства на вяртанне манархіі. У ліку першых рашэнняў урада была аб'ява пра правядзенне «неадкладнай» палітычнай амністыі, свабоду слова, друку, саюзаў, сходаў, стачак, скасаванне абмежаванняў (на нацыянальнай, рэлігійнай і іншай глебе), пра выбары ва Устаноўчы сход на аснове ўсеагульнага, роўнага, прамога і таемнага галасавання.

Маніфест Часовага ўрада пра дэмакратычныя свабоды аб'яўляў прынцыпы будаўніцтва новага дзяржаўнага ладу ў былой імперыі. У сакавіку былі прыняты пастановы пра стварэнне інстытута камісараў, павятовых валасных камітэтаў, а ў красавіку – харчовых і зямельных камітэтаў; пра рэарганізацыю царскай паліцэйскай

сістэмы, земстваў і г. д. Ва ўсіх мерапрыемствах меркавалася прыцягваць шырокія пласты грамадства, у тым ліку царкоўныя сілы і асноўны электарат – сялянства.

Традыцыйна для праваслаўнай царквы на чале са Святым Сінодам РПЦ у Расійскай імперыі адводзілася інфармацыйна-прапагандысцкая, а дакладней кажаць, ідэалагічная функцыя. У сваю чаргу, нядзельныя або святочныя службы ў цэрквах і касцёлах былі галоўнай крыніцай навін, асабліва ў месцах, аддаленых ад чыгуначных вузлоў і гарадскіх цэнтраў. Разам з маніфестацыямі, шэсцямі, мітынгамі урад, мясцовыя органы ўлады, рэвалюцыйная дэмакратыя звярнуліся да ранейшых метадаў – набажэнствам, каб інфармацыя пра змену дзяржаўнага ладу (дэмакратызацыя) не прывяла да парушэнняў грамадскага парадку. З цягам часу на змену пачуццям разгубленасці і маўклівага спачування манархіі ўжо з пачатку сакавіка ў Святым Сінодзе заўважна падтрымка Часавага ўрада і рэвалюцыі, што звязана не толькі з прызначэннем новага обер-пракурора (В. Львоў).

Святы Сінод у першыя дні сакавіка 1917 г. паказаў неабходнасць неадкладнай змены зместа малітоўнага памінання. Царква блаславіла новы ўрад і загадала святарам замест цара згадваць новую дзяржаўную ўладу – Часовы ўрад. Натуральна, што кіраўнікі царквы спадзяваліся на вызваленне з пад кантролю з боку дзяржавы і таму практычна бязбольна адмовіліся ад манархічных уяўленняў, падтрымаўшы дэмакратыю.

У сваёй масе праваслаўныя іерархі дэманстравалі поўную ляльнасць да новага ўрада і бралі ўдзел у ганаровых набажэнствах. Так, у «Мінскіх епархіяльных ведомствах» ад 15 сакавіка паведамлялася, што ў г. Мінску каля Кафедральнага сабору 6 сакавіка адбыліся ўрачыстая служба і Крыжовы ход. У сваёй прамове біскуп Слуцкі Феофілакт заклікаў «усіх да спакойнага стаўлення да таго, што здзейснілася, і да пакоры новаму ўраду». Кіраўнік Магілёўскай Архідыяцэзіі біскуп І. Цепляк разаслаў цыркуляр мясцоваму рымска-каталіцкаму духавенству пра правядзенне «ўрачыстага набажэнства» з нагоды перамогі рэвалюцыі і ў гонар «Часавага ўрада, прызначана аднадушна ўсёй краінай». Як відаць, праваслаўная царква арганізавана і спакойна прыняла вестку пра адрачэнне і нават актыўна стала ўдзельніцай у папулярызацыі новага ладу.

Разам з тым на валасным або вясковым ўзроўнях праваслаўныя святары не выяўлялі адзначна роўную рэакцыю на рэвалюцыйны падзеі. Характэрна, што да пачатку красавіка 1917 г. некаторыя з іх (святары) працягвалі ладзіць малітвы за цара (в. Азярцы Аршанскага і в. Веляціцы Барысаўскага паветаў інш.). Часам падобныя набажэнствы праходзілі па прычыне таго, што «царкоўныя іерархі не разаслалі святарам распараджэння пра спыненне малітвы за цара» [2, арк. 42]. Ажыццяўленне набажэнстваў «за цара» натуральным чынам абуралі мясцовую адміністрацыю, рэвалюцыйную дэмакратыю. На старонках газеты «Оршанский вестник» ад 17 сакавіка з абуранасцю адзначалася, што «поп» Сушкевіч разам з традыцыйным набажэнствам у гонар «самадзяржаўнага Мікалая... узгадаў нейкія невыразныя словы пра новую ўладу».

На старонках газеты «Воля народа» ад 2 ліпеня быў апублікаваны змястоўны артыкул пра рэакцыю святароў і сялян Манастыршскай воласці Мсціслаўскага павета ў сакавіку. Падкрэслівалася, што «Пажылыя дрэнна, маладыя віталі. Духавенства абяцала прыход антыхрыста... Прычым сталыя спалохаліся, бо лічылі цара «памазанікам Божым». Як адзначалася ў «Известиях Гомельскага Совета рабочих и солдатских депутатов» ад 18 красавіка, сяляне і святары Палесскай і Пакоцкой воласцей не выказывалі адкрыта незадавальненне новым ладам, аднак частка «таёмна распускала чуткі..., што пры новым ладзе будзе горш, чым было пры цару».

Важна адзначыць, што атавізмы калектыўнай палітычнай свядомасці ў сваёй манархічнай праяве назіраліся ў Гарадзкім павеце Віцебскай губерні. Падабен-

ства псіхалагічнага шоку, «агаломшанага стану» на весткі пра скасаванне манархіі адзначаў земскі дзеяч паведа В. Карпаў. Так, сяляне выказвалі трывогу: «А ці не будзе горш без цара?» Разам з тым уражанні ад набажэнства ў царквы з нагоды новага ладу былі «вельмі добрыя, сяляне ставіліся са спачуваннем» [1, арк. 41].

Такім чынам, з Лютага 1917 г. РПЦ засвоіла нялёгка шлях грамадска-палітычнай рэфлексіі. У сваю чаргу, у першыя дні сакавіка царква прытрымлівалася нейтральнай пазіцыі ў ацэнцы рэвалюцыйных змен. Далей, з разгортваннем рэвалюцыі яна выказвае шырокую падтрымку Часоваму ўраду і яго праграме. Патлумачыць гэта можна, як гістарычнай інерцыяй – падпарадкаванасцю царквы дзяржаўнай уладзе, а таксама яе асабістым разлікам на магчымасці дэмакратыі, бо ў будучым меркавала рэалізаваць свае карпаратыўныя задачы – аднавіць патрыярхію і выйсці з пад кантролю дзяржавы.

Літаратура

1. Віцебскі гарадскі грамадскі камітэт // Нацыянальны Архіў Рэспублікі Беларусь (далей НАРБ). – Фонд 626. – Воп. 1. – Спр. 1.

2. Канцэлярыя міністра-старшыні Часовага ўрада // Дзяржаўны архіў Расійскай Федэрацыі. – Фонд 1778. – Воп. 1. – Спр. 143.

ХРЫСЦІЯНСКІЯ ПАЛІТЫЧНЫЯ ПАРТЫІ Ў БЕЛАРУСІ: УТВАРЭННЕ І ДЭКЛАРАЦЫІ (1991–2010 гг.)

М. У. Смяховіч (г. Мінск, Беларусь)

Фарміраванне партый кансерватыўна-хрысціянскай ідэалогіі было прыкметай першай паловы 1990-х гг. Гэта сведчыла пра сапраўднае адраджэнне рэлігійнасці грамадства, уплыву рэлігійных арганізацый і ўстаноў на грамадска-палітычнае жыццё ў Беларусі.

Хрысціянскія партыі: утварэнне, праграмныя дэкларацыі. Адною з першых партый, якая арыентавалася на хрысціянскую ідэалогію, была Беларуская хрысціянска-дэмакратычная злучанасць (БХДЗ). Устаноўчая канферэнцыя гэтай партыі, якая аб'явіла сябе пераемніцай беларускіх хрысціянска-дэмакратычных традыцый, прайшла 1 чэрвеня 1991 г., а зарэгістравана яна была 16 снежня 1991 г. На Устаноўчай канферэнцыі прысутнічала 69 дэлегатаў з 102, вылучаных на канферэнцыю. Асноўнай мэтай партыі з'яўлялася маральна-духоўнае, нацыянальнае, палітычнае і эканамічнае адраджэнне Беларусі як суверэннай дзяржавы. БХДЗ выступала за прэзідэнцкую рэспубліку і шматпартыйную сістэму, наяўнасць беларускай мовы ў якасці дзяржаўнай і мовы міжнацыянальных зносін. У якасці сацыяльных ідэалаў вылучаліся: дэмакратыя, якая заснавана на прынцыпах хрысціянскай дэмакратыі, прававая дзяржава, рыначная эканоміка, нацыянальнае самакіраванне беларускага народа. Інтэрэсы БХДЗ у палітычнай сферы канцэнтраваліся на такіх праблемах, як прэзідэнцкая форма дзяржаўнага кіравання з канфедэратывым парламентам і органамі мясцовага самакіравання. Асноўнымі прынцыпамі знешняй палітыкі абвешчаліся нейтралітэт, добрасуседскія адносіны з усімі дзяржавамі, паступовае раззбраенне і дэмілітарызацыя народаў усёй планеты. У сацыяльным плане партыя была прадстаўлена ў асноўным інтэлігенцыяй. Узнікшыя пасля ўнутры партыі рознагалосці па праграмных дакументах, а таксама канфлікт з кіраўніцтвам БНФ, у першую чаргу з З. Пазняком, сталі прычынай арганізацыйнага крызісу, які прывёў да расколу БХДЗ, калі частка партыйцаў пакінула яе шэрагі [1, с. 509].

Устаноўчая канферэнцыя Беларускай хрысціянска-дэмакратычнай партыі (БХДП) адбылася 4 снежня 1994 г. (была зарэгістравана 25 сакавіка 1995 г.). Канферэнцыя прыняла

праграму і статут БХДП, яе дэлегаты выбралі кіраўніцтва. Партыя ставіла мэтай барацьбу за “дзяржаўную і тэрытарыяльную незалежнасць Рэспублікі Беларусь на аснове Трэцяй Устаўной Граматы Рады Беларускай народнай Рэспублікі ад 25 сакавіка 1918 года.”Партыя дэкларавала прыхільнасць да парламенцкай дэмакратыі і шматпартыйнасці, абараняла правы рэлігійных арганізацый, лічыла, што гэтыя арганізацыі “павінны дзейнічаць незалежна ад дзяржавы і рэгістравацца явным парадкам” [1, с. 526].

31 студзеня 1995 г. адбылася Устаноўчая Канферэнцыя партыі Хрысціянска-дэмакратычны выбар (ХДВ). Яна была зарэгістравана 21 красавіка 1995 г. Канферэнцыя прыняла праграму і статут, выбрала кіруючыя органы. Галоўнай мэтай ХДВ было садзейнічанне стварэнню дэмакратычнай сацыяльнай прававой дзяржавы, нацыянальнага і маральна-духоўнага адраджэння беларускай нацыі і народа, рэальнаму забеспячэнню суверэнітэта дзяржавы і нацыі. Партыя выступала за падзел уладаў, прэзідэнцкую форму кіравання, за нейтральны і бяз’ядзерны статус краіны. У эканамічнай галіне партыя выступала за правядзенне “радыкальнай зямельнай рэформы, якая павінна рэалізаваць прыярытэт прыватнай уласнасці на зямлю”, яна лічыла, што беларуская мова павінна быць дзяржаўнай, а руская – мовай міжнацыянальных зносін. ХДВ прапагандавала палітыку свабоднага выбару месца жыхарства і двойнога грамадзянства [1, с. 528].

29 сакавіка 1995 г. у Магілёве адбыўся Устаноўчы з’езд Народнай партыі “Адраджэнне,” які прыняў праграму і статут партыі, абраў яе кіраўніцтва. Сваю асноўную мэту партыя бачыла ў маральным удасканаленні грамадства, развіцці духоўнай культуры на аснове галоўнага прынцыпу – “Жыць па Закону Божаю”. У праграме было пазначана, што партыя “прызнае дэмакратычны сацыялізм сваёй ідэалогіяй,” зразумела, рэлігійнага тыпу. Суадносна асноўнымі прынцыпамі гэтай ідэалогіі былі прызнаны свабода, справядлівасць і салідарнасць, вызначальная роля рэлігіі ў маральным ачышчэнні і ўдасканаленні грамадства. Мяркуем дарэчы будзе заўвага, што яшчэ ў сярэдзіне XIX ст. К. Марк і Ф. Энгельс у Маніфесте Камуністычнай партыі адзначалі наяўнасць хрысціянскага сацыялізму як грамадскай думкі і палітычнай плыні. Відавочна – да гэтай ідэалогіі беларусы прыйшлі крыху пазней. Партыя выступала за змешаную эканоміку, выратаванне вёскі, супраць куплі-продажу зямлі, за шырокія сацыяльныя правы народа, бясплатную адукацыю і ахову здароўя. Як было пазначана ў праграме, аснову партыі складалі рэлігійныя арганізацыі і духавенства, рабочыя і сяляне, будаўнікі, настаўнікі, пенсіянеры. Але там нічога не гаварылася наконт прадпрымальнікаў, банкіраў, фермераў.

Адсутнасць электаральнай падтрымкі на прэзідэнцкіх і парламенцкіх выбарах, падзенне рэйтыngu Партыі БНФ прывялі ў 1997 г. і да яе расколу. Тая частка партыйцаў, якая пайшла за З. Пазняком, ўтварыла яшчэ адну партыю хрысціянскага накірунка – Кансерватыўна-хрысціянскую партыю – БНФ. Устаноўчы з’езд Кансерватыўна-хрысціянскай партыі – БНФ адбыўся 26 верасня 1999 г., а рэгістрацыю ў Міністэрстве юстыцыі яна прайшла ў 2000 г. [1, с. 538].

Трэба адзначыць, што прадстаўнікі БХДП, ХДВ, партыі “Адраджэнне” не прымалі ўдзел у парламенцкіх выбарах 1995 г., прэзідэнцкіх выбарах 2001 г. і 2006 г. Гэтыя партыі былі нешматлікімі, яны не мелі рэгіянальных структур ва ўсіх абласцях. Таму ў 1998 г. яны не прайшлі перарэгістрацыю і спынілі сваю дзейнасць. Партыя КХП-БНФ у перыяд прэзідэнцкіх выбараў 2001 г. зарэгістравала ў Цэнтрвыбаркаме свайго лідара З.Пазняка кандыдатам на пасаду Прэзідэнта. Але прайсці канчатковую рэгістрацыю па выніках збору подпісаў выбаршчыкаў у падтрымку З. Пазняка гэтая партыя не змагла [1, с. 544].

Актывізацыя хрысціянскай дэмакратыі. Пад час прэзідэнцкіх выбараў 2010 г. назіралася актывізацыя хрысціянскай дэмакратыі. Кандыдат у Прэзідэнты В. Рыма-

шэўскі – намеснік старшыні РГА “Рэспубліканская хрысціянская дзелавая ініцыятыва” ішоў на прэзідэнцкія выбары пад заклікам: “Хрысціянская Беларусь – справядлівая ўлада!” Ініцыятывная група сабрала ў падтрымку В. Рымашэўскага 102 817 подпісаў выбаршчыкаў. Гэта быў кандыдат ад “Беларускай Хрысціянскай Дэмакратыі, новай палітычнай сілы”, якая, па заяве В. Рымашэўскага, пачала стварацца ў Беларусі. Яго перадвыбарная праграма прадугледжвала, што “мэры гарадоў, мястэчак і нават вёсак будуць выбірацца, ...будзе скасаваны цяперашні адміністрацыйны падзел Беларусі на 118 раёнаў”. “Мы забяспечым поўную свабоду веры. Вернем цэрквам іх маёмасць, ... Мы ўвядзем прыватную ўласнасць на зямлю. Сярэдні клас стане апорай моцнага грамадства... Пры хрысціянскіх дэмакратах эканоміка будзе справядлівай: рынкавай, але сацыяльна-арыентаванай... Крэдыты ў Беларусі будуць не болей за 3%... Беларусь бачыцца нам як высокаразвіты сэрвісны, фінансавы, тэхнічны, навуковы і інфармацыйны цэнтр сусветнага ўзроўню...”, – сцвярджаў В. Рымашэўскі. Па выніках выбараў за кандыдата ў Прэзідэнты ад хрысціянскай дэмакратыі В. Рымашэўскага прагаласавала 70 515 выбаршчыкаў (1,09 %). На прэзідэнцкіх выбарах 2010 г. па колькасці галасоў выбаршчыкаў ён апырэдзіў такіх кандыдатаў у Прэзідэнты, як А. Міхалевіч, М. Статкевіч, Д. Ус, і ў выніковым рэйтынгу з 10 прэтэндэнтаў заняў 7-е месца [1, с. 496, 608].

Такім чынам, за ўсю навейшую гісторыю Рэспублікі Беларусь было створана 5 палітычных партый, якія дэкларавалі прыхільнасць да хрысціянскай ідэалогіі. На 1 студзеня 2012 г. акторам на палітычным полі Беларусі засталася толькі адна з іх – партыя КХП-БНФ.

Літаратура

1. *Зенчанка С., Смяховіч М.* Палітычныя партыі: удзел у грамадскім жыцці / С. Зенчанка, М. Смяховіч // Гісторыя беларускай дзяржаўнасці ў канцы ХVIII – пачатку ХХІ ст. У 2 кн. Кн. 2. / М.У. Смяховіч [і інш]; рэдкал.: А.А.Каваленя [і інш]. – Мінск: Беларус. навука, 2012. – 654 с.

К ВОПРОСУ О ВЕДОМСТВЕ ВОЕННОГО ДУХОВЕНСТВА РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ К НАЧАЛУ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

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

Православная церковь в Российской империи большую роль отводила военному духовенству, еще 12 июня 1890 г. было утверждено «Положение об управлении церквами и духовенством военного и морского ведомств» [1, с. 470-481].

В соответствии с Положением, управление в этой сфере было поручено протопресвитеру военного и морского духовенства (ст. 1). Протопресвитер избирался Священным Синодом и утверждался «Высочайшей властью». По делам церковного управления он получал указания только от Синода, а по делам, находящимся в сфере деятельности военного ведомства – от военного министра (ст. 2-3). Протопресвитер по церковному рангу приравнивался к архиепископу, а по военному – к генерал-лейтенанту, имел право на личные доклады царю [3, с. 159-160]. Его влияние распространялось на всю страну. Это была вершина карьеры для лица из белого духовенства. В его обязанности входило избирать и представлять к назначению членов подчиненного ему духовного правления; назначать и увольнять штатных чиновников и вольнонаемных писцов канцелярии правления (за исключением делопроизводителя); назначать дивизионных благочинных и распределять между ними церкви, не принадлежащие к дивизиям; избирать кандидатов на священно и церковнослужительские должности; а также увольнять по их желанию, или по собственному решению [2, с. 131-132]. Также

в военное время протопресвитер представлял Синоду для утверждения кандидатуры полевых главных священников для каждой из формируемых армий [2, с. 132]. Имел также некоторую юридическую силу в вопросах решения конфликтов и проступков: мог делать замечания, выговоры (простые и строгие), накладывать штраф до 50 рублей, переводить священника с одного места на другое [2, с. 133-134]. В 1910 г. было утверждено положение о помощнике протопресвитера [3, с. 160].

При протопресвитере имелось духовное правление, состоящее из присутствия и канцелярии (ст. 8). В присутствие правления входило три члена, избиравшихся протопресвитером из подведомственных ему благонадежных протоиереев и священников (ст. 9). Кроме того, при правлении состояли два сверхштатных члена (ст. 9). Выдвинутые протопресвитером кандидатуры утверждались Священным Синодом, а председательство в правлении предоставлялось старейшему из его членов (ст. 10-11). Управление канцелярией осуществлял делопроизводитель, который назначался и увольнялся Священным Синодом (ст. 13). Это преимущественно должен был быть человек с высшим образованием, который подчинялся обер-прокурору Синода (ст. 14). Делопроизводителю подчинялись столоначальники и регистратор (ст. 13).

Все дела, которые находились в ведении правления, распределялись между тремя отделами (столами). Первый стол рассматривал общие вопросы: а) о назначении и увольнении членов правления, а также чиновников и писцов; б) о представлении к наградам, пенсиям и пособиям штатных чиновников и выплаты их семьям; в) о пенсиях и однократных пособиях военному духовенству, его вдовам и сиротам; г) о строительстве и ремонте церквей; д) о передвижении причтов с полком из одного места в другое; е) о наставлении воинских чинов в православной вере, преподавании в полковых школах и иных учебных заведениях Закона Божьего; ж) о переходе в православие из других христианских конфессий и крещении нехристиан; з) о соблюдении духовенством церковного устава при совершении богослужений, святых таинств и треб. Второй стол занимался вопросами юридическими: принимал и рассматривал клировые ведомости, метрические книги, исповедные письма и донесения благочинных, осуществлял выписку свидетельств и справок из метрических книг (ст. 23). Третий стол ведал финансовыми вопросами, такими как выдача жалования Протопресвитеру, членам правления, делопроизводителю, чиновникам и писцам (ст. 24). При рассмотрении и решении тех или иных вопросов протопресвитер и правление должно было руководствоваться церковными правилами, в соответствии со статьями устава духовных консисторий и другими действующими по духовному ведомству законами, а также сводом гражданских законов и сводом военных постановлений (ст. 26).

В военное время учреждалась должность главного священника армий фронта. Он назначался Синодом по представлению протопресвитера и имел двойное подчинение: протопресвитеру – по церковным делам, начальнику канцелярии главного начальника снабжений – по военно-административным, ведал духовенством, состоящим при войсках, управлениях, учреждениях и заведениях в районе, подчиненном главнокомандующему армиями фронта [3, с. 161].

Важной фигурой являлся дивизионный благочинный, который имел непосредственный контроль за церквями и войсками, входящими в состав дивизии (ст. 97). С одной стороны, он назначался и отчитывался протопресвитеру (ст. 98, 102), с другой – местному архиерею, который имел право по делам службы требовать от него объяснений или делать необходимые распоряжения (ст. 100). Благочинный должен был в течение года не менее одного раза посетить находящиеся в его ведении церкви, совершать, при посещении их, богослужения, проводить беседы и поучения. При посещении церквей он обязан был проверять церковное имущество по описям, церковные суммы, доходно-расходные книги и все церковные документы. Кроме того,

благочинный имел право посещения состоящих при полках школ, для «наблюдения за преподаванием Закона Божия и успехами учащихся» (ст. 101). Также благочинный занимался сбором и проверкой метрических книг, исповедных писем, клировых ведомостей, доходно-расходных книг. После проверки эти материалы отправлялись в правление (ст. 103). Еще одной важной функцией благочинного являлось урегулирование конфликтов в границах подведомственных ему приходов.

Непосредственно в церквях, находящихся в управлении военного ведомства, главную функцию выполнял военный священник. Все кандидатуры должны были избираться протопресвитером, после чего их кандидатуры представлялись местному архиерею (ст. 31). К соборам и церквам гвардейского корпуса назначали преимущественно заслуженных протоиереев и священников ведомства протопресвитера, или магистров и кандидатов богословия, прослуживших не менее шести лет учителями или приходскими священниками (ст. 33). Священники находились в полном подчинении ведомству протопресвитера, и обязывались исполнять все законные распоряжения непосредственного военного начальства. На военного священника возлагалась большая работа: он должен был регулярно проводить богослужение, совершать таинства и молитвы для воинских чинов в церкви и их домах (безвозмездно), создавать из воинских чинов церковный хор, преподавать Закон Божий (ст. 47–52). Кроме того, он имел право проводить разъяснительные беседы о вредных учениях, «искоренять в них суеверия», исправлять нравственные недостатки и т.п. (ст. 53). Ко всему прочему, священник должен был вести документацию, включающую в себя описи полковых церквей и их имущества и капиталов, клировые ведомости, доходно-расходные книги, исповедные записки, метрические книги, книгу указов, получаемых от начальства (ст. 55). Для управления церковным хозяйством вводились должности ктитора и церковного старосты. Ктитор назначался командиром полка или начальником того управления или учреждения, которому принадлежала церковь из числа офицеров или классов чиновников (ст. 81). Староста же избирался прихожанами (в церквях, имеющих приходы) или командиром полка или начальником управления (в церквях, не имеющих приходов) (ст. 83–84).

Литература

1. Положение об управлении церквами и духовенством военного и морского ведомств // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание третье. – Т. 10. – СПб.: Государственная типография, 1893. – С. 470–481.
2. Свод военных постановлений. Издание 3-е. Кн. I. – СПб.: Государственная типография, 1893. – 166 с.
3. *Сенин, А.С.* Армейское духовенство России в первую мировую войну // А.С. Сенин. – Вопросы истории. – 1990. – № 10. – С. 159–165.

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ РАСПОСТРАНЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА ВО II в.

Л. И. Цацура (г. Минск, Беларусь)

С самого начала христианство с его идеей равенства всех перед богом, привлекало к себе, в основном, представителей социальных низов. Но с течением времени положение меняется. На протяжении II в. среди христиан значительное место занимают состоятельные люди, хотя, конечно, преобладают по-прежнему социальные низы.

Косвенное свидетельство наличия среди римских христиан людей, обладавших достаточным общественным весом, содержится в письме Игнатия, адресованном римским христианам. В нем Игнатий, попавший в тюрьму, просит римских собратьев

не использовать свое влияние для его освобождения. В середине II в. в Риме появился Маркион, богатый судовладелец из провинции Понт в Малой Азии. Он сделал значительный денежный взнос в казну римской общины, попытался занять там руководящее положение.

Судить о том, что христианство все более привлекало состоятельных людей, можно и по тому, какое место в христианской литературе стал занимать вопрос об отношении к богатству. Отрицательное отношение постепенно сменяется требованием благотворительности, учением о взаимной необходимости богатых и бедных. Возможность получения помощи от богатых собратьев по вере мирила бедняков с нарождавшимся неравенством внутри общин.

Неравенство не было лишь следствием привлечения в христианство зажиточных слоев. Герма, например, осуждает служителей, которые «худо исполняли служение», расхищая имущество вдов и сирот и наживаясь от своего служения. Свидетельством того, что это был не единичный случай, служит и письмо епископа Смирны Поликарпа, адресованное христианам г. Филиппы (около середины II в.). В нем Поликарп скорбит о некоем Валенте, который проявил страсть к обогащению (вероятно, за счет общинных средств). Если учесть, что среди христиан было немало деклассированных элементов, то, возможно, некоторые из них продолжали свою «мирскую» деятельность, используя при этом помощь, оказываемую братьями, а также и общинные фонды для личного обогащения.

Кроме того, умирая, состоятельные христиане завещали свое имущество общине, назначая душеприказчиками пресвитеров.

Христианство во II в. распространяется не только в разных слоях населения империи, но и в разных провинциях. Наиболее быстрыми темпами продвигалось оно в восточной части империи. По-прежнему наибольшее число христиан было в Малой Азии и Сирии. В Вифинии уже в начале II в. Плиний Младший свидетельствует о значительном количестве христиан [4, X]. Во Фригии около 170-180 гг. христиане собиравались для рассмотрения учения монтанистов [2, V, 16]. В Понте, по Лукиану, жрец Александр жаловался, что страна кишит атеистами и христианами [3, 25]. Столица Сирии – Антиохия была центром христиан для всей Азии. Кроме нее во II в. выдвинулись на почетное место Дамаск, Сидон и Тир.

Сравнительно рано появляется христианство в Египте и, прежде всего, в Александрии, где жило много иудеев. Именно здесь была открыта первая христианская школа, которая получила известность в конце II – начале III вв. На протяжении II в. христианство распространяется и далее по верхнему Египту. Отдельные христианские общины появляются в южных областях страны – Ахмиме, Асьюте, Хенобоскионе.

В Палестине во II в. христианство не играло значительной роли, но отдельные группы христиан там сохранялись. Свидетельством тому является рассказ Лукиана о Перегрине, примкнувшем к христианам в Палестине.

В западных провинциях христианство распространялось значительно медленнее. Сведения о нем появляются здесь со второй половины II в.

В Галлию христианство было принесено с Востока. Именно греко-азиатская церковь была *ecclesia matrix* для Лионско-Вьеннской церкви [6, с. 20]. От этих церквей в 177 г. было послание к церквам Азийским и Фригийским о гонении. По мнению И. Гапонова, это подтверждается и тем, что первым епископом Лионским был Пофин, ученик Поликарпа, епископа Смирнского; после него вторым епископом Лионским был Ириней, знаменитый ученик того же Поликарпа [1, с. 8]. К тому же, большинство галльских христиан, вероятно, были грекоязычными переселенцами из восточных провинций (имена мучеников, как правило, греческие).

Некоторые исследователи (Ф.Функ и Ф. и С.Терновские) полагают, что во II в. христианство из Малой Азии было перенесено в Британию. О ней на британских островах в конце II в. упоминает Тертуллиан. Но, вероятно, это было лишь незначительное количество христиан, поскольку и в дальнейшем нет сведений о значительном распространении христианства в Британии. Даже в начале II в. на собор епископов, созванный в Арле (Галлия), прибыло только три епископа из Британии.

Ириной говорит уже о церквах в Испании и Германии. Вероятнее всего, христианство пришли сюда из Италии или Галлии. Но, скорее всего, эти христианские общины не играли важной роли в развитии христианского вероучения и христианской церковной организации.

Первые письменные упоминания о христианах в Северной Африке связаны с гонениями 180 г., когда были осуждены христиане из нумидийского города Скилии [2, V, 33]. Центром североафриканского христианства был Карфаген, где во II в. получил образование Тертуллиан.

По сведениям Евсевия, в Месопотамии в первой половине II в. был князь Авгарь-Бир-Ману, исповедовавший христианство [2, I, 13]. Отсюда же были родом видный христианский апологет II в. Татиан.

Западная Африка, вероятно, получила христианство из Рима. О распространении здесь христианства свидетельствует Тертуллиан, сообщая, что большая часть городского населения принадлежит к этой вере [7, 2].

В одном из своих сочинений Тертуллиан приводит целый список народов, среди которых распространилось христианство. Он называет парфян, месопотамцев, армян, фригийцев, ливийцев, иудеев в Иерусалиме, жителей Мавритании, Испании, Галлии, Британии, добавляя сюда и сарматов, и скифов, и даков, и германцев. Причем утверждает, что список этот еще не полный. Перечень этот, возможно, и не совсем объективен (в отношении скифов, сарматов), тем не менее его данным по распространению христианства в конце II в. можно доверять.

Центром христианства в западной части империи в этот период был Рим. О том, что римская христианская община имела значительный вес в христианском движении, свидетельствует одно из посланий Игнатия Антиохийского, адресованное ей. Во II в. число христиан в Риме заметно увеличивается [5, с.140]. Со второй половины II в. в римских катакомбах появляются специальные христианские кладбища.

Таким образом, к концу II в. христианство появляется в различных уголках Римской империи. Тем не менее, христианские общины в это время были еще немногочисленны и разрозненны. Существовало лишь несколько крупных христианских центров. Во II в. христианство оставалось «городской» религией, хотя и намечается тенденция к проникновению его в сельскую местность.

Литература

1. *Галонов, И.* Церковная история с первых времен христианства до 2-й половины 19-го века: ч. 1-2 / И. Галонов. – Харьков: Тип. К. Счасни, 1867.
2. *Евсевий.* Церковная история // Евсевий Памфил. Сочинения. Т.1. – СПб., 1858.
3. *Лукиан.* Александр, или Лжепророк // Лукиан из Самосаты. Избранная проза. – М.: Правда, 1991.
4. *Плиний Мл.* Письма. – М.: Наука, 1984.
5. *Свенцицкая, И.С.* Раннее христианство: страницы истории / И.С. Свенцицкая. – М.: Издательство политической литературы, 1989.
6. *Сурта, Е.Н.* Христианство в античной Галлии / Е.Н. Сурта // Веснік Беларускага ўніверсітэта. Сер. 3. – 1993. – № 3.
7. *Тертуллиан.* Послание к Скапуле // Тертуллиан. Творения. Ч.1-2. – СПб., 1847.

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В БЕЛАРУСИ И ЛИТВЕ

А. С. Цмыг (г. Минск, Беларусь)

Старообрядчество является традиционным конфессиональным элементом социокультурного пространства регионов Беларуси, культуры белорусско-русского (Могилевская область) и белорусско-европейского (Витебская область) пограничья, сохранившим аутентичную модель религиозной жизни внутри общин, принципы социализации. Кроме того, современные старообрядцы в Беларуси являются непосредственными субъектами и наследниками историко-культурного наследия старообрядцев – переселенцев 18 века, которое подверглось определенной трансформации и адаптации в белорусском регионе и выразилось в самобытности так называемого «Ветковского согласия» (Гомельская область).

На современном этапе изучение старообрядчества в Беларуси как отдельного социокультурного феномена должно вестись по определенным методологическим подходам. Комплексные исследования старообрядчества проводились лишь в период 1984–1987 гг. коллективом ученых Института философии НАНБ в составе Т.П. Короткой, Е.С. Прокошиной, А.А. Чудниковой, по результатам была опубликована монография «Старообрядчество в Беларуси» (Минск: «Наука и техника», 1992, 117 с.) [1]. В монографии были представлены материалы, отражающие деятельность общин, особенности религиозного сознания, даны характеристики культовой практики. В данной работе четко прослеживается комплексный подход к исследованию, где наряду с полевыми исследованиями используется культурологический способ описания, статистический метод. Современная деятельность старообрядческих общин отчасти нашла отражение в исследованиях А.А. Горбацкого, автора монографии «Староабраа́дніцтва на Беларусі ў канцы XVII – пачатку XX стагоддзя» (Брест, 1999) и «Старообрядчество на белорусских землях» (Брест, 2004) [2; 3], в которых автор делает упор на методы исторического описания. Также данная проблематика затрагивается в ряде работ на общерелигиоведческую тематику, и носит лишь описательный характер феномена старообрядчества на белорусских землях.

Показательным в плане разработанности темы и методологической базы будет опыт зарубежных коллег.

В 1996 г. В Вильнюсском университете была создана Интердисциплинарная группа по исследованию старообрядцев в Литве. В ее состав входили: В. Чюбринкас, В. Чекмонис, Ю. Новиков, Н. Морозова, В. Барановский, Г. Поташенко.

Цели проекта:

- комплексное исследование языка, этнического и конфессионального идентитета, обрядового и народного творчества, этнографии, книжной и музыкальной культуры, истории старообрядчества в Литве;
- шире познакомить общественность Литвы и других стран с историей и современным положением старообрядцев Литвы;
- сотрудничеству с учеными и участие в проектах научных групп, занимающихся изучением старообрядчества в Балтийских странах;
- участие в международных программах и конференциях по исследованию старообрядчества.

Еще в 1996 г. данная группа организует несколько комплексных экспедиций. Полевые исследования проводились по пяти направлениям: диалектология (руководитель В.Чекмонис), история (руководитель Г. Поташенко), музыкальная культура (руководитель Ж. Лебедева), устное народное творчество (руководитель Ю. Новиков), этнография (руководитель В. Чюбринкас). В результате экспедиций обследовано 36 старообрядческих общин, 32 церкви и 43 кладбища. Состоялись 2 научно-практические конференции и вышел сборник статей [4, с. 8].

При разборе статей отчетливо видно, какую методологию в своей работе использовали исследователи. Так в статье Г. Поташенко «Первые старообрядцы в Литве: 1679–1710 гг.» [5] наряду с историческим способом описания упор делается на полученные в ходе экспедиций полевые данные, а также анализируются архивные сведения. В статье Н. Морозовой и В. Чекмониса «О понятии, особенностях и проблемах происхождения традиционного говора старообрядцев Литвы» [6] наряду с изучением диалектов старообрядцев основная задача исследователей – рассмотреть процессы расселения старообрядцев на территории Литвы, показать их типичные отличия от православных. В статье довольно хорошо описана система взаимоотношений между основными центрами старообрядчества и их представления относительно структуры старообрядческой церкви в Литве. Статья дает четкое понимание о широкой методологической базе, комплексном подходе исследователей, в который входят полевые исследования, культурологические и социологические способы описания искомой проблемы.

На данный момент в Литве, группа, созданная в 1996 году, превратилась в Ассоциацию исследователей старообрядцев Литвы при Вильнюсском университете. Расширилась география изучения, выявились преимущества междисциплинарного и сравнительного подходов. Стали появляться все новые исследования по истории отдельных старообрядческих общин и религиозных центров Литвы и Латвии, а также в области языка, музыкальной культуры, фольклора, книжности и этнографии староверов.

Как показывают исследования старообрядчества, проводимые в соседних государствах, важным в данном вопросе является, прежде всего, методологическая база. Ученые создают междисциплинарные центры исследования старообрядчества, сочетая полевые исследования, изучение религиозного фольклора, социологические и исторические методы, культурологические способы описания. Феномен старообрядчества на белорусских землях является неизученной частью белорусской культуры и исторического наследия общества.

Литература

1. *Короткая, Т.П.* Старообрядчество в Беларуси / Т.П. Короткая, Е.С. Прокошина, А.А. Чудникова; под. ред. А.С. Майхровича. – Мн.: Навука і тэхніка, 1992. – 117 с.
2. *Горбацкий, А.А.* Старообрядчество на белорусских землях: Монография / А. А. Горбацкий. – Брест: Изд-во УО «БрГУ им. А.С. Пушкина», 2004. – 237 с.
3. *Гарбацкі, А.А.* Стараабраднаўства на Беларусі ў канцы XVII – пачатку XX стагоддзя / А.А. Гарбацкі. – Брэст: Бр. Дзярж. Ун-т, 1999. – 202 с.
4. Старообрядцы Литвы: материалы и исследования. 1996-1997 / Вильнюс. университет; редкол. Чюбринскас В. (отв. ред.) и др. – Вильнюс: Vilniaus universiteto leidykla, 1998. – 207 с.
5. *Поташенко, Г.* Первые старообрядцы в Литве: 1679-1710 гг. / Г. Поташенко // Старообрядцы Литвы: материалы и исследования. 1996-1997 / Вильнюс. университет; редкол. Чюбринскас В. (отв. ред.) и др. – Вильнюс: Vilniaus universiteto leidykla, 1998. – С.14-25.
6. *Морозова, Н.* О понятии, особенностях и проблемах происхождения традиционного говора старообрядцев Литвы / Н. Морозова, В. Чекмонис // Старообрядцы Литвы: материалы и исследования. 1996-1997 / Вильнюс. университет; редкол. Чюбринскас В. (отв. ред.) и др. – Вильнюс: Vilniaus universiteto leidykla, 1998. – С. 41-61.

КАДЕТЫ БЕЛАРУСИ ПОСЛЕ ОКТЯБРЯ 1917 ГОДА: ПОПЫТКИ УКРЕПИТЬ СВОЕ ВЛИЯНИЕ СРЕДИ КРЕСТЬЯНСТВА

И. В. Шардыко (г. Могилев, Беларусь)

После Октября 1917 года кадеты сохранили верность своим конституционным идеалам, хотя за это подверглись преследованиям со стороны нового режима. Осудив большевистский переворот, они все еще надеялись, что, в случае созыва

Учредительное собрание, можно будет поставить вопрос о цивилизованных, ненасилованных методах разрешения наиболее острых социально-экономических и политических проблем. Таким же способом кадеты предполагали разрешить и аграрный вопрос, полагая положить конец «самочинному распределению помещичьих земель». Поэтому кадеты, как и другие оппозиционные большевикам политическими партии, все свои силы после Октября 1917 г. направили на созыв Учредительного собрания.

В Беларуси и после утверждения власти большевиков функционировали три губернские организации кадетов (Минская, Витебская, Могилевская). Активно действовали Горецкая, Рогачевская, Гомельская, Сенненская и Оршанская уездные организации кадетов. Не прекращал свою работу комитет кадетской партии в Голеневской волости Чаусского уезда [1]. В октябре 1917 г. связи с ЦК партии кадетов поддерживали около 30 белорусских кадетских организаций.

Октябрьская революция провела резкую грань между большевиками и кадетами. Не случайно, буквально за несколько дней до победы большевиков, кадетская газета «Минская жизнь», как бы предвидя будущее, писала: «Ходом истории, процессом исторической дифференциации намечены два фланга – большевики и кадеты. Это будут два главных врага, которые скрестят оружие за величие или падение России. Прочие будут лишь «союзниками» той или иной партии. Таков объективный ход истории» [2].

Кадеты не ошиблись в своем прогнозе. Октябрьская революция лишила партию кадетов возможности реализовать свою социально-экономическую программу. Идеи либерализма не увлекли трудовой народ. Свое предпочтение он отдал радикализму большевиков. Не поддержало в целом и трудовое крестьянство кадетскую аграрную программу урегулирования земельных отношений мирными, демократическими средствами. Крестьяне, получив землю, не хотели слушать призывы кадетских активистов «к справедливому распределению земли с учетом интересов бывших собственников». Основная часть крестьянства все больше становилась на сторону более радикальных партий – большевиков и левых эсеров. В силу этого партия кадетов потерпела поражение на выборах в Учредительное собрание по большинству округов Беларуси. По Минскому округу за кадетов голосовало 1,2% всех избирателей, по Витебскому – 1,5, по Могилевскому – 2,6, Западному фронту – 1,7 [3].

Кадеты не смогли выдержать в ходе выборов конкуренции прежде всего с главным своим политическим противником – большевиками. Характерны в этом отношении выборы по 28 избирательным участкам Лепельского уезда (Витебский избирательный округ). Здесь кадеты, имея достаточно многочисленные организации, оказались в проигрыше. Голоса распределились таким образом: большевики (список № 5) получили 27732 голоса, социалисты-революционеры (№ 1) – 12257, РСДРП объединенная и Бунд (№9) – 810, партия Народной Свободы – 127 голосов. Причем в 6 волостях кадеты не собрали ни одного голоса, а в 10 – лишь один, в 4 – два голоса избирателей [4]. То же самое произошло и в участке Якшицкой волости Игуменского уезда Минской губернии [5].

И все же современные архивные источники свидетельствуют, что кадеты Беларуси не везде потерпели поражение в ходе выборов в Учредительное собрание. Так, например, 25 ноября 1917 г. «Горецкий Вестник» опубликовал итоги выборов в Учредительное собрание по г. Горки и Горецкой волости. Как сообщала газета, в Горках больше всех голосов получил список № 2 социал-демократов и Бунда – 473, на втором месте оказался объединенный список № 1 Совета крестьянских депутатов и социалистов-революционеров – 123 голоса, немного уступили им кадеты (список № 6) – 104 голоса, большевики же получили только 8 голосов избирателей. По Горецкой волости с большим преимуществом победу на выборах одержали Совет крестьянских депутатов и партия эсеров – они набрали 2299 голосов. Кадеты сохранили свое преимущество перед большевиками – 117 голосов против 51 у партии большевиков.

Гораздо слабее оказались в Горецкой волости позиции социал-демократов меньшевиков и Бунда – они получили только 22 голоса принявших участие в голосовании [6].

Еще большим успехом для партии кадетов завершились выборы в Учредительное собрание в местечке Любань Минской губернии. Из 195 голосов кадеты получили 105, социалисты-революционеры – 70, остальные распределились среди других списков. Большевики получили только 5 голосов избирателей [7].

Надо признать, что это были единичные случаи победы кадетов на выборах в Учредительное собрание. Крестьяне, которые составляли большинство населения Беларуси, голосовали за эсеров или большевиков, не принимая «затянувшуюся» аграрную реформу кадетов. Тем не менее, эти немногочисленные факты говорят о том, что кадеты и после Октября 1917 г. продолжали оставаться реальной политической силой, к которой в любой момент могли бы вернуться те социальные слои населения, которые осознали смысл либерализма. Сами кадеты признавали, что партия «не смогла сделать себе опоры из крестьян-собственников» [8].

Однако было бы ошибкой считать, как это делала до недавнего времени официальная историография, что после Октябрьской революции партия конституционных демократов прекратила борьбу за осуществление своих аграрных установок. Уже в ноябре 1917 г. агитационная комиссия ЦК ПНС заявила, что «для партии демократической путь в деревне не закрыт». Она призвала местные кадетские организации «заранее не отчаиваться» и «расширить агитацию среди крестьян» [9].

Подобные призывы ЦК партии кадетов нашли отклик и среди кадетских организаций Беларуси. Так, например, в середине ноября 1917 г. Могилевский губернский комитет кадетов, с целью «пропаганды идей партии среди крестьянства», направил своих членов в уездные центры губернии. По итогам посещения этих уездов губернским комитетом в адрес ЦК было направлено сообщение, в котором говорилось, что «развитию идей партии на местах препятствует засилие левых социалистических партий и террор многочисленных в этих городах большевиков» [10]. Такая же информация поступала в ЦК в ноябре-декабре 1917 г. от кадетов Витебской и Минской губерний. В связи с этим ЦК ПНС, обращаясь к своим местным организациям, заявил: «Крестьяне с нами не пойдут. Надо больше государственных идей и меньше пропагандировать партийные установки» [11].

В конечном итоге, пропаганда государственных идей после Октября 1917 г. не принесла кадетам Беларуси желаемых результатов. Крестьяне, увлеченные практическим и «немедленным» решением аграрного вопроса, не придавали особого значения кадетской пропаганде. Аграрный вопрос, по-прежнему, оставался самой острой проблемой для кадетской партии.

Литература

1. Минская жизнь. – 1917. – 25 октября. – С.3.; ВПНС. – №26-27. – С.16-18; Горецкий Вестник. – 1917. – № 34. – С. 3.
2. Минская жизнь. – 1917. – 25 октября. – С. 2.
3. *Спирин, Л.М.* Классы и партии в гражданской войне в России / Л.М. Спирин // Москва. – 1991. – С. 416-419.
4. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). – Ф. 1810. Оп. 1. – Д. 155. – Л. 223-223 об.
5. Газета Временного рабочего и крестьянского правительства. – 1918. – 17 января. – С. 4.
6. Горецкий Вестник. – 1917. – № 47. – С. 1.
7. Вестник партии народной свободы (ВПНС). – 1917. – №29-30. – С. 21.
8. *Изгоев, А.С.* Архив русской революции / А.С. Изгоев // Берлин. – 1923. – Т.Х. – С. 17.
9. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). – Ф. 579. – Оп. 1. – Д. 774. – Л. 2,4.
10. ВПНС. – 1917. – № 29-30. – С. 22.
11. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). – Ф.579. Оп.1. – Д. 774. – Л. 1.

імперыі з 1843 г. Магілёўскай кансісторыі самастойна праводзілася следства толькі ў дачыненні да падначаленага духавенства, а справы міжканфесіянальнага характару разглядаліся дзяржаўнымі судовымі органамі [8, арк. 2–3]. Найбольшае значэнне мелі справы аб размежаванні касцёльных зямель і фінансавых маёмасцяў. У сувязі з палітыкай дзяржаўных уладаў да абмежавання ролі каталіцтва на грамадска-палітычнай арэне краіны і падзеямі 1830-х і 1860-х гг., адбываецца зачыненне шэрагу парафій і кляштароў з перадачай іх пабудоў у праваслаўнае ведамства, як гэта адбылося з Дукорскім касцёлам [6].

У склаўшыхся на грамадска-палітычнай арэне Расійскай імперыі ў канцы XVIII – пачатку XX ст. умовах выключнае значэнне мелі пераходы прадстаўнікоў аднаго веравызнання ў іншыя. Пры гэтым большая частка інфармацыі адкладвалася ў архіве праваслаўнага ведамства. Нарматыўнымі актамі Расійскай імперыі падкрэслівалася дамінаванне праваслаўнай царквы на канфесіянальнай арэне дзяржавы [10]. Таму, пераход з праваслаўя у каталіцтва патрабаваў значнай аргументацыі. Напрыклад, падчас разгляду пераходу Х. Матушэвіч і яе дзяцей у праваслаўе на працягу пяці год было складзена 192 дакументы [7]. Праваслаўнае духавенства, нават, прадстаўляла імяныя спісы парафіянаў, якім належала вярнуцца ў праваслаўе. Так, у 1838 г. у Клецкую Уваскрасенскую царкву павінна было вярнуцца 96 чалавек [9, арк. 5–9 адв.]. Запісы аб пераходах уносіліся ў метрычныя запісы аб хрышчэнні, што паведамлялася ў зацікаўленыя ўстановы. Часам, назіраліся злоўжыванні з боку праваслаўнага святарства, асабліва ў дачыненні непісьменных сялян. Справы аб іх аспрэчванні называліся “пакіданнем у веры”. Так, у 1886 г. у кансісторыю звярнуўся парафіянін Марыенгаўзенскага касцёла П. Паўлаў, які даведаўся па аб’яўленні Сіноду ў 1881 г., што з 1866 г. з’яўляецца праваслаўным “па ўласным жаданні”, хаця царкву ён не наведваў [3, арк. 1–1 адв.]. Пасля прыняцця закона аб верацярпімасці міжканфесіянальных пераходы набылі спрошчаны варыянт афармлення: справа складалася з паведамлення канцылярыі губернатара ў кансісторыю і рапарту пробащча парафій аб унясенні адпаведных адзнак у метрычныя кнігі. Напрыклад, канонік Санкт-Пецярбургскага касцёла кс. Ю. Карэвіч даносіў, што за 1913 г. ім было далучана да каталіцтва 9 мужчын і 25 жанчын [4, арк. 18–19 адв.].

Асобна вылучаюцца судовыя справы, асабліва па скасаванні шлюбу. Нават, калі адзін з супругаў быў праваслаўным, справа перадавалася ў праваслаўную духоўную кансісторыю. Адным з аргументаў пры скасаванні шлюбу была немагчымасць сумеснага жыцця асоб рознага веравызнання па канфесіянальных матывах [1]. Так, шлюб Ю. Квяткоўскага і Э. Глінскай, здзейснены 3 лютага 1859 г., быў прызнаны скасаваным, а дзеці незаконнанароджанымі ў 1903 г., таму што супружнікі былі праваслаўнага веравызнання, а ўзялі шлюб у Мінскім кальварыйскім касцёле [5, арк. 1–1 адв.].

Такім чынам, сярод матэрыялаў архіўнага фонду “Магілёўская рымска-каталіцкая кансісторыя” захоўваецца шэраг крыніц, якія дазваляюць характарызаваць узаемаадносіны праваслаўнай і рымска-каталіцкай царквы ў канцы XVIII – пачатку XX ст. З прыцягненнем агульнай дакументацыі Магілёўскай кансісторыі аналізуюцца інтэнсіўнасць і характар узаемадзеяння азначаных канфесій. Аднак, пераважная большасць дакументацыі па згаданай праблематыцы адлюстравана ў складзе спецыяльных сістэм справаводнай дакументацыі, якімі адлюстравана спецыфіка дзейнасці ўстановы і дэталізуецца працэс разгляду канкрэтнай справы. Азначаныя матэрыялы дазваляюць рознабакова характарызаваць узаемаадносіны азначаных канфесій на розных ступенях іерархіі.

Літаратура

1. Антановіч, З.В. Асаблівасці скасавання шлюбу ў каталіцкай традыцыі XIX ст. // Беларускі гістарычны часопіс. – № 4. – 2008. – С. 33–39.

2. НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 3. – Спр. 2425. – Справа аб прызначэнні дэпутатаў і патрабаванні тлумачэнняў па справах аб праваслаўі ад святароў Віцебскай губерні, 1835–1839 гг.
3. НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 7. – Спр. 41. – Справа па прашэнні селяніна П. Паўлава аб дазvole вызнаваць рымска-каталіцкую веру, 1886 г.
4. НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 18. – Спр. 933. – Нарад папер аб пераходах у іншыя веравызнанні, 1914 г.
5. НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 21. – Спр. 73. – Справа аб учыненні па метрычных кнігах адзнак аб несапраўднасці шлюбу Ю. Квяткоўскага і Э. Глінскай і незаконнанароджанасці іх дзяцей, 1903 г.
6. НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 24. – Спр. 11909. – Справа аб ліквідацыі Дукорскага касцёла, 1864–1869 гг.
7. НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 25. – Спр. 35. – Справа аб пераходзе з праваслаўя ў каталіцтва памешчыцы Х. Матушэвіч і яе дзяцей, 1862–1867 гг.
8. НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 32. – Спр. 43. – Справа па ўказе Рымска-каталіцкай духоўнай калегіі аб забароне кансісторыям прымаць да разгляду крымінальныя злачынствы, адміністрацыйныя і спадчыныя спрэчкі, 1843 г.
9. НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 32. – Спр. 86. – Справа аб ўзаемаадносінах рымска-каталіцкай і праваслаўнай царквы, 1847–1884 гг.
10. Полное собрание законов Российской Империи с 1649 г. – Собрание первое: в 45 т. – Санкт-Петербург: Тип. II отд. соб. ЕИВ канцелярии, 1830 – 1851. – Т. XXVII. – С. 931–932; т. XL, с. 829–830; Собрание второе: в 55 т. – Санкт-Петербург: Тип. II отд. соб. ЕИВ канцелярии, 1830 – 1884. – Т. III. – С. 917–919.
11. Biblioteka Czartoryskich. – Rkps. 5327. – WiadomoŹж о ksikdzach polskich, 1840.

ИДЕЯ СОЦИАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА В КАТОЛИЧЕСКОМ КЕРИГМАТИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ

В. К. Борецкая (Гомель, Беларусь)

Общепризнанным в современном религиоведении является тезис о социальной роли религии, которая способствует сохранению традиционных ценностей, относящихся к быту, обычаям, общественному поведению, хозяйственной этике, культурным и социальным ориентациям. Религия сакрализирует базовые ценности, в том числе правовые и экономические. С одной стороны, она освящает те представления реальности, семейного уклада, быта, разделения труда и т.д., которые авторитетны для индивидов. С другой стороны, создает основу для устойчивого развития общества. Согласно воззрениям российского философа, религиоведа Д.В. Пивоварова, «генотипом культуры является единство религиозных и экономических идеалов» [1, с. 265]. В контексте вышеизложенного, особый интерес приобретает исследование социального учения Римско-католической церкви, как одного из традиционных религиозных направлений, оказывающих влияние на социальные процессы в белорусском обществе. Изучение особенностей богословско-теоретического обоснования концепции социально-экономического обустройства представляет актуальный научный и практический интерес для белорусского общества, экономический уклад которого, согласно национальной концепции устойчивого развития, находится в состоянии трансформации, перехода от централизованной экономики к рыночной с социальной ориентацией. В данном исследовании предпринята попытка определения специфики социально-экономического учения Римско-католической церкви, которое освящает и затрагивает проблемы связанные с социальными, экономическими и политическими процессами в современном обществе.

Более внимательное рассмотрение истории развития политических идей и формирования моделей свободного конституционного государства с социально-ориентированной экономикой указывает на «христианский след». Конкретизируя данный

тезис, следует отметить влияние христианских социальных идей на создание и реализацию модели социального конституционного государства. С данным утверждением, можно не согласиться, вспоминая о борьбе Римско-католической церкви со сторонниками и последствиями Великой Французской революции, которая общепризнанна колыбелью современного конституционного государства; о неоднократном союзе церкви с государством, где первой отводилась роль цензора или общественного палача. Однако социальное учение христианства несет в себе те внутренние культурные коды, благодаря которым в современном мире постепенно утверждается свободное конституционное государство с социально-рыночной экономикой.

Новозаветная заповедь любви к ближнему перевернуло мировосприятие античного общества, которому были неведомы забота о бедных, вдовах, стариках. Забота о нуждающихся становится социальным заданием христианской общины. Постепенно формируется социальное учение, в котором государству определяется не только роль обеспечения безопасности и права, но и достойных человека условий проживания и труда, социальной справедливости, обеспечении социальной защиты в случае болезни, возраста, инвалидности, безработицы.

Христианское социальное учение, являясь керигиматическим богословием, стремится показать не только истинность догмата, но и его жизненную, практическую ценность для человека. Католическое социальное учение можно представить в виде трех разделов, которые занимаются исследованием социальных, экономических и социально-политических отношений. Раздел занимающийся проблемным полем отношений между членами социальной общности является в узком смысле этикой персонализма. Раздел исследующий экономические отношения представляет собой хозяйственную этику, науку о нравственном поведении хозяйствующего субъекта. Следует отметить, что в католической социальной доктрине отсутствует четко обозначенная модель социального рыночного хозяйства как экономического порядка. Если быть более точным, то в ней представлены принципы социального и экономического обустройства, которые соответствуют логике христианского учения. В качестве основополагающих можно выделить принципы общего блага, солидарности и субсидиарности.

Долгое время в социальном учении христианства экономику и нравственность пытались рассматривать безотносительно друг к другу. Только в энциклике *Centesimus Annus* от 1 мая 1991 года Иоанн Павел II указывает на роль рынка, прибыли, предпринимательства для обустройства общественного хозяйствования [2]. Экономический рост государства сам по себе не может быть высшей целью. Не может являться целью обеспечение непрерывно растущего уровня материальных потребностей. В качестве высшего идеала для государства должно быть служение общечеловеческим, социальным ценностям, достижение общего блага. Анализируя документы социальной доктрины Римско-католической церкви можно выделить следующие компоненты, из которых складывается понятие общего блага: индивидуальное благополучие, семейное благополучие и благополучие народа, общности [3]. Государство должно свое социальное законодательство выстраивать исходя из признания достоинства и свободы личности, социальной защиты брака и семьи, защиты нравственности и сохранения культурных ценностей.

Определение принципов субсидиарности (вспомогательности) и солидарности становится результатом размышлений церковной иерархии о путях выхода из конкретных исторических ситуаций. В либеральных государствах начала XX века частный сектор действовал бесконтрольно и безответственно с точки зрения общего блага. В социалистических системах экономического обустройства власть подавляла частную инициативу граждан и практически уничтожила частную собственность.

Согласно позиции социального учения католичества присутствие государства в экономической сфере не должно приводить к ограничению личной инициативы отдельных граждан, но обеспечивать ее развитие при действительной защите всех основных прав каждой личности [3]. Субсидиарность власти означает предоставление членам общества свободы решать вопросы, соответствующие их уровню возможностей. Принцип участия подразумевает, что все заинтересованные лица должны иметь возможность участвовать в принятии общественно-значимого решения. Принцип солидарности указывает на всеобщее предназначение материальных и духовных благ, необходимость участия каждого члена общества в достижении общего блага. Принцип солидарности подразумевает также необходимость особого внимания к проблемам нуждающихся и заботу о бедных.

Католическое социальное учение базируются на признании достоинства человека и общего блага, что подразумевает признание личностной свободы, частной собственности и социальной справедливости. Принципы субсидиарности и солидарности, сформулированные в XX веке, но вытекающие из логики христианского образа человека, составляют базис современного социального государства. Все вышеизложенное позволяет сделать вывод о влиянии христианства на становление и развитие современного социального государства.

Литература

1. Пивоваров, Д.В. Философия религии : учебное пособие / Д.В. Пивоваров. – Екатеринбург : Академический проект, 2006. – 640 с.
2. *Jan Paweł II. Centesimus annus / Jan Paweł II.* – Katowice, 1991. – 115 s.
3. *Kompendium nauki społecznej Kościoła // Papieska rada iustitia et pax* [Electronic resource]. – 2005. – Mode of access : www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_pl.html. – Date of access : 30.03.2014.

КОНСТИТУЦИОННО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ПАРТИЯ ЛИТВЫ И БЕЛАРУСИ

Е. И. Головач (г. Могилев, Беларусь)

Конституционно-католическая партия Литвы и Беларуси (ККПЛ и Б) возникла в Вильно в конце 1905 г. – начале 1906 г. Ее основателем и главой являлся барон Эдуард Михаил Ян Мария фон дер Ропп (церковный и политический деятель Литвы, Польши и России; епископ Виленский в 1903-1905 гг.; архиепископ Могилева в 1917-1919 гг.). Эта партия видела в католицизме самую надежную опору для объединения литовцев, поляков и белорусов ради совместной борьбы, с целью отвоевания себе незыблемых основ для самого широкого материального, умственного и национального развития. «Избирать в выборщики и в Думу только хороших католиков!» – вот ее лозунг при выборах в Думу [1, л. 159об.]. Конституционно-католическая партия имела 3 печатных органа – газета «Новины виленские», еженедельники «Друг народа» и «Товарищ труда», которые издавались в Вильно [2, л. 68об.].

На территории Беларуси отделы партии действовали в Вильно, Витебске, Гродно, Двинске, Могилеве. Предполагается, что в ККПЛ и Б вступило несколько тысяч человек. Наибольшее количество сведений имеется о деятельности отделов партии на территории Гродненской губернии. В их состав входили преимущественно местные помещики и католическое духовенство, а приходские отделы возглавляли следующие ксендзы: Индурский-Соболевский, Лунненский-Михневич, Волпянский-Гродзкий, Велико-Эйсымонтковский-Ярош [2, л. 92об.]. Численный состав членов партии в Гродненской губернии неизвестен, и своего печатного органа у них не было [2, л. 92об.-93].

Учредительный съезд ККПЛ и Б состоялся 7 февраля 1906 г. в Вильно, на котором присутствовало 800 человек разных сословий. Председателем был избран Э. Ропп, вице-председателями С. Лопацинский, председатель Витебского земледельческого общества, и И. Монтвилл. На съезде было объявлено о том, что партия «имеет именно целью провести все реформы на основе справедливости и любви» [1, л. 169]. Члены партии (Дзмитрович, Лопацинский, Мацевич, Соколовский) выступили с разъяснениями основных пунктов программы, которая в итоге была принята на съезде единогласно.

Программа партии не была четкой и последовательной. Она отличалась неясностью и двусмысленностью содержащихся в ней положений. Для большей популярности среди населения ККПЛ и Б использовала в своей программе многие положения программ других партий, и, прежде всего, партии кадетов [3, с. 64].

Из преамбулы программы следовало, что свое внимание партия предполагала сосредоточить на «вопросах, касающихся специально управления и церковных отношений на поприще просвещения, сельскохозяйственных отношений и специального труда, а далее и на вопросах общегосударственных учреждений, обеспечивающих наши нужды» [4, с. 111]. Таким образом, можно сказать, что на первое место в программе ККПЛ и Б ставились религиозные вопросы, а национальные и все остальные – на второе.

В вопросе о народном образовании партия предлагала ввести всеобщее и бесплатное начальное образование на родном языке учащихся, с обязательным преподаванием Закона Божия. Она требовала отделения христианских школ от нехристианских, с предоставлением должного влияния в первых католическому духовенству, настаивала на самом широком развитии средних и высших школ в соответствии с потребностями населения, при условии подчинения их контролю светской и духовной власти.

В аграрном вопросе, признавая права собственности священными и нерушимыми, партия высказывалась за облегчение приобретения земли безземельными и малоземельными крестьянами и за переход от деревенского хозяйства к колониальному или фермерскому. Для устранения недоразумений между помещиками и крестьянами она предлагала особые третейские суды с одинаковым числом представителей от обеих сторон и настаивала на том, чтобы казенные, удельные и церковные земли, а в некоторых исключительных случаях и земли, принадлежащие частным лицам, были отведены для развития на них крестьянских колоний [1, л. 160].

По рабочему вопросу ККПЛ и Б выступала за полную свободу собраний и организаций, неприкосновенность личности рабочего во время стачек, за разбор недоразумений между рабочими и работодателями особыми третейскими судами с одинаковым числом представителей от обеих сторон, введении 8-часового рабочего дня на всех предприятиях, где это окажется возможным по экономическим условиям, за охрану женского труда, запрещение принимать на фабрики и в мастерские детей моложе 14 лет, за помощь рабочим из средств работодателей в случае болезней и повреждений, вызванных условиями работы, за государственную помощь рабочим в старости [1, л. 160].

Что же касается церковных отношений, партия настаивала на «исправлении всяких причиненных обид» [4, с. 111]. Речь шла о восстановлении упраздненных епархий; возвращении отобранных или закрытых костелов, церковных имуществ, а когда это невозможно, полном вознаграждении за них; передаче в свободное распоряжение епископской власти капиталов, находившихся у администрации Духовной коллегии, и ее упразднении. Кроме того, говорилось о свободном назначении ксендзов; свободных сношениях со Святым Престолом; избрании епископов согласно каноническому праву; организации консисторий исключительно на основании церковных уставов, без участия светских чиновников; о праве свободного миссионерства; полной свободе

епископской власти при учреждении приходов, постройке костелов; о возможности созыва епархиальных и провинциальных синодов; действительности приговоров по брачным делам и проступкам ксендзов против обязанностей их сана и общей нравственности и порядочности и т.д.

Для обеспечения перечисленных постулатов партия требовала, чтобы в силу признанного Манифестом 17 октября «равенства перед законом всех граждан, дабы все существующие служебные, гражданские и политические особенности национальных и исповедных прав были безотлагательно отменены» [4, с. 112].

Конституционно-католическая партия Литвы и Беларуси выступала за включение в органические законы следующих положений: о действительной свободе исповедания, полном освобождении крестьян от государственной опеки и всяких регламентаций, о свободе слова и печати с упразднением цензуры, свободе публичных собраний под наблюдением избранных обществом блюстителей порядка, свободе учреждения союзов, светских и монашеских корпораций, неприкосновенности личности и жилища со стороны всякой власти, за исключением судебной.

Просуществовала ККПЛ и Б недолго. В начале марта 1906 г. епископу барону Роппу было предложено оставить руководство партией как несовместимое с его духовной деятельностью. В газете «Минское слово» в 1907 г. в связи с этим отмечалось, что в основу образованной партии «была положена программа, находящаяся по своим задачам, вне сферы церковных отношений и не только не согласная с взглядами правительства, но отчасти и направленная к борьбе с оным» [5, с. 2]. Поэтому по указанию виленского генерал-губернатора партия была распущена, так как ее деятельность признавалась не соответствующей требованиям правительственной политике в крае [3, с. 66].

Литература

1. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). – Фонд 1072. – Т. 1. Материалы по истории выборов в первую Государственную Думу собранные по поручению Председателя Совета Министров Графа С.Ю. Витте Графом В.А. Дмитриевым-Мамонтовым.
2. Российский государственный исторический архив (РГИА). – Фонд 1284. – Оп. 187. – Д. 157. По циркуляру № 26 о доставлении сведений о политических партиях и союзах.
3. *Мартюхова, М.А.* На переломе революции: Общественно-политическое движение в Белоруссии в связи с учреждением Государственной думы в России (август 1905 – июль 1906 г.) / М.А. Мартюхова; под общ. ред. Т.Е. Солодкова. – Мн.: Наука и техника, 1986. – 141 с.
4. *Серова, О.В.* Барон фон дер Ропп / О.В. Серова // Вопросы истории. – 2012. – № 11. – С. 110-131.
5. Причины увольнения барона Роппа // Минское слово. – 1907. – 19 окт. – С. 2.

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В КАТОЛИЧЕСКИХ ОБЩИНАХ ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ

О. В. Дьяченко (г. Могилев, Беларусь)

Белорусское общество находится в процессе больших качественных перемен в сфере образования. Одним из составных духовных элементов новой образовательной парадигмы является отказ от формирования последовательно материалистического мировоззрения и поступательный переход к религиозно-нравственному воспитанию молодежи. В этом сложном, противоречивом и неоднородном социальном процессе важная роль отводится религиозным организациям, в первую очередь, Русской православной церкви, с которой Министерство образования Республики Беларусь более 10 лет реализует программу сотрудничества. Римско-католическая церковь пока не имеет права реализовывать образовательные проекты в государственной си-

стеме образования, тем не менее, в религиозных общинах созданы и функционируют католические воскресные школы, обеспечивающие процесс целенаправленного формирования религиозного мировоззрения детей и подростков, родители и законные представители которых исповедуют римский католицизм. Религиозная социализация молодежи осуществляется через систему воскресных школ в формате «катехетической» («катехизаторской») деятельности.

В 2012 г. в Могилевской области функционировали 42 римско-католические религиозные общины; воскресные школы открыты при 6 из них [1]. Всего же открыто и функционирует в Беларуси не менее 296 католических воскресных школ [2, с. 29].

Вопросами религиозного образования занимается «катехетическая секция», созданная при Конференции Католических епископов. Секция осуществляет подготовку учебников и учебно-методических материалов на белорусском языке для учителей и учащихся в соответствии с программой религиозного «катехетического» образования и с учетом возраста обучающихся [3; 4].

Катехетическая программа структурно включает в себя разделы религиозного образования детей до 7 лет; далее – «первый год подготовки к святому причастию», «непосредственная подготовка к святому причастию», «первый год после святого причащения» и разделы для учащихся с 5 по 11 классы. Занятия проводят монахини, или, как их еще называют – «сестры». Обучение начинается в сентябре-октябре, в зависимости от формирования групп в той или иной религиозной общине и заканчивается в конце мая. Программа занятий с детьми в возрасте 5-14 лет является частью общей программы религиозного образования. С 5 лет ребенок может посещать «катехизацию» для малышей. В 7-8 лет он направляется на «катехизацию» перед первым причащением. [5] В программу обучения входит знакомство с литургическим церковным годом и правилами религиозной жизни. В год непосредственной подготовки к первому причастию дети систематически посещают «катехизацию», а в воскресные дни и праздники обязательно участвуют в литургии. После принятия первого причащения они продолжают заниматься, а в 14 лет снова проходят обязательный курс подготовки к конфирмации или миропомазанию [6].

В воскресной школе «катехетические» занятия проводятся в форме «встреч». Условно каждое занятие делится на три части. Если занятие рассчитано на 45 минут, то первая часть занимает до 15 минут времени, вторая часть – от 20 до 25 минут и третья – от 10 до 15 минут. Традиционно перед началом и окончанием «встречи» совершается молитва [7]. Из литературы, используемой в образовательном процессе катехизатором, помимо программы, учебников и учебных пособий, имеется еще и Библия [8; 9].

Учебники по «катехизации» содержат фрагменты библейских и литургических текстов, молитвы, песнопения, гимны, иллюстративный материал, упражнения для закрепления материала. Этими учебниками обеспечены все ученики в классе. Изучаемый материал фиксируется учащимися в тетрадях, которые представляют собой подробные тематические конспекты [10].

В группах дошкольного и младшего школьного возраста вместо конспектирования учащимся предлагается тщательно продуманная тема для рисования. Рисунок помогает закрепить изученный материал. Кроме рисования, дети занимаются лепкой, аппликацией, живописью. Для этого катехизаторы приобретают пластилин, белую и цветную бумагу, мелки, краски, клей, ткань, картон, мел, карандаши и кисточки [6]. Занятия часто проводятся в игровой форме. Широко используется наглядный материал – репродукции картин, презентации, аудио- и видеозаписи.

К учителям воскресных школ предъявляется целый ряд религиозных и профессиональных требований. Во-первых, они должны быть практикующими католиками, способными сформировать религиозные убеждения у своих учеников; во-вторых,

обладать психологической культурой, способностью устанавливать психологический контакт с воспитанниками, поддерживать с ними доверительные отношения и диалог. Нередко такие учителя имеют светское педагогическое образование. Например, известны факты обучения римско-католических монахинь в Могилевском государственном университете имени А.А. Кулешова.

Таким образом, религиозное образование детей в воскресных школах осуществляется систематически, в структурированной форме, в специальном помещении согласно разработанной и утвержденной «катехетической» программы. Занятия проводятся в субботу или воскресенье. Религиозное образование в воскресных школах бесплатное. Покрытие расходов на функционирование школ проводится из бюджета религиозных общин.

Специфика религиозно-нравственного воспитания в воскресных школах заключается в том, что государство не может повлиять на выбор образовательных программ и их содержание, в результате чего религиозный компонент, изучаемый учащимися воскресных школ, противоречит комплексу научных знаний, получаемых теми же учащимися в государственных образовательных учреждениях. В итоге в формирующемся сознании школьников порождается мировоззренческий конфликт, следствием которого является двойственное восприятие окружающего мира, склонность к иррационализму и мистике.

Литература

1. Минско-Могилёвская архиепархия. Список деканатов и приходов архиепархии / сайт Римско-Католической Церкви в Беларуси – [Электронный ресурс] – 2014 – Режим доступа: <http://www.catholic.by/2/ru/belarus/dioceses/minsk-mohilev2.html>. – Дата доступа: 05.03.2014
2. Старостенко, В. В. Тенденции и особенности современной конфессиональной ситуации в Республике Беларусь / В. В. Старостенко // Веснік МДУ імя А. А. Куляшова. – 2005. – №1 (20). – С. 26-33.
3. Катэхетычная праграма з 1 па 11 класы // сайт Рыма-каталіцкай парафіі Беззаганнага зачатця НПМ у Квасоўцы – [Электронный ресурс]. – 2012. – Режим доступа: <http://kwasowka.grodnenskiy.by/2011-09-11-16-16-41/2008-08-30-18-47-17>. – Дата доступа: 20.04.2012.
4. Катэхетычная праграма // Рыма-каталіцкі Касцёл на Беларусі – [Электронный ресурс]. – 2003-2014. – Режим доступа: <http://www.catholic.by/2/images/stories/.../program.doc>. – Дата доступа: 17.03.2014.
5. Бакушинская, О. Катехизация у католиков / О. Бакушинская // Портал-Credo.Ru – [Электронный ресурс]. – 2012. – Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site>. – Дата доступа: 19.04.2012.
6. Сястра Марыя-Магдалена. Будзьце ў гэты дзень разам / с. Марыя-Магдалена // Ave Maria. – № 12 (91). – 2002.
7. Антоній Длугош, еп. Как подготавливать и оценивать катехизацию / Библиотека катехета // Римско-Католическая Церковь в Беларуси – [Электронный ресурс]. – 2012. – Режим доступа: <http://www.catholic.by/2/images/stories/files/credo/lib/antony-dlugosh.doc>. – Дата доступа: 18.03.2012.
8. Источники катехизации // Библиотека катехета – [Электронный ресурс]. – 2012. – Режим доступа: <http://catholic.by/2/conference/credo/109977.html>. – Дата доступа: 18.03.2012.
9. Наглядные материалы для катехизаторов / Уголок катехизатора // Katechein – [Электронный ресурс]. – 2012. – Режим доступа: <http://katechein.ru/rus/ugolok/materials>. – Дата доступа: 17.03.2012.
10. Катехитические пособия / Книжная полка // Katechein – [Электронный ресурс]. – 2012. – Режим доступа: <http://katechein.ru/rus/ugolok/materials>. – Дата доступа: 17.03.2012.

ЖАНОЧЫЯ РЭЛІГІЙНЫЯ ОРДЭНЫ Ў ПЕРЫЯД КОНТРРЭФАРМАЦЫІ

Л. Я. Клімуць (Магілёў, Беларусь)

Ранні новы час быў перыядам разнастанай жаночай рэлігійнай дзейнасці і ў каталіцкіх, і ў пратэстанцкіх землях. У прадстаўленым дакладзе гаворка ідзе пра жаночыя рэлігійныя ордэны – і дзейныя, і сузіральныя – у XVI – пачатку XVII ст. Такая

актыўная дзейнасць жанчын выклікала занепакоенасць у мужчынскай іерархіі незалежна ад веравызнання.

Гаворка пойдзе пра каталіцыя, контррэфармацыйныя рэлігіі. У цэлым у сусветнай гістарычнай навуцы больш увагі надавалася пратэстанцкім жанчынам, чым рэлігійнай дзейнасці жанчын у краінах Контррэфармацыі. Толькі ў апошні час сітуацыя пачала мяняцца. Хоць манашкам у Іспаніі і Італіі не прыйшлося сутыкнуцца з такой рэзкай зменай, як роспуск кляштару, тым не менш яны вялі сваю ўласную барацьбу ў вельмі няпростай сітуацыі. Перш за ўсё гэта была атмасфера спрэчак аб тым, наколькі актыўнымі павінны быць жаночыя ордэны.

З аднаго боку, для Контррэфармацыі былі характэрныя наватарскія ідэі, якія падштурхоўвалі да больш актыўнай духоўнасці. Але, з другога боку, натхняючы жанчын духоўна, Контррэфармацыя імкнулася ў той жа час абмежаваць іх.

Перш за ўсё трэба адрозніваць сузіральныя і актыўныя ордэны. У першых манахіні прысвячалі свае дні малітве, роздумам і боскім справам. А актыўныя ордэны, напрыклад Дачкі дабрачыннасці ці урсулінкі, звычайна прымалі самыя простыя абеты, не абавязкова жылі разам адным згуртаваннем і на першы план выводзілі актыўную дзейнасць, а менавіта навучанне, догляд за слабымі і іншыя праявы міласэрнасці.

Канешне, у рэальнасці гэтыя два тыпы ордэнаў немагчыма было так проста падзяліць на групы. У сучаснай гістарыяграфіі не раздзяляецца былы погляд на сузіральныя ордэны як пасіўныя і закрытыя ад жыцця, а актыўныя – як больш карысныя, якія затым падвергліся свайго роду рэпрэсіям.

Безумоўна, жанчыны абедзвюх груп удзельнічалі ў Контррэфармацыі. Сам дух часу заклікаў да дзейнасці, таму што мяняліся і сацыяльныя, і эканамічныя ўмовы, а выклік пратэстанцкай Рэфармацыі прывёў да новых форм набожнасці. Аднак рэлігійную дзейнасць жанчын можна разглядаць як прадаўжэнне сярэдневечных тэндэнцый. Жанчыны заўсёды шукалі выйсця ў рэлігіі, і новы дух Контррэфармацыі толькі яшчэ больш узмацніў гэту тэндэнцыю.

Такі выбух дзейнасці паўплываў і на ўсталяваныя ордэны. Назіраецца павелічэнне колькасці паступіўшых у кляштары, але гэта тэндэнцыя таксама звязваецца і з павелічэннем кошту пасагу, асабліва ў Італіі. Аднак і новая атмасфера духоўнасці, безумоўна, спрыяла добраахвотнаму ўступленню жанчын у кляштары. Некаторыя нават рабілі гэта насуперак волі сям'і.

Сярод манахінь сузіральных ордэнаў найбольш вядомая Тэрэза Авільская (памерла ў 1582). Яна вяла актыўнае, зямное жыццё, хоць паслухмяна прапаведавала адгараджонасць ад свету за сценамі кляштара. Яна таксама заснавала новае адгалінаванне ордэна, 15 жаночых кляштару, дапамагла стварыць два мужчынскія і нястомна прапагандавала ролю жанчын у рэлігіі.

На прыкладзе Тэрэзы відавочна, наколькі небяспечна выкарыстоўваць занадта вузкія вызначэнні актыўнай дзейнасці. Яна настойліва імкнулася да дасканалага саюзу з Богам і ў духоўным, і ў фізічным сэнсе і патрабавала поўнай адданасці. Тэрэза выказвала расчараванне свецкім грамадствам і вяла наспынную вайну паміж яе духоўнымі памкненнямі і тым, што патрабавала ад яе грамадства. Толькі праз многа гадоў Тэрэза змагла пачаць свае ўласныя рэформы.

Хоць Тэрэза была прызнана царквою (яна была кананізавана ў 1622 г.), на яе таксама распаўсюджвалася падазронасць царквы ў дачыненні да напорыстых жанчын. І Тэрэза была асцярожнай і падпарадкавалася царкоўнай іерархіі і кантролю, у прыватнасці праз сваіх духоўных дарадцаў-мужчын.

Такая рэакцыя на дзейнасць Тэрэзы была праяваю крытыкі рэлігійнай дзейнасці жанчын з боку арганізаванай царквы. Найбольшага ўзроўню гэта імкненне да кантролю дасягнула на Трыдэнцкім саборы. Паколькі цэлібат і манаскае жыццё падваргаліся

асаблівым нападкам пратэстантаў, гэтыя напрамкі патрэбна было рэфармаваць. І Сабор вырашыў зноў пацвердзіць сярэдневечныя прадпісанні адгароджанасці жаночых кляштароў ад свету, упершыню ўведзеныя указам Баніфацыя VIII Periculoso ў 1298 г.

Адмежаванне ад свету азначала фізічны адыход манашак ад свецкага грамадства. Сама манашка не магла пакінуць кляштар, і ніхто не мог увайсці без асаблівага дазволу і сур'ёзнай прычыны. Далейшае абмежаванне жанчын адбылося ў 1566 г., калі Пій V у буле Circa pastoralis пастанавіў разагнаць усе жаночыя рэлігійныя таварыствы, якія не практыкавалі адмежаванне ад свету. Такая пазіцыя робіць Трыдэнцкі сабор не сугучным новаму духу каталіцкай рэформы. Царква прапагандавала больш актыўную духоўнасць, а жанчын з яе выключалі.

У абмежаваннях была свая карысць: манашкі былі абаронены ад хвароб, а іх сем'і маглі спадзявацца, што жанчыны знаходзяцца ў бяспецы. Цнатлівасць стала галоўнай рысай жаночага рэлігійнага жыцця, а адзіным сродкам абараніць яе было адгарадзіць манашак ад свету. Такі кантроль над жаночай сэксуальнасцю характэрны не толькі для католікаў, гэта ўвогуле прыкмета ранняга новага часу. Жанчыны жылі ў межах ці шлюбу, ці кляштара; іншага не магло быць.

Такім чынам, у тэорыі манашкі былі закрыты ад свету. Вынікам стала тое, што цяпер у фінансавым плане кляштары маглі разлічваць толькі на той унёсак, які рабіла жанчына пры паступленні, і таму кляштары становяцца ўсё больш арыстакратычнымі арганізацыямі.

Аднак рашэнні Трыдэнцкага сабору не заўсёды з поспехам ажыццяўляліся. На практыцы гэта адгароджанасць ад свету выглядала трохі не так, як патрабавала тэорыя. Сувязь з навакольным светам не была цалкам страчана. За сценамі кляштара манашкі пісалі лісты, малітвы, карціны. У Мілане манашкі спявалі на службе, у французсканскі кляштар у Баварыі прыходзілі людзі пакланіцца святым рэліквіям.

Многія жанчыны супраціўляліся абмежаванням і змагаліся за тое, каб займацца актыўнай дзейнасцю. Жанчыны супраціўляліся і роспуску кляштароў, і іх адмежаванню. Бегінкі ў Мюнстэры змагаліся супраць сваіх дарадцаў францысканцаў, калі тыя хацелі ператварыць іх абшчыну ў кляштар Беднай Клары.

Найбольш гэтыя ідэі адчулі на сабе актыўныя ордэны. Таварыства урсулінак зазнавала ў 1535 г. Анджэла Мерычы, якая марыла стварыць абшчыну нявінніц, занятых малітвамі, навучаннем і міласэрнасцю. Гэта таварыства стала вельмі папулярным і к 1600 г. было ўжо ў кожным італьянскім горадзе, а таксама распаўсюдзілася ў Францыю і Германію. Найбольш рэзкія змены адбываліся па-за межамі Італіі. Сем'і непакоіла бяспека іх дочак, не абароненых сценамі, а грамадства непакоіла агульнае суіснаванне жанчын з розных слаёў. І паступова яны ператварыліся ў афіцыйны манаскі ордэн.

Самы яркі прыклад канфлікту паміж актыўнымі жаночымі таварыствамі і царкоўнай іерархіяй – тое, што адбывалася з Інстытутам Марыі Мэры Уорд. Свой ордэн яна стварыла па прыкладу іезуіцкага: у ім было абавязковым падпарадкаванне вышэйшым і папе рымскаму, не было адгароджанасці. Хоць ордэн быў прызнаны папай у 1616 г., Уорд адмовілася адысці ад свету і актыўнай дзейнасці, а паколькі іезуіты станавіліся ўсё больш непапулярнымі, у яе таксама з'явілася многа ворагаў. У 1630 г. Уорд была асуджана як еретычка, а ў наступным годзе распуцілі яе ордэн.

Адна жаночая асацыяцыя змагла застацца вернай сваёй актыўнай дзейнасці, і ў першую чаргу таму, што не называла сябе ордэнам. Гаворка ідзе пра Дочак дабрачыннасці. У ёй аб'ядноўваліся прадстаўніцы эліты і ніжэйшага класу. Чатыры фактары растлумачваюць іх выжыванне: альянс паміж рознымі слаямі грамадства; цесная сувязь з французскай каралеўскай сям'ёй; падтрымка царквы; рашэнне называць сябе таварыствам, а не ордэнам для таго, каб пазбегнуць адгароджвання.

Такім чынам, калі справа датычылася жаночых ордэнаў, часцей перамагала старая ідэя аб другараднасці і падпарадкаванасці жанчын, нягледзячы на рэфармацыйныя памкненні каталіцкага духавенства.

ТРАКТОВКА СОЦИАЛЬНОГО ИДЕАЛА В СОВРЕМЕННОМ КАТОЛИЦИЗМЕ

Т. П. Короткая (г. Минск, Беларусь)

Католические богословы подходят к решению социальных проблем с точки зрения религиозно-нравственной, с позиций моральной оценки того или иного социального явления. В основе их учения – религиозно-этическая программа поведения человека, религиозная интерпретация его места и роли в обществе. Они полагают, что принципы социальной справедливости могут быть осуществлены в полной мере на основе морального самоусовершенствования личности. Социальные конфликты, социальная несправедливость являются результатом неправильной установки современного человека на мир. Именно отход от религии есть подлинная причина зла и несправедливости, царящей в мире. Современный человек должен для решения социальных проблем переориентировать свое сознание на ту шкалу религиозно-нравственных ценностей, которую предлагает человеку религия. Для современного человека характерно принятие ошибочной системы ценностей, сориентированной только на земной, вещный мир, в результате чего происходит забвение духовных ценностей. Социальный идеал, к которому призывают религиозные деятели, состоит в возвращении человека к богу, в необходимости для современного человека принятия религиозной системы ценностей. В основе этой системы – ценности, истолкованные в христианском духе, прежде всего, такие ценности как любовь, справедливость, свобода, истина. Следование именно этим ценностям является основным условием социальной справедливости. Однако традиционный христианский аскетический идеал сегодня дополняется учением о социальной активности человека, важности в деле спасения и обретения Царства Божия творчества человека. Современные христианские богословы подчеркивают тот момент, что творчество, как и аскетика, являются равнозначными путями человека в деле спасения. Творчество человека определяется свободой, заложенной в нем Богом. Традиционное ядро христианского учения дополняется сегодня тезисом о сотрудничестве человека и Бога, подчеркиванием творчества как сущности человека. Этим предопределен иной подход к культуре, творческой активности человека. Существенную роль в прояснении позитивного кредо современного католицизма играет понятие «цивилизация любви». Это одно из ключевых понятий современного католического социального учения в целом. В своей энциклике *Dives in misericordia* (Бог, богатый милосердием) Иоанн Павел II писал: «Справедливость, на которой строится вся совокупность отношений между людьми, должна подвергнуться, так сказать, «переплавке» со стороны любви...которая «долготерпелива и многомилостива»...И все же милосердие не ограничивается лишь этим. Павел 6 неоднократно указывал, что «цивилизация любви» (Заключительная речь Святого года, произнесенная 25 декабря 1975 года) – это та цель, на достижение которой должны быть направлены все наши усилия – как в области социальной и культурной, так и в области экономической и политической» [2, с. 98]. Любовь здесь понимается не в смысле эмоционально психологическом, а как модель специфических социальных отношений, на практике реализующих божественную любовь. В основе этих отношений – принцип божественной любви, которую человек должен раскрыть по отношению к Богу и своему ближнему. Общество здесь трактуется как имеющее трансцендентную божественную основу, раскрытие которой возможно на основе любви. Мера социального прогресса определяется на основе различного понимания гуманизма: во-первых, социальное развитие и социальный прогресс, в основе которого лежит «гуманизм общечеловеческий», во-вторых, развитие на основе «замкнутого гуманизма» и, наконец, развитие, реализующее «глубокий религиозный

гуманизм». Именно этот последний и представляет собой, по мнению католических богословов, реализацию глубочайшего гуманизма, он единственно являет собой истину в ее целостности и глубине. Основная мера прогресса первого типа связана с уровнем жизни людей, экономической и политической независимостью государств. Термином «замкнутый гуманизм» определяется развитие на основе атеизма и материалистической философии, на основе марксистского учения. Это развитие опирается на диалектику, которая ликвидирует свободу человека в обществе. Лучшим и наиболее гуманным, по их мнению, является такое развитие общества, в котором реализуются ценности христианства. Это развитие является развитием интегральным, оно касается «всего человека и каждого человека». Воплощение социального идеала, идеала социальной справедливости, усматривается в христианской общине. Так, папа Иоанн Павел 2 в энциклике «Редемптор гоминис» писал, что основным условием «общинного», подлинно христианского общества является «безоговорочная отдача человеческой личности Христу». Такая отдача осуществляется, по мысли папы, в монастырских сообществах, в религиозных орденах и конгрегациях. Однако папа не призвал всех идти в монастырь. Нет, принцип служения Христу человек должен осуществлять в миру, выполняя свои обязанности, свою деятельность в обществе как богоугодное дело. «Онтологическая община», община учеников Христа, должна стать общиной «осознающей свою жизнь и собственную деятельность». Что же понимается под этим осознанием? Всякая деятельность рассматривается как призвание, как осознание особой благодати, которой должна быть проникнута деятельность человека в мире. Только через эту благодать и рассмотрение деятельности как призвания и становится человек членом христианской общины. Общинный идеал в данном случае – это идеал освящения мирской деятельности. Развивая эти установки, кардинал П. Пупар, глава папского совета по культуре, отметил следующие инициативы католической церкви, направленные на развитие диалога церкви и культуры: молитва, личный диалог, культурные центры, теологические институты, евангелизация желаний, обновленная христианская антропология, активное участие в общественных форумах, пропаганда ценности жизни и семьи, формирование добрых христиан, проповедническое использование патристики, использование языка разума и чувства, пропаганда паломничества и проч. [3, с. 12]. В связи с этим переоценке подвергается в современном католицизме отношение к миру, современной культуре. Католические богословы пишут о необходимости диалога церкви и культуры. Так, в принятой на Втором Ватиканском соборе пастырской конституции «О Церкви в современном мире» подчеркивалась важность диалога церкви и культуры. Верующие должны соотносить свои взгляды с достижениями современной культуры, современными научными знаниями. Желательно, чтобы и многие миряне получили образование в области священных дисциплин и чтобы некоторые из них намеренно посвящали себя этим занятиям, совершенствуя и углубляя свои познания. Но для того, чтобы они могли исполнять эту свою обязанность, за верными – как за клириками, так и за мирянами – следует признать законную свободу исследования и мышления, а также право смиренно и смело выражать свое мнение о том, в чем они сведущи [1, с. 1]. По мнению католических богословов, именно христианские ценности и Церковь как их носительница являются подлинным онтологическим основанием современной культуры; сегодняшние культуры являются осуществлением истории спасения. Христианин должен придавать духовно-нравственное измерение своей деятельности в сфере культурного творчества. Был разработан своего рода средний путь по отношению к культуре. Он определяется следующим образом: церковь не создает некие изолированные культурные образования, находящиеся вне современной культуры и замыкающиеся на собственной историко-культурной традиции. Она также не отождествляет себя полностью и без

остатка с современной культурой. Суть этого среднего пути – диалог христианства и культуры, цель которого – новая евангелизация культуры.

Литература

1. Документы II Ватиканского Собора. – М., 1980.
2. *Иоанн Павел II*. Бог, богатый милосердием. Окружное послание (энциклика Папы Иоанна Павла II / Искупитель человека. Бог, богатый милосердием. Совершая труд. Идите по всему миру. – Париж, 1991.
3. *Пупар, П.* Христианство перед лицом секуляризма, неверия и религиозной индифферентности / П. Пупар // Кафоликия. – Вып. 2. – Таганрог, 2000.

КАТОЛИЦИЗМ В КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ СТРУКТУРЕ МОГИЛЕВСКОЙ ОБЛАСТИ

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

Римо-католицизм – одна из наиболее распространенных «традиционных религий» как в Беларуси в целом, так и на Могилевщине.

Среди могилевских мещан первые католики известны с конца XVI в., в 1700 г. основывается Могилевская епархия. В 1773 г. была создана Белорусская католическая епархия с центром в Могилеве, преобразованная в 1783 г. в архиепархию, которая ведал римско-католическими общинами Российской империи. В конце XIX – начале XX в. в Беларуси действовала Виленская епархия (на территории Виленской и Гродненской губерний) и Могилевская архиепархия (на территории Минской, Витебской и Гродненской губерний). Подготовку священников вели две духовные семинарии: Виленская и Могилевская (находилась в Петербурге). После 1917 г. религиозная жизнь в БССР постепенно замирала. До 1989 г. епархиальные структуры фактически бездействовали, отсутствовал епископат, сокращалось число священнослужителей. Новое «возрождение» Римско-католической церкви (РКЦ) и существенные изменения в ее устройстве происходят с рубежа 1980–90-х гг.

Католические общины современной Могилевской области относятся к Минско-Могилевской митрополии, и входят в состав четырех деканатов: Могилевского, Бобруйского, Костюковичского и Мстиславского. Начало структурной модернизации РКЦ в Беларуси восходит к 1989 г., когда была создана единая для республики католическая Минская епархия, Апостольским администратором которого указом Папы Римского Иоанна Павла II был назначен епископ Тадеуш Кондрусевич. В 1991 г. Тадеуш Кондрусевич стал архиепископом, Апостольским Администратором для католиков латинского обряда Европейской части России с резиденцией в Москве. Тогда же в Беларуси наряду с Гродненской и Пинской епархиями была учреждена Минско-Могилевская архиепархия, или митрополия, главой которой был назначен епископ (с 1994 г. – кардинал) Казимир Свентек. После его отставки в июне 2006 г. Апостольским Администратором Минско-Могилевской архиепархии назначен Антоний Демьянко. С сентября 2007 г. по указу Папы Римского Бенедикта XVI главой могилевских католиков и в целом РКЦ в Беларуси вновь является Тадеуш Кондрусевич – Архиепископ Митрополит Минско-Могилевской архиепархии. РКЦ Беларуси находится в подчинении Ватикана, тесно взаимодействует с польским епископатом.

Католики Могилевщины объединены ныне в 23 общины (на 1 января 2000 г. – 17, 2006 г. – 18, 2008 г. – 22, с 2009 г. – 23), расположенных в большинстве (15 из 21) районах области – городах и городских поселках Могилеве, Бобруйске, Бельничках, Глуске, Горках, Кличеве, Кричеве, Круглом, Мстиславле, Костюковичах, Чаусах, Шклове, Осиповичах; Дрибинском, Климовичском, Осиповичском и Шкловском районах области.

Названия приходов	Дата регистрации
Успения Пресвятой Девы Марии в г. Могилеве	29 марта 1993 г.
Божьего Милосердия г. Могилев	30 мая 2007 г.
Преображения Господня в г. Могилеве	29 января 2007 г.
Святого Казимира и святой Ядвиги в г. Могилеве	11 сентября 2008 г.
Святого Антония в г. Могилеве	29 ноября 2001 г.
Непорочного Зачатия Пресвятой Девы Марии в г. Бобруйске	24 июля 1992 г.
Матери Божьей Бельничинской в г.п. Бельничичи	29 октября 1993 г.
Святой Анны в г.п. Глуск	22 апреля 1994 г.
Матери Божьей Бельничинской г. Горки	30 мая 2007 г.
Святого Казимира в д. Рясно Дрибинского района	29 февраля 1996 г.
Святого Иосифа в г.п. Круглое	29 декабря 1997 г.
Святой Троицы в г. Костоковичи	12 июля 1999 г.
Святого Иосифа в пос. Барсуки Климовичского района	25 февраля 1999 г.
Фатимской Матери Божьей в г. Кличеве	29 января 1997 г.
Успения Богородицы в г. Мстиславле	24 июля 1992 г.
Воздвижение Святого Креста в пос. Елизово Осиповичского района	24 августа 1998 г.
Святого Юзефа в дер. Казимирово Осиповичского района	26 октября 1995 г.
Божьего Милосердия в г. Осиповичи	8 июня 1992 г.
Непорочного Зачатия Пресвятой Девы Марии в г. Кричеве	29 января 2007 г.
Пресвятой Девы Марии – Матери Церкви в г. Чаусы	26 декабря 1995 г.
Святых Петра и Павла в г. Шклове	30 апреля 1993 г.
Воздвижения Святого Креста в д. Княжицы Шкловского района	28 марта 1998 г.
Посещения Пресвятой Девой Марией в д. фащевка Шкловского района	28 марта 1996 г.

Церковная служба ведется в 11 костелах, старейший из которых – построенный в XVIII в. могилевский костел кармелитов, ныне – Станиславский. Ведется строительство 1 церкви. Работает 6 воскресных школ. Католические общины располагают 15 священниками, 6 из которых – граждане Польши. Всего в области на начало 2013 г. в организациях всех конфессий служили 8 священников-иностранцев. Схожая ситуация характерна и для республики в целом. Так, в религиозных организациях Беларуси всех конфессий на 1 января 2007 г. служили 205 иностранцев, из которых 192 ксендза (94 %). Превалирование среди клира иностранцев обуславливает определенную проблемность культурно-политической ориентации «белорусского костела».

Римско-католическая община г. Могилева принимает активное участие в межкультурном христианском взаимодействии. По ее инициативе с 1993 г. проводится международный фестиваль духовной (христианской) музыки «Магутны Божа». Гости фестиваля – представители католической, православной и протестантской церквей. В церемонии открытия фестиваля 2012 г. приняли участие митрополит Минско-Могилевский архиепископ Тадеуш Кондрусевич, глава Могилевской православной епархии епископ Могилевский и Мстиславский Софроний и руководитель пресвитерианской религиозной общины «Церковь Святой Троицы» в г. Могилеве Иван Масюра.

Существует в области и организация католиков восточного обряда (униатов) – могилевская греко-католическая община «Матери Божией Бельничской». Богослужения проводятся в каплице «польского» кладбища. Постоянным священником община не располагает. Белорусские униатские общины курируются ватиканской Конгрегацией восточных церквей.

Конфессиональные процессы в Могилевской области в 1990-е гг., по сравнению с 2000-ми гг., отличались большей динамичностью. Если на 1990-е гг. приходится регистрация 170 религиозных общин, то на 2000-е гг. – только 111 общин. С 2000 г. наблюдается снижение положительной динамики роста. Если за четырехлетний период 1989-1993 г. были зарегистрированы 62 общины, то за 1994-1998 гг. – 51, за 1999-2003 гг. – 47, за 2004-2008 гг. – 39, а за 2009-2013 гг. – 32. Темпы роста числа общин снизились, таким образом, в 2 раза.

В конфессиональной структуре Могилевской области наиболее прочные позиции по численности религиозных организаций занимают Белорусская православная церковь (БПЦ), Христиане веры евангельской (ХВЕ), Евангельские христиане-баптисты (ЕХБ) и Римско-католическая церковь (РКЦ). Для сравнения: в Республике Беларусь в несколько ином порядке: БПЦ, ХВЕ, РКЦ и ЕХБ. При этом все без исключения наиболее значимые действующие в области конфессии имеют в конфессиональной структуре республики удельный вес, уступающий усредненному региональному показателю (около 14,3%). Так, общины БПЦ в Могилевской области занимают 8,09% от общей численности общин БПЦ в Республике Беларусь, общины ХВЕ – 7,93%, общины РКЦ – 4,76%, общины ЕХБ – 13,94%.

Конфессиональное пространство Могилевской области сохраняет в целом положительную динамику развития.

Наибольшая стабильность характерна БПЦ, но существенно увеличилось и число общин РКЦ: на начало 1993 г. – 3, на начало 1995 г. – 7, на начало 1997 г. – 11, на начало 1999 г. – 15, на начало 2003 г. – 18, на начало 2008 г. – 22, на начало 2009 г. и по настоящее время – 23. Однако если первоначально (в 1990-х гг.) доля общин РКЦ в общем объеме религиозных организаций области увеличилась с 4,4% (на 1 января 1993 г.) до 10,0% (на 1 января 1999 г.), то за последующий период уменьшилась до 8,19% (на 1 января 2013 г.). Если в 1990-х гг. ежегодный прирост римско-католических общин составлял в среднем 2 общины, то в 2000-х гг. – в среднем 1 общину. Количество общин другого направления католицизма – униатства – неизменно с 1993 г., когда была зарегистрирована его могилевская организация. Доля униатства в общем объеме религиозных организаций области менее 0,4%.

Литература

1. Архив отдела по делам религий и национальностей Могилевского областного исполнительного комитета.

2. Архив Уполномоченного по делам религий и национальностей [при Совете Министров Республики Беларусь].

ПРОЯВЛЕНИЕ ПРИНЦИПОВ КАТОЛИЦИЗМА НА ПРИМЕРЕ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ГОСПИТАЛЯ В ГРОДНО ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVI в.

И. Ю. Уваров (г. Гомель, Беларусь)

История повседневности начального периода Нового времени составляет неразрывную часть истории феодального общества. Поэтому изучение данной темы и отдельных вопросов общественной жизни необходимо для лучшего понимания разноплановых процессов, протекающих в этом обществе. Это и многое другое объясняет выбор такого типа исследования, которое до недавнего времени оставалось недостаточно изученным направлением в истории Беларуси периода Великого княжества Литовского. Однако некоторые аспекты данной проблемы нуждаются в дополнительном научном исследовании. Так, например неясным остаётся вопрос – какое количество госпиталей и приютов находилось в пределах белорусских земель к концу XVI в., на какие средства они существовали, кто был в числе пациентов и т.д. [1, с. 77].

К середине XVI в. ВКЛ продолжают укрепляться позиции католической церкви. Это привело к увеличению количества случаев перехода представители разных конфессий в католицизм. Таким образом, начинает увеличиваться фонд земельной собственности духовных феодалов, которые находились под юрисдикцией Папы Римского. При этом ортодоксы католического мира не только стремились к привлечению на свою сторону большего числа верующих, но и всячески старались демонстрировать своё гуманное отношение к простым людям. Одним из благородных поступков со стороны высших иерархов католицизма было открытие госпиталя в Гродно 24 марта 1553 г. Однако подлинная цель этих благих намерений отражала истинный интерес высшего духовенства, путём воздействия на простейшие чувства верующих осуществлялось увеличение католической паствы в пределах ВКЛ.

Открытие госпиталей с приютами для бедных в Польше и ВКЛ были результатом активной политики протестантов в эпоху Реформации. Продолжателями этого богоугодничества стали католики в период контрреформационных преобразований, что способствовало росту авторитета церкви в отдалённых от Рима местах. Госпиталь с приютом в Гродно был открыт для потребностей Гродненской курии при монастыре «Святой Троицы» [2, с. 117]. Монастырь имел обширные земельные и имущественные владения в населённых пунктах Крипка и Приштине. В распоряжении монахов были фруктовый сад и пашенные угодья.

Открытие госпиталя было связано с активной благотворительной деятельностью королевы Боны Сфорца, которая способствовала укреплению позиций католической церкви и переселению в ВКЛ польской шляхты. Подобные акты доброй воли со стороны королевской особы могли послужить для верующих как внушение им всеобщей значимости католического мироустройства, его доминирование над другими религиями, в том числе над православием. Как было отмечено в латиноязычном тексте опубликованного источника открытие госпиталя с приютом необходимо «для всеобщего нашего блага в соответствии с христианскими принципами и ради избавления от болезней и для лечения местных жителей, а также для бедных и попавших

в беду людей». Как свидетельствует источник «в госпитале должны быть созданы необходимые условия для содержания больных и всех нуждающихся в получении помощи». Этот госпиталь был рассчитан на пребывание в нём тридцати человек из числа людей бедного сословия. Все вновь поступившие получали верхнюю одежду и комплект нательного белья, обувь и войлочную шляпу с круглыми полями. Все эти приобретения осуществлялись из финансовых средств, выделенных монастырём. Находящиеся на попечительстве люди должны были ощущать на себе постоянную заботу отцов церкви. Чтобы разнообразить их монотонный ритм жизни в каждую субботу и воскресенье совершалась торжественная месса в сопровождении многоголосого хорового пения по мотивам произведений музыкальных текстов, используемых в церковном богослужении.

Однако дальнейшая работа этого учреждения требовала регулярных денежных пожертвований и снабжения всех обитателей продуктами питания, одеждой и прочим имуществом. Как это осуществлялось видно из очередного документа, в котором сказано, что 5 апреля 1584 г. король Речи Посполитой Стефан Баторий находясь в Гродно, издал документ, в котором предписывалось виленскому каштоляну и канцлеру ВКЛ Астафию Воловичу отчислить от прибыли с аренды феодальных владений в пользу госпиталя и костёла триста золотых польских дукатов [2, с. 174–175]. Для организации снабжения госпиталя католическое духовенство выбрало пресвитера, старшего священника Бартоломео, который должен был следить о поступлении десятий части от собранного урожая пшеницы, бобовых и овощей выращенных на монастырских полях в Перштинe. Кроме этого еженедельно из мясной лавки на нужды госпиталя поступала свежая говядина. Непосредственно поставщиками продуктов питания в госпиталь должны быть специально избранные для этой работы честные и богобоязненные люди из числа верноподданных католической церкви Гродненской экономии сроком на один год. Прямой их обязанностью была еженедельная закупка всех необходимых товаров для нужд обитателей госпиталя [2, с. 118].

Непосредственными кураторами монастыря и госпиталя были высокопоставленные особы католического вероисповедания. Это «отец Венсселав, почётный епископ Саможитский и почётный Иоаннис Пржерембски настоятель Краковского монастыря и заместитель начальника королевской канцелярии вице-канцлер, а также благородный Иоаннис Пекароки наш праведник...». Присутствие среди этих людей итальянца можно объяснить как наличие официального представителя высшего духовенства католической церкви. Это свидетельствует, о том что итальянцы из числа подданных королевы Боны, когда она была миланской герцогиней являлись посредниками религиозной политики Ватикана в ВКЛ. Так например, большое влияние на титулованную особу оказывал придворный медик Джовани Андреа Валентино, ставший ещё в 1520 г. личным секретарём Боны [3, с. 58–63].

Подводя итог всему сказанному, следует отметить, что проведённый анализ изученных ранее источников по истории организации, управления и содержания данного госпиталя позволяет говорить о целесообразности подобных исследований для получения более полной информации о развитии социальной сферы и медицинской помощи жителям белорусских городов в период давно ушедших эпох.

Литература

1. Уваров И.Ю. Роль протестантизма в организации госпиталей в Великом княжестве Литовском в конце XVI – начале XVII вв. // Религия и общество–7: сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилёв: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2012. – 232 с.
2. 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.
3. *Pociecha W. Krolowa Bona (1497–1557) Czasy i ludzie Odrodzenia*, t. 2. Poznan, 1949. – s. 492.

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В ТЕОЛОГИИ

СМЫСЛ И НАЗНАЧЕНИЕ ОБУЧЕНИЯ РЕЛИГИИ В ШКОЛАХ

Czekalski Ryszard (Warszawa, Polska)

Каждая страна имеет свою традицию и свою богатую историю. Взгляд на нее через призму столетий позволяет получить более достоверные выводы. С перспективы времени и перспективы столетий видно значительно лучше происходящие общественные, политические и религиозные процессы, а также легче наблюдать то, что хорошо для данной страны, общества и Церкви.

Рефлексия с перспективы столетий тем более необходима, поскольку происходящие в настоящее время культурные изменения требуют новых размышлений, а также принятия конкретных и смелых решений, благодаря которым общества будут развиваться во взаимном уважении и мире.

Одним из важных вопросов является присутствие науки о религии в публичных школах. Ее существование в публичном пространстве кажется естественным для людей, которые хотят пользоваться для своего персонального развития существенными для них религиозными ценностями, понимаемыми ими как плодотворные в пространстве государственном, общественном и национальном. Благодаря изучению религии в школах мы избегаем сокращения духовного пространства рамками исключительно частного дела, а также избегаем, особенно в воспитании детей и молодежи, двуличного воспитания. Подобно тому, как нельзя разделить человека в его существовании на две части, точно также не должно внедряться разделение духовного и материального. Одно и другое пространства образуют полноценного человека, и искусственное разделение вносит всего лишь воспитательную дисгармонию. Для верующих людей их религия играет существенную роль, и потому в интересах государства, а также Церкви воспитание человека с учетом его достоинства и свободы веры.

Обучение религии в школах в Европе

Наука религии в публичных школах не является чем-то необычайным в государствах центральной и западной Европы. Во многих европейских государствах, с одной стороны, охотно защищают светский характер государства, и одновременно, с другой стороны, из понимания значимости воспитательной ценности изучения религии разрешается введение предмета религии в публичных школах [1]. Из проведенных исследований следует, что в большинстве европейских стран наука религии есть в списке изучаемых школьных предметов (напр.: Англия, Австрия, Бельгия, Босния-Герцеговина, Дания, Финляндия, Франция, Эльзас, Лотарингия, Греция, Голландия, Италия, Мальта, Норвегия, Люксембург, Германия, Швейцария, а также Польша). Изучение религии в школах введено также во многих посткоммунистических государствах, например в Хорватии, Латвии, Литве, Чехии, Румынии, Сербии, Венгрии, западной части Украины. В зависимости от страны предмет религии в школе имеет либо конфессиональное измерение, либо внеконфессиональное. Есть также страны, в которых определенную религию признают как государственную, следствием чего религия, признанная государственной, есть в списке школьных предметов наряду с родным языком. Нужно, однако, отметить, что и другие религии в этих странах также имеют право на присутствие в школе.

Изучение религии в публичных школах гарантирует соответствующее законодательство, соглашения между государственными властями и церквями. Изучение религии предусмотрено Конституцией, либо специальными юридическими актами, составленными между государством и Церковью [2]. Нужно подчеркнуть, что в ев-

ропейских школах изучаются разные религии. Все официально признанные Церкви в данной стране могут, на таких же принципах, организовать изучение религии в публичной школе. Каждая из религий имеет возможность введения своей программы обучения и учебников по религии, а также имеет влияние на то, кто занимается обучением данной религии.

Изучение религии в школах в Польше

История Польши, похоже, как в большинстве европейских стран, свыше тысячи лет тесно связана с христианством. И в нем нужно искать источники корней и национальной принадлежности, и как мы уже знаем, каждая попытка избавления от корней неизменно терпит поражение.

С 966 года, когда на польских землях появилось христианство, в течение веков, эта религия стала главным духовным пространством, в котором вырастают и развиваются все новые поколения поляков. В Польше от введения христианства, а точнее говоря, с момента создания первых школ, почти всегда наука религии находила в них свое место, присутствия в списке изучаемых школьных предметов.

Существовало достаточно, к счастью, короткое время, когда после Второй мировой войны Польша оказалась в пределах государств так называемого восточного блока, и одновременно под воздействием навязанной идеологии, враждебной религиозным взглядам и Церкви, были исключены занятия религии из общеобразовательной системы. Стоит подчеркнуть, что это был единственный период в истории польского образования, когда религии не было в школах. Даже тогда, когда в течение 123 лет на карте Европы не было Польши (в XVIII и XIX столетиях), религия в школах существовала. Тогда старались германизировать и русифицировать польские школы, однако же не решились исключить религию из списка изучаемых предметов. Наблюдала в ней ценность не только религиозную, но также то, что она имеет влияние на формирование гражданских и национальных позиций [3].

В Польше после 1989 года, то есть после изменения политической системы, были предприняты попытки возвращения обучения религии в школы. Представители разных Костелов в Польше начали переговоры с тогдашним польским правительством. В результате обучение религии вернулось в польские школы в 1990 году [4]. Мы празднуем 20-летие возвращения обучения религии в польские школы. Проведен, своего рода «отчет» совести. Достигается баланс, указывая позитивные и негативные стороны этого решения [5].

Обоснование идейно-историческое

В окружающем мире, который динамично развивается в различных формах, культурной и научно-технической, существует необходимость “момента”, чтобы гармонизировать цивилизационное развитие с духовным развитием, чтобы *Sacrum* и *Profanum*, с сохранением автономии, в определенном измерении могли сосуществовать и приносить пользу индивидуальному человеку и всему обществу.

Как мы знаем, человек и мир – это не только материя, но также пространство духа, совести. Это пространство невидимо, но существует и находится в нас и вокруг нас. Это пространство, от которого зависит моральное существование и состояние, а также этика индивидуального человека и всего общества. Сохранение духовного пространства способствует в значительной степени сохранению мира, прав и справедливости.

Ища конкретной обоснованности для приведенного утверждения, стоит посмотреть на историю мира и Европы, и тогда стараться ответить на вопрос, что происходит при отторжении и тотальном исключении религии, а также Бога из жизни. Планирование современности и будущего, так называемого современного общества, построение семьи, государства, чего-либо без Господа Бога – это как бы строить дом

без фундамента. Это только вопрос времени, когда все с грохотом обрушится, оставя после себя грандиозные свалки мусора. Видно это особенно отчетливо, когда мы посмотрим на историю мира на протяжении хотя бы последнего столетия. Достаточно посмотреть на XX век: сколько войн, непродуктивных систем, фанатичных преступников, которые во имя своей идиотической идеологии истребили миллионы невинных человеческих существ.

Литература

1. Zob. H. LOMBAERTS, Societa europea, scuola, religione e insegnamento della religione, w: L'insegnamento scolastico della religione della nuova Europa, red. F. Pajer, Torino 1991, s. 25-50; F. PAJER, Scuola e istruzione religiosa nell'Europa multireligiosa: problemi e sfide, w: Europa, scuola, religioni. Monoteismi e confessioni cristiane per una nuova cittadinanza europea, red. F. Pajer, Torino 2005, s. 1-31.
2. Zob. K. MISIASZEK, Koncepcja nauczania religii katolickiej w publicznej szkole polskiej. Próba oceny, Warszawa 2010, s. 25-30.
3. Zob. R. CZEKALSKI, Rys historyczny nauczania religii katolickiej w szkole polskiej, „Studia Katechetyczne” 7 (2010), s. 99-125.
4. Zob. P. TOMASIK, Regulacje prawne nauczania religii, w: Wybrane zagadnienia z katechetyki, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 73-109.
5. Zob. O dziesięciu latach katechezy... Na koniec drugiej kadencji przewodniczenia Komisji Wychowania Katolickiego, z Księdzem Arcybiskupem Kazimierzem Nyczem rozmawia Aleksandra Bałoniak, „Katecheta” 54 (2010) nr 3, s. 3-10; S. DZIEKOŃSKI, Dwadzieścia lat katechezy w szkole, „Katecheta” 54 (2010) nr 1, s. 7-13; R. MURAWSKI, Szkolna nauka religii w szkole, „Katecheta” 52 (2008) nr 10, s. 77-79.

WCESNOCHRZEŚCIJAŃSKA KONCEPCJA WOLNOŚCI RELIGII W DOBIE PÓŹNEGO CESARSTWA (EPOKA PRZEDKONSTANTYŃSKA III-IV w.)

Duda Jerzy (Warszawa, Polska)

W III wiek późnoantyczne Cesarstwo Rzymskie weszło z piętnem narastającego coraz wyraźniej w jego wewnętrznych, jak i zewnętrznych podkładach straszliwego kryzysu. Po nieudolnych rządach i śmierci zamordowanego w 192 r. Kommodusa, skończyła się epoka Antoninów, która nie tylko powiększyła Imperium o nowe prowincje, lecz również przyniosła ludom śródziemnomorskim czasy rozwoju, pokoju i poprawę bytu [1]. Przeobrażenia polityczne dokonujące się w środkowej Europie i państwie Partów uwikłały na nowo Rzym w pasmo niekończących się wojen. Główne zewnętrzne niebezpieczeństwo zaczęło grozić Cesarstwu od strony bitnych plemion germańskich, które od północy i zachodu zaczęły wdzierać się w jego granice. Podobna sytuacja wytworzyła się na wschodzie, gdzie na nowo odrodzone pod rządami Sasanidów państwo Perskie zaczęło wysuwać względem Rzymu pretensje terytorialne do ziem Azji Mniejszej, Syrii i Egiptu. Znacznie jednak gorzej przedstawiała się sytuacja wewnątrz kraju. Ustrój Imperium Rzymskiego oscylujący do tej pory między monarchią, a republiką nabrał coraz bardziej tendencji absolutystycznych. Umacnianie władzy cesarskiej prowadziło do ograniczania władzy senatu i konsekwentnie do apoteozy władcy. W rękach kolejnych cesarzy, od tej pory praktycznie monarchów absolutnych, znalazły się zasoby i środki na tyle poważne, by ingerować we wszystkie dziedziny życia politycznego, społecznego i religijnego. Państwo nabrało przez to coraz bardziej cech totalitarnych, zaś stworzony ku temu zhierarchizowany aparat administracyjny, oparty na legionach i prawie, pozwalał podporządkować sobie wszelkie żywotne siły Imperium przez ich unifikowanie i eksploatację [2]. Kolejne przewroty polityczne, anarchia, bunty wojska, wojny w obronie granic i domowe, doprowadziły do zastojów i upadku gospodarczego, hiperinflacji oraz pauperyzacji ludności. Konieczne były reformy, które za

cenę wszelkich środków mogły uratować ginące Cesarstwo [3]. U ich fundamentów pojawiła się idea centralizacji oraz skupienia sił w jednym ręku w celu zachowania i utrzymania jedności, to zaś było prostą drogą do absolutyzmu. Początkowe tendencje związane z reformą armii czy też rozbudową i reorganizacją administracji cesarskiej zaczęły wśród władców III w. przybierać coraz realniejsze kształty monarchii absolutnej. Umocnienie jej dokonywało się nie tylko na polu polityczno-gospodarczym, lecz reformy miały objąć całokształt funkcjonowania życia Imperium, również płaszczyznę społeczną i religijną. Od tej pory „pierwszy obywatel” (*princeps*), za którego był uważany cesarz, przyjmuje tytuł *dominus*, a cały system urzędów z nim związanych zewnętrznie sakralizację. Skłonność do apoteozy władzy cesarza ujawniła się między innymi za rządów Aureliana (270-275 po Chr.), który to jako jeden z pierwszych przyjmuje tytuł *dominus et deus natus* (pan i bóg urodzony), zaś kult cesarza staje się spoiwem i symbolem Imperium.

Tendencja do podporządkowania i kształtowania przez władcę państwowej religijności Rzymian wynikała również ze staroitalskiej i hellenistycznej tradycji, która wiązała władzę królewską, ojca narodu (*pater familias*), z funkcją kapłańską. Genialnym, z punktu widzenia Imperium, posunięciem w polityce religijnej było nawiązanie przez Augusta w 12 r. przed Chr. do „stanu pierwotnego” i połączenie władzy princepsa z godnością Najwyższego Kapłana (*Pontifex Maximus*). Od tej pory kolejni cesarze mogli sprawować całkowity nadzór nad całokształtem państwowego kultu religijnego, normując go w zależności od prowadzonej polityki. Ciekawostką jest fakt, iż stan ten funkcjonował prawnie do IV w. i wykorzystywany był zarówno przez władców pogańskich, jak i chrześcijańskich. Dopiero w 375 r. cesarz Gracjan zrzekł się tego tytułu i związanych z nim praw, co wcale nie oznaczało późniejszego braku zainteresowania i interwencji państwa w życie Kościoła [4].

Przełom III i IV w. to również czas kiedy świat antyczny wchodzi niejako w nowy etap religijności [5]. Po okresie hellenistycznym i wczesnego Cesarstwa, kiedy to daje się zauważyć kryzys ludowych wierzeń politeistycznych, następuje ożywienie życia religijnego rozwijającego się coraz prężniej na podbudowie poszukiwań filozoficznych. Sferę wiary przenika odrodzone pojęcie *sacrum*, które jako centralny element religijności promieniuje na ówczesną antyczną koncepcję świata, człowieka i jego losów. Wywodzące się z klasycznego pogaństwa pojęcie bóstwa, mające często cechy antropomorficzne, zostaje przekształcone w świadomości religijnej, nie tylko elit, ideą Boga, Jednego, Jedyne, Kreatora, Absolutu transcendentnego w relacji do świata, który jest zasadą i fundamentem wszelkiego stworzenia, źródłem istnienia, a zarazem ostatecznym celem oraz przedmiotem czci i adoracji [6]. Przesłanki do takiego światopoglądu obywatele Cesarstwa odnajdywali w szeroko rozumianej *paideia* opartej w znacznej mierze na modnym w owym czasie średnim platonizmie, jak i filozofii oraz etyce stoickiej [7]. Kryzys zewnętrznych struktur państwowych sprzyjał poszukiwaniom trwałego porządku i stabilizacji w świecie duchowym. W nowym ideale religijności tradycyjny mit politeistyczny przeszedł reinterpretację na rzecz rozumienia alegorycznego zaś sam kult nierzadko nabrał elementów misteryjno-ezoterycznych. Stąd w panteonie bóstw Rzymu szczególnego blasku przybierają nowe, różnego rodzaju religie wschodu, kult Mitry, Izdy, Kybele czy też rozlewający się coraz szerzej ruch gnostycki. Przypisanie Bogu miejsca w świecie transcendentnym sprawiło, iż sakralne rysy władzy (powszechna już od czasów Nerwy tendencja „konsekracji” uchwałą senatu zmarłego cesarza do rzeszy bogów, wspomniana przez nas apoteoza władcy) wynosiły ją ponad życie zwyczajnych śmiertelników [8]. Władza stała się odbiciem panowania Boga, władca Jego pomazańcem, synem, emanacją Jego chwały, mocy i sprawiedliwości [9]. Taka ideologia dała fundament do przeświadczenia, iż cesarz pochodzi z rodu Bożego, zaś jego rządy mające coraz częściej charakter absolutystyczny i totalitarny odzwierciedlają grozę majestatu Absolutu.

W takim to klimacie społeczno-religijnym kształtują się relacje Cesarstwa z rozwijającą się coraz prężniej wspólnotą Kościoła. Chrześcijański pogląd na państwo oscylował do

tej pory między sceptycyzmem, w skrajnej swej postaci odrzucającym wrogą Kościółowi instytucję z jej szeroko rozumianą polityką, a cichymi jeszcze, aczkolwiek zdecydowanymi głosami mówiącymi o współzależności, afirmacji i współpracy. Zachowane do dnia dzisiejszego zabytki literatury wczesnochrześcijańskiej zdają się potwierdzać, iż szalę ciężkości w początkowym okresie przeważała nieznacznie pierwsza koncepcja. Mimo zapewnień apologetów o lojalności, wezwań do szacunku oraz modlitwy za panujących i ich poczynania, późnoantyczne Cesarstwo, przeniknięte hegemonią hellenizmu, z jego pluralizmem religijnym oraz zhierarchizowanym totalitarnym aparatem administracyjnym było postrzegane jako wrogi chrześcijaństwu i nierzadko utożsamiane z apokaliptycznym obrazem Babilonu, światem upadku i grzechu, skazanym na eschatologiczną agonię [10]. Bez wątplenia wpływ na takie poglądy miały wybuchające raz po raz w różnych częściach Imperium prześladowania oraz żywe eschatologiczne przekonanie w gminach chrześcijańskich o rychłym nadejściu paruzji [11]. Reakcja władz, narzucająca obywatelom swoją wizję unifikacyjnej religijności państwowej, łamiąca ich wolność sumienia, wyboru i wyznania, aresztowania, konfiskaty, zakazy oraz wyroki śmierci, wywoływała protest ze strony chrześcijan. Taki model instytucji Cesarstwa był nie do przyjęcia i zdecydowanie przez Kościół krytykowany [12].

Literatura

1. Por. J. Wolski, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 2000, s. 420-421.
2. Por. J. Daniélou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła. Od początku do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1986, s. 182.
3. Por. M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford 1957, s. 531-533.
4. Por. C. Wells, *Cesarstwo rzymskie*, tłum. T. Duliński, Warszawa 2005, s. 257.
5. Por. J. Daniélou, H.I. Marrou, dz. cyt., s. 182.
6. Por. tamże, s. 183.
7. Por. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 767 nn; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. IV. Szkoły epoki cesarstwa*, tłum. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 93-170.
8. Por. M. Jaczynowska, *Polityka dynastii Sewerów wobec chrześcijaństwa*, *Vox Patrum* 11-12 (1991-1992) z. 20-23, s. 195-197.
9. Por. H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. M. Radożycka, Warszawa 1986, s. 23.
10. Por. Hippolytus Romanus, *De Christo et Antichristo* 25. Zob. E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, tłum. J. Partyka, Kraków 2004, s. 101-128; M. Żywczyński, *Kościół i społeczeństwo pierwszych wieków*, Warszawa 1985, s. 84-87.
11. Por. Didache 10, 6. Zob. M. Żywczyński, *Szkice z dziejów radykalizmu chrześcijańskiego*, Warszawa 1976, s. 47-51.
12. Por. H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. A. Wypustek, Warszawa 2004, s. 19-28.

CO ZNACZY BYĆ UCZNIEM JEZUSA CHRYSZTUSA?

Jasinski Mirosław (Warszawa, Polska)

Od wczesnego dzieciństwa, od pierwszych katechez czy lekcji religii w szkole słyszymy, że jesteśmy uczniami Chrystusa. Więcej, często sami określamy się w ten sposób, nie wiedząc dokładnie co to właściwie oznacza. Czy jest to kolejny powierzchowny epitet czy też można mówić o głębszym znaczeniu tego specyficznego tytułu? Kim jest uczeń Jezusa Chrystusa? Jak go przedstawiają Ewangelie? Czy można z tych kanonicznych pism Kościoła wydobyć jakieś szczególne jego rysy, które wzięte razem ukażą nam na czym polega bycie uczniem w szkole Jezusowej? Przedstawione tu studium jest próbą odpowiedzi na te pytania.

Historycznego Jezusa z Nazaretu otaczały dwa kręgi uczniów. Większy, czyli uczniowie, których powołał spośród tłumów, i mniejszy, czyli grono Dwunastu, których Jezus przywołał i wybrał spośród powołanych. Ponieważ przedłożona tu teologiczna refleksja adresowana jest do szerokiego gremium współczesnych naśladowców Jezusa, a nie tylko tych, którzy dziś reprezentują i są kontynuatorami działalności Apostołów, rzeczą słuszną wydaje się skupienie uwagi na tekstach, które wprost mówią o *uczniach Jezusa*, bez zawężania refleksji nad fragmentami Ewangelii, które mówią jedynie o gronie Dwunastu. Po ustanowieniu przez Jezusa grona Dwunastu nie przestała przecież istnieć szersza grupa uczniów, którzy nadal gromadzili się przy Nim i zostali nazwani Jego nową rodziną. Stąd to, co możemy powiedzieć o uczniach, dotyczy również Apostołów (nieraz przede wszystkim). Natomiast to, co Ewangelie mówią o Apostołach, nie zawsze może być bezpośrednio aplikowane do szerokiego grona uczniów.

Ewangelie wspominają o różnych uczniach. Są pośród nich *uczniowie faryzeuszów* (Mt 22,15-16), *uczniowie Mojżesza* (J 9,28) i *Jana Chrzciciela* (Mk 2,18). Właśnie spośród tych ostatnich rekrutowali się pierwsi *uczniowie Jezusa* (J 1,35-36), którym Ewangelieści poświęcają w swych pismach najwięcej uwagi, i którzy aktualnie najbardziej nas interesują.

Obok *uczniów Jezusa* spotykamy w Ewangelii *lud* (*ho laos*) i *tłumy* (*ho ochlos*), które postępowały za Jezusem tylko w sposób fizyczny, nigdy zaś w sensie prawdziwego oddania się uczniostwu, czyli naśladowaniu Go. Szukali Jezusa i szli za Nim, ponieważ oczekiwali uzdrowienia (Mt 15,29-31), chcieli słuchać Jego nauki (Łk 5,15), ale jej nie rozumieli (Mt 13,10-17), bo nie byli prawdziwymi Jego wyznawcami. Ich nastawienie do Jezusa było bardzo różne: od zachwyty Jego nauką (Mt 7,28n) i głośnych okrzyków radości na Jego widok (Mt 21,9-10), poprzez wyśmianie (Mt 9,23-25), współudział w aresztowaniu (Mt 26,47) i akceptację wydanego na Niego wyroku śmierci (Mt 27,24). Jezus tak oddziaływał na ludzi tworzących tłumy, aby jak najwięcej z nich stało się Jego uczniami.

W judaizmie czasów Jezusa *uczniami* (gr. *mathetes*, hebr. *talmid*, *limmud*) zwani byli rozmaici wyznawcy, wychowankowie, słuchacze albo zwolennicy jakiegoś przywódcy, lidera, nauczyciela czy ruchu. Było to szerokie spektrum naśladowców, począwszy od szkół filozoficznych (np. cynicy), poprzez tych, którzy zajmowali się działalnością techniczną (np. skrybowie), religijną (np. faryzeusze), aż po rebeliantów (np. zeloci).

Uczniowie żydowski towarzyszyli swojemu mistrzowi, wiernie go naśladowując. Ich celem i ambicją było pewnego dnia samemu stać się nauczycielem, mistrzem czy rabinem i posiadać własnych uczniów, którzy będą ich naśladować. Uczeń rabiną mógł bez trudu oddalić się od niego: zdobywszy jedną wiedzę zmieniał mistrza, aby osiąść inną albo sam stawał się rabinem. Uczeń Jezusa związany był nie tyle z głoszoną przez Niego doktryną, co z samą osobą Mistrza, wobec którego zawsze pozostanie uczniem, zgodnie z tym, co powiedział Jezus: *nie pozwalajcie nazywać się rabbi, albowiem jeden jest wasz Nauczyciel* (Mt 23,8). Nawet jeśli pierwsi uczniowie Jezusa zapamiętali bardzo wiele z Jego nauk i przekazywali je w tradycji Kościoła, to jednak przywiązani byli bardziej do osoby Jezusa niż do Jego nauki.

Chociaż bycie uczniem Jezusa było dobrowolne, tak jak w innych typach relacji uczeń-mistrz w starożytności, to jednak „pasowanie na ucznia” było zawsze inicjatywą Jezusa. To On osobiście powoływał swych uczniów spośród anonimowych tłumów (Mk 1,17; 2,14; Mt 4,19; 9,9; Łk 5,10-11.27-28) i wybierał (J 15,16) *tych, których sam chciał*. Przy czym przeciwieństwo do niektórych liderów współczesnych Jezusowi ruchów filozoficznych czy religijnych, Jezus nigdy nie „dobierał” sobie ludzi, nie wybierał „tych lepszych”, nie dzielił na dobrych i złych, czystych i nieczystych, sprawiedliwych i grzeszników. Powołał rybaka tak samo jak celnika, „umiłowanego ucznia” tak samo jak przedstawiciela zelotów. Powoływał tych, którzy w oczach wielu nie posiadali odpowiednich kwalifikacji (Mt 9,9-13; Mk 2,13-17). Zasiadając do stołu razem z celnikami i grzesznikami pokazywał, że również oni są wezwani do pójścia za Nim i naśladowania Go.

Obraz ucznia Jezusa w Ewangelichach

1. Ten, który czyni innych uczniami – uczeń w Ewangelii wg św. Mateusza

Informacje dotyczące uczniów zawarte w Mt są ambiwalentne. Czasami Ewangelista pisze, że uczniowie byli z Jezusem, podczas gdy teksty paralelne u Mk i Łk o tym nie wspominają (9,19). W innych przypadkach wyklucza ich spośród osób towarzyszących Jezusowi, podczas gdy pozostali synoptycy podają, że uczniowie ci byli przy Nim obecni (12,15). Czasami Mt ukazuje naśladowców Jezusa w bardzo pozytywnym świetle, nadając im tytuł *uczniów*, gdy w tekstach paralelnych jest on nieobecny (12,49). Innym razem pokazuje ich w świetle negatywnym ciągle nazywając ich *uczniami*, podczas gdy pozostali synoptycy tego nie czynią (26,56).

Mt tak zorganizował materiał literacki dotyczący uczniów, aby ukazać Jezusa, jako ich Nauczyciela. Każdy z większych dyskursów jest skierowany głównie do uczniów (5,1; 10,1; 13,10.36; 18,1; 23,1; 24,1-3). Oni też byli adresatami krótszych przemówień i poleceń Jezusa (8,21; 10,42; 12,49; 13,10; 15,23; 16,5; 17,6.10; 18,1; 19,10; 21,20; 24,3, 26,8.40.45). Przy trzech okazjach Mt wyraźnie zaznacza, że uczniowie zrozumieli skierowaną do nich naukę (16,12; 17,13; 13,51), podczas gdy Mk pisze, że jej nie zrozumieli (por. Mk 6,52; 8,21; 9,10.32). Być może Mateusz próbował w ten sposób idealizować obraz *uczniów Jezusa*. Jednakże, chociaż ewangelista nie skupia się na ich błędach, to wyraźnie wyrzuca im brak wiary (16,8.22-23; 17,20) i nie ukrywa ich słabości (26,8.56). Mateusz przestrzega adresatów Ewangelii przed konsekwencjami braku stałej czujności i pełnej identyfikacji z Jezusem (uczniowie błądzą 16,23; uciekają 26,56; zasypiają 26,40.45; i działają w zuchwałej śmiałości 26,35). Ukazani w pozytywnym i negatywnym świetle, stali się przykładem niedoskonałych naśladowców Jezusa, którzy jednak uczą się i coraz lepiej rozumieją i utożsamiają się z Jezusem.

W gronie uczniów Jezusa, często nie nazywanych przez Mt z imienia, szczególne miejsce przypada Szymonowi Piotrowi. Jego postać została w Ewangelii ukazana bardzo wyraziście i dlatego może być przykładem ucznia w ogóle. Mt przedstawił go w sposób realistyczny, z jego mocą i słabością. Poprzez swoje wzloty i upadki, Piotr jako przewodnik dostarcza wystarczająco materiału do pogłębionej refleksji nad życiem ucznia we wspólnocie wiary i w społeczeństwie (15,15; 17,24n; 18,21). Nauczanie Jezusa skierowane do Piotra jest w gruncie rzeczy przesłaniem skierowanym do całej wspólnoty zarówno pierwotnego jak i współczesnego Kościoła.

Publiczna, ziemską działalność Jezusa, którą później autor czwartej ewangelii nazwie „pozyskiwaniem uczniów” (por. J 4,1), w Ewangelii św. Mateusza zakończyła się nakazem dokonywania chrztu i „czynienia uczniami” wszystkich narodów (Mt 28,16-20). Wyrażając ten nakaz Mt posłużył się czasownikiem *matheteusate* (tryb rozkazujący od *matheteuo*). Warto w tym miejscu zauważyć, że Mt jest jedynym spośród ewangelistów, który zna i stosuje taki czasownik i to trzykrotnie. Omawiany przypadek jest ostatnim z nich i wyraża zarówno wezwanie do bycia uczniem, sam proces stawania się uczniem, jak i głoszenie ewangelicznej wieści tym, którzy jej jeszcze nie poznali, a przez to nie doświadczyli też odpuszczenia grzechów (Łk 24,46-47; J 20,21). Przykazanie to znalazło swoje doniosłe wypełnienie w działalności pierwotnego Kościoła (Dz 14,21), kiedy uczniowie poszli z Jerozolimy do Judei, Samarii i aż po krańce świata głosząc wieść o Jezusie i czyniąc uczniami. Jeśli ktoś został wezwany do rozpoczęcia życia ucznia, to musi poprzez chrzest wejść na tę drogę, naśladować Go i być wiernym Jego nauce. Imiesłowy „chrzcząc” i „czyniąc uczniami” opisują działalność, poprzez którą nowy uczeń wzrasta w uczniostwie. Dokonuje się to poprzez identyfikację ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa (*chrzest*) oraz przez posłuszeństwo wszystkiemu, co przykazał Jezus podczas swojej ziemskiej działalności (*czynienie uczniami*).

Ewangelia wg św. Mateusza jest więc jakby podręcznikiem stawania się i *bycia uczniem*. W procesie przekazywania tradycji związanej z uczniami, Mt wynosi Jezusa do

godności Pana i Nauczyciela historycznych uczniów oraz popaschalnej wspólnoty Kościoła. Wiele elementów Ewangelii wskazuje na to, że ukazanie etosu *ucznia Jezusowego* było dla Mt czymś bardzo istotnym. Oni byli adresatami większości mów Jezusa i sami nieradko stawali się przedmiotem Jego przepowiadania i nauczania. Powołani i ćwiczeni przez Jezusa, po Jego zmartwychwstaniu uzdolnieni zostali do wypełnienia najważniejszego zadania wynikającego z powołania, mianowicie „czynienia uczniami” innych (28,19).

KATOLICKA ODNOWA W DUCHU ŚWIĘTYM W ASPEKcie DUCHOWO-TEOLOGICZNYM I EWANGELIZACYJNO-APOSTOLSKIM

Kowalczyk Marian (Warszawa, Polska)

Aspekty duchowo-teologiczne katolickiej Odnowy w Duchu Świętym² odpowiadają etapom formacji jej członków. Formacja ta składa się w gruncie rzeczy z czterech etapów. Są nimi: 1) spotkanie z Jezusem; 2) otwarcie się na moc Ducha Świętego; 3) uzdrowienie wewnętrzne; 4) „drugie nawrócenie” oraz wejście w misję Chrystusa i podjęcie służby. Niezwykłą rolę spełniają regularne, zasadniczo cotygodniowe, spotkania modlitewne oraz uwrażliwienie ich uczestników na biblijne podstawy ruchu. Niewątpliwie najważniejszym wydarzeniem w działalności formacyjnej Ruchu, poza rekolekcjami ewangelizacyjnymi Odnowy, jest Seminarium Odnowy Życia w Duchu Świętym, związane z tzw. „chrztem w Duchu Świętym” oraz „wylaniem Ducha”. Zresztą owoce zarówno rekolekcji ewangelizacyjnych, jak i seminariów Odnowy w Duchu Świętym mogą być identyczne. Formacja odzwierciedla się w apostołskim i ewangelizacyjnym zaangażowaniu członków katolickiego ruchu Odnowy w Duchu Świętym [1, s. 128-135]. Będzie to przedmiotem wywodów drugiego paragrafu.

1. Chrzest „w Duchu Świętym” („wylanie Ducha”)

Pojęcie „Chrzest w Duchu Świętym” stało się w niemal całej Odnowie pojęciem opisującym pierwsze doświadczenie Ducha Świętego, czyli „łaskę Zielonych Świąt”, dzięki której działanie Ducha Świętego staje się doświadczoną rzeczywistością w życiu osoby oraz wspólnoty wiary. To doświadczenie Zielonych Świąt z biegiem czasu zaczęto nazywać po prostu „wylaniem Ducha”, albowiem każdy chrześcijanin jest uznawany za mieszkanie Ducha od chwili swego chrztu [2]. Często towarzyszy temu mówienie językami [„glosolalia”] (por. I Kor 14), a niekiedy dar łez, czyli zwykłe ludzkie emocje, towarzyszące odkryciu Bożej dobroci i miłosierdzia. Decydującym wprowadzeniem w odnowioną percepcję zrozumienia Bożej obecności oraz działania w życiu osobistym w świecie jest „wylanie Ducha Świętego”, to znaczy ponowne odkrycie przez doświadczenie w wierze, że Jezus jest Panem dzięki mocy Ducha, na chwałę Ojca.

Chrzest w Duchu Świętym” jest wydarzeniem pozasakramentalnym. Kościół katolicki utrzymuje, że do łączności z Bogiem i do wspólnoty z ludem Bożym doprowadzają sakramenty wiary: chrztu i bierzmowania wraz z Eucharystią, które są sakramentami inicjacji chrześcijańskiej [3, s. 34-37]. Trzeba jednak przyznać, że – na skutek udzielania chrztu w wieku niemowlęcym, a bierzmowania w wieku niepełnej jeszcze dojrzałości – zbyt często osoby ochrzczone nie mają odpowiedniego przygotowania ewangelizacyjnego

² Określenie „Odnowa w Duchu Świętym” było zastępowane słowami „Odnowa Charyzmatyczna”, co słusznie wzbudzało nieporozumienia, sugerując, że wymiar charyzmatyczny jest zawłaszczany dla jakiegoś wąskiego grona czy jakiejś grupy, a nie charakteryzuje – jak jest rzeczywistość – całego Kościoła. Tymczasem charyzmatyczność Kościoła wynika z samej jego natury, pojawiając się u każdego wierzącego, zwłaszcza po przyjęciu sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, w tym bierzmowania, określanego jako sakrament Ducha Świętego. Nazwa „Odnowa Charyzmatyczna” może więc sugerować, że ten ruch ma w tej dziedzinie monopol, gdy tymczasem chodzi o odnowę całego życia chrześcijańskiego w mocy darów Ducha Świętego. Także odnowy w Duchu Świętym nie należy identyfikować jedynie z ruchem Odnowy, gdyż obejmuje ona każdego kogo Duch Święty zechce odnowić. Sam zaś ruch Odnowy w Duchu Świętym uwrażliwia na wielorakie działanie Ducha.

i nigdy nie doświadczyły autentycznego żywego spotkania z Panem [4, s. 67-80]. Dlatego w kościele katolickim „pewna liczba dzieci nie jest kierowana jeszcze żadnym wyraźnym i osobistym związkiem z Jezusem Chrystusem” [5]. Tak więc „chrzest w Duchu” [6, s. 85-100], jako odnowienie łaski inicjacji chrześcijańskiej w osobistym spotkaniu z Panem Jezusem, wymaga nowej ewangelizacji w celu faktycznego poznania osoby, nauczania i zbawczych dzieł Chrystusa. Inaczej mówiąc, chodzi tu o poznanie Jego Słowa oraz nauczania Jego Kościoła, chociaż może być też interpretowany wbrew Kościołowi [7, s. 7-17].

Samo wyrażenie „wspólnota Ducha Świętego” pochodzi od św. Pawła, który na zakończenie Drugiego Listu do Koryntian zapisuje słowa trynitarnego błogosławieństwa: „Łaska Pana Jezusa Chrystusa, miłość Boga (przypisywana osobie Ojca) i wspólnota w Duchu Świętym (*he koinonia tou Hagiou Pneumatos*) niech będą z wami wszystkimi” (2Kor 13,13). *Koinonia tou Hagiou Pneumatos* (genitivus subjectivus) to wspólnota, której początkiem i sprawcą jest Duch Święty. Użyte przez Apostoła Pawła błogosławieństwo trynitarne wskazuje na fakt, że jedność Kościoła musi być rozumiana na wzór pierwotnej jedności trynitarniej: „Kościoł to lud zjednoczony jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego” [8]. Dzięki Darowi Ducha, który przez wiarę i sakramenty daje wierzącym udział w całym misterium trynitarnym Kościoł słusznie jest nazywany ikoną Trójcy Przenajświętszej [9]. Właśnie dlatego dokumenty Kościoła odwołują się do życia w Duchu, które winno wpływać na rozbudzenie pragnienia życia w prawdzie i miłości u wszystkich chrześcijan. Wskazują one w tym kontekście na udział w eklezjalnym misterium trynitarnym jako na drogę *a Patre ad Patrem* w ikonie Przemienienia, która jest bardzo bliska teologii wschodniej [10].

Należy dodać, że ćwiczenia duchowe w katolickich grupach modlitewnych oraz wspólnotach Odnowy, którym służą „seminaria życia w Duchu”, stają się swoistą katechezą dla młodzieży i dorosłych, która trwa przez okres kilku tygodni, a jej celem jest nie tylko przypomnienie głównych podstaw wiary, ale także zainspirowanie bardziej osobistego oddania się Panu Jezusowi oraz oczekiwanie na doświadczenie pierwotnego Kościoła w tajemnicy Zielonych Świąt, czyli w tzw. „wylaniu Ducha”, połączonym zwykle z doświadczeniem przyjęcia darów profetycznych, przeważnie daru języków i prorocstwa [11, s. 246-256]

1.1. Miejsce i formy Seminariów Życia w Duchu Świętym

Seminaria w Duchu Świętym w Kościele katolickim odbywają się stacjonarnie i eksternistycznie [12, s. 29]:

1). Seminarium stacjonarne prowadzone jest dla danej grupy osób w spotkaniach cotygodniowych. Składa się na nie: orędzie ewangelizacyjne, spotkanie w małych grupach, osobisty kontakt z animatorem, codzienna modlitwa w oparciu o komplementarne teksty Pisma Świętego i książek z serii „Żyć Dobrą Nowiną”. Seminarium trwa dziesięć tygodni, choć np. Heribert Mühlen, mówiąc o wdrożeniu w podstawowe doświadczenie chrześcijańskie, proponuje cykl siedmiodniowy [13 s. 221].

Po zakończeniu czwartego tygodnia, czyli etapu nawrócenia i uzdrowienia, przewidywana jest spowiedź generalna oraz modlitwa o uzdrowienie [14, s. 65-73]. Po szóstym tygodniu zwykle proponuje się nabożeństwo odnowienia wiary, w którym, nawiązując do przyrzeczeń chrzcielnych, uczestnik osobiście wyznaje wobec wspólnoty Kościoła, że Jezus jest Panem. Po ósmym tygodniu odbywa się modlitwa „chrztu w Duchu Świętym” w nawiązaniu do sakramentu bierzmowania, co ma miejsce przed Najświętszym Sakramentem.

Literatura

1. Por. A. Grefkowicz, *Odnowa w Duchu Świętym*, Pastores (2002), nr 3.
2. Por. E. Garin, *Odnowa charyzmatyczna i nowe wspólnoty*, w: *Duch Odnowiciel*, red. L. Balter, Kolekcja Communio t. 12, Poznań 1988 s. 283; K. Mc Donnell, I. G. Montague, *Inicjacja chrześcijańska a chrzest w Duchu Świętym*, wydawnictwo „M”, Kraków 1997; G. Bentivegna, *Ojcowie Kościoła o napełnieniu Duchem Świętym*, w: *Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym* nr 16, Kraków 1997, s. 26-35.

3. Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1212; Z. Zimowski, „*Katechizm Kościoła Katolickiego*” *Księgą wiary Kościoła*; Zeszyty Formacji Katechetów (2004), nr 1.
4. Por. R. Puigdollers, *Chrzest w Duchu Świętym a Bierzmowanie*, *Communio* 12(1992), nr 2.
5. Jan Paweł II, Posynodalna Adhortacja *Catechesi Tradendae*, nr 19.
6. Por. W. Żmudziński, *Chrzest w Duchu Świętym*, *List* 5(1994), s. 30-31; A. Kuliberda, *Duszpasterskie znaczenie chrztu w Duchu Świętym*, *Częstochowskie Studia Teologiczne* 37(2009).
7. Por. A. Siemieniowski, *Chrzest w Duchu Świętym wbrew Kościołowi?: „consolamentum” średnio-wschodnich katarów*, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 14(2006), nr 2.
8. Sobór Watykański II, *Dekret o Ekumenizmie*, nr 2.
9. Por. Kongregacja Instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego, *Życie braterskie we wspólnocie*, nr 9; W. Barwiński, *Moje spotkanie z ikoną „Trójcy Świętej” A. Rublowa – próba odczytania*, *Zeszyty Karmelitańskie* 8(2000) nr 2, s. 98-107; S. Babolin, *Ikona Świętej Trójcy Rublowa. Od Przedwiecznej Rady do Uczty Eucharystycznej*, *Com* 20 (2000), nr 2, s. 8-17; J. Moltmann, *Bogaty w relacje*, *W drodze* 30(2002) nr 9, s. 18-21.
10. Por. Jan Paweł II, Posynodalna Adhortacja apostołska *Vita Consecrata*, nr 14. 17; tenże, *List apostołski Orientale Lumen*, nr 15; We wzmiankowanym numerze Listu apostołskiego „Orientale Lumen”, bł. Jan Paweł II trafnie przywołuje intuicję Ojców Wschodnich, wymieniając św. Ireneusza, *Adversus haereses*, w: A. Bober, *Antologia patrystyczna*, s. 29-56; oraz św. Atanazego, *Przeciw poganom*, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 62(2000); tenże, *O wcieleniu Słowa*, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 51(1998).
11. Por. G. Polok, *Nauka o obecności i działaniu Ducha Świętego w Kościele w świadomości uczestników Odnowy w Duchu Świętym*, *Studia Pastoralne* 1(2005), nr 1.
12. Por. A. Petrowa-Wasilewska, *Leksykon ruchów i stowarzyszeń w Kościele*, *Katolicka Agencja Informacyjna*, Warszawa 2000.
13. H. Mühlen, *Odnowa w Duchu Świętym*, *Kraków* 1983.
14. Por. A. Kryński, *Pedagogika ukierunkowana: próg wiary*, *Pedagogia Christiana* (2003), t. 2.

БІБЛІЯ ЯК КРЫНІЦА ІНФАРМАЦЫІ АБ ПАЗНАННІ СВЕТУ

Г. П. Лясота (г. Варшава, Польшча)

Сярод некаторых навукоўцаў да гэтай пары бытуе думка, што ў сучаснай навукі і тэалогіі існуюць дыяметральна процілеглыя асновы. Прыхільнікі такіх поглядаў забываюць, што вельмі многія геніяльныя вучоныя, сярод якіх былі Паскаль, Ньютан, Дэкарт і іншыя, свае вялікія адкрыцці ў навукы здзейснілі дзякуючы таму, што навуковымі метадамі імкнуліся даказаць існаванне Бога. Адзін з вялікіх заснавальнікаў сучаснага прыродазнаўства Блез Паскаль сцвярджаў, што сапраўднае пазнанне Бога і свету спалучаюцца паміж сабой, ствараючы адзінае сапраўднае пазнанне. Гэтая думка справядліва ў першую чаргу для філасофіі, гісторыі, археалогіі і тэалогіі. Вядома, што кожная з навук мае сваю метадалогію. З гэтай прычыны, а таксама з іншых прычын, вынікі чалавечага пазнання могуць мець розную ступень праўдзівасці. Але гэта яшчэ не значыць, што яны носяць антаганістычны характар. Сведчаннем гэтаму сцвярджанню можа служыць прыклад непаразумення паміж вучонымі, які ўзнік пры археалагічных раскопках горада Ерыхона, каторы з'яўляецца найстарэйшым горадам свету з бесперапынным людскім пасяленнем.

Горад Ерыхон знаходзіцца непадалёку ад ракі Іардан ва ўсходняй частцы Палесціны. Ён размешчаны каля 270 метраў ніжэй узроўню мора і лічыцца самай найніжэйшай мясцовасцю ў свеце. Непадалёк ад сучаснага Ерыхона ўжо 11 тыс гадоў таму назад існавалі тры аддзельныя паселішчы. Гэтану спрыяла выгадная лакалізацыя: горад знаходзіўся на шляху, які вёў з усходу на захад на поўнач ад Мёртвага мора і размяшчаўся каля крыніц водазабяспячэння. Найстарэйшае з паселішчаў знаходзіцца на тэрыторыі сучаснага Тэль эс-Султан у адлегласці некалькіх кіламетраў ад горада.

Далёкае мінулае горада Ерыхон на працягу многіх дзесяцігоддзяў прыцягвае ўвагу тэолагаў і археолагаў. Гэтая ўвага не выпадковая і мае пад сабой пэўныя падставы. Сучасная тэалогія не можа не прыняць да ўвагі таго факту, што Ерыхон толькі ў Ветхім Запавеце ўзгадваецца больш за 70 разоў. У Новым Запавеце Ерыхон таксама ўспамінаецца ва ўсіх трох сінатэчных Евангеллях, а таксама ў Лісце апостала Паўла да Габрэяў.

Археалагаў цікавіць мінулае гэтага горада з розных прычын. Адной з іх з'яўляецца падцвярджэнне праўдзівасці біблейскага сюжэта аб бітве за Ерыхон. Паводле Бібліі ізраільская армія маршыравала вакол гэтай крэпасці сем дзён. На сёмы дзень Бог згодна са сваім абяцаннем справіў, што вельмі добра ўмацаваныя абарончыя мury Ерыхона рассыпаліся. Вось як гаворыцца аб гэтым у Кнізе Ісуса Навіна (6: 19, 21-24): «А калі народ пачуў голас труб, узнёс магутны баявы кліч і мур рассыпаўся на месцы, а народ укрочыў ў горад, кожны наўпрост перад сабой і здабылі горад». Пасля вынішчэння насельніцтва горада – мужчын і жанчын, маладых і старых, валоў, авец і аслоў ізраіліцяне «горад з усім, што ў ім было, спалілі агнём», толькі серабро і золата, а таксама прадметы з медзі і жалеза аддалі да скарбу Бога.

Першыя археалагічныя раскопкі ў гэтых мясцовасцях былі праведзены ў 1868 годзе. Пасля гэтага ў 1907–1908 гадах Эрнст Селлін і Карл Ватцынгер адкрылі непадалёк ад Ерыхона паселішча з рэшткамі мураваных умацаванняў. Затым прафесар Джон Карстанг ў 1930–1936 гадах адкрыў рэшткі падвойнага мураванага ўмацавання з сушаных цэглаў. Унутранае мураванае ўмацаванне таўшчынёй 3,5 м было больш старэйшае. Знешняе мураванае ўмацаванне было збудавана на моцным фундаманце ў адлегласці 3-4 м ад унутранага і было 2 м таўшчынёй. Вышыня гэтага ўмацавання дасягала 8-10 метраў. У многіх месцах гэтыя ўмацаванні мелі глыбокія трэшчыны альбо былі разбураны. Паўсюду яны былі пакрыты тоўстым слоём попелу і вуголля. Вось як апісвае гэта сам Джон Карстанг: «Прастора паміж мурамі запоўнена развалінамі і астаткамі фортыфікацыйных канструкцый. Бачны выразныя следы катастрафічнага пажару: асмоленыя блокі цэгля, патрэсканыя ад жару каменні, абвугленыя бэлькі і попел. Размешчаныя ўздоўж муру дамы згарэлі да фундамантаў, пахаваўшы пад разбуранымі дахамі гаспадарскі дабытак» [1]. Прафесар Д. Карстанг лічыў, што гэтыя месцамі разбураны і абпалены мур, а таксама папярлішча паходзяць з часоў Ісуса Навіна.

Кэтлін Кенйон у 1952-1958 гадах вельмі дакладна і старанна правяла раскопкі на месцы паселішча Тэль эс-Султан. Яе даследаванні ў многім без усякага сумнення падцвердзілі біблейнае апавяданне аб знішчэнні ізраіліцянамі Ерыхона. Каб упэўніцца ў гэтым, параўнаем вывады Кэтлін Кенйон і другіх археолагаў з тым, як гэтае здарэнне апісана ў Бібліі.

Па-першае. Археалагі прыйшлі да высновы, што ў горадзе Ерыхоне былі вельмі добрыя абарончыя пабудовы. Такая выснова супадае з апісаннем у Бібліі: «Ерыхон жа быў знутры і ўнутры закрыты перад сынамі ізраільскімі. Ніхто не мог ані выйсці, ані ўвайсці». Гэта гаворыць аб тым, што ў горадзе былі 2 абарончыя ўмацаванні (знешнія і ўнутраныя) і двое варот.

Па-другое. Пры раскопках, якія праводзіў Д. Карстанг, была знойдзена пад падогамі дамоў даволі вялікая колькасць начыння, якое было поўнаасцю запоўненае абвугненым зернем. Гэта сведчыць як аб тым, што аблажэнне горада доўга не трывала, так і аб тым, што горад быў заклплены пасля вяснавога жніва і спалены. Гэта поўнаасцю супадае з апісаннем у Ветхім Запавеце гэтага здарэння.

Па-трэцяе. Горад Ерыхон пасля захопу не быў поўнаасцю разграблены (апроч серабра, золата і вырабаў з медзі і жалеза). Аб гэтым сведчаць абвугленыя запасы збожжа, якое ў тыя часы было неабходна не толькі для спажывання, але таксама з'яўлялася цэнным таварам. Гэта таксама згаджаецца з тым апісаннем, якое знаходзіцца ў Бібліі.

Звяртаючыся да войнаў перад штурмам Ерыхона Ісус Навін іх прадасцярагае: «Каб не забіралі нічога з таго, што аблажылі праклёнам, каб праз гэта не наразілі на праклён ізраільскі абоз і не ўцягнулі яго ў няшчасце».

Па-чацвертае. Паводле думкі Кэтлін Кенйон мураванья абарончыя збудаванні «у выніку землятрасення» спаўзілі па зробленым аткосе ў роў. Да такой думкі прыйшлі і італьянскія археолагі Ларенцо Нігро і Ніколо Марэцці, якія ў 1997 годзе адкрылі тое самае, што і Кэтлін Кенйон.

Гэтыя вынікі археалагічных даследаванняў падцвярджаюць яшчэ раз прыведзенае вышэй біблейскае апісанне захопу горада ізраіліцянамі.

Больш таго, вывады археолагаў не толькі ў асноўным супадаюць з апісаннем, якое знаходзіцца ў Бібліі аб знішчэнні Ерыхона ізраіліцянамі. Яны супадаюць нават і ў дэталях. Так, напрыклад, Ісус Навін перад штурмам горада дае наказ воінам: «А горад гэты і ўсё, што ў ім знаходзіцца, будзе пад пракляццем Госпада; толькі Рахаў, блудніца, застанецца з жыццём, яна і ўсё, хто з ёй ў доме, таму што ўкрыла пасланцаў, каторых мы выслалі» (Кніга Ісуса Навіна, 6:16). Адкрыцці нямецкіх археолагаў, якія праводзілі раскопкі ў паўночнай частцы горада сведчаць, што ўцалелі фрагменты мураванага ўмацавання разам з дамамі, каторыя да іх прылягалі.

Там, у пэўным адрэзку ўмацавання размяшчаўся дом блудніцы Рахаў, якая дапамагла ізраільскім лазутчыкам пазбегнуць арышту. Узнагародай за гэта было тое, што яна і яе дамачадцы захавалі жыццё, а дом яе не быў разбураны.

На гэтым аргументах ў падтрымку праўдзівасці біблейнага апісання знішчэння Ерыхона не канчаюцца.

У сваім артыкуле Кэтлін Кенйон так піша аб Ерыхоне: «Гэты навейшы горад з сярэдняй эпохі бронзы, які быў выяўлены пры нашых раскопках паходзіць прыблізна з 1600 года перад Хрыстом. Пасля гэтага мае месца вельмі вялікі перапынак у нашых знаходках». [2] Такая выснова цалкам згаджаецца з біблейнай нарацай: «У гэты час казаў Ісус людзям класці прысягу: праклятым будзе перад Панам муж, каторы прадпрыме адбудову гэтага горада, Ерыхона! На сваім першародным заложыць яго фундамент і на сваім наймалодшым паставіць яго вароты». Археалогія падцвярджае, што пасля знішчэння Ерыхона ізраіліцянамі ў горадзе некалькі сот гадоў не было насельніцтва. І толькі праз некалькі стагоддзяў адзін ізраіліцянін адважыўся адбудаваць Ерыхон. Вось як гаворыцца аб гэтым у 3 кнізе Царстваў (16:34): «У часы яго [цара Ахава] Хіэль з Бэтэля адбудаваў Ерыхон».

Літаратура

1. *Garstang J.* The Foundations of Bible History, 1931.
2. The National Geographic Magazine. – 1953. – № 12. – s. 865.

UNIERSALIZM RELIGIJNO – KULTUROWY SYMEONA POŁOCKIEGO W PERSPEKTYWIE DIALOGU MIĘDZY WSCHODEM I ZACHODEM

Mojżyn Norbert (Warszawa, Polska)

*Filozofii cel: trzeba, by ludzie tak żyli, iżby w oczach Boga doskonali byli*³.

W dniach 28-30 listopada 2013 roku na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie odbyła się pod auspicjami prezydenta RP Bronisława Komorowskiego międzynarodowa konferencja naukowa „Przyszłość chrześcijaństwa w Europie. Rola

³ Pierwszy wiersz rozpoczynający poetycki cykl „Filozofia” ze zbioru Wiertogradmnogocwietnyj Symeona Połockiego (tłum. na język polski – Norbert Mojżyn). Zob. Simieon Połockij, Izbrannijesoczinenienija, red. I.E. Jeriomina, Moskwa – Leningrad 1953, s. 68.

Kościółów i narodów Polski i Europy⁴. Częścią konferencji był panel historyczny poświęcony relacjom między Pierwszą Rzeczpospolitą a Państwem Moskiewskim (Cesarstwem Rosyjskim) w XVI-XVIII w., który dowodził, że mimo obciążeń historycznych, chrześcijanie i obywatele obu państw mogą się spotykać, dyskutować o jedności i wzajemnym wybaczeniu win przeszłości. Podczas panelu historycznego została przywołana postać wybitnego humanisty i teologa, Symeona Połockiego (1629-1680).

Konferencja była kolejnym krokiem na drodze polsko-rosyjskiego pojednania, zainicjowanego orędziem patriarchy Cyryla i abp. Józefa Michalika do Kościołów i narodów Polski i Rosji. Obrady poświęcono zarówno problemom, które ciążyą nad polsko-rosyjskimi relacjami, jak i wspólnym działaniom, jakie chrześcijanie z Polski i Rosji powinni podjąć dla rozwiązywania problemów w ich krajach i na całym kontynencie.

Kluczowymi słowami konferencji były: prawda, współpraca, świadectwo. Prezydent Bronisław Komorowski w swoim przesłaniu wyraził radość, że w rok po ogłoszeniu wspólnej, historycznej deklaracji polskiego Kościoła katolickiego i Rosyjskiego Kościoła prawosławnego dochodzi do tak ważnego spotkania. Mocne, trwałe pojednanie między Polakami i Rosjanami można zbudować tylko w oparciu o prawdę, musi być ono prześiąknięte wolą przebaczenia, ale też szacunkiem dla pamięci i prawdy historycznej – uważa prezydent Komorowski [1].

Z kolei patriarcha Moskwy i całej Rusi Cyryl w swoim przesłaniu do uczestników konferencji podkreślił, że „Musimy uczynić wszystko, co w naszych siłach, by życie i kultura narodów Polski i Rosji nie utraciły podstaw duchowych, a bez wzajemnego zaufania nie może być ani pojednania, ani dobrego rozwoju obustronnych relacji” [2].

Metropolita wołokołamski Hilarion, przewodniczący Wydziału Zewnętrznych Kontaktów Kościelnych Patriarchatu Moskiewskiego, apelował abyśmy połączyli nasze wysiłki w celu ochrony tradycyjnych wartości: chrześcijańskiej rodziny i małżeństwa a także ochrony prześladowanych chrześcijan. „Nasze Kościoły powinny podjąć skuteczne kroki, by temat prześladowań chrześcijan nie milknął w przestrzeni informacyjnej – powiedział Hilarion. Jego zdaniem, „musimy współdziałać z przywódcami politycznymi i religijnymi zarówno w Europie, jak i w krajach, gdzie ma miejsce prześladowanie” – Trzeba angażować do tej pracy organizacje społeczne, przedstawicieli kręgów biznesowych, wszystkich nieobjętych ludzi – mówił prawosławny metropolita [3].

Trzydniową konferencję zakończyły wspólne katolicko-prawosławne nieszpory odprawione w warszawskiej katedrze św. Jana. Podczas nieszporów abp Hilarion i bp Wojciech Polak, sekretarz generalny KEP, odczytali przesłanie uczestników konferencji zatytułowane „Przyszłość chrześcijaństwa w Europie: rola Kościołów i narodów Polski i Rosji”. W dokumencie tym podkreśla się, że fundamentem pojednania między Polakami i Rosjanami jest wiara w Chrystusa Zbawiciela; mimo zbrodniczych ideologii i nieraz tragicznej przeszłości możliwe są dobrosąsiedzkie i chrześcijańskie relacje obu narodów. Zadaniem obecnego pokolenia zaś jest praca nad pojednaniem, należy jednak szukać nie tego, co dzieli, a to, co łączy. Obie wspólnoty zobowiązane są do pamięci ze względu na cierpienie i tragedie ofiar. Nie mogą też zapomnieć o krwi męczenników, na której wznosi się Kościół.

W przywołanym na początku tekstu panelu historycznym udział wzięli: dr hab. Jacek Chachaj z KUL-u (moderator) oraz prof. Michaił Dmitrijew z Centrum Ukrainistyki

⁴ Organizatorem kongresu była związana z KAI Fundacja na rzecz Wymiany Informacji Katolickiej, partiami strategicznymi: Konferencja Episkopatu Polski, Katolicka Agencja Informacyjna, Polsko Rosyjska Grupa do spraw Trudnych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i Ceramika Paradyż. Konferencję zorganizowano przy współpracy z Wydziałem Relacji Zewnętrznych Patriarchatu Moskiewskiego oraz lubelskim Instytutem Europy Środkowo-Wschodniej. W spotkaniu brali udział historycy, ludzie kultury, biskupi, politycy oraz przedstawiciele różnych środowisk z Polski i Rosji, zaangażowani w działalność charytatywną, społeczną, religijną i ewangelizacyjną. Projekt współfinansowało Ministerstwo Spraw Zagranicznych.

i Białorutenistyki Wydziału Historycznego Państwowego Uniwersytetu Moskiewskiego i prof. Hubert Łaskiewicz z Wydziału Nauk Humanistycznych KUL. Przykład Symeona Połockiego pokazuje, że historia stosunków między Polską a Rosją naznaczona jest rodzajem historycznego fatalizmu; w kontekście określonych uwarunkowań geopolitycznych, kulturowych, religijnych i społecznych trudno sobie wyobrazić ze współczesnej perspektywy pełne i ostateczne porozumienie między Rosją Moskiewską (Cesarstwem Rosyjskim) i patriarchatem moskiewskim z jednej strony a Rzeczpospolitą i Kościołem katolickim z drugiej na zasadzie podmiotowości obu stron. Z dystansu kilku stuleci widzimy lepiej, ile sprzecznych zjawisk i procesów towarzyszyło wzajemnym relacjom polsko-rosyjskim i katolicko-prawosławnym. Jaskrawym przykładem były porozumienia pokojowe polsko-rosyjskie, które były zawierane pod przysięgą na wspólną Ewangelię, co nie przeszkadzało równoczesnemu wymaganiu powtórnego chrztu przy przejściu na prawosławie rosyjskie. Według soteriologii moskiewskiej, katolicy (łacinnicy) nie mieli szans na zbawienie, będąc traktowani na równi z heretykami i schizmatykami. To ilustruje, iż samo prawosławie nie było homogeniczne, ponieważ taki wymóg i takie stanowisko nie było do pomyślenia ze strony eklezjologii i soteriologii Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej. Przy tym wyraźne były interferencje religii i polityki. Jak zauważyli paneliści, paradoksem historycznym był fakt, że w XVI-XVIII w. retoryka pansłowiańska towarzyszyła bardziej stronie polskiej; tym niemniej ona też nie potrafiła wyzwoić się z ograniczeń konfesyjnych (np. sprawa koronacji Władysława IV na cara Rosji). Obraz unii brzeskiej został zmitologizowany w historiografii moskiewskiej. Tymczasem jak dobrze wiemy, inicjatywa unii wyszła z kręgów prawosławnych i dopiero po czterech latach dyskusji została podjęta przez Stolicę Apostolską. Jednak dążenia władcyków zmierzały do ustanowienia wyłącznie honorowego zwierzchnictwa papieża, natomiast dążeniem Stolicy Apostolskiej było czasowe przyznanie stronie prawosławnej określonych koncesji, ale ostatecznie doprowadzenie do ujednoczenia obrządków i struktur eklezjalnych. Biskupi unicy i prawosławni (po restytucji hierarchii) próbowali kilkakrotnie dokonać rewizji unii brzeskiej (ostatni raz metropolita kijowski Piotr Mohyla), ale bezskutecznie, Stolica Apostolska w swojej strategii prozelickiej okazała się nieugięta.

Bardzo ważnym centrum dialogu między Wschodem i Zachodem stało się w XVII wieku Kolegium Kijowsko-Mohylańskie. W kolejnym stuleciu trzy czwarte władcyków i iumenów prawosławnych było wychowankami tego Kolegium; adeptem jego był m.in. hieronim Symeon Połocki. To wszystko zaowocowało zeksternizowaniem europeizacją teologii ortodoksyjnej, zarówno w Rzeczypospolitej, jak i Rosji.

Literatura

1. <http://www.uksw.edu.pl/node/3008>. (Dostęp: 5.12.2013).
2. Tamże.
3. Tamże.

ZASADA POMOCNICZOŚCI I JEJ ZASTOSOWANIE W ŻYCIU SPOŁECZNYM

Muszyński Henryk (Warszawa, Polska)

Katolicka Nauka Społeczna zwykła wyróżniać cztery podstawowe zasady regulujące życie społeczne:

Zasada:

1. Osoby ludzkiej.
2. Dobra wspólnego.
3. Solidarności.
4. Pomocniczości [1, s. 865].

Obok zasad, które służą budowaniu społeczeństwa godnego człowieka, katolicka nauka społeczna określa też cztery podstawowe wartości społeczne, mianowicie:

- Prawdę,
- Wolność,
- Odpowiedzialność,
- Miłość [Tamże].

Wszystkie wymienione zasady społeczne są ze sobą jak najściślej powiązane i treściowo przyporządkowane. Najbliżej są ze sobą związane zasada pomocniczości (subsydiarności) i solidarności. Trudno je rozdzielić tematycznie i określić pomocniczość bez solidarności i odwrotnie. Godność człowieka i dobro wspólne stanowią natomiast kategorie tak ważne i rozległe, że zasługują na osobne omówienie i mogą być potraktowane jedynie jako konieczny punkt odniesienia.

1. Rys historyczny.

Termin: *zasada pomocniczości* został użyty po raz pierwszy w Encyklice papieża Leona XIII *Rerum novarum* w roku 1891 [2]. Termin ten był na tyle nowy i oryginalny, że pełne prawo obywatelstwa jako kategoria społeczna, zdobył dopiero od Encykliki papieża Piusa XI *Quadragesimo anno*, wydanej w roku 1931 z okazji 40-lecia wspomnianej wyżej Encykliki Leona XIII. Można jednak wyróżnić kilka terminów, które niejako przygotowały ten termin jako kategorię społeczną.

Pierwsze korzenie tego pojęcia (od łac. *subsidium* – *pomoc, wsparcie, ratunek, obrona*) można znaleźć już u Arystotelesa. Według niego w społeczeństwie zorganizowanym, instytucje wyższe jak *polis* (miasto państwo), oprócz spełnienia właściwych sobie zadań, troszczą się także o niższe grupy społeczne, jak gmina czy rodzina.

Św. Tomasz z Akwinu zastępuje pojęcie *obywatela* terminem *osoby*. W społeczeństwie osoba działa w ramach różnorodnego i zróżnicowanego społeczeństwa, powinna mieć jednak prawo do pomocy (*subsidium*) mniejszych grup społecznych.

W późniejszym okresie doktryna o wzajemnej współzależności ale i pomocy świadczonej sobie wzajemnie, dojrzewała poprzez praktyczną współpracę pomiędzy rodzinami, korporacjami, stowarzyszeniami w ramach poszczególnych gmin, prowincji i krajów.

Immanuel Kant (1724-1804) wskazywał, że dobro wspólne powinno się jak najściślej łączyć ze swobodnym rozwojem jednostki, państwo zaś powinno dążyć do zagwarantowania bezpieczeństwa i warunków zarówno dla dobra jednostki jak i całego społeczeństwa.

Wielka Rewolucja Francuska z 1789 roku rozszerzyła znacznie zakres kompetencji państwa nad wszystkimi formami działalności korporacyjnej i społecznej.

Poważny wpływ na rozwój nauki o roli i miejscu stowarzyszenia w ramach zorganizowanej społeczności wywarła nauka biskupa Moguncji Wilhelma von Kettelera. Jego zdaniem wspólnoty rodzinne i stowarzyszenia pracownicze powinny spełniać zasadniczą rolę w ramach tego wszystkiego, co zdolne są same wypełnić na polu opieki socjalnej. Mają one charakter „pomocniczy” w stosunku do roli, jaką spełnia państwo. Przyjmuje się, że to właśnie nauka Kettelera wywarła poważny wpływ na Leona XIII.

John Stuart Mill (1806-1873) opowiada się za tym, by rządy dały stowarzyszeniom jak najwięcej przestrzeni i umożliwiły działania. Zło zaczyna się bowiem wtedy, gdy rząd ogranicza te działania.

Nieco inną drogę obrał Pierre Joseph Proudhon (1809-1865). Proponuje on, by przez umowy społeczne robotników, ograniczyć wpływ państwa. Była to forma pomocniczości, która miała wspierać socjalizm utopijny [3, s.865-871].

2. Treść i zakres zasady pomocniczości.

Encyklika Leona XIII *Rerum novarum* (15.05.1891 r.), która po raz pierwszy sformułowała zasadę pomocniczości, stanowi odpowiedź Kościoła na problemy społeczne

i polityczne końca XIX wieku. W tym czasie Kościół był świadkiem narastających napięć ekonomicznych, politycznych i społecznych. Rozpadło się społeczeństwo tradycyjne, napięcie pomiędzy kapitałem i rosnącym bogactwem jednych, a pracą jako towarem i wyzyskiem klasy robotniczej, groziło wybuchem konfliktu, a nawet rewolucji. Świat robotniczy jednoczył się i tworzył własne organizacje oraz zrzeszenia w obronie własnych praw. Państwo natomiast, najciszej w ścisłym połączeniu z kapitałem, broniło określonych struktur, które nie zawsze odpowiadały już zmienionej sytuacji.

W tej sytuacji papież Leon XIII określił fundamentalne zasady KNS, które słusznie można nazwać *Magna Carta* Nauki Społecznej Kościoła na ówczesne czasy. Mons. Franco Biffi nazwał tę encyklikę *embrionalną kartę praw społeczno-ekonomicznych osoby* [4, s.24].

O wadze i znaczeniu tego dokumentu świadczy fakt, że doczekał się on swojego dopełnienia, najpierw w Encyklice Piusa XI *Quadragesimo anno* (15.05.1931), wydanej z okazji 40. rocznicy Encykliki Leona XIII, następnie także w Encyklice *Centesimus annus*, która ukazała się w setną rocznicę pierwszego dokumentu (1.05.1991). Obydwaj papieże uznali, że fundamentalne zasady zawarte w Encyklice Leona XIII wymagają uzupełnienia, a nie nowego dokumentu.

Zasada pomocniczości, powtórzona i niejako dopracowana w Encyklice *Quadragesimo anno*, brzmi: *jest prawdą, a historia dobitnie uczy, że dziś z powodu zmiany warunków, tylko polityczne organizacje mogą sprostać pewnym zadaniom, które dawniej spełniały całe organizacje. Mimo to jednak nienaruszalnym i niezmiennym pozostaje owo najwyższe prawo filozofii społecznej: co jednostka z własnej inicjatywy i własnymi siłami może zdziałać, tego nie wolno wydzierać na rzecz społeczeństwa; podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społeczeństwom zadań, które mogą pełnić i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym* [5].

W odniesieniu do integralnie pojętego dobra osoby, każda akcja ma ze swej natury charakter pomocniczy i winna pomagać oraz służyć wszystkim członkom organizmu społecznego, a nie niszczyć.

Jednakże cel ten może mieć bardzo różne odniesienia, stąd Jan Paweł II w nawiązaniu do zasady pomocniczości precyzuje: *społeczności wyższego rzędu nie powinny ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając je kompetencji, lecz raczej winny wspierać w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych dla dobra wspólnego* [6].

Zadanie państwa sprowadza się więc do respektowania kompetencji niższych instytucji i do koordynowania działań pomiędzy poszczególnymi grupami społecznymi, zwłaszcza wtedy, gdy kompetencja ta przekracza możliwości działania małych grup, których zdolności współpracy z innymi są raczej ograniczone. Tę wzajemną zależność prof. Strzeszewski określa lakonicznie:

1. *tyle wolności, ile można; tyle uspołecznienia, ile koniecznie potrzeba.*

2. *tyle społeczeństwa, ile można; tyle państwa, ile koniecznie trzeba* [7, s. 513nn]

Skrótowo oznacza to: organizmom niższym należy zapewnić tyle wolności, ile możliwe, a państwu przyznać tyle ingerencji, ile konieczne.

Literatura

1. O. Bazzichi, Zasada pomocniczości, w: Społeczeństwo 2005 (4-5).
2. Acta Leonis XIII, 11 (1992) 101-102.123.
3. O. Bazzichi, dz. cyt.
4. F. Biffi, Nauka Społeczna Kościoła od Rerum novarum do Centesimus annus, Pelplin 1993.
5. Encyklika Piusa XI Quadragesimo anno 79-80.
6. Encyklika Jana Pawła II Centesimus annus 48.
7. Cz. Strzeszewski, Katolicka Nauka Społeczna, Lublin 1985.

ENCYKLIKA BENEDYKTA XVI *CARITAS IN VERITATE* WOBEC WSPÓŁCZESNYCH MIGRACJI

Necel Wojciech (Warszawa, Polska)

1. Wstęp

W uroczystości św. Apostołów Piotra i Pawła, 29 czerwca 2009 roku, Benedykt XVI przekazał Kościołowi i wszystkim ludziom dobrej woli swoją trzecią encyklikę *Caritas in veritate*⁵, w której przypomniał, że rozwój ludzkości ma nie tylko wymiar ekonomiczny i społeczny, ale przede wszystkim antropologiczny i transcendentny. W tym kontekście Ojciec święty, opisując problemy z jakimi zmagają się ludzie w epoce globalizacji (CV 24 i 33), szczególną uwagę zwrócił między innymi na: głód i nierówność społeczną (CV 27), nierównomiernie przemieszczanie się kapitału, przenoszenie się rynków pracy i niepewność zatrudnienia pracowników (CV 25, 63 – 64), migracje w poszukiwaniu pracy (CV 62), spekulacje finansami (CV 65), ujednolicanie kultury (CV 26), deprecjację wartości życia (CV 28, 75), konflikt między osobą – pracownikiem a osobą – konsumentem (CV 64) oraz brak wolności religijnej (CV 29). Wskazane zagrożenia wyrastają z codziennych niepokojów i braków, które w sposób dramatyczny dotyczą wiele ludów i narodów, a ostatecznie powodują, że niewielu ludzi swoje życie określa jako „dobre”, „spokojne” i „godne człowieka”.

2. Rozwój integralny

Odczytywanie współczesnych problemów migrantów zaproponowane przez Benedykta XVI w *Caritas in veritate* winno odbywać się w kontekście integralnego rozwoju ludzkości i humanizacji procesów globalizacji. W ten sposób Ojciec święty kontynuuje nauczanie Kościoła zawarte w doktrynie Soboru Watykańskiego II, a następnie rozwinięte przez Pawła VI w *Populorum progressio* i uszczegółowione przez Jana Pawła II w *Sollicitudo rei socialis* oraz w *Centesimus annus*. W centrum zaproponowanej refleksji Benedykt XVI umieścił rozwój i postęp pojmowany ostatecznie w kontekście budowania humanistycznej konstrukcji ogólnoludzkiej wspólnoty oraz współistnienie, tak poszczególnych ludów i narodów, jak i poszczególnych ludzi w duchu ewangelicznej solidarności. Zadaniem Kościoła w dobie globalizacji jest cywilizowanie oraz humanizowanie rozwoju. „Kościół będąc w służbie Boga, pozostaje w służbie świata w kategoriach miłości i prawdy. (...) ma na celu promowanie integralnego rozwoju człowieka. Kościół pełni rolę publiczną, która nie zacieśnia się do jego działalności opiekuńczej lub edukacyjnej, ale objawia swoje energie w służbie promocji człowieka”(CV 11).

Rozwój integralny ludzkości uzależniony jest od etyki życia i jej ścisłych relacji z etyką społeczną (CV 15). Dlatego też Benedykt XVI przywołał fragment *Evangelium vitae* Jana Pawła II i przypomniał, że „nie może (...) mieć solidnych podstaw społeczeństwo, które – choć opowiada się za wartościami, takimi jak godność osoby, sprawiedliwość i pokój – zaprzecza radykalnie samemu sobie, przyjmując i tolerując najrozmaitsze formy poniżania i naruszania życia ludzkiego, zwłaszcza życia ludzi słabych i zepchniętych na marginesy”⁶. Rozwój ten wymaga również wolności i towarzyszącej jej nierozdzielnie odpowiedzialności (CV 17), tak w wymiarze społecznym jak i jednostkowym. Innym koniecznym warunkiem rozwoju jest rozumienie go jako troski o dobro człowieka, zarówno w wymiarze integralnym jak i globalnym. Bez zaproponowanej w Ewangelii miłości człowieka do Boga i posłuszeństwa prawdzie człowieka wobec Boga, zagubią się zasady wolności i moralności, a także hierarchia wartości, promujące transcendentny wymiar osoby ludzkiej (CV 18). Zdaniem Benedykta XVI wśród faktorów rozwoju integralnego w dobie globalizacji szczególnego znaczenia nabiera braterstwo między ludami, narodami oraz poszczególnymi ludźmi, które znajduje swoje ostatecznie źródło w miłości Boga wyrażone w Misterium Wcielenia (CV 19). Wśród innych czynników, które wskazał Ojciec święty, jako istotne dla

⁵ Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* (dalej CV).

⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 101.

rozwoju integralnego warto podkreślić również zawierzenie Chrystusowi, które powoduje, że właściwe postępowi ludzkości procesy ekonomiczne i socjalne nabierają ostatecznie humanistyczny i antropologiczny wymiar (CV 20) [1, s. 23-24].

Każda działalność człowieka rozumiana jest jako jego wkład w integralny rozwój ludzkości. Jako taka jest wyrazem jego jednostkowej lub wspólnotowej podmiotowości, zdefiniowanej antropologicznie i etycznie. W tym kontekście Benedykt XVI wskazał współczesnemu człowiekowi *caritas* jako nadzwyczajną siłę, „skłaniającą osoby do odważnego i ofiarnego zaangażowania się na polu sprawiedliwości i pokoju” i przypomniał, że siła ta „ma swój początek w Bogu – odwiecznej Miłości i absolutnej Prawdzie. Każdy znajduje swoje dobro, podejmując plan, który Bóg ma wobec niego, by w pełni go urzeczywistnić: w tym bowiem planie znajduje swoją prawdę, a przyjmując ją staje się wolny (por. J 8,22). Dlatego obrona prawdy, proponowanie jej z pokorą i przekonaniem oraz świadczenie o niej w życiu stanowią wymagające i niezastąpione formy miłości. Ona bowiem «współweseli się z prawdą» (1Kor 13,6)” (CV 1).

3. Migracje w dobie globalizacji

Erga migrantes caritas Christi „przynagla nas” (por. 2Kor 5, 14) do releksyjności współczesnych zagadnień związanych z migracją i „do podejmowania na nowo ich problemów, które odnoszą się teraz do całego świata. Bowiem prawie wszystkie kraje, w taki czy inny sposób, mierzą się dziś z wdzieraniem się zjawiska migracji w życie społeczne, ekonomiczne, polityczne i religijne; zjawiska, które coraz bardziej nabiera permanentnej i strukturalnej konfiguracji”⁷. Tymi słowami rozpoczyna się zatwierdzona przez Jana Pawła II w dniu 1 maja 2005 roku instrukcja Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących *Erga migrantes*, która nie tylko usystematyzowała dotychczasowe i wypracowała nowe duszpastersko-kanoniczne regulacje dotyczące duszpasterstwa „ludzi w drodze”, ale przede wszystkim jest zachętą Kościoła do odważnego, teologicznie pogłębionego, spojrzenia na fenomen migracji i do duszpasterskich wyzwań, które niesie ze sobą zjawisko migracji w dobie powszechnej globalizacji [2]. W kontekście encykliki *Caritas in veritate* instrukcja Papieskiej Rady nabiera szczególnego znaczenia, ukazuje nowe perspektywy jej analizy i zastosowania.

Poszukiwanie pracy, które podejmują migrujący przekraczając granice swojego kraju pochodzenia czy granice ojczystego regionu, z poparciem lub bez poparcia władz państwowych, dotyczy praktycznie wszystkich krajów świata, które dla migrującego są ziemią pochodzenia, przybycia, albo tranzytu. Dlatego Benedykt XVI mógł napisać: „stoimy wobec zjawiska społecznego o charakterze epokowym, wymagającego silnej i dalekosiężnej polityki współpracy międzynarodowej, by można mu było odpowiednio stawić czoło” (CV 62). Polityka ta „wymaga ścisłej współpracy między krajami, z których pochodzą emigranci, a krajami, do których przybywają”. Winna ona być wspierana stosownymi rozporządzeniami międzynarodowymi „zdolnymi zharmonizować różne porządki legislacyjne, w perspektywie zabezpieczenia potrzeb i praw osób oraz rodzin emigrantów, a jednocześnie społeczeństwa, do którego dotarli” (tamże).

Wypracowania globalnej polityki migracyjnej skali ogólnoświatowej, wewnątrzkontynentalnej, międzypaństwowej i międzyregionalnej wymaga konieczność adekwatnej odpowiedzi na dynamizujące się zjawisko, które w ostatnich latach przybiera coraz bardziej dramatyczny charakter (por. tamże). Ze względu na naturę fenomenu migracji polityka ta winna być rozpracowana między innymi na wielu płaszczyznach: politycznej i ekonomicznej, społecznej i demograficznej oraz kulturowej i religijnej [3].

Kościół wierny swojej misji, którą otrzymał od samego Chrystusa Założyciela, dzieło głoszenia Słowa Bożego i karmienia wiernych sakramentami dopełnia dziełami miłosierdzia (CV 57) [4] również w dobie globalizacji ekonomii i unifikacji kultury. Dzieła te dla uczniów Mistrza z Nazaretu i dla wszystkich ludzi dobrej woli są weryfikacją świadectwa życia Ewangelią i budowania ogólnoświatowej solidarności międzyludzkiej.

⁷ Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi* (dalej EMCC), nr 1.

Literatura

1. Por. M. Taso, Una nova etica per la globalizzazione e i mercati, w: Carità globale. Commento alla "Caritas in veritate", Libreria Editrice Vaticana 2009, s. 23-24.
2. A. Marchetto, La globalizzazione nella visione di Giovanni Paolo II, w: La sollecitudine della Chiesa verso i migranti, Libreria Editrice Vaticana 2005, s. 41-47; W. Neeel, Troska Kościoła o migrujących wg Instrukcji Papieskiej Rady ds. Migrantów i Podróżujących „Erga migrantes caritas Christi” z maja 2004 roku, Collectanea Theologica 75(2005) nr 2, s. 193-2003.
3. Por. R. Martino, L'incontro del Vangelo con i problemi sempre nuovi dell'umanità, w: Carità globale. Commento alla "Caritas in veritate", Libreria Editrice Vaticana 2009, s. 11-15.
4. Benedykt XVI, Encyklika Deus caritas est, nr 25.

WYDARZENIA CZASÓW ESCHATOLOGICZNYCH W ŚWIELE ŻYDOWSKICH PISM APOKALIPTYCZNYCH OKRESU MIĘDZYTESTAMENTALNEGO

Parchem Marek (Warszawa, Polska)

W Księdze Daniela – jedynej „apokalipsie” w Starym Testamencie, której ostateczna redakcja nastąpiła w połowie II w. przed Chr – pojawia się znamienne pytanie: „Co stanie się przy końcu dni” (Dn 2,28). W kontekście opisu dziejów świata w formie następujących po sobie kolejnych królestw ziemskich, po których nastąpi ustanowienie wiecznego królestwa Bożego – główny bohater, którym jest Daniel – oznajmia, że Bóg objawia to wszystko, co wydarzy się w czasach eschatologicznych.

Treścią niniejszego opracowania będzie próba syntetycznego przedstawienia wydarzeń, które składają się na tzw. czasy ostateczne, w żydowskiej literaturze okresu międzytestamentalnego (lub okresu Drugiej Świątyni), czyli pism powstałych od III w. przed Chr. do I w. po Chr.

Omówienie tej problematyki będzie opierało się przede wszystkim na apokalipsach w ścisłym tego słowa znaczeniu (Księga Daniela, *Księga Henocha etiopska*, *Czwarta Księga Ezdrasza*, *Apokalipsa Barucha syryjska*), jak również innych pismach zawierających elementy apokaliptyczne (*Testament Mojżesza*, *Księgi Sybillińskie*, literatura z Qumran).

Kilka uwag wstępnych

W odniesieniu do tematyki apokaliptycznej istnieje w świadomości ludzi wiele stereotypów, które często są błędne, ponieważ całkowicie nie odpowiadają prawdziwym założeniom, celom i przesłaniu pism apokaliptycznych.

Żydowska literatura apokaliptyczna jest jednym z głównych źródeł problematyki o charakterze eschatologicznym rozwijanej w późniejszej tradycji chrześcijańskiej i obecnej kulturze, przy czym w tej ostatniej występuje ona w różnych aspektach. Na początku niniejszego opracowania chciałbym zwrócić uwagę na pewne stereotypy pojawiające się we współczesnej kulturze – obecne w ogólnej świadomości wielu ludzi – dotyczące tematyki apokaliptycznej, które z racji ich uogólnień i powierzchowności, nie zawsze są prawdziwe.

Po pierwsze, termin „apokalipsa” (i wszelkie jego pochodne) najczęściej jest kojarzony z końcem świata, zwykle wyobrażanym jako spektakularna katastrofa. Tymczasem greckie słowo *apokalypsis* nie ma nic wspólnego z katastroficznym końcem świata, gdyż jego podstawowym znaczeniem jest „odsłonięcie, ujawnienie”, a w sensie religijnym oznacza „objawienie”⁸. W pismach żydowskich o charakterze apokaliptycznym to „objawienie”

⁸ Grecki rzeczownik *apokalypsis* pochodzi od złożonej formy czasownikowej *apokalypso*, „wyjawiać, objawiać”, dosł. „odkryć, odsłonić (to, co niewidoczne); prowadzić do światła, tj. uczynić widocznym; uczynić w pełni znanym”. W literaturze greckiej czasownik i rzeczownik występują często w znaczeniu literalnym (np. Herodot, Platon, Plutarch), natomiast w tradycji biblijnej oraz w literaturze międzytestamentalnej przeważa używanie tych terminów w znaczeniu religijnym.

dotyczy często przyszłości, a jego autorem jest zawsze Bóg, który odsłania przed ludźmi tajemnicę przyszłych wydarzeń, w tym także eschatologicznych.

Po drugie, w odniesieniu do wydarzeń czasów ostatecznych w popularnym rozumieniu tego pojęcia funkcjonuje uproszczone przekonanie sprowadzające wszystko do zagłady świata, gdzie dominującym motywem są katastrofy i kataklizmy. W pismach apokaliptycznych zniszczenie odnosi się jedynie do zakończenia obecnej rzeczywistości, a nie zagłady „świata” w sensie końca wszystkiego. Owszem, zagłada nastąpi, ale będzie dotyczyć jedynie zła i tych, którzy są z nim związani, przy równoczesnym ocaleniu dobrych i sprawiedliwych. Innymi słowy, wydarzenia eschatologiczne nie są końcem świata w znaczeniu ostatecznej i całkowitej jego zagłady, ale dotyczą przemiany obecnej rzeczywistości w inną, która dzięki zniszczeniu zła będzie rzeczywistością doskonałą. W apokalipsach czasy ostateczne są pojmowane jako inauguracja wydarzeń, w których ostateczne ocalenie (zbawienie) będzie poprzedzone czasem próby dla sprawiedliwych oraz całkowitym wyeliminowaniem zła. Charakter wydarzeń ostatecznych w pełni oddają słowa z Łk 21,28, gdzie po zapowiedzi różnego rodzaju zdarzeń naruszających istniejący porządek świata, między innymi niepokoje społeczne i katastrofy o zasięgu kosmicznym, Jezus zwraca się do uczniów ze słowami otuchy i pocieszenia: „*gdyż się zaczęła ta [rzecz], wyprostujcie się i podnieście wasze głowy, ponieważ zbliża się wasze odkupienie*”.

Przebieg wydarzeń czasów ostatecznych

W pismach o charakterze apokaliptycznym – zarówno żydowskich, jak też chrześcijańskich – wydarzenia czasów ostatecznych zostają przedstawione jakokolejno następujące po sobie zdarzenia, które są ujęte w pewien schemat. Zanim nastąpi ostateczna interwencja i zwycięstwo Boga zakończona wybawieniem ludu Bożego i ustanowieniem idealnej rzeczywistości musi pojawić się okres ucisku i uaktywnienia się sił zła, które zostaną pokonane i unicestwione. Chociaż apokalipsy żydowskie nie prezentują ściśle usystematyzowanego przebiegu wydarzeń, to jednak można w nich wyodrębnić pewne elementy, które układają się w pewien schemat zawierający swoistego rodzaju „etapy” tych zdarzeń. Należy zauważyć, że poszczególne „etapy” wydarzeń eschatologicznych dotyczą zarówno sfery ziemskiej, jak i sfery niebiańskiej. Wydarzenia „początkowe” odnoszą się do rzeczywistości ziemskiej i niebiańskiej, a mianowicie okres ucisku, zachwianie porządku kosmicznego, niepokoje i konflikty społeczno-polityczne, atak sił zła, ostateczna interwencja Boga, królestwo mesjańskie i odnowienie świata. Jednakże niektóre z wydarzeń są usytuowane poza rzeczywistością ziemską i odnoszą się do wieczności, a są nimi zmartwychwstanie, sąd Boży, los wieczny sprawiedliwych (tj. nagroda i wywyższenie) i bezbożnych (tj. kara i potępienie).

1. Okres ucisku

Pierwszym „etapem” wydarzeń eschatologicznych – swoistego rodzaju preludium – jest uaktywnienie się sił zła, co zostaje ukazane w różny sposób. W apokalipsach należących do typu historycznego⁹ dzieje świata są przedstawione jako kolejno nastę-

⁹ Apokalipsy żydowskie (i chrześcijańskie) dzieli się na dwa podstawowe typy, a mianowicie apokalipsy historyczne (typ I) oraz apokalipsy z podróżą pozaziemską (typ II).

W apokalipsach historycznych (typ I) dominuje charakter czasowy, ponieważ ostateczne wydarzenia dotyczące zbawienia są ukazane w kontekście kryzysu politycznego, który prowadzi do transformacji i odnowienia całego wszechświata. Najczęściej odwołują się one do historycznych kryzysów narodowo-religijnych, zwłaszcza prześladowań wszczętych przez Antiocha Epifanesa (poł II w. przed Chr.) oraz zniszczenia Jerozolimy przez Rzymian (70 r. po Chr.). Do tego typu należą m.in. Księga Daniela, Apokalipsa zwierząt (1 Hen 85-90), Apokalipsa tygodni (1 Hen 93,1-10; 91,11-17), Księga Jubileuszów (Jub 23; częściowo 1-2), Czwarta Księga Ezdrasza (4 Ezd), Apokalipsa Barucha syryjska (2 Bar).

W apokalipsach z podróżą pozaziemską (typ II) przeważa aspekt przestrzenny. Sposobem objawienia jest podróż pozaziemską, w której wizjoner zostaje przeniesiony do niebios i/lub do podziemi, aby poznać tajemnice wszechświata. W apokalipsach tego typu więcej uwagi poświęca się oczekiwaniu na nadchodzący sąd eschatologiczny, bardziej uwypukla się rolę istot niebiańskich oraz indywidualny charakter zbawienia. Do tego typu należą m.in. Księga strażników (1 Hen 1-36), Księga astronomiczna (1 Hen 72-82), Księga przypowieści (1 Hen 37-71), Księga Henocha słowiańska (2 Hen), Apokalipsa Abrahama, Testament Abrahama.

pujące po sobie okresy, w których każdy następny jest gorszy od poprzedniego (np. Księga Daniela, *Apokalipsa zwierząt*). W ten sposób autorzy pism apokaliptycznych wyrażają prawdę o tym, że w historii świata narasta zło, które osiągnąwszy swoje apogeum zostanie w końcu unicestwione. Zanimjednak dojdzie do jego ostatecznego zniszczenia nastąpi bezprecedensowy kryzys, w którym aktywność sił zła przybierze na sile w sposób niespotykany dotychczas i przewyższający wszystko, co wydarzyło się wcześniej. Ten atak sił zła przybiera różne formy, a mianowicie jest ukazywany jako czas ucisku i prześladowań dla wiernych Bogu, jako okres nasilających się niepokojów i konfliktów społeczno-politycznych, jako naruszenie porządku kosmicznego.

W Księdze Daniela ten okres jest określony jako „czas ucisku”, *„jakiego nie było, od początku istnienia narodu, aż do tego czasu”* (Dn 12,1). W tekście brak dokładnego wyjaśnienia na czym właściwie będzie polegał „ucisk”, ale z kontekstu całej wizji (Dn 10-12) wynika, że chodzi o prześladowania i śmierć wiernych Bogu (zob. Dn 11, 33-35). Żydowski autor odwołuje się tutaj do wydarzeń historycznych, tj. inwazji na ziemię Izraela i prześladowań wszczętych przez Antiocha Epifanesa, króla z dynastii Seleucydów (175-164 przed Chr.), co jest postrzegane przez niego jako początek czasów eschatologicznych.

JACY SA POTRZEBNE DUSZPASTERZE

Przybyłowski Jan (Warszawa, Polska)

Kościół zmienia się nieustannie. Z małego ziarna stał się ogromnym drzewem. Każdy czas stawia przed Kościołem nowe wyzwania. Jaki powinien być Kościół dzisiaj? Potrzebny jest dzisiaj Kościół, który umie odpowiedzieć na oczekiwania młodych; Kościół, który umie przemawiać do ich serc, rozgrzać je i pocieszyć, napełnić je radością Ewangelii i mocą Eucharystii; Kościół umiejący przyjąć i zaprosić do siebie tych, którzy szukają jakiegoś celu, aby poświęcić mu całe swoje życie; Kościół, który nie lęka się wiele wymagać, bo sam wiele ofiarował; który nie boi się zażądać od młodzieży, by podjęła trud tej szlachetnej i autentycznej przygody, jaką jest ewangeliczne naśladowanie Jezusa [1].

Jan Paweł II naucza, że „praca Kościoła dla dobra młodych, prowadzona zgodnie z zasadami pedagogicznymi i metodologicznymi, musi opierać się na przeświadczeniu, że jej podstawowym celem jest ukazywanie różnych powołań i wspomaganie ich rozwoju (...). Program duszpasterstwa młodzieży musi zmierzać do ostatecznego celu, jakim jest wychowanie młodego człowieka do osobistego, głębokiego i decydującego dialogu z Chrystusem (...)” [2].

Misja pastoralna Kościoła w środowisku młodzieżowym ściśle związana jest z zadaniami, jakie spełniają duszpasterze, których działalność powinna być dostosowana do czasów aktualnych. Realizacja tych postulatów wymaga poznania ocen wystawianych przez młodzież postawom kapłanów i opinii na temat ich pracy duszpasterskiej.

1. Duszpasterz – doradca

Rozwój wiedzy o człowieku, której źródłem są nauki społeczne i praktyczne, spowodował przewartościowanie wymagań stawianych duszpasterzom i wychowawcom młodzieży. [3, s. 106] Młodzi ludzie oczekują od swoich duszpasterzy pomocy w rozwoju integralnym, aby mogli sami rozwiązywać swoje sprawy egzystencjalno-religijne. Głównym problemem młodego człowieka jest rozpoznanie własnego powołania, określenie drogi życiowej i podejmowanie decyzji co do zadań i środków potrzebnych do ich realizacji. Istotnym celem wychowania, a zarazem doradztwa duszpasterskiego, powinno być zatem prawidłowe ukształtowanie samodzielności wychowanka [4, s. 209]. Rola duszpasterza-doradcy polega na udzieleniu pomocy młodemu człowiekowi w kształtowaniu wszystkich wymiarów osobowości i „udokonywaniu” życia. To zadanie domaga się jednak osobistych

kontaktów z duszpasterzem. Hipotetycznie można jednak założyć, że młodzieży rozmowa z księdzem na tematy osobiste, poza spowiedzią, nie jest potrzebna. Powody takiej postawy mogą być różne.

Mężczyźni częściej niż kobiety będą częściej deklarować samodzielność w podejmowaniu decyzji, co wcale nie musi oznaczać dojrzałej wolności. W naturze męczyzn funkcjonuje bowiem daleko idący indywidualizm, subiektywizm, ale też egoizm. Natomiast kobiety częściej niż mężczyźni odczuwają potrzebę spotkania i rozmowy na tematy religijne lub egzystencjalne z kapłanem. Należy założyć, że różnica między kobietami i mężczyznami nie będzie duża, dlatego zmiana nastawienia młodych ludzi w stosunku do roli doradcy, jaką może spełnić kapłan, wymaga większego nakładu sił i środków duszpasterskich. Duszpasterz powinien stale poznawać i uczyć się rozumieć problemy egzystencjalne młodych ludzi, zwłaszcza te, które odnoszą się do sfery duchowej. Młody człowiek, szukający porady, „wybiera duszpasterza dlatego, że obdarza go większym «urzędowym» zaufaniem i spodziewa się rozwiązania swoich problemów przy pomocy środków nadprzyrodzonych, które proponuje duszpasterstwo” [5, s. 78]. W każdym spotkaniu duszpasterza z młodym człowiekiem szczególne znaczenie ma partnerski sposób traktowania osoby szukającej pomocy. „Ważne jest nie tyle rozwiązanie problemów osoby szukającej porady, ile raczej osobowe «asystowanie» kapłana. Taki stosunek kapłana do rozmówcy wyzwała w tym ostatnim zaufanie i wzmacnia poczucie wartości siebie. Osobowe spotkanie może doprowadzić do zmian w postawach emocjonalnych partnera rozmowy wobec treści proponowanych przez duszpasterza” [5, s. 78].

W hipotezach na temat potrzeby spotkania i rozmowy z księdzem na tematy religijne należy przyjąć, że efekty oferowanej pomocy są ściśle zależne od uwarunkowań zewnętrznych, zwłaszcza środowiskowych. Należy najpierw podkreślić, że podobne trudności w kontaktach z księdzem mają zarówno mieszkańcy miast, jak i wsi. Trzeba się jednak spodziewać, że to mieszkańcy miast częściej niż pochodzący ze wsi będą widzieć potrzebę i możliwości rozmawiania z księdzem na tematy osobiste. Powodem tego jest na pewno efekt „otwartości” środowiska miejskiego, a także skutek pluralizmu społeczno-kulturowego.

W wypadku młodzieży pochodzącej z miasta można mówić o przechodzeniu od rygoryzmu do relatywizmu moralnego, co wynika z innego stylu życia w mieście niż na wsi. Jest ono w dużej mierze oparte o udział w różnych grupach młodzieżowych o subkulturze ze swoiście rozumianą wolnością wyrażającą się między innymi w swobodzie obyczajów, jako postawie buntu przeciw istniejącym normom moralnym. Należy zatem wziąć pod uwagę kierunek zmian w środowisku młodzieży, gdyż coraz częściej to rówieśnicy stają się autorytetami, doradcami, dostarczają wzorów postępowania i proponują zestaw opozycyjny wobec wartości dorosłego społeczeństwa. W konsekwencji prowadzi to do nowego określenia dorastania, które polega na wyprowadzaniu się nie tylko z domu rodziców, ale również z ich świata. Porzucają przy tym ich styl życia, wartości i normy, a także kontestują ich religijność. Porównawcze dane z badań polsko-niemieckich wskazują, że młodzież zachodnia bardziej poddana jest wpływom rówieśników, czego przykładem jest uczestnictwo w rówieśniczych kręgach towarzyskich. Młodzież zachodnioniemiecka zdecydowanie wcześniej niż ich polscy rówieśnicy przyznawała, że należy do jakiejś grupy (paczki), w której wszyscy znają się dobrze i gdzie podejmuje się wspólne przedsięwzięcia. [6, s. 95] Młodzież z miasta jest nieustannie poddawana wpływom różnych grup rówieśniczych. Wielu spośród nich zdaje sobie sprawę z zagrożenia, jakie stąd płyną. Intensywniej więc szukają kontaktu z duszpasterzem, w nim widząc źródło autentycznej pomocy i wsparcia.

Duży wpływ na deklaracje dotyczące potrzeby spotkania i rozmowy na tematy religijne z kapłanem będzie mieć przynależność do grup religijnych. Osoby aktywnie uczestniczące w działalności religijnej częściej będą zwolennikami bliższych kontaktów z księdzem, z

którym można rozmawiać na tematy osobiste niż młodzi ludzie dystansujący się od grup religijnych. U młodzieży aktywnej religijnie należy założyć większą świadomość godności chrześcijańskiej, która płynie z uczestnictwa w Chrystusowym kapłaństwie. Od kapłanów urzędowych wymaga się jednak bardziej wyrazistego świadectwa tej postawy. Kapłan, spełniając funkcję duszpasterza, naucza, wychowuje, daje świadectwo. Poza tym, zależnie od środowiska, rodzaju grup formowanych i stopnia rozwoju religijnego, ksiądz powinien spełniać rolę herolda, interpretatora, animatora i terapeuty [7, s. 81]. Młodzież aktywna religijnie oczekuje partnerskich relacji z kapłanem i chce czynnie uczestniczyć w relacjach z duszpasterzami. Decydującą rolę w tych kontaktach odgrywa osoba kapłana i jego dojrzałość osobowościowa, która wyraża się poprzez naturalność, prostotę, szczerłość, zaufanie. Te wartości osobowościowe stanowią fundament działań wychowawczych, wynikających z wiary i umożliwiają kapłanom kontakt z młodymi ludźmi [8, s. 270].

W hipotetycznych założeniach należy także przyjąć, że rodzaj wykształcenia będzie wpływał na potrzebę spotkania i rozmowy na tematy religijne z księdzem. Należy przypuszczać, że młodzież ze szkół zawodowych i technicznych ma najbardziej ostre spojrzenie na ten problem i dlatego oceni osobę kapłana albo pozytywnie, albo negatywnie. Można też założyć, że ta młodzież będzie najbardziej negatywnie oceniać kapłana jako partnera w dialogu osobowo-egzystencjalnym. Natomiast młodzież licealna nie ma takich obaw co do kontaktów personalnych z kapłanami i dlatego mogą częściej wskazywać na potrzebę rozmów z księżmi na tematy osobiste.

Literatura

1. Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Modlitw o Powołania (18 X 1994), 2.
2. Tamże, 3.
3. Zwłaszcza psychologia „zajmująca się psychiką ludzką i wykrywająca prawo psychologiczne, podbudowuje wiedzę o nich. Przez to może ona oddawać ogromną usługę podmiotowi duszpastersko-wychowawczej działalności”. F. Woronowski, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Lublin 1972.
4. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Łódź 1981
5. R. Kamiński, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Lublin 1992.
6. W. Melzer, P. Sałustowicz, W. Łukowski, L. Schmidt, *Młodzież w Polsce i w Niemczech*, Giżycko 1993.
7. S. Kulpaczyński, *Katechetyczna dydaktyka modlitwy*, Lublin 1989.
8. K. Misiaszek, *Formacja katechetów*, „Ateneum Kapłańskie” 118(1992).

PROBLEM ODNIESIEN HUMANISTYCZNYCH DO CZŁOWIEKA CIERPIĄCEGO LUB UMIERAJĄCEGO W ŚWIETLE MORALNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Skobel Stanisław (Warszawa, Polska)

Cierpienie jest rzeczywistością bardzo złożoną, dlatego trudno znaleźć jakąś zwięzłą i krótką jego definicję. Teoretycznie mówi się o różnych rodzajach cierpienia w zależności od wymiarów człowieczeństwa, których dotyczą. Nazywa się je cierpieniem fizycznym, psychicznym, społecznym czy duchowym, ze świadomością, że wszystkie te wymiary są ze sobą ściśle związane i przenikają się wzajemnie.

Cierpienie fizyczne pochodzi z zakłócenia równowagi organizmu ludzkiego. Może ono wtedy przybierać różną postać: bólu ostrego czy chronicznego, zupełnie perturbującego codzienne istnienie. Mogą to być choroby śmiertelne czy powodujące narastającą niesprawność fizyczną, na skutek czego w człowieku coraz bardziej rozrasta się lęk i strach o przyszłość, czy wprost przekonanie, że żadna przyszłość już nie pojawia się przed nami. Może to być kalectwo, jako skutek nagłego wypadku, a zupełnie modyfikujące kształt

egzystencji. W końcu cierpienie fizyczne prowokowane jest przez wiele objawów starości, przeżywaną jako rujnująca ciało, możliwości intelektualne i wszelkie relacje. Ciało, które daje człowiekowi poczucie bezpieczeństwa staje się przyczyną bólu, lęku, zerwania wszelkich więzów [1, s. 9].

Cierpienia psychiczne natomiast ciągle przeżywane są jako coś wstydliviego i dlatego są bardzo często ukrywane przed innymi, podczas gdy mogą być bardzo bolesne i dotyczyć samych korzeni ludzkiego życia. Ten rodzaj cierpienia może się manifestować przez niepokój, trwogę, obsesje, fobie. Powodują one najczęściej poczucie bezsilności i brak możliwości przeciwstawienia się im. W zaawansowanej fazie choroby nowotworowej cierpienie psychiczne może nawet przyjmować postać poczucia absurdu, śmierci wewnętrznej i wywoływać myśli samobójcze.

Wyróżnia się dzisiaj specjalną grupę cierpień o podłożu społecznym. Zazwyczaj są one powodowane przez przeżycie porzucenia przez osobę drogą czy bliską, a także poczucie zupełnego opuszczenia i izolacji społecznej, co prowadzi często do utraty własnej wartości. Tego rodzaju stany są skutkiem niekorzystnych zjawisk występujących w życiu społecznym, jak np.: bezrobocie, bezdomność, przemoc, niepewność finansowa. Może ono być także wywołane przez chorobę, zwłaszcza ciężką i nieuleczalną. Tego rodzaju przyczyny powodują subiektywne odczucie cierpienia jako skutek bezradności [1, s. 10].

W literaturze wskazuje się także na szczególnie rodzaj cierpienia, nazywanego cierpieniem duchowym. Jako główny jego powód można dostrzec szeroko pojęte trudności związane z wiarą człowieka. Ich pochodzenie może być różne. Czasami są skutkiem bardzo trudnych doświadczeń życiowych, śmierci, zwłaszcza przedwczesnej, kogoś z bliskich, dotknięcie niesprawiedliwością, zawód powodowany przez osobę cieszącą się autorytetem a związaną z Kościołem. Tego rodzaju sytuacje przyczyniają się do powstawania wątpliwości natury religijnej i duchowej. Znika pewność wiary, a mnożą się coraz trudniejsze pytania, na które nie można znaleźć łatwej odpowiedzi. Cierpienia duchowe mogą być także skutkiem grzechu, złe wykorzystanie wolności, która powoduje, że człowiek czyni to, czego nie chce, a nie czyni tego, czego duchowo pragnie [2, s. 126-146]. Przyczyną cierpienia duchowego może być jednak także niespodziewana konieczność stanięcia wobec tego, co ostateczne, a co ciągle nieprzeniknione i do końca nieosiągalne.

Wskazując teoretycznie na kilka rodzajów cierpienia, trzeba mieć jednak świadomość, że są one ściśle ze sobą związane i wzajemnie się przenikają. Są one bowiem związane z tą samą osobą ludzką. Stanowią więc raczej różne twarze tego samego, trudnego ludzkiego doświadczenia. W rzeczywistości każdy z tych wymiarów interferuje z innymi i komplikuje, a nawet potęguje przeżycia cierpiącego. Na przykład jeśli ktoś jest dotknięty ciężką i nieuleczalną chorobą, jego cierpienie pochodzi przede wszystkim z zakłócenia równowagi organicznej, powodującego chorobę. Ono jednak niszczy także równowagę psychiczną pacjenta, przyczyniając się do różnorodnych, nie zawsze korzystnych reakcji otoczenia. Z poważną chorobą wiąże się także wiele zasadniczych doświadczeń duchowych. Człowiek stanowi jedność i jego życie nie jest podzielone na odrębne płaszczyzny: z jednej strony ciało a z drugiej psychizm i wiara. Stąd potrzeba traktowania człowieka jako całości – osoby, z całym jej wewnętrznym misterium.

Wspólnota chrześcijańska zawsze otaczała szczególną troską chorych i świat cierpienia w jego wielorakich przejawach.

Choroba, która w powszechnym odczuciu sprzeciwia się naturalnej woli życia, staje się dla wierzących wezwaniem do „odczytania” nowej trudnej sytuacji w optyce wiary.

W świetle zasad chrześcijańskich choroba nie jawi się już jako wydarzenie wyłącznie negatywne: jest postrzegana raczej jako doświadczenie „Bożego nawiedzenia” dane po to „ażeby wyzwała miłość, ażeby rodziło uczynki miłości bliźniego, ażeby całą ludzką cywilizację przetwarzało w «cywilizację miłości»” [3, s. 110-112].

Miłość miłosierna prowadzi do przekonania o głębi człowieczeństwa osoby cierpiącej, do dostrzeżenia jej niezwyklej godności. Obecność przy ciężko chorym jest jedną z podstawowych ludzkich powinności. Zadanie obecności przy człowieku chorym, zwłaszcza poważnie, w pierwszym rzędzie spoczywa na rodzinie, która z racji, iż jest podstawowym środowiskiem życia człowieka, spełnia tutaj rolę niezastąpioną. Rodzina jawi się w sposób szczególny, jako bezpieczna przystań, gdzie chory w otoczeniu najbliższych może zakończyć ziemskie życie.

Człowiek cierpiący pragnie konkretnych znaków ze strony tych, którzy przy nim są, znaków, które upewniają go, że jest akceptowany. Dlatego też w relacjach międzyludzkich tak istotne są proste słowa, gesty, spojrzenia, które są wyrazem wzajemnej akceptacji i afirmacji.

Obecność przy chorym to podstawowy wyraz szacunku dla jego osobowej godności. Wszyscy ci, którzy są obecni w czasie choroby przy chorym, powinni pamiętać także o zapewnieniu choremu opieki religijnej, ponieważ najgłębszym wymiarem życia duchowego człowieka jest jego odniesienie do Boga. Istota ludzka stworzona przez Boga ma swoje naturalne odniesienie do swego Stwórcy, od którego pochodzi i zależy w całym swoim bycie.

W ramach opieki religijnej tym, który w swoim wnętrzu otwiera się na Boga, może być zarówno sam chory, jak i osoba opiekująca się nim. Na opiekę religijną nad poważnie chorymi można zatem spojrzeć z dwóch stron: od strony chorego - i wówczas chodzi o te działania w ramach opieki paliatywnej, które służą umocnieniu i pogłębieniu życia religijnego chorego, oraz od strony osoby opiekującej się, która jeśli wierzy, umieszcza swoje działania w wymiarze religijnym. [4, s. 93-94]

Chrześcijańska miłość widzi w człowieku odchodzącym „oblicze cierpiącego i umierającego Chrystusa”. Należy jednak zaznaczyć, iż widzenie Boga w chorym nie oznacza, że nie dostrzega się w nim jego człowieczeństwa, jego podmiotowości.

Literatura

1. X. Thévenot, *Souffrance, bonheur, éthique*. Conférences spirituelles, Mulhouse 1990.
2. Por., J. Salij, *Rozpacz pokonana*, Poznań 1983.
3. Por. X. Thévenot, *Le bioéthique*, Paris 1989.
4. Por. P.Ph. Druet, *Accompagnement spirituel des personnes souffrentes et en fin de la vie*, Le Supplement 185(1993).

WIELKOŚĆ ŻYCIA I NAUCZANIA BŁ. BOLESŁAWY LAMENT

Urbański Stanisław (Warszawa, Polska)

Blagostawiona Bolesława należy do najwybitniejszych założycielek zgromadzeń żeńskich w XX wieku. Odczytując ówczesne znaki życia religijnego, włączyła się w dzieło ewangelizacji Kościoła poprzez wychowanie nowych pokoleń w duchu wzajemnej miłości i poprzez osobiste oraz innych uświęcenie.

Życie i działalność B. Lament

Aby zrozumieć wielkość jej dzieła życia i wielkość jej misji jaką realizowała w swoim życiu, wplerw warto zapoznać się z jej rysem biograficznym. Albowiem jej życie przypada na wielkie wydarzenia w Europie: I i II wojna światowa, czasy panującego komunizmu, a przede wszystkim XX lecie międzywojenne, w czasie którego Lament rozpoczęła wykonanie swojego charyzmatu.

Okres do 1903 roku

Urodziła się 3 lipca 1862 roku w Łowiczu, w rodzinie rzemieślniczej. W tym też mieście ukończyła gimnazjum, otrzymując złoty medal za wzorową naukę. Jednocześnie uzyskała dyplom dający jej uprawnienia do nauczania w szkołach podstawowych. Ale zgodnie z

wola rodziców uczyła się w zawodzie krawieckim, uzyskując w Warszawie dyplom do wykonywania tego zawodu. Wkrótce otwiera zakład krawiecki w Łowiczu. Jako 21 letnia osoba wraz siostrą Stanisławą około roku 1883 lub 1884 udają się do Warszawy, by wstąpić do Zgromadzenia Sióstr Rodziny Maryi. Bolesława odbyła postulat i nowicjat, zaś po złożeniu profesji pracowała jako wychowawczyni dziewcząt w internatach zgromadzenia; jako instruktorka krawiectwa; jako nauczycielka w szkołach podstawowych. Po dziewięciu latach odkrywa powołanie kontemplacyjne, dlatego wstępuje ze zgromadzenia, aby wstąpić do Sióstr Wizytek w Krakowie. Inni twierdzą, że Bolesława wystąpiła ze zgromadzenia, aby założyć nowe pod nazwą Sióstr Franciszkanek Świętej Rodziny [1, s. 13-17].

Wróciwszy do rodzinnego Łowicza odbyła 9 dniowe rekolekcje pod kierownictwem ks. Z. Mścichowskiego, ale w roku 1894 umiera ojciec i Bolesława wraz z rodziną przenosi się do Warszawy. Tutaj zajmuje się praca społeczną, odwiedzając chorych, ubogich i bezrobotnych. Po pewnym czasie obejmuje kierownictwo domu noclegowego na Pradze, prowadząc je przez dziewięć lat. W okresie pobytu w Warszawie przeżywa boleśnie śmierć swojego brata Stefana, przygotowującego się do stanu kapłańskiego. Utonął w Wiśle ratując kolegę. Wówczas podejmuje decyzję całkowitego poświęcenia dla Boga. Chociaż była pod kierownictwem o. Honorata Koźmińskiego, to jednak nie wstępuje do zgromadzeń założonych przez niego, jedynie jest przełożoną III zakonu świeckiego w jednej z parafii warszawskich [1, s. 18-20].

Pobyt w Mohylewie

W 1903 roku następuje przełom w życiu Bolesławy. Na zaproszenie p. Sianożęckiej z Białorusi, poszukującej odpowiedniej osoby do pracy wychowawczej w Mohylewie, przyjmuje jej zaproszenie. Również tę inicjatywę poparł o. Honorat. W Mohylewie zamieszkuje u L. Górczyńskiej, która z ramienia Sianożęckiej była kierowniczką ochronki dla sierot. Wkrótce wynajmuje dom i organizuje zakład, i do jej pracy przyłącza się Górczyńska. Opiekę nad zakładem obejmuje ks. E. Świątopelk-Mirski. On też skierował do Bolesławy maturzystkę Ł. Czechowską, córkę obywatela ziemskiego z okolic Mohylewa, żeby odprawiła w zakładzie zamknięte rekolekcje przed wyborem stanu. Wówczas też wszystkie trzy osoby pracujące w zakładzie odprawiły zamknięte rekolekcje, ale Czechowska wyjeżdża do chorej babci i pracuje jako nauczycielka religii na wsi, a Górczyńska pozostaje w zakładzie [1, s. 21-23].

W Mohylewie Lamet organizuje pracownię krawiecką z internatem. Była to szkoła zawodowa, gdzie uczono krawiectwa, haftu i trykotarstwa. Ponadto uczono religii, języka polskiego i historii. Przygotowuje też liczne przedstawienia, jasełka itd. To powoduje wielkie zainteresowanie w szerokich kręgach ludności prawosławnej. Poza zakładem Lamet podejmuje różne formy pracy parafialnej w celu ożywienia życia religijnego w Mohylewie. W tym celu jest przełożoną III zakonu św. Franciszka, opiekuje się procesją, przygotowuje dzieci do spowiedzi i pierwszej Komunii św. [1, s. 23-24].

Kiedy opiekunem zakładu zostaje ks. Giedrojc, zmienia on profil formacji zakładu na bardziej patriotyczny, tymczasem Bolesława opowiada się za życiem zakonnym. Powstały problem spowodował odmowę dalszej współpracy z Lamet. Plany Bolesławy poparł ks. J. Chrucki, który zaproził o. F. Wiercińskiego, jezuitę, misjonarza przebywającego w Moskwie, pod kierunkiem którego trzy panie odprawiają kilkudniowe rekolekcje. O. Wierciński rozpoznawszy u nich powołanie zakonne, pomaga Bolesławie w opracowaniu konstytucji zgromadzenia w oparciu o Reguły Towarzystwa Jezusowego. W roku 1905 trzy kandydatki rozpoczynają nowicjat, a przełożoną zostaje Lamet i również obejmuje obowiązki mistrzyni nowicjatu. Jako głównego patrona wybierają Świętą Rodzinę, by na jej wzór kształtować siebie w duchu prostoty, ubóstwa, wyrzeczenia się i wzajemnej miłości. Pierwsze trzy siostry złożyły śluby zakonne w 1906 roku, w uroczystość Świętej Rodziny na ręce o. Wiercińskiego.

Powołanie tego zgromadzenia wymagała ciężka sytuacja kościoła katolickiego za czasów caratu. Ponadto jawne życie zakonne było zakazane oraz nie wolno było

powoływać nowych zgromadzeń zakonnych. Cel powołania przedstawia sama Lament, że widząc opłakany stan Kościoła i zgubę dusz nieśmiertelnych, „grono dusz dobrej woli” pragnie oddać swe słabe siły niewieście, jako pomoc kapłanom w pracach apostołskich, szerzenia chwały Bożej, ratowania dusz Krwią Chrystusa odkupionych. Nowo powstałe Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny ma pracować wszędzie, gdzie będzie tego wymagać chwała Boża, a przede wszystkim nad powrotem oddzielonych chrześcijan do Kościoła katolickiego.

Wkrótce do zgromadzenia zgłaszają się nowe trzy kandydatki pracujące w zakładzie. Do zakładu przyjmowano ubogie dziewczęta z okolic Mohylewa. W pierwszej fazie istnienia zakład finansowała p. Sianożęcka, ale nagła jej śmierć w 1906 roku zmusiła Lament do zamknięcia szkoły zawodowej i internatu. Siostry zaś przenoszą się do prywatnego domu p. Zołotilowej. Tam też zbierały się dzieci z miasta i siostry uczyły języka polskiego oraz przygotowywały do spowiedzi i pierwszej Komunii św. Po roku takiej pracy, nie widząc żadnej perspektywy, siostry przenoszą się do Petersburga. Wyjeżdżają jesienią 1907 roku, w liczbie sześciu. Później z samego Mohylewa zgłaszają się jeszcze dwie kandydatki.

Pozostałe lata

Początek w Petersburgu był dla sióstr bardzo ciężki. Lament otrzymała pracę w sierocińcu przy kościele św. Kazimierza, nie długo również pozostałe siostry. Prowadzenie zadłużonego sierocińca pochłaniało wiele czasu Bolesławie, tym bardziej, że wychowanie dotychczas było prowadzone nieprawidłowo. Zmieniony obraz zakładu spowodował zwiększenie uczestnictwa dzieci z miasta, z rodzin polskich skupiających się wokół fabryk Pułtowskich. Lament organizuje kolonie letnie dla dzieci w Finlandii, prowadząc wychowanie religijne. Z biegiem czasu tworzy szkoły średnie dla młodzieży. W 1908 roku otworzyła gimnazjum z internatem za Narwską Bramą, a w roku 1913 progimnazjum na Wyborskiej Stronie. Dla uzyskania pieniędzy dla biednej młodzieży Lament organizuje przedstawienia, sztuki teatralne, do których pisze scenariusze. Sytuacja materialna była tak ciężka, że w roku szkolnym 1909/1910 siostry na rzecz młodzieży zrezygnowały ze swoich mieszkań. Siostry wieczorem zajmowały korytarz, kancelarię i sale wykładowe jako sypialnie, zaś sama Lament korzystała z przejściowego pokoiku łączącego dom z chórkami kościelnymi [1, s. 23-32].

W roku 1910 Bolesława wynajęła dom przy ul. Tientielewskiej i tam przenosi gimnazjum z internatem, zrzekając się kierownictwa w sierocińcu. Całkowicie oddaje się teraz pracy wychowawczej. Sprowadza wybitnych kapłanów na prefektów gimnazjum, organizuje rekolekcje wielkopostne, organizuje różne imprezy. Jej utwory są tłumaczone na język rosyjski i wystawiane w petersburskich ośrodkach kulturalnych. Mimo tak obciążającej pracy Lament w 1912 roku otwiera jeszcze jeden dom zakonny na Wyborskiej Stronie, do którego przenosi się następnego roku zakładając szkołę parafialną i progimnazjum. Ponadto w 1913 roku otworzyła internat dla dziewcząt w Wyborgu w Finlandii. W tym też roku pierwsze trzy siostry na czele z Lament składają śluby wieczyste.

Literatura

1. Por. G. B. Wołoszyn, Rys życia Bolesławy Lament, w: Wybór pism Bolesławy Lament, przyg. do druku R. Bar, Warszawa 1976.

PRAWOSŁAWNA INTERPRETACJA SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA

Zabielski Józef (Warszawa, Polska)

Sakramentalne małżeństwo w prawosławiu (ros. брак) rozumiane jest jako uświęcenie przez Bożą łaskę naturalnego związku mężczyzny i kobiety dla wspólnego życia chrześcijańskiego i prokreacji. Sakramentalne małżeństwo stanowi fundament

rodziny rozumianej jako „domowy Kościół”. W prawosławiu małżeństwo stanowi swoiste uzupełnienie życia mniszego, gdyż obie te formy życia „jednakowo prowadzą ku dziewictwu ducha ludzkiego jako wartości najwyższej i powszechnej” [1]. Na uzasadnienie tej tezy przywoływane są słowa św. Jan Chryzostoma, który wyjaśnia: „Gdy Chrystus nakazuje iść wąską drogą, nie zwraca się do mnichów, ale do wszystkich ludzi... z czego wynika, że tak mnich, jak i świecki mają osiągnąć te same wyżyny” [2]. W prawosławiu podkreśla się, że Bóg ustanowił oba stany – małżeństwo i dziewictwo, oba też są godne wysokiego szacunku z punktu widzenia religijnego. W myśli chrześcijańskiej oba te powołania są formą służenia Bogu i ludziom, stąd też są na równi traktowane w swej wartości. Ważne jest tu, aby ludzie żyjący w danym stanie dbali o poziom własnej świętości.

1. Małżeństwo w nauczaniu Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich.

Starożytni pisarze chrześcijańscy jednoznacznie podkreślają, że miłość stanowi fundament sakramentu małżeństwa oraz życia wspólnoty małżeńsko-rodzinnej. Ojcowie Wschodu – np. św. Justyn, Atenagoras – najpierw akcentowali funkcję prokreacyjną małżeństwa, chcąc pokazać, że chrześcijanie są jak inni ludzie – zawierają małżeństwa i rodzą dzieci, troszcząc się o ich wychowanie. Przesunięcia akcentów dokonał św. Teofil Antiocheński, który stwierdza: „Bóg, by pokazać częściowo tajemnicę sakramentu jedności Bożej, stworzył kobietę i Adama, aby pomiędzy nimi panowała miłość wielka” [3]. Podobne rozumienie prezentuje św. Grzegorz z Nazjansu, podkreślając, że zasadnicza treść małżeństwa zawarta jest w doświadczeniu miłości między mężczyzną i kobietą, co jednoczy ich w „jedną duszę”. Wzorem miłosego zjednoczenia małżonków jest związek Chrystusa z Kościołem [4]. Myśl tę potwierdza św. Efreem Syryjczyk, który podkreśla, że „żonę cechować powinna miłość taka, jaką darzymy Kościół. A Kościół nie ma innego Chrystusa, oprócz Jezusa Chrystusa. Podobnie i żona nie ma innego męża oprócz jedynego swojego wybrańca. Mężowie także winni kochać swoje żony, tak jak Chrystus ukochał Kościół swój (Efez. 5, 19-32)” [5].

Wśród Ojców Wschodu szczególną uwagę małżeństwu poświęca św. Jan Chryzostom. W swoich homiliach i komentarzach usilnie podkreśla, że małżeństwo stanowi wewnętrzny związek miłości między małżonkami, którego obrazem jest związek Chrystusa z Kościołem. Miłość Chrystusa do Kościoła oznacza całkowity dar z siebie, co osiąga swój kulminacyjny punkt w oddaniu życia Oblubieńca za oblubienicę. Wzajemne relacje małżonków ma całkowicie przenikać miłość, czego wyrazem jest ciągła gotowość męża do uczynienia wszystkiego dla swej małżonki. Miłość żony zaś ma się wyrażać w łaskawości i zaufaniu oraz wzajemnym oddaniu się i posłuszeństwie. Tak pojmowane małżeństwo jest wielkim misterium (por. Ef 5, 22-23), którego miłość stanowi źródło szczęścia małżonków i ich jedności z Bogiem. W jednej ze swych homilii św. Jan Chryzostom uczy: „Gdy bowiem jest miłość, wszystko inne będzie dodane, gdy zaś istnieje tylko częściowo, to jeszcze nie wszystko. Bowiem kochający mąż, nawet, gdy żona nie byłaby mu posłuszna, wszystko zniesie. Zgoda zaś między nimi będzie trudna i bolesna, jeśli nie złączy ich potęga miłości. Braku miłości na pewno nie naprawi strach. Dlatego większy nacisk położono na to, co jest mocniejsze” [6]. W swym nauczaniu św. Jan Chryzostom podkreśla, że miłość nie tylko jednoczy małżonków jako dwoje ludzi, ale też stanowi treść sakramentu małżeństwa: „Miłość zmienia samą substancję rzeczy [...], tylko miłość czyni z dwojga istotę jedną” [7]. Materią więc sakramentu małżeństwa jest wzajemna miłość mężczyzny i kobiety, która - mocą daru Ducha Świętego – stanowi niezniszczalne zjednoczenie dwojga: „Gdy mąż i żona jednoczą się w małżeństwie, nie tworzą obrazu czegoś ziemskiego, ale obraz samego Boga” [8]. W konsekwencji małżeństwo stanowi „parabolę” rzeczywistości wiecznej: „Kto nie jest związany węzłem małżeńskim, nie posiada w sobie pełni bytu, lecz jedynie połowę” [9]. W ten sposób podkreśla się pełnię scalenia ludzkiej natury w Królestwie wiecznym: „Mężczyzna i kobieta nie są dwojgiem, lecz jedną istotą” [10]. Konsekwentnie św. Jan

Chryzostom rodzinę nazywa *ἐκκλησία μικρά* [ekkleśja mikra- mały Kościół], mając na myśli określenie św. Pawła „Kościół domowy”. Wspólnota ta jest oparta na miłości i złączona jej więzami, zarówno w relacjach międzyludzkich, jak i w odniesieniu do Boga.

Miłość jako fundament małżeństwa ukazują też Ojcowie Zachodu. Szczególne znaczenie ma tu nauczanie św. Augustyna, który małżeństwo określa jako „naturalny i pierwszy związek ludzkości”, „wspólnota nierozzerwalnej wierności”, „jedność przyjazna”, „znak przyszłej jedności w Państwie Bożym”. Małżeństwo ukazuje on jako wspólnotę, która dzięki sakramentalnej łasce, uczestniczy w miłości Chrystusa, tworząc możliwość ożywienia i uświęcenia miłości. Małżeństwo uważa on jako naturalną więź między mężczyzną i kobietą, jednoczącą ich na całe życie. Św. Augustyn wymienia trzy dobra, stanowiące fundament małżeństwa: potomstwo, wierność i nierozzerwalność. Według niego, „wydawanie zatem na świat potomstwa jest pierwszym, naturalnym i prawym celem małżeństwa” [11]. Choć potomstwo stawia na pierwszym miejscu, to wartości małżeństwa nie uzależnia od prokreacji: „jest nią [...] także naturalna społeczność, jaką tworzy małżeństwo między osobami różnej płci” [12]. Stąd też, brak potomstwa nie upoważnia do rozwiązania małżeństwa jako wspólnoty miłości: „Wobec tego takie znaczenie ma więź społeczna małżeństwa, że zawarte celem krzewienia życia nie ulega rozwiązaniu nawet z powodu zamiaru rodzenia potomstwa na wypadek jego braku” [13]. Miłość małżeńska stanowi też podstawę decyzji małżeńskiej wstrzemięźliwości: „miłość małżeńska powinna baczyć na to, aby jeden współmałżonek, szukając większej czci, nie wystawiał drugiego na potępienie” [14]. Chodzi tu zwłaszcza o sytuację, gdy odmowa współżycia może narażać współmałżonka na cudzołóstwo lub inne formy nieczystości. Unikanie zaś potomstwa przez małżonków uważa jako wynaturzenie małżeństwa: „Jeżeli oboje są wprost tacy, nie są małżonkami; a jeśli od początku takimi byli, to zesłi się wzajemnie nie dla małżeństwa, lecz raczej dla nierządu. Jeśli zaś nie oboje są tacy, to osmielam się twierdzić, że albo ona jest w pewien sposób nierządnicą męża, albo on jest cudzołóznikiem żony” [15].

Literatura

1. P. Evdokimov, Prawosławie, tłum. H. Paprocki, Białystok-Warszawa 1992, s. 327.
2. Adv. oppugn. vitae monast., III, 14; In Epist. Ad Haebr. VII, 4.
3. Afinagor, Prośnienie o Christianach, Moskwa 1867, s. 120. Por. J. J. Pawłowicz, Implikacje moralne teologii wspólnoty małżeńsko-rodzinnej w nauczaniu Cerkwi prawosławnej i Kościoła rzymskokatolickiego. Studium porównawcze, Tuchów 2011, s. 105-16.
4. Por. S. Hrycuniak, Prawosławne pojmowanie małżeństwa, Białystok 1994, s. 45.
5. Podają za: S. Hrycuniak, Prawosławne..., dz. cyt., s. 47.
6. Św. Jan Chryzostom o małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie, opr. J. Naumowicz, Kraków 2002, s. 57.
7. Tamże, s. 29.
8. Św. Jan Chryzostom, PG LXI, 215.
9. Św. Jan Chryzostom, PG LXII, 387.
10. Św. Jan Chryzostom, PG LXI, 289.
11. Św. Augustyn, De coniugiis adulterinis, II, 12.
12. Św. Augustyn, De bono coniugali, 3, 3.
13. Tamże, 7, 7.
14. Tamże, 7.
15. E. Eckmann, red., Pisma św. Augustyna o małżeństwie i rodzinie, Lublin 2003, s. 367.

РЕЛИГИЯ И СВОБОДОМЫСЛИЕ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ. РЕЛИГИЯ, ОБРАЗОВАНИЕ И ЯЗЫКОЗНАНИЕ



МНОГООБРАЗИЕ ДВИЖЕНИЙ В ИУДАИЗМЕ I в., КАК СЛЕДСТВИЕ КУЛЬТУРНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ МЕТАМОРФОЗ

А. С. Богданенков (г. Солигорск, Беларусь)

Религиозный мир Иудеи 1-го века был пёстрым и неоднозначным, так что обычно говорят не об иудаизме, а об иудаизмах. Выдающийся иудейский историк Иосиф Флавий, живший в 1-ом столетии, говорит о четырёх движениях внутри иудаизма, которые он на греко-римский манер называет то 1) φιλοσοφία («философия»): «У иудеев с давних пор существовали три философских школы, основывавшиеся на толковании древних законов: школы ессеев, саддукеев и фарисеев... Родоначальником четвёртой философской школы стал галилеянин Иуда» [6, с. 432–434], то 2) αἵρεσις («направление, школа, учение» или «секта») [6, с. 170].

Однако иудейские движения римского периода не исчерпываются цифрой четыре. Классификация Иосифа, во-первых, стилизована для римской аудитории: ессеев он сравнивает с пифагорейцами [6, с. 321], а фарисеев – со стоиками [3, с. 221]. Во-вторых, Иосиф Флавий обобщает, поскольку этого требуют некоторые цели произведения, а, следовательно, упрощает описываемую им религиозную обстановку. Мы же, ввиду наших целей, попытаемся представить панораму религиозной жизни Палестины 1-го века шире, чем это делает Иосиф.

Ессеи. Количество жителей Кумранских поселений ессеев «варьируют от примерно 150 до максимум 300» [2, с. 183] человек, в то время как общее число приверженцев этого движения, как сообщают историки, «превышает четыре тысячи человек» [6, с. 433]. Иосиф Флавий говорит о неоднородности движения ессеев: «Есть и другая секта ессеев» [5, с. 132], об этом же говорят различные рукописи, найденные в Кумранских пещерах («Устав общины» и «Дамасский документ»). Кроме того, вопреки богословским взглядам ессеев, среди руководителей 1-ой Иудейской войны мы встречаем некоего отважного воина Йоханана Ессея [5, с. 192]. Так что со всей очевидностью можно говорить, что ессеинское движение не страдало однообразием.

Саддукеи. О саддукеях мы знаем не много, однако и этого вполне достаточно, чтобы увидеть разнородность данной группы. Согласно историческим сведениям это движение состояло, по меньшей мере, из двадцати тысяч человек. Сюда входили первосвященники, аристократы, а также обычные священники, жившие в сельской местности. Из книг Флавия мы знаем, что саддукеи, во-первых, считали «похвальным выступать против учителей собственной философской школы» [6, с. 433] и, во-вторых, «обращаются друг с другом резко, как с чужестранцами» [5, с. 133], такие отношения, по-видимому, являются свидетельством серьёзных внутренних разногласий.

Фарисеи. Несмотря на сравнительно небольшую численность движения – около шести тысяч – фарисеи были популярны. Флавий говорит, что «они имеют чрезвычайное влияние на народ» [6, с. 433]. Но, несмотря на общее название под фарисеями, вероятно, подразумеваются и 1) книжники (сэферим), и 2) писцы и мудрецы (хакаим), и 3) благочестивые люди (хасидим), и 4) товарищи (хаберим). Нужно сказать, что большую роль в их разнообразии играла, во-первых, география проживания, во-вторых, приверженность одному из двух авторитетов: Гиллелю или Шаммаю. Ут-

верждения исследователей относительно того, что Ирод Великий «относился к одним фарисеям благосклонно, а других казнил за оппозиционные настроения» [1, с. 231], также говорит в пользу разношёрстности фарисейства.

Четвёртая школа. Зилоты, сикарии и прочие революционные движения. По мере обострения иудео- римских отношений увеличивалось количество революционных религиозно- политических движений. Н.Т. Райт, суммируя различные теории относительно зелотов, утверждает, «что на протяжении первого столетия существовало много движений, притязавших на традицию «ревности»» [4, с. 238]. Что и говорить, если осаждённая римлянами в 70-ом году по Р.Х. столица Иудеи была полем битвы между различными революционными движениями. «Группы и партии возникали, боролись друг с другом, перегруппировывались, захватывали разные районы Иерусалима» [4, с. 233].

Прочие движения. Известный исследователь иудаизма второго храма Джеймс Вандеркам говорит, что кроме вышеперечисленных иудейских течений, «следует упомянуть также терапевтов, описанных Филоном» [1, с. 237], а также самарян. В Палестине 1-го века также можно было услышать и увидеть множество разных учителей. Одни были странствующими народными проповедниками, другие отшельниками, обитающими вдали от людей. К примеру, Иосиф Флавий говорит о некоем Банусе, учеником которого он был. Человек этот «жил в пустыне, одежду себе находя на деревьях, а пищу – там, где её произвела природа, и часто днём и ночью обливаясь холодной водой для очищения» [3, с. 221]. Библия говорит нам о двух таких людях: об Иоанне Крестителе, который жил «в Иудейской пустыне... носил одежду из верблюжьего волоса и подпоясывался кожаным поясом, а пищей ему была саранча и дикий мёд» (Евангелие от Матфея, 3:1-4) и об Иисусе Христе. Нужно сказать, что в книге Деяний наряду с αἱρεσις ὁ Σαδδουκαϊῶς (Саддукейской школой (Деяния, 5:17)) и αἱρεσις ὁ Φαρισαϊῶς (Фарисейской школой (Деяния, 15:5)) говорится о Ναζωραῖος αἱρεσις (Назарейской школе (Деяния, 24:5), названной так в честь Иисуса Назарянина (см. Деяния, 2:22, 3:6, 4:10, 6:14, 22:8, 26:9) и в последствии именуемой христианством (Деяния, 11:26).

Итак, иудаизм 1-го века по Р.Х. был многообразен, но чем было обусловлено это многообразие? Рассмотрим два примера. 1) Отказ иудеев от предложения самарян о совместном богопоклонении произошёл вскоре после смены политической власти в ближневосточном регионе. Его главной причиной стало твёрдое желание иудеев, вернувшихся из Вавилонского плена, сохранить собственную национальную самобытность (Ездры, 4:1-4). 2) Подобно и разногласие между саддукеями и фарисеями, касающееся веры в загробную жизнь и в воскресение умерших, также обусловлено культурно-политическими изменениями. Саддукеи предстают перед нами «как консерваторы, выступающие против новшеств» [4, с. 277]. Они не принимают учения о воскресении и о загробной жизни (Евангелие от Матфея, 22:23; Деяния, 23:8), поскольку Тора, авторитетный источник их учения, об этом ничего не говорит. И всё же главной движущей силой, сформировавшей их, был исторический контекст. Их застенчивость на Торе – это план выживания, средство от ассимиляции, попытка остаться самими собой в обстоятельствах враждебной культуры народов-завоевателей. Фарисеи же возникли в более поздний период, когда для противостояния языческой культурной экспансии требовались дополнительные меры. Поэтому наряду с Торой они считали авторитетными книги пророков, проповедовавших надежду, чтили многочисленные отеческие предания, так называемую «ограду вокруг Торы», которая намеренно подчёркивала отличительные черты еврейского народа, и вели «строгий образ жизни» [6, с. 432]. Введённые новшества стали основой для веры в воскресение и в загробную жизнь. Учение о том, что «грешники подвергаются вечному заключению,

а добродетельные люди имеют возможность вновь воскреснуть» [6, с. 433], отчасти сформированное эллинистическим влиянием, предназначалось в первую очередь для того, чтобы в трудные времена языческой интервенции поддерживать в находившихся на грани отчаяния соотечественниках веру. Таким образом, очевидно, что многообразие иудаизма 1-го века во многом сформировалось под влиянием культурно-политических процессов, происходивших на Ближнем Востоке.

Литература

1. *Вандеркам, Дж.* Введение в ранний иудаизм. – М.: ББИ, 2011. – 278 с.
2. *Вандеркам, Дж.* Свитки мёртвого моря. Долгий путь к разгадке. М.: Астрель, 2012. – 352 с.
3. Жизнь Иосифа Флавия /пер. с греч. Д. Е. Афиногенова // Вестник древней истории. – 2006. – № 4. – С. 216–251.
4. *Райт, Н. Т.* Новый Завет и народ Божий. Черкассы: Коллоквиум, 2013. – 696 с.
5. *Флавий, Иосиф.* Иудейская война. – М.: Мосты культуры/ Гешарим, 2006. – 522 с.
6. *Флавий, Иосиф.* Иудейские древности: в 2 т. – Мн.: Беларусь, 1989. – Т. 2. – 606 с.

ОБРАЗ ПРЕПОДОБНОГО СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ И КНИЖНОМ ФОНДЕ ОГОНЬ ИМЕНИ А. С. ПУШКИНА

Н. В. Воробьева (г. Омск, Россия)

В 2014 г. Россия отмечает неординарное и знаменательное событие – 700-летие со дня рождения преподобного Сергия Радонежского. В рамках празднования 700-летия со дня рождения преподобного Сергия Радонежского организуется нижеуказанный цикл книжно-иллюстративной выставок Музей книги ОГОНЬ имени А.С. Пушкина «Сергий Радонежский в книжной памяти Омска»:

- Рождества (Рождественские образовательные чтения) 9-10 января 2014 г. – «Преподобный Сергий Радонежский в книжной памяти Омска (1314-2014 гг.);
- Дня славянской письменности и культуры 24 мая 2014 г. – «Тихое и чудное житие»;
- Крещения Руси 28 июля 2014 г. – «Обитель Преподобного Сергия Радонежского»;
- День памяти преп. Сергия Радонежского (1314 – 1392) 8 октября 2014 г. – «Великий духовник России».

В экспозициях представлены издания, связанные с именем преподобного Сергия Радонежского, в том числе, факсимиле лицевого Жития XVI века из собрания Троице-Сергиевой Лавры, альбомы с репродукциями икон Сергия Радонежского, книги кирилловского шрифта XVIII-XX вв., современные периодические издания.

Образ Преподобного Сергия Радонежского в фондах ОГОНЬ имени А.С. Пушкина представлен несколькими пластами историографии: во-первых, т.н. «книгами кирилловского шрифта» XVIII-XX вв. Исследуя богослужебную литературу, поучения, гомилетические сборники, основанные на Житии Преподобного Сергия, а также самый древний печатный текст Жития (1689 г.), представленный в изложении Свт. Митр. Димитрия Ростовского [Димитрий Ростовский (Даниил Савич Туптало). Жития Святых. – [Киев: Тип. Печерской Лавры, 1689 (7197)]. – Т.1: Сентябрь-Ноябрь.] мы можем получить полное представление о становлении и развитии историко-церковного образа Преподобного.

Во-вторых, дореволюционная историко-церковная литература, посвященная, в том числе истории Церкви XIV вв. Историки Церкви прот. А.В. Горского (1842), митр. Макарий (Булгаков), митр. Филарет (Гумилевский), академик Российской Императорской

Академии Наук Е.Е.Голубинский (1892) рассматривали фигуру Сергея Радонежского сквозь призму его Жития, не предпринимая сравнительно-источниковедческий анализ.

В советский период стоит отметить историко-филологическое исследование сотрудника Института русской литературы Академии Наук СССР Г.М. Прохорова «Повесть о Митяе» Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы» [Прохоров Г. М. Летописная повесть о Митяе // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1976; Древнерусские предания (XI-XVI вв.) / [Сост. вступ. ст., с. 5-22, и коммент. В. В. Кускова ; Подгот. древнерус. текста и пер. В. В. Кускова и др.] ; Ил. В.В. Носкова. - М. : Совет. Россия, 1982. – 366 с.]. Особенность и необычность данной работы в проработке источниковой базы пытливым исследованием автором свидетельств источников – русских, византийских и, в некоторой степени – золотоордынских, дает этим реальностям духовной жизни и христианского подвига исторический план.

В начале 1990-х гг. в работе профессиональных историков открылись реальные возможности свободного выбора теории, исследовательских подходов и методических процедур, языка описания. Можно выделить несколько крупных и знаковых антологий - антология «Троица Андрея Рублева» (М.: Искусство, 1989) и Сергей Радонежский М., 1991 – художественные тексты Б. Зайцев «Преподобный Сергей Радонежский», написанную в эмиграции, Куликово поле» И. Шмелева, А. Солженицына «Захар Калита» и тексты XIX в., указанные выше – Филарета, Сергея Булгакова, Павла Флоренского, историков – В.О. Ключевского, Г.П. Федотова. А также «Жизнь и Житие Сергея Радонежского» (М., 1991) с научным комментарием В.В. Колесова. Издание антологий и сборников связано с тем, что в 1992 г. Россия торжественно отметила 600-летие со дня преставления прп. Сергея Радонежского. В начале октября 1992 г. в Московском Свято-Даниловском монастыре прошла церковно-научная историческая конференция, в которой впервые приняли участие сотрудники Института Истории АН СССР Б. Клосс, В. А. Кучкин, профессор Исторического Факультета МГУ Н.С.Борисов. Опубликованные в тот же юбилейный год и позднее работы этих ученых представляют наибольший интерес в плане рассмотрения научной историографии, посвященной преподобному Сергию [Сергий Радонежский: [Сборник / Сост. В. А. Десятников]. – М.: Патриот, 1991. – 541 с.].

С изменением парадигмы исторического знания, изменяется и методологическое поле изучения агиографии и биографии Сергея Радонежского. Серьезнейшей работой в данном направлении по праву считается источниковедческое исследование Б.М. Клосса, посвященное текстологическому анализу Житий Преподобного Сергея Радонежского [Клосс, Борис Михайлович. Избранные труды / Б. М. Клосс ; Рос. акад. наук, Ин-т рос. истории. – Москва : Языки русской культуры, Т. 1: Житие Сергея Радонежского. – 1998. – 564 с.].

Обзор современных изданий также представлен на выставке, особенно необходимо упомянуть работы современных церковных историков – архимандрита Макария (Веретенникова) и протоиерея В. Цыпина.

ИЗ ИСТОРИИ РОДА ЕПИСКОПА ИОСИФА КОНОНОВИЧА-ГОРБАЦКОГО

А. В. Горбацкий (г. Могилев, Беларусь)

Некоторые исследователи полагают, что о «...происхождении, а также образования и первоначального служения І.К.-Г. точных сведений не имеется» [1, с. 255] Однако, это не совсем верно. Правильнее было бы, на мой взгляд, сказать, что они недостаточно изучены.

Горбацкие – это древний род из Полоцкого воеводства. Их ранняя родословная, бесфамильная, есть у Вольди среди псевдокнязей, под названием «Петрух (Петруцкий)». Из этого рода происходят Мирские, Подберезские (не князья) и, вероятно, Горбацкие, возможно, ещё некоторые белорусские роды [2]. Родос – ловник Модзалевского в 4 томе говорит: Кононовичи принадлежали к казацкой старшине, у них был дворянский герб и легенды, уходящие в глубь веков, что родоначальник имел литовско-польское происхождение [3]. Представители этого рода отличались отвагой, грамотностью, патриотизмом, пытливым умом. Неудивительно, что среди них было немало священнослужителей.

Древний герб Горбацких и эпиграмма архимандрита Богоявленского Кутейнского монастыря Ильи Труцевича «На старажытны герб их милостей панов Горбацких» размещены в «Новом завете Господа нашего Иисуса Христа, в нём же и Псалтырь» (Куцеін: друкарня Богоявленского монастыря, 1652). Герб и эпиграмма на него свидетельствуют о беспримерных подвигах предков Горбацких по защите отечества и христианской веры, великих и бессмертных свершениях, слава о которых доходит до небес, добродетельственности их поступков, препятствующих штурму Отчизны вороватыми и жадными, неисчерпаемости источников жизни обеспечивающих процветание владельцу герба [4, с. 223].

Наиболее ярким представителем священнослужителей Горбацких является первый епископ Белорусский Иосиф Кононович Горбацкий. И хотя автор «Белорусской иерархии» И.И.Григорович полагал, что впервые так титулован был в 1676 году Ф.Василевич, есть все основания утверждать о более раннем употреблении этого понятия. Так неоднократно именовался в меновой грамоте от 9 декабря 1644 г. киевского митрополита П.Могилы наречённый епископ И.Кононович Горбацкий: «... в Богу превелюбный поменённый епископ Белорусский...», «превелюбному господину отцу Иосифу Горбацкому, епископови Белорусскому...» [5, № 19, с. 72-73]. Об определении Горбацкого на кафедру в 1644 г. ещё при жизни Косова писали такие церковные историки, как Орест, Ф.Жудро, А.Мартос и др. [6, с. XI; 7, с.12; 8, с. 191]. Митрополит Макарий в своей фундаментальной «Истории Русской церкви» отмечает, в частности: «Вероятно, в 1644 г, если не прежде, Косову дан был коадьютер-номинальный епископ Иосиф Горбацкий... который и назывался «епископом Белорусским», хотя и не имел ещё епископского посвящения»[9, с. 534]. Но это было потом, а пока молодой Иосиф заканчивает Львовскую братскую школу, преподаёт в ней. Затем заканчивает академию в Замостье [10, № 168]. И хотя Замойская академия была католическим учебным заведением, из её стен вышло немало деятелей, оставивших след в православной истории. Да и сам Пётр Могила учился в её стенах.

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 отстаёт 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 [11, с. 100-101; 15; 16, с. 105-106].

Киевский митрополит Пётр Могила, сам получивший добротное европейское образование, одной из главных целей своей жизни считал создание православных высших учебных заведений. Ещё в 1631 г. он, тогда ещё архимандрит Киево-Печерской Лавры, создал при Лавре православную школу [9, с. 475]. Как отмечал митрополит Макарий, «...Пётр Могила ещё до основания своей школы отобрал несколько способных молодых людей и отправлял их за свой счёт за границу для усовершенствования в науках и приготовлению к учительству... К тем же людям принадлежали... Игнатий

Аксёнович Старушич и Иосиф Кононович Горбацкий, которые также являются в числе первых учителей Могилянской школы» [9, с.476].

Первым, кому выпала честь основать практику преподавания в Киево-Могилянской коллегии полного (трёхлетнего) курса философии в составе которой весомую часть занимала психология, был приглашённый со Львова на должность профессора риторики (1635–1636 гг.), а вскоре и профессора философии (1639-1642) Иосиф Горбацкий. В период с 1642 по 1646 он известен уже как настоятель Киево-Братского Богоявленского монастыря и по совместительству ректор Киево-Могилянской коллегии [12]. Находясь на этом посту И.К. Горбацкий создал работу «Учение о школах», которая полна заботой о развитии и распространении образования. Отдавая много сил и времени просветительству, Иосиф Горбацкий неустанно работал над развитием философских понятий с точки зрения номиналистических позиций. Его номинализм проявлялся в вопросах об универсалии (общие понятия). Проблему универсалов он увязывал с необходимостью познания мира, а не с потребностями доказательства познания творца. С точки зрения И.Горбацкого, предметом теологии является учение о Боге, тогда как предметом философии, физики и других наук таковы реальные телесные вещи. Оставаясь в целом на теологических позициях, он добивался реформирования философии из служанки теологии в свободную науку, без которой сама теология становилась спекуляцией. Этой идеей проникнуты его философские курсы, и такие труды, как «Учебник логики», «Оратор Могилянский». Не зря Пётр Могила привлек его к работе над «Требником» (К. 1946) и « Православном исповедании веры». Заслугой просветителя И.К. Горбацкого является и то, что он подготовил немало выдающихся деятелей отечественного образования, учёных, которые восприняли и творчески развили философско-просветительские взгляды своего учителя, сыгравшие большую положительную роль в подготовке дальнейшего развития отечественной психолого-педагогической мысли [13, с.112-115].

Как, безусловно, наградой Иосифу за ревностный труд на благо Киево-Могилянской коллегии, был привилей, выданный ему королём Владиславом IV на Варшавском сейме от 5/15 марта 1645 г. на игуменство в Киево-Михайловском монастыре [14, с. 290]. Более чем четырёхлетняя монастырская деятельность принесла Горбацкому славу заслуженного игумена, и во второй половине 1649г. он был избран одним из четырёх кандидатов на вакантную Могилёвскую епископию, на которую был номинирован митрополитом П.Могилой ещё в 1644 г. И 3/13 января 1650 г. на сейме а Варшаве Иосиф Кононович Горбацкий лично получил из рук короля привилей на епископию. К сожалению, судьба к тому времени оставила ему всего лишь около трёх лет жизни, но то, что было совершено им за это время, даже по отрывочно дошедшим сведениям, свидетельствует о неординарных организаторских способностях архиерея. Но для описания его дел на Могилёвской епископии потребуется отдельное большое исследование...

Литература

1. *Чистовичь, И. А.* Очерк истории западно-русской церкви. Ч. 2. – СПб., 1884.
2. Рюриковичи [Электронный ресурс]. – 2012. – Режим доступа: <http://www.forum.molgen.org/index.php?opic=93.190;werp2>. – Дата доступа: 25.03.2012.
3. *Мадзюлевский, В.Л.* Малороссийский родословник. Том 3. – Киев: Т-во Г.Л. Францевич и К*, 1908-1912.
4. *Саверчанка, І.В.* Старажытная паэзія Беларусі: XVI – І палова XVIII стагодзя. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993.
5. Акты, относящиеся к истории Западной России. – СПб., 1853. – Т. 1.
6. Археографический сборник документов, относящихся к истории Северозападной Руси. – Вильна, 1867. – Т. 2.
7. *Жудро, Ф.* Архиерейский дом в Могилёве. – Могилёв, 1892.

8. *Мартос, А.* Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни. Ч. 1- 3. Буэнос-Айрес, 1966. Репринт. – Минск, 1990.
9. *Макарий.* История Русской церкви. – М., 1996. – Кн. 6.
10. *Пётр Кралюк.* Замость и академия Замоysкая. Ежедневная всеукраинская газета «День» [Электронный ресурс]. – 2012. – Режим доступа: <http://www.day.kiev.ua/253839>. – Дата доступа 25.03.2012.
11. *Старостенко, В.В.* Становление национального самосознания белорусов: этапы и основополагающие идеи (X–XVII вв.). – Могилёв: МГУ им. А.А. Кулешова, 2001.
12. *Рождественский, Ю.Т.* Становление профессиональной психологии в Киево-Могилыанской коллегии (1632-1650 гг.) [Электронный ресурс]. – 2012. – Режим доступа: <http://www.Vuz Lib.com>. – Дата доступа: 27.04.2012.
13. Украинская педагогика в персоналиях (X–XIX вв.) / под редакцией О.В. Сухомлинской; Учебное пособие для студентов высших учебных заведений в 2-х книгах. – Кн.1. – К.: Лыбидь, 2005.
14. Описание документов Западно-русской митрополии. – Т. 1.
15. *Старостенко, В.В.* Становление Киево-Могилыанского православия и формирование стратегии социально-религиозного компромисса во второй трети XVII в. // Довгирдовские чтения II: философская классика и современные проблемы социокультурного развития: материалы международной научной конференции, г. Минск, 11 ноября 2011 г. – Минск: Право и экономика, 2012. – С. 81-87.
16. *Старостенко, В.В.* Свободомыслие и свобода совести в Беларуси: очерки истории. Монография. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2004.

ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИЙ НА ФОРМИРОВАНИЕ СОЦИАЛЬНОГО КАПИТАЛА ОБЩЕСТВА

Ю. В. Дедолко (г. Минск, Беларусь)

Возникнувшая в конце 1970 годов в англоамериканской социологии метафора «social capital» была выдвинута для определения и описания ресурсов социальных отношений между людьми с целью поиска дополнения, необходимого для оптимального функционирования физического и человеческого капиталов. Ее основоположники и современные представители (Э. Дюркгейм, М. Вебер, Г. Беккер, П. Бурдьё, Дж. Коулман, Р. Патнэм, Ф. Фукуяма) в четкой форме определяют функционирование общества в таких понятиях, как доверие, социальные сети, добровольческие ассоциации и т. д. Интерес к феномену социального капитала со стороны различных областей социальных наук связан с тем, что данная концепция позволяет адекватно оценивать роль социальных ресурсов в жизнедеятельности общества как на уровне всего социума, так и для отдельного индивида; применять некоторые принципы экономического подхода к исследованию социального поведения; создавать эффективную систему политических институтов, опирающихся на общественную активность граждан и пользующихся высоким уровнем общественного доверия.

Интерес к феномену социального капитала в настоящее время также связан с нарастанием в современном глобализирующемся мире социальной дезорганизации, неопределенности и риска, проявляющихся в разрыве социальных связей, утрате взаимного доверия, взаимопомощи и сотрудничества, качественных изменениях ценностной картины мира, неизбежных при смене одной модели общества на другую. Предпосылки современных кризисных явлений заложены также в самой индустриальной цивилизации с идеей создания единого индустриального общества, во многом исчерпавшей себя в настоящее время, выявившей противоречивость научно-технического прогресса и утрату контроля над ним со стороны общества. Свидетельством этого явилось осознание глобальных проблем современности, несоответствия научнотехнического и социального прогресса, кризиса самой стратегии индустриального развития человечества.

В каждом обществе на разных этапах его развития разные ценностные приоритеты и разные типы социального капитала обеспечивают его продуктивное развитие. При смене одной модели общества на другую неизбежна смена ценностных приоритетов. Мир ценностей и приоритетов человека индустриального общества, к которому можно отнести и современное белорусское общество, оказался существенно деформированным: в результате утверждения целерационального социального действия в нем произошла девальвация традиционных духовнонравственных ценностей.

Традиционно на протяжении веков важнейшей базовой ценностью общества является религия, в рамках которой человек ищет ответы на такие смысложизненные вопросы, как проблема добра и зла, свобода воли. Религия оказывает мощнейшее воздействие на общественную мораль, формирование нравственного идеала личности, преемственность социальных традиций, создает базис для появления и функционирования социального капитала. Американский исследователь Ф. Фукуяма, рассматривающий доверие в качестве основного фактора, порождающего социальный капитал, в книге «Доверие. Социальные добродетели и созидание благосостояния» (1995) прямо указывает на то, что социальный капитал создается и передается посредством таких культурных механизмов, как религия, традиция или историческая привычка.

В своем эссе «Доверие: социальные добродетели и сотворение благоденствия» Фукуяма обращается к исследованиям М. Вебера, считавшего важным аспектом сектантского протестантизма, существующего в Англии, Германии и США, повышение способности верующих объединяться в общины. Согласно Веберу, религиозные сектантские общины, такие, как баптисты, методисты и квакеры, создавали мелкие прочные группы, члены которых были связаны между собой приверженностью к общим ценностям, например, честности. И именно потому, что последователи протестантских сект являются членами добровольных, а не устоявшихся церквей, они более ответственно относятся к своим религиозным убеждениям и связь между ними сильнее. Эта связь друг с другом хорошо служила им и в бизнесе, т. к. сделки в большой мере зависят от степени доверия. Во время путешествия по Соединенным Штатам Вебер заметил, что многие бизнесмены представляют себя последователями определенных христианских верований, стремясь выглядеть честнее и завоевать большее доверие [1].

Американский социолог Р. Патнэм, предложивший свой способ оценки социального капитала и его продуктивной функции в различных сферах коллективной человеческой деятельности, обнаружил, что религиозное движение, которое поощряет честность и надежность в деловых отношениях не только между членами группы, но и за ее пределами, имеет более высокий радиус доверия в обществе.

Белорусские социологи Д.Г. Ротман, А.Н. Данилов, Д.М. Булынько проанализировав изменения ценностей белорусского общества в период с 1990 по 2008 гг. отмечают, что в современной Беларуси происходит процесс религиозного возрождения, характеризующийся ремобилизацией религиозных ценностей в массовом сознании населения, укреплением роли и места религиозного фактора в жизни личности и общества, повышением уровня национального самосознания и развитием этноконфессиональных, межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений. В период с 2000 г. по 2008 г. доля верующих в структуре взрослого населения страны выросла почти на 20% (с 52,2% до 71,5%) [2, с. 142]. Среди молодежи доля верующих выросла на 16%, а среди лиц среднего и старшего возраста – на 20-22% [2, с. 144]. Наибольшими темпами (+30 % за исследуемый период) растет уровень религиозности среди наиболее образованного населения [2, с. 145].

Наибольшее влияние на становление религиозного сознания оказывает семья. В 2006 г. роль семьи в трансляции религиозных норм и ценностей отметили больше

половины верующих (58,7%). Также на рост религиозности заметно влияют переживаемые человеком жизненные трудности (их назвали 15,6 %) и личные драмы (7,7%) [2, с. 149]. Исследователи отмечают, что переломные и кризисные этапы развития в целом характеризуются повышением интереса к религиозной проблематике, обострением религиозных чувств на фоне экономических и иных трудностей.

Большое значение для Беларуси, традиционной ценностью которой является толерантность и веротерпимость, имеют межконфессиональные отношения. В 2008 г. 61,3% белорусов причисляли себя к православным (в 2000 г. – 44,0%), 8,5% – к католикам (против 6,9% в 2000 г.) [2, стр. 150]. В обществе растет веротерпимость, люди начинают более высоко ценить стабильные отношения, сложившиеся между религиозными конфессиями, уважать их ценностные и поведенческие установки.

Таким образом, данные социологических исследований свидетельствуют о повышении роли религии в жизни белорусского общества, что способствует продуцированию и аккумуляции как национальных, так общечеловеческих ценностей, оказывающих непосредственное влияние на социальный капитал. Специфика современной социокультурной ситуации в Беларуси состоит в том, что дальнейшее развитие нашего общества во многом зависит от того, насколько эффективно мы сумеем распорядиться таким важным социальным ресурсом как социальный капитал, в формировании и реализации которого огромную роль играет религия.

Литература

1. Фукуяма, Ф. Доверие: социальные добродетели и сотворение благоденствия / Пер. А. Эткинд [Электрон. ресурс] – Режим доступа : http://www.big.spb.ru/publications/other/concepts/frensis_fukuyama.shtml. – Дата доступа : 16.04.2012.

2. Ценностный мир современного человека: Беларусь в проекте «Исследование европейских ценностей» / Д.Г. Ротман [и др.]; под ред. Д.М. Булышко, А.Н. Данилова, Д.Г. Ротмана. – Минск : БГУ, 2009. – 231 с.

ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКИЕ ШКОЛЫ СМОЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ В НАЧАЛЕ XX в.

Н. А. Иванова (г. Смоленск, Россия)

Церковно-приходские школы создавались для того, чтобы «утверждать в народе православное учение веры и нравственности христианской и сообщать первоначальные полезные знания» [2, с. 23]. В них преподавались: Закон Божий, церковное пение, чтение церковной и гражданской печати, письмо, начальные арифметические сведения, а в некоторых школах дополнительно с детьми занимались рукоделием, столярным и слесарным делом.

Школьная сеть духовного ведомства в Смоленской губернии к 1 января 1897 г. насчитывала 176 церковно-приходских школ [1, с. 45]. Число их быстро росло, в 1900 г. уже действовала 271 школа [3, с. 46], а в 1909 г. насчитывалось 521 одноклассное и 13 двухклассных церковно-приходских школ. Обучалось в одноклассных школах 19034 мальчика и 8612 девочек, в двухклассных 868 мальчиков и 323 девочки, всего 28837 детей [3, с. 7].

Педагогические кадры для церковно-приходских школ готовили епархиальные женские училища и духовная семинария, учебные программы которых включали курс педагогики и дидактики. Для практических занятий воспитанников и воспитанниц при этих учебных заведениях существовали церковно-приходские школы. Пожелавшим стать учителем или учительницей одноклассной церковно-приходской школы, но не

закончивших указанных выше учебных заведениях были предусмотрены специальные экзамены [5, с. 118].

Учительский персонал в 1909 г. состоял из 63 законоучителей и 642 учителей и учительниц. Образовательный уровень последних был невысоким: лиц со специальным педагогическим образованием было – 34; 208 – учителей и учительниц имели среднее образование; 232 – со званием учителя и учительницы начальной школы; 73 – со званием учителя и учительницы школы грамоты и 95 – не имеющих учительского звания. Школьное начальство пыталось расширить знания учащихся путем проведения педагогических курсов. Так, в 1910 г. на организованных в городе Смоленске курсах 75 учителей и учительниц (из 220 подавших заявления) повысили свои сведения по школьным дисциплинам и «прослушали лекции по педагогической психологии».

Ничтожное вознаграждение («учащие получают жалованье в церковно-приходских школах не менее 180 р. в год» [4, с. 20]) заставляло многих учителей переходить на службу в земские школы или навсегда отказываться от преподавания сменив профессию на более оплачиваемую. На вакантные места поступали новые педагоги, большинство из них были выпускниками епархиальных женских училищ и как видно из сообщений наблюдателей церковно-приходских школ, «им часто недоставало педагогических знаний и опыта» [3, с. 10].

Законоучителями в церковно-приходских школах были приходские священники, которые совмещали церковную службу с преподаванием в министерских и земских школах, поэтому они не всегда хорошо выполняли свои обязанности, а в некоторых школах учителя или учительницы «фактически состояли преподавателями Закона Божия» [3, с. 8].

К учебным занятиям в школах приступали в сентябре и продолжались они до конца апреля – начала мая. Протяженность обучения составляла не более 150 учебных дней. Были случаи и более позднего начала занятий из-за не укомплектования школ учительским персоналом, затянувшимся ремонтом школьных зданий и т.д. Так, к учебным занятиям в одной из школ Духовщинского уезда приступили только 1-го декабря.

Учебный день в школе начинался и заканчивался общею молитвою. В воскресные и праздничные дни, ученики вместе с учителями посещали богослужение. Дети приучались к трудолюбию, уважению старших и вежливости, правдивости, скромности, опрятности и порядочности. По отзывам учителей, поведение учащихся «заслуживало похвалы». К нарушителям школьного распорядка применялись такие средства, как: замечание, выговор в присутствии класса, стояние в углу, оставление после уроков (для выполнения невыученного урока) и как «высшая мера наказания, сообщение родителям о неблагоприятных поступках учеников» [3, с. 21]. Отношение населения к церковно-приходским школам было доброжелательным. Многие горожане, «имея возможность определить своих детей в более близкие по месту городские школы, предпочитали отдавать их в более отдаленную церковно-приходскую, говоря, что здесь их научат Богу молиться, слушать родителей, отучат от брани» [3, с. 22].

Следует отметить нерегулярное посещение школьниками учебных занятий (по причинам ненастья, отсутствия теплого платья, работам по дому и т. п.), что отрицательно сказывалось на усвоении изучаемых дисциплин. К другим неблагоприятным обстоятельствам в работе школ, кроме непродолжительности учебного года и плохого посещения занятий учениками, можно отнести: частые смены учителей, назначения на учительские должности лиц, не имевших специального педагогического образования или мало опытных в профессиональном смысле, переполненность школ учениками (на одного учителя приходилось 50–60 учеников), низкое материальное обеспечение школ.

Финансирование школ ложилось тяжелым грузом на духовное ведомство, а постоянное сокращение крестьянских взносов, обеднение церковных приходов приводило к сокращению расходов на нужды школьного дела. Из-за недостатка средств многие учителя (имеющие учительские звания и прослужившие по много лет) получали крайне скудное жалование (90–150 рублей в год). Недостаток денежных средств (сократилось финансирование с 76000 рублей в 1905 г. до 66000 рублей в 1909 г.) отражалось в бедности библиотек, малом количестве наглядных пособий и письменных принадлежностей, недостаточном отоплении и освещении школ, затруднении в поддержании внешнего порядка и чистоты в школах и т.д.

В то же время священнослужители и учителя вели просветительскую работу среди взрослого населения, путем устройства народных чтений. Обычно чтения проводились по праздничным вечерам и затрагивали самые разнообразные темы: богословские, исторические, естественнонаучные и т.д. Они сопровождались пением школьных хоров и при возможности иллюстрировались «световыми картинками». В среднем проводилось от 2 до 15 чтений за 1909/10 учебный год при каждой школе. Подобные мероприятия охотно посещались населением, например, в Мытишинской школе нередко бывало до 100 слушателей, а в Ивановской школе количество слушателей достигало 146 человек. Посещаемость чтений обеспечивали выбранные темы, такие как «О пользе пчеловодства», «Пуга и их улучшение», «Царская власть и народное представительство» и др.

Во время новогодних праздников во многих школах устраивались елки, на которых дети читали стихотворения, басни и пели песни, в некоторых организовывались литературно-драматические вечера.

Особенно стоит отметить такой вид внешкольной деятельности учителей церковно-приходских школ, как организация и проведение экскурсий. Например, ученики Рогнединской школы, под руководством отца заведующего школой и учительницы, совершили экскурсию в город Смоленск, а воспитанники Крюковской школы посетили Москву и Троице-Сергиеву лавру.

Не смотря на недостатки церковно-приходские школы, давали учащимся основы начальных знаний, религиозно-нравственное воспитание, прививали правила христианской жизни, а также участвовали в просвещении взрослого населения. Тем самым, играя важную роль в распространении образования среди жителей Смоленской губернии.

Литература

1. Грамотность детей сельского населения Смоленской губернии. – Смоленск, 1900. – 113 с.
2. Ососков, А.В. Начальное образование в дореволюционной России (1861–1917). – М.: Просвещение, 1982. – 208 с.
3. Отчет о состоянии церковных школ Смоленской епархии в 1909–1910 учебном году. – Смоленск, 1911. – 48 с.
4. Очерки положения начального народного образования в Смоленской губернии в 1903 г. – Смоленск, 1904.
5. Фальборк Г., Чарнолуцкий В. Народное образование в России. – СПб., 1899. – 264 с.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКАЯ ТРАКТОВКА СМЫСЛА ЖИЗНИ

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

В философии экзистенциализма мир природы и внешняя социальная действительность оказались чуждыми человеку в его «самости»: это – или отторгнутая от субъекта и представленная ему анонимная плотная, инертная «масса», феноменальная видимость

(Сартр) или же результат перерождения и омертвления «подлинной» реальности, чего-то изначального; нечто поверхностное и хаотичное, лишь внешне упорядоченное, но не «исконное», т.е. «сущее», но не само бытие (Хайдеггер). Такое переис толкование мира объектов повлекло за собой совершенно иное, чем в классической философии, понимание назначения человеческой деятельности. Поскольку объективный мир оказался лишенным самостоятельной значимости (бытийного смысла) и чуждым человеку, постольку он утрачивал нравственно-обязующее для него значение, перестал быть основанием морального выбора и его оценки. У человека нет обязанностей перед историей и социальной действительностью; эти внешние «обстоятельства» поставляют человеку лишь «ситуацию пребывания», в которой он вынужден действовать, но не содержание моральных императивов и целей. «Собственно человеческое» протяжение нравственного действия состоит в том, что хотя оно и определяется по отношению к наличной ситуации, но само заключается в самоутверждении человека как такового [1, с. 61-65].

В концепциях классической философии индивидуальный «частный», «эмпирический» человек рассматривался как частица, момент или репрезентативный экземпляр человечества. В экзистенциализме же за исходную точку рассуждений берется именно индивидуальный человек, каковой и рассматривается как «самоценность», уникальность, принципиальная неповторимость в противоположность «безликому экземпляру рода» (Ясперс). Для трактовки смысла жизни такое переосмысление человека в его «самости» имело решающее значение. Как экзистенциальный субъект человек отнюдь не должен восходить к некоему идеальному совершенству, идеальному образцу, в коем воплощены высшие возможности человечества в целом. Его духовная деятельность направлена не на достижение каких-то предметных результатов, а на культивирование собственной «подлинности». Но и это понимается не в традиционном смысле самосовершенствования, последовательного наращивания внутренних моральных качеств. Такой задаче самовоспитания противопоставляется акт «кризисного прозрения» и «радикального обращения» (Ясперс) или же постоянное удержание себя в состоянии самоопределения, усилия над собой, крайнего напряжения (Камю, Бовуар). При этом имеется в виду не изолирование в себе одних и формирование других свойств характера, а безысходная в своей нескончаемости борьба с «неподлинным» способом бытия, стремлениями, самовобманом и иллюзиями – борьба с тем, что неискоренимо присуще человеку, – конфликт, составляющий непреходящее положение и обязанность человека. С этой точки зрения выполнение высоких смысложизненных задач человеком – «неопределенное топтание на месте» (Бовуар и Камю).

Все без исключения экзистенциалисты подчеркивают драматический характер человеческого существования, что вытекает из «бытия – человека – в – мире». Г. Марсель писал: «автор «бытия и времени» прав, когда, пожалуй, настойчивее, чем любой мыслитель до него, подчеркивает имманентность смерти для жизни, «жизнь в силу тяготеющего над ней приговора несет в себе смерть как тёмную половину» [2, с. 42]. В моральной плоскости драматизм существования выражается в неустанном борении с обстоятельствами и с собой, в безрезультативных попытках чего-то достигнуть, в стремлении реализовать свои возможности, наталкивающиеся на сопротивление неподатливого мира, в крушении планов и развенчании надежд. Вне этих намерений и усилий человеку не дано существовать, но ему столь же не дано их осуществить. Причем поражение и успех в принципе равнозначны, ибо всякое воплощение проекта в действительность затрагивает «внешнюю объективность», но не ситуацию самого человека. Человек поэтому – «напрасная страсть» (Сартр и Бовуар). Человеческое действие «бесполезно», но, согласно Камю, «ничто так не вооду-

шевляет, как сознание своего безнадежного положения», «ежедневное напряжение» властвования над собой, «восстание против собственного положения» [3, с. 74, 75]. Исполнение морального долга, как одного из аспектов смысла жизни, в этом случае состоит не в осуществлении общего принципа в его конкретном приложении к частной ситуации (как понимала моральную задачу вся предшествующая этика), а в воплощении собственной уникальности, вплоть до бунта против всего общепризнанного или общеобязательного, исторически заведенного.

В свете этого смысл жизни – это не достижение чего-то, хотя бы только как отдаленной перспективы, а само внутреннее состояние человека, безрезультатно пытающегося чего-то достигнуть. Смысл жизни, как говорит Сартр, состоит не в том, чтобы «быть», стать чем-то, а в том, чтобы «делать», что-то предпринимать и совершать. По Камю, он состоит в том, чтобы вечно находиться в состоянии готовности принять поражения и начать все сначала. Это как бы непрерывное экспериментирование над собой, проверка своих внутренних возможностей без надежды на их реализацию. Как представляет себе это Ясперс, смысл жизни заключается в «рыцарском желании борьбы», в «воле к самоиспытанию, каковая стремится испытать и удостоверить себя тем, что она способна выдержать» [4, с. 83]. Для нравственного человека жизнь-это не исполнение должного, а самовыражение себя как собственного проекта (или судьбы).

Драматизм и трагичность человеческой жизни в моральном плане означает неисполнительность замыслов и проектов, отторженность смысла жизни от социально-исторических процессов, вечный разлад человека по поводу поисков своей «подлинности», отсутствие внешних ориентиров в выборе жизненного пути и конкретных поступков. Посредством же экзистенциального переистолкования человеческого бытия как вечного становления, возвращения, к тому же не имеющего никакой конечной цели и предметного результата, сам этот драматизм и его безысходность обретают значение подлинного человеческого удела и призвания. Трагедия, поражения, падения и противоборство с собой – это не жизненный путь человека к чему-то, не испытание и не искупление на пути к спасению в христианско-эсхатологическом истолковании, не цена истории, которую человек платит ради достижения собственных целей, а единственный исчерпывающий смысл человеческого существования, если угодно,- его назначение. Отсюда и принципиальная бесцельность морального подвижничества, его бесплодность, готовность человека принять все поражения и признать бесперспективность всякого замысла в критической ситуации.

В экзистенциализме подвижничество, самоотверженность и борение воспринимается не столько в моральных категориях, сколько в эстетической, героико-драматической и романтической их значимости и привлекательности. В жизненном подвиге человека важно в конечном счете не его направленность (во имя чего он совершается), а именно сама жертва, величие духа, измеряемое масштабом поражения и утраты, противление судьбе посредством полного ее принятия в качестве «собственного», «заслуженного» удела, верность своему Я через самоотдачу перипетиям жизненных обстоятельств и стихии своих страстей, отчаяние в смысле отказа от жизнеустроительных планов и мужество безнадежности, воодушевляющее больше всякого успеха. С этой точки зрения эстетизация «человеческой драмы» (она не просто несчастье, но и величие человека) выражает следующую идею: имеет значение не то, как индивидуальная судьба вписывается в общий «ход вещей», а каждый преходящий момент существования сам по себе (не «вечность» жизни), а «вечная жизненность»- повторяет вслед за Ницше Камю, имеет значение не «качество» жизненного опыта (т.е. его достоинство, измеряемое по шкале моральных ценностей), а его «количество», интенсивность переживаний, сила страстей и богатство впечатлений. Жизнь становится «приключением», а понесенное наказание или всеобщее осуждение воспринимается

не как заслуженное воздаяние или симптом совершенной ошибки, а как еще один подвиг, жертва и символ мужества. В экзистенциалистском осмыслении процесса поиска индивидом смысла жизни доводятся до предельного заострения мотивы эстетизации, героизма и романтизации человеческого бытия.

Литература

1. Кузнецов, В.Н. Ж.П. Сартр и экзистенциализм. – М., 1969.
2. Марсель, Г. К трагической мудрости и за ее пределы // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988.
3. Camus, A. de mythe de Sisiphe. – P., 1953.
4. Jaspers, K. Die geistige Situation der Zeit. – Berlin, 1931.

СОВРЕМЕННОЕ СВОБОДОМЫСЛИЕ В ГЕРМАНИИ НА ПРИМЕРЕ НЕМЕЦКОГО СОЮЗА СВОБОДОМЫСЛЯЩИХ

Е. И. Коростиченко (г. Москва, Россия)

В последние двадцать лет в Германии заметно увеличилась активность обществ и ассоциаций свободомыслящих, которые более полувека, начиная с их запрета в 1933 году вскоре после прихода Гитлера к власти, практически бездействовали, никак не влияя на мировоззренческую политику государства. Была разрушена связь с традиционными рабочими и либеральными партиями, что заметно сократило их численность. Холодная война не способствовала объединению оставшихся сил свободомыслящих, приведя к расколу не только страну, но и организации свободомыслящих. В бывшей ГДР попытка возобновить работу светских по мировоззрению организаций оставались безуспешными вплоть до 1989 года, когда руководство Социалистической единой партии Германии позволило открыть в ГДР отделение Немецкого союза свободомыслящих [3, с. 31]. До этого времени не было нужды в создании специальной атеистической организации, потому что атеизм и так был практически государственным мировоззрением. Начиная с 80-х годов XX века идет процесс быстрого обособления организаций свободомыслящих. Они различаются между собой по своим задачам и характеристикам, по идеологической ориентации и политическим требованиям, по времени возникновения и правовому статусу, по количеству членов и представленности в различных землях Германии. Наиболее крупными из них являются Гуманистический союз Германии (der Humanistischer Verband Deutschlands) – 20000 членов; Гражданская конфирмация для молодежи Германии (die Jugendweihe Deutschland) – 9.000 членов; Фонд Джордано Бруно (die Giordano Bruno Stiftung) – 4600 членов; Немецкий союз свободомыслящих (der Deutscher Freidenker-Verband) – 3000 членов; Головная организация свободных мировоззренческих обществ (der Dachverband Freier Weltanschauungsgemeinschaften) – 1200 членов; Международный союз внеконфессиональных и атеистов (das Internationaler Bund der Konfessionslosen und Atheisten) – 1000 членов [5]. Несмотря на незначительное по сравнению с рядом ассоциаций число членов, заметную роль в борьбе против клерикалов, использующих религию в политических целях, в защите идей материализма, атеизма и светского гуманизма в обществе, играет Немецкий союз свободомыслящих (DFV). Возникший в 1881 году в числе первых организаций свободомыслящих Германии, он долгое время (после воссоздания в 1952 году) был единственной ассоциацией, представляющей интересы атеистов. Союз, переживший времена фашистского террора и репрессий времен холодной войны, не изменил своей идеологии, базирующейся на учении марксизма, однако его программа была доработана в соответствии с современными реалиями.

Показательным в этом отношении стал специальный номер теоретического и пропагандистского печатного органа DFV – ежемесячника «Freidenker», выпущенный в связи с юбилеем Ф. Энгельса. Творчество философа рассматривалось авторами журнала с точки зрения его актуальности в условиях современной Германии. На сегодняшний день Немецкий союз свободомыслящих активно участвует в общедемократической борьбе за справедливое общественное устройство, равноправие, полное и всестороннее освобождение человека от эксплуатации и расовой дискриминации. Задачи общедемократического характера, причем с точки зрения социалистической перспективы, постоянно обсуждаются на страницах ежемесячника «Freidenker». В программу союза включены проблемы «качества» жизни, экологии, различных форм дискриминации, безработицы, полного и всестороннего освобождения человека. Одной из центральных задач по-прежнему остается поиск путей и средств решения общедемократических, глобальных задач - борьба за мир, разоружение, экология [1, с. 4]. Можно отметить также стремление последователей Союза увязать проблемы человека, разочарование значительной части населения современной Германии в справедливости социального устройства с вопросами экономики. Все эти, и многие другие социальные и политические проблемы рассматриваются не только сами по себе, но чаще всего – в их соотношении с религией. Традиционными для фрайденкеров остаются темы, непосредственно связанные с религиозным мировоззрением и имеющие практическое значение в повседневной жизни. Это проблемы полного и окончательного отделения церкви от государства, налогов на религиозную собственность, финансирования атеистических изданий, расширения и укрепления светского содержания образования. Они непосредственно связаны с практической деятельностью свободомыслящих [4, с. 63]. При этом немецкие свободомыслящие призывают к сотрудничеству с католиками и представителями протестантских конфессий, осуждая нигилистически настроенных обличителей церкви и религии. Важное место в деятельности фрайденкеров занимает пропаганда науки, в особенности, естественно-научных знаний. Эта пропаганда увязывается ими с критикой религиозных идей, в частности, с критикой креационизма. Так, в статьях специального выпуска журнала «Freidenker», посвященного трудам Чарльза Дарвина, показано влияние наследия ученого на различные аспекты мировой культуры последних полутора веков, в частности, на распространение и укрепление свободомыслия в отношении религии [2, с. 5].

В заключение отмечу, что исследование современного состояния религиозности и свободомыслия в Германии потребует теоретического решения таких задач, как анализ различных форм отхода населения страны от религии и перехода на позиции свободомыслия, выявление разных идейных и мировоззренческих направлений в современном немецком свободомыслии, их социальной базы, степени их влияния на те или иные слои населения и на эффективность в решении насущных социально-политических задач, методы привлечения верующих к деятельности организаций свободомыслящих и установления контактов с ними, обоснование предположений о перспективах свободомыслия и религии. Движение современных свободомыслящих в Германии (конец XX – начало XXI вв.), несмотря на солидную вольнодумную традицию и распространенность в разных немецких землях, в отечественной религиозно-культурной литературе специально не исследовалось. Научный анализ этой проблемы представляется весьма актуальным применительно к условиям Германии, где длительное время у власти находятся клерикальные партии – Христианско-демократический союз (ХДС) и Христианско-социальный союз (ХСС).

Литература

1. BfV Grundsatzdokumente. – Potsdam.: Brandenburgischer Freidenker Verband e.V., 2000. – 16 С.

2. Hartmann, K. Das Internationale Darwin-Jahr / K. Hartmann // Freidenker. – 2009. – № 1. – С. 3-5.
3. Hartmann, K. Wer sind die Freidenker und was wollen Sie? – Mulfelden: Scholl und Klug, 1994. – 35 С.
4. Kahl, J.; Werning, E. Freidenker Geschichte und Gegenwart. – KJn: Pahl-Rugenstein, 1981. – 203 С.
5. Organisierte Konfessionslose und Atheisten, Humanisten und Freidenker // REMID.DE: Педагогические СМИ и информационная служба в Германии. URL: http://www.remid.de/index.php?text=info_zahlen#Pos2013Sonstige03 (дата обращения: 14.04.2014)

ФИЛОСОФСКИЕ ИМПЛИКАЦИИ РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАЕКТОРИЙ МЫСЛИ

В. А. Костенич (Могилев, Беларусь)

Мировоззренческие замыкания философского и религиозного дискурсов имеют многовековую традицию. В наш секулярный век (обще) принято считать, что философское сознание представляет собой специализированное интеллектуальное усилие по рациональной ассимиляции религиозных сюжетов и проблем в тематическое поле экзистенциальных поисков смысложизненных констант. Религиозные же матрицы миропонимания, за пределами собственно «религиозных эпох и направлений Мысли», рассматриваются в лучшем случае, в качестве иллюстративного субстрата для тех или иных ораторских практик. Их драматический духовный пафос, глубинные смысловые экзальтации, нетривиальные треволения мысли тлеют угасшим пламенем «случайных примеров» и иррациональных «ad hoc гипотез».

Между тем, сама религиозная фактура мыследеятельности, состоящая в сквозной **интенции «трансцендирования» к Абсолютным основаниям Бытия и Смысла** (одним из манифестаций которых выступает «Бог»), свидетельствует о том, что религиозное сознание **«метафилософично»** в своих исходных и итоговых экспликациях векторов человеческого самоопределения. Библейское **«Я есть Истина, Путь и Жизнь»** представляет собой не только и не столько «историческую реплику Богочеловека», сколько фундаментальное мировоззренческое переформатирование прежней традиционной «философии Истины», обретшей размерность человеческого выбора своего Предназначения перед лицом Абсолютной Ответственности за собственную Правду в бытии.

Как это не покажется парадоксальным, но «трансцендирующее в запредельность» мировоззренческой догматики религиозно аранжированное сознание изначально и (по-философски)... **еретично!** Борясь с ересями конфессионального и сектантского инакомыслия, оно, тем не менее, антиномично их предполагает и даже, по-своему, культивирует! Ереси представляют собой «граничные» сомнения религиозной Мысли; позволяют оттачивать догматические верификации базовых Смыслов; репрезентируют потребность человеческого Разума герменевтически самоопределяться в контексте интеллектуальных искушений Иного и «конфликтах интерпретаций».

При всех своих спекулятивных издержках, схоластический «культ Слова», избывший меркантилизм античной софистики концептуальными упражнениями с онтологическими ресурсами языка, мировоззренчески возвысил «практики словопрения» до уровня философского священнодействия. С этого момента, философия обрела характер **«сакральной литургической коммуникации»**, в контексте которой прагматика «языковых игр», с их проповеднической ангажированностью идеологического миссионерства, вступила в оппозицию с **исповедальностью человеческого духа**, взыскующего «откровений» вселенского Смысла.

Как ни странно, но не религиозное сознание, а скорее философская рефлексия оказывается сегодня «превращённой формой» артикуляции бюрократических реви-

зий процесса образования, загоняется в интеллектуальное гетто факультативных «версий Разума». Безусловно, философское образование не может быть подчинено религиозным ценностям, вновь оказаться в роли «служанки богословия», конъюнктурно сменить одну идеологическую атрибуцию на другую. Но и отказаться от «миссионерских порывов» экзистенциального преображения человеческой духовности, от изложения «модельных парадигм», задающих смысложизненный репертуар человеческого присутствия в собственном существовании, она тоже не может и не должна.

В этой связи «фаворский свет» религиозных «житий Мысли» и драматических философов праведного религиозного подвижничества, задают философскому образованию (вечные) перспективы и артефакты «должного бытия» и выстраданных духовных изумлений. По нашему мнению, философия в качестве «события Мысли» возможна лишь при условии её квазирелигиозной взволнованности в экспонировании смысложизненных проблем и их сакральной тревожности для обыденного сознания.

Особый философский интерес представляют **религиозные дихотомии трансцендентного и имманентного**. Религиозное «таинство причастия», в его философской редакции поисков (абсолютного) Смысла, выводит человеческую мысль на осознание того, что «бог Смысла» находится не во внешнем пространстве социально сакрализованных традиций и стереотипов мышления, а нуждается в духовном освоении внутренними усилиями нашей интеллектуальной самобытности. «Абсолютное» населяет нашу собственную имманентность, из которой мы и должны его «философски» породить, в каждом акте смыслового самообретения.

Как и в таинстве причастия (к Богу), **в процессе философствования осуществляется абсолютная (героическая) интенция к имманентному трансцендированию в потенциальную бесконечность софийной мудрости бытия**, где человеческому Разуму предстоит борьба с тревожным хаосом своих ментальных «видимостей» и соблазнов интеллектуальных капитуляций перед лицом «Горгоны танталовых мук» абсурдности повседневного существования.

К числу тестовых (мировоззренческих) испытаний на (божественную) «осмысленность» (сотворенного) бытия можно также отнести и (философские, по своей конечной сути) **контроверзы греха и искупления, веры и знания, с их эсхатологическими рефренами ада и рая**.

Уже сама религиозная драма «грехопадения» обладает очевидным и инвариантным философским потенциалом. Дело в том, что (в религиозном сознании) понятие «греха» тематизируется не только в сюжетных сценариях «первородного греха» и номенклатурного перечня диверсифицированных «злодеяний», но и в (философской) инстанции «промаха мимо цели», где этой вожденной «целью» религиозного существования, выступает понимание судьбоносной участи, как реализации человеком изначального («божьего») Замысла о его персональном предназначении. Верующий человек «знает» о себе, как о «замысле божьем», но ему «не дано знать» (вплоть до Страшного суда) **какова философия данного замысла**, что «конкретно» он обязан свершать своим свободным существованием во исполнение своей бытийной миссии.

Драматизм религиозной веры бесконечно фрустрирован двумя «смущающими» обстоятельствами, во многом синхронными философским смятениям предельного смыслополагания.

Во-первых, это многочисленные культурно-исторические близнецы «Иов-ситуаций», свидетельствующие о том, что «вера» во всеблагого Творца, не может быть разновидностью паскалевской «веры на всякий случай», детерминированной прагматизмом бартерных операций между Богом и «благополучием» всех тех, кто «рассчитывает» на его «благодарность» в ответ на их молитвенные славословия.

Ветхозаветная «вера Иова» философична в своих экстраординарных проявлениях. Она предполагает (человеческое) право на экзистенциальный вопль и (философский) диалог с Творцом (читай, Абсолютным Смыслом), который передоверяет одно из своих «творений» в прокрустово ложе (сатанинских) розыгрышей «печалей и забот», кажущихся несправедливыми и иррациональными. Но ведь философия, как раз и ответственна в посюстороннем мире, за духовное преодоление «иррациональностей обыденности».

Во-вторых, посредством философской рефлексии, может быть глобально, лейтмотивно и полифонично осмыслена **религиозная «катастрофа ада»**, как архетипический мировоззренческий нарратив, повествующий о «белых пятнах» божественного искупления и «черных дырах» человеческого «бытия к смерти». Возможен ли Смысл, искупающий Всё и Всех? Смысл, побеждающий «ад», во всех его онтологических обличьях? Именно посредством философии **«теодицея» транспонируется в «антроподицею»!** Бердяевское «оправдание Творчеством» ошеломительно вторгается в пертурбации повседневного бытия, предполагая его философское сопровождение религиозных прозрений «смыслов жития», эстетических «возможных миров» и этических подвигов ответственной самобытности.

Современная культура утратила вкус к Слову, к его онтологическому дегустированию, а «философская речь» в наших вузах редуцировалась к дидактическим наставлениям и историко-философскому пересказу. Порою кажется, что в процессе преподавания философии на авансцену гротескно выдвигается прозаическая ретрансляция биографических дат и хрестоматийных цитат, составляющих в своей совокупности гремящую смесь латентного дезавуирования философских «Голгоф смыслополагания». Мысль буксует в препонах «профанного слова», десакрализованного атеизмом равнодушия к человеческому духу, к его экзистенциальным запросам, нуждающимся в «профетической дидактике» раскрепощённого авторства.

Религиозное «Верую, чтобы понимать!» обретает философский параллелизм бытийного воззвания «Понимать, чтобы верить!». Верить в собственную не случайность и духовную глубину!

Философствование же всегда оказывается пассионарной актуализацией «теофаний Смысла», божественных своей имманентной трансцендирующей человеко-размерностью.

ВИРТУАЛЬНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ КАК ФЕНОМЕН СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

З. Н. Марченко (г. Гродно, Беларусь)

Культурное пространство конца XX – начала XXI века претерпевает фундаментальные изменения, которые связаны расширением привычного мира за счет киберпространства или виртуальной реальности. В современной науке складывается целое направление – *виртуалистика*, которое направлено на изучение разных сторон многоструктурного объекта как виртуальная реальность. По определению Т.А. Бондаренко, виртуальная реальность – символическая по сути, объективно и актуально существующая реальность, которая носит порожденный, заданный и динамический характер и позволяет активно взаимодействовать с собой. В ней сочетаются материальное и идеальное, объективное и субъективное, нечто реальное и фикция. Она носит вторичный характер по отношению к реальной реальности. Интернет создает масштабный виртуальный мир, виртуальное время, виртуальное пространство [1].

В условиях виртуализации общества можно говорить и о существенном расширении понятия религиозного института или религиозной группы. Складываются различные состояния и статусы, переходные между религиозной в традиционном смысле слова организацией, а само понятие «верующий» становится более размытым и многомерным. В результате трансформируются структуры власти внутри различных конфессий и религиозных организаций: повышается статус т.н. «мирян» и увеличивается число возможных форм религиозного служения.

Деятельность религиозных организаций изменяется в соответствии с тенденциями глобализации и все большего распространения электронной коммуникации. Современные религиозные организации интенсивно используют сеть Интернет для распространения своего влияния и вовлечения новых членов. Это не только сектантские или маргинальные сообщества, но и представительства мировых религий, существующие как модификации офф-лайн религий (существующих вне Интернета). Религиозные организации постоянно наращивают свое присутствие в интернете: увеличивая число тематических сайтов, постоянно ищутся новые способы проповеди и общения с паствой: виртуальные церкви, онлайн-проповеди, комнаты для медитаций.

Например, на главном сетевом ресурсе католической церкви «Catholic Online» можно исповедоваться как в режиме реального времени, так и по почте, а официальный портал Римско-католической церкви в Беларуси предлагает присоединиться виртуально к различным видам встреч всем, кто не смог приехать реально. Существует и Официальный сайт Русской Православной Церкви, и Официальный портал Белорусской Православной Церкви, с различными тематическими рубриками («Новости», «Фотрешпортажи», «Видеорешпортажи», «Публикации» и др.). Со своим видением политических, экономических, социальных проблем мусульманского мира предлагает ознакомиться Исламский информационный портал Islam.ru.

В современном мире, где информация распространяется быстро и беспрепятственно, наблюдается всплеск интереса к различным религиозным эзотерическим практикам. Сейчас они популяризованы, стали доступными не только посвященным, но и любому, кто пожелает. Основную деятельность реально существующих религиозных организаций дополняют дочерние виртуальные представительства, выполняющие функции библиотек, школ для удаленного изучения вероучения. Это могут быть онлайн-церкви, храмы, часовни, монастыри (OnLine-Churches, либо e-Churches, Temples, Chapels), деятельность которых является своеобразным миссионерством.

Однако особую тревогу специалистов в области религиоведения вызывает т.н. «теневое религиозное пространство», представленное институтами незарегистрированных религиозных организаций. Благодаря существованию глобального информационного поля множество не поддающихся учету религиозных сайтов, как официальных, так и неофициальных делают пользователей сети Интернет объектом информационного противоборства, не только межконфессионального, но и межгосударственного. Религиозные организации, деятельность которых официально признана деструктивной во многих странах, конфликтующие с законом, имеют возможность вести «виртуальную проповедь» в сети. Если в реальном мире традиционные религии могут активно бороться с этими направлениями религиозной жизни, в том числе и законодательно, то в мире виртуальном сделать это не так легко: государственная поддержка здесь не имеет никакого значения. Например, в интернете до сих пор спокойно существует сайт Белого братства. Он регулярно обновляется, на нем появляются новые послания «Марии Дэви Христос» к ученикам (<http://www.usmalos.com/>). Ни на день не прекращал работы и сайт «Аум Синрекё» (<http://www.aum-sinrikyo.com/>).

Сотни индуистских и буддийских организаций, «шаманы», «колдуны» и «ведьмы» процветают в глобальной паутине. Адепты, в реальной жизни скрывающие свои

взгляды, или не имеющие возможности проповедовать, в Интернете обладают весьма значительными ресурсами. К специалистам по «сектам» все чаще обращаются родственники людей, которые попали в религиозную организацию, не зарегистрированную на территории Республики Беларусь, отмечая, что ознакомились с учением дистанционно, через Интернет [2, с. 60].

Такое широкое распространение «виртуальных религий» связано прежде всего с характерной для современного человека размытой религиозной идентичностью. Массовая секуляризация сокращает число людей, формально интегрированных в религиозные структуры. В этой ситуации поиски веры становятся личными духовными поисками. Это порождает новый вид религиозности – феномен личной, «приватной» веры. Именно Интернет позволяет участнику движения абстрагироваться от «внешних атрибутов». Анонимность и индивидуальность мировоззрения, уникальность и в то же время осознание себя малой частью огромного киберпространства ведет к размыванию позиционно-ролевой структуры, характерной для нормативных форм поведения. Личная встреча со сферой священного, не опосредованной институтами, достаточно для участия в межрелигиозном диалоге не в качестве наблюдателя, но полноправного участника, так как личный религиозный опыт обладает самоочевидностью и самодостаточностью для того, кто испытал его. Специфика сети Интернет позволяет любому его пользователю стать коммуникатором, имеющим неограниченную аудиторию.

Чаще всего вовлечение новых сторонников в религиозные организации происходит под воздействием интереса молодых людей к новым технологиям, зачастую в условиях отсутствия полной информации о реальной деятельности этих организаций. Пользователи Интернет, эмоционально не слишком устойчивые, не склонны к логическому анализу действительности и мотивов действий агитаторов. Общение через Интернет оборачивается зачастую простой манипуляцией. Именно в процессе переписки или виртуального общения членов виртуального религиозного сообщества происходит навязывание определенных культурных стереотипов.

Следует отметить, что тема взаимодействия религии и Интернет-культуры довольно нова в связи с относительной новизной компьютерной сети. Потенциальные масштабы такого их взаимодействия еще не определяют реальной наполненности Интернета религиозными вопросами, но позволяют с уверенностью утверждать, что явление виртуальной религиозности нуждается в тщательном анализе.

Литература

1. *Бондаренко, Т.А.* Виртуальная реальность в современной социальной ситуации: автореф. дисс. ... филос. наук. – Ростов-на-Дону: ДГТУ, 2007. – 20 с.
2. *Мартинювич, В.А.* Нетрадиционная религиозность в Беларуси: тенденции и опасности / В.А. Мартинювич. – Минск: Белорусская православная церковь, 2010. – 143 с.

ПРАВОСЛАВИЕ И ДУХОВНАЯ МУЗЫКА: ПУТЬ К КОНСЕНСУСУ

Т. Г. Мдивани (Минск, Беларусь)

Базовые ценности духовной жизни человека имеют религиозное происхождение, и их сохранение гарантирует целостность и устойчивость общественного развития. Существует светское и религиозное понимание духовности. В христианской традиции ее семантогенным ядром выступает данный Богом нравственный закон, универсальная, воплощенные в жизнедеятельности человека. Этнос атрибутируется понятиями «святой дух», «душа», «дух», где дух априорно причастен божественному посред-

ством веры. Ее основанием которым выступает религиозность – религиозные идеалы и религиозное мировоззрение, которые формируют особый тип «духовной личности», способной пребывать в особой, возвышенной духовной ауре.

В светской традиции духовность также определяется нравственным законом, который индексирует человеческую жизнь, но он не дается свыше, а представляет собою обобщенный культурный опыт человечества. Духовность проявляет себя в нем в различных видах и формах, поскольку живет в ценностно окрашенном мире. Однако наиболее полно и конкретно-осязуемо о духовности можно говорить по отношению к искусству, которое как созидательно-выразительная система образов, как вид специфической (художественной) деятельности всегда апеллирует к одному из важнейших ценностных критериев – эстетическому началу.

Место европейской академической музыки здесь особенное, так как, имея своим истоком религию, где все сферы материальной и духовной деятельности человека подчинены религиозному этосу, она обрела статус художественной деятельности и искусства сравнительно недавно, в 16-17 вв. Отсюда задача христианской церкви, опирающейся на истину божественного единства мира, состоит в «творческом преобразовании культуры», в одухотворении человеческого существования высшими целями и смыслами, задача же композитора, апеллирующего к пространству искусства, – в создании музыкального творения как ответа на духовный посыл церкви.

Между тем, соотношение веры и музыки в Восточной христианской церкви иное, нежели в Западной христианской: в православии музыки как вида искусства нет, но есть музыкальное олицетворение Слова. Истоки такого соотношения сложились еще в Византии, где сформировалась оппозиция богослужебного пения, как выразителя сакрального начала, и музыки – художественного начала. С тех пор репрезентантом этоса восточнохристианской церкви является православное песнопение, или омузыкаленное чтение Слова.

Оппозиция была задана в книге пророка Даниила, где было отчетливо показано противостояние песнопений отроков звучанию инструментов (сопровождавших поклонение золотому истукану и тем самым мешавших пониманию смысла Слова Божия). Противопоставление богослужебного пения, которое, согласно Уставу, способствуют пониманию богослужебного текста, музыке как виду искусства, в дальнейшем выразилась в сопоставлении нотации (крюковой и линейной), манеры пения (а капелла в православии и с сопровождением – в западном христианстве), песнопений службы (мессы – литургии) и проч. Вместе с тем, в основе певческого канона православия лежит закон красоты и гармонии, направленный на достижение «верховного эффекта кафарсиса» (П. Флоренский), в основе музыки – также тот же закон красоты, который оплодотворяет характеризующий ее синтез чувства и интеллекта и тем самым наделяет качеством духовной силы и нравственного закона. То есть, и музыка и православное песнопение хотя и вращаются в разных «мировых пространствах», но как культурные феномены они имеют общим «знаменателем» духовность – высшее в шкале ценностей. Отсюда, на наш взгляд, неизбежность определенной корреляции установившейся в православии оппозиции «богослужебное пение – музыка», поскольку эстетику невозможно строить целиком априорно

В современной Беларуси, в период возрождения религиозности как качественно своеобразия определенного круга явлений и религиозного опыта, религиозных традиций в качестве важнейшего культурообразующего фактора, определившего стиль жизни, менталитет и творческую деятельность многих белорусских музыкантов, выступило православие. Заложенные в православном базисе любовь к Отечеству и гордость за национальную культуру, за несомненные успехи народа, продиктовали обращение композиторов к теме национальной истории, к церковным образам и образам

белорусских просветителей – Евфросинии Полоцкой и Симеона Полоцкого, Кириллу и Мефодию. Главным творческим методом выступает композиторская интерпретация, которая присутствует в операх, балете, симфониях, хоровых произведениях, то есть в концертных и театральных произведениях. Их стилистическим маркером является интонационное родство с богослужебными песнопениями, семантическим – литургичность. В целом, композиторы создают прежде всего образ православного мира, переработанный в своем индивидуальном сознании и выраженный в музыкальных звуках. Индивидуальность же творческого решения проявляется в свободном высказывании на «вечные» и библейские темы, в вольном обращении с историческим сюжетом, где в центр внимание ставится не документально точное раскрытие темы, а духовный образ, а также привлечение как современных, так и канонических средств музыкальной выразительности. Примерами служат хоровые циклы «Литания «Русь святая» (1980), «Янка Купала»(1981), симфонические фрески «Страшный суд», «Голгофа», «Снятие Христа», «Оплакивание Христа» и хор «Господи, помилуй...» из балета «Страсти (Рогнеда)» Андрея Мдивани, хоровые концерты «Благослови, душе моя», «Тебе поем», песнопение «Спас нерукотворный», инструментальный цикл «Рождество Пресвятой Богородицы» Людмилы Шлег, хоровые концерты «Похвала великому князю Владимиру Святославовичу» и «Вечерняя молитва»(1993), хоры «Во царствии твоём», «Единородный сыне», «Заклятие», «Ныне отпускаеши», Кондак №13 и др. Андрея Бондаренко, «Всенощная» Сергея Бельтюкова. Музыкально-духовные сочинения можно разделить на литургические, то есть следующие церковному канону, и духовно-концертные – опирающиеся на творческое прочтение духовного образа и святоотеческой певческой традиции, но в границах православной культуры и системы мышления. Отличительной чертой концертных сочинений, написанных для храмовой службы, является использование литургических текстов, наполненных духовным смыслом, повышение значимости Слова и манере его распевания. Таким образом, музыкальное произведение, основанное на глубококом религиозном переживании и навеянное православными образами и темами, песнопениями и древними распеваниями, относится к жанру духовной (концертной) музыки, что и является своеобразным эстетическим эвфемизмом (консенсусом) установившейся оппозиции между православным песнопением и музыкой.

В целом национальным композиторам удалось создать особую художественную среду, где православие выступило в качестве созидательной силы, источника духовной сублимации, мировоззренческой и культурной основы современного композиторского творчества. Обращение белорусских музыкантов к православной певческой культуре и православному этосу в целом свидетельствует об их стремлении сохранить традиционные основания бытия и строить свою жизнь, в том числе и творческую, в соответствии с идеалами гармонии и красоты как духовных универсалий.

Литература

1. Обретение образа: православная белорусская культура в славянском мире – Минск: Белорусская Православная церковь, 2009. – 416 с.

2. Салеев, В. Духовность: ретроспективное и современное становление понятия // Материалы Международной научно-практической конференции «Духовно-нравственное воспитание на основе отечественных культурно-исторических и религиозных традиций и ценностей». 27 мая 2010 г., Минская Духовная Академия при Свято-Успенском Жировичском монастыре – Минск: Права і эканоміка, 2010. – С.186-190

3. Тальберг, Н. История русской церкви – Сретенский монастырь, 2004 – 924 с. – Интернет-ресурс: <http://www.pravoslavie.ru/sm/5966.htm>

4. Этос религиозного опыта / под ред. И.Н. Михеевой – Интернет-ресурс: <http://philosophy.ru/iphras/library/etos.html>

К ВОПРОСУ О СОСТОЯНИИ УНИАТСКОГО ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ XVI – ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XVIII вв.

Л. И. Мосейчук (г. Минск, Беларусь)

Акт о присоединении Православной Церкви Речи Посполитой к Римско-католической, подписанный в г. Риме 23 декабря 1595 г. и провозглашенный на униатском церковном соборе 9 октября 1596 г. в г. Бресте, положил начало существованию униатской церкви на землях Речи Посполитой.

Пред новыми униатскими иерархами стоял ряд задач по благоустройству новой греко-католической церкви. И в первую очередь – это вопрос создания приходской структуры. Развитие приходской структуры невозможно без духовенства, необходимо для ее обслуживания. Новый униатский священнослужитель должен был хорошо знать как католическую богословскую традицию так и восточный богослужебный обряд. Поэтому вопрос об образовании белого (женатого), приходского духовенства стоял довольно остро.

Основоположники унии это хорошо понимали и уже в 1601 г. при виленском Троицком монастыре униатским митрополитом И. Потеем (1599–1613) была открыта первая духовная семинария для подготовки униатских священников. Здесь преподавали основы богословия, так называемые «свободные искусства», старославянский, греческий и латинский языки. Однако деятельность семинарии из-за проблем с финансированием и нехваткой преподавателей была не продолжительной [4].

Работа по созданию образовательной структуры была продолжена преемником И. Потее митрополитом И. Рутским (1613–1637). 3 декабря 1615 г. Павел V даровал униатским монахам право открывать свои школы как светские, так и духовные, уравняв их в правах и привилегиях с иезуитскими. За основу создания униатской системы образования, была взята иезуитская образовательная модель. Преподавателями в таких школах первоначально были только иезуиты. Для того чтобы подготовить преподавателей из среды униатского монашества для них выделялись места в Виленской, Венской и Брунсбергской папских семинариях, а также Римской греческой афанасьевской коллегии [3, с. 38].

С целью расширения сферы образования униатского духовенства, воспитания в униатско-католическом духе населения белорусских земель Великого княжества Литовского и распространения унии И. Рутским в 1617 г. создается Базилианский орден, который должен был объединить все униатское монашество в единое сплоченное братство по образцу иезуитского. В базилианском ордене распространялось латинское богослужение, вводились в употребление латинский и польский языки [5, с. 76].

Сообразно с целью строилось и образовательная система духовных школ. С этого времени все школы и семинарии должны были открываться при базилианских монастырях. Преподавание в униатских духовных заведениях велось по образцу католических семинарий на латинском языке с обязательным изучением предметов и дисциплин, утвержденных Папой Римским. Так с 1625 г. для всех униатских семинарий становится обязательным изучение работ Ф. Аквинского, идеолога католической церкви. Его учение о бытии (томизм) обосновывающее догматы христианской религии было признано на Тридентском соборе (1545–1563) как норма католической теологии и являлось обязательным для изучения всеми католическими и униатскими священнослужителями.

Единственным отличием базилианских духовных школ от католических оставалось наличие в учебном расписании церковнославянского языка. Однако отношение к этому предмету было неоднозначным со стороны базилианских преподавателей. Еще идеолог унии иезуит П. Скарга писал: «Есть только два языка – греческий и ла-

тинский, которые распространили веру по всему свету; кроме этих языков нет другого, который бы мог быть пригодным для науки. Еще не было на свете академий и коллегий, где философия, богословие, логика и другие свободные науки преподавались бы по-славянски <...>, на нем нет ни грамматики, ни риторики и быть не может» [2, с. 63].

Возможно, что церковнославянский язык с первых дней существования унии не вошел в образовательную программу, если бы учитель Брестской братской православной школы Л. Зизаний не составил в 1596 году «Грамматику славенскую» которая и являлась основным учебником до 1619 г., а после была заменена на знаменитую «Грамматику» М. Смотрицкого.

Около 1641 г. начала свою деятельность Минская униатская семинария, в которой училось не только духовенство, но и светская шляхетская молодежь. Она состояла из «русской школы» (класса), где преподавал «светский дьяк»; и «школы латинской», которая делилась на низшую и высшую; преподавали в ней «учители з братии» [4]. Однако ее деятельность не была успешной. Больше время своего существования семинария не функционировала, а в 1655 г. при нападении на Минск московского войска была разрушена [4]. С этого времени и до 1743 г. семинарий для белого униатского духовенства на белорусских территориях Великого княжества Литовского не существовало.

Отсутствие специальных учебных духовных семинарий для детей униатских священников способствовало тому, что большинство из них получали только домашнее образование. Мальчиков учили читать и писать учили молитвам и основам христианской морали. Этого было достаточно для того, чтобы сдать не сложный экзамен, в будущем занять место отца – приходского священника [3, с. 40]. Лишь незначительная часть из наиболее обеспеченных униатских священнических детей, получив домашнее начальное образование, продолжало свое обучение в иезуитских коллегиях, пиарских школах, базилианских новациях или иезуитских университетах. Некоторые представители униатского клира проходили обучение в католических семинариях, таких как Виленская, Минская и Брестская, но это были единичные случаи [3, с. 40].

В это же время базилианский орден создает четкую, хорошо функционирующую образовательную систему для своих членов не особо заботясь о необходимости открытия духовных семинарий для белого духовенства. Это было связано в первую очередь с тем, что с 1635 г. привилеем короля Владислава IV занятие высших административных должностей в униатской церкви в Речи Посполитой принадлежало только базилианам. В то время как открытие семинарий для белого духовенства с 1643 г. было в юрисдикции только униатских епископов. Базилиане получили право преподавания и контроля за учебным процессом, а решения: где открывать семинарии, с каких источников брать финансирование и пр. принимались униатскими епископами.

Таким образом, единственная возможность для детей униатских священников с 1635 г. сделать духовную карьеру – принять монашеский сан. Поэтому, развивая образовательную систему среди монахов, базилиане-епископы не видели смысла создания параллельной образовательной системы для белого духовенства.

Литература

1. Radwan, M. Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim (1796–1839). – Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 2004. – 504 s. – s. 146.
2. Акинчиц, А.И. Братские школы Беларуси / А.И. Акинчиц // Материалы научно-богословской конференции, посвященной памяти преподобного мученика Афанасия, игумена Брестского и 400-летию Брестских церковных соборов. – Брест. – 16-19 сентября 1996 г. – 119 с.
3. Лісейчыкаў, Д.В. Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святарства беларуска-літоўскіх зямель 1720-1839 гг. / Д.В. Лісейчыкаў. – Мінск: Медысон, 2011. – 198 с.

4. Морозова, С.В. Униатская система образования / С.В. Морозова // Pawet.net. [Электронный ресурс]. – Лида, 2008. – Режим доступа: http://pawet.net/library/history/bel_history/marozava/98/. html – Дата доступа: 03.09.2011.

5. Теплова, В.А. Влияние латинизации унии на воссоединение униатов в 1839 г. / В.А. Теплова // Материалы научно-богословской конференции, посвященной памяти преподобного мученика Афанасия, игумена Брестского и 400-летию Брестских церковных соборов. – Брест. – 16–19 сентября 1996 г. – 119 с.

МАТЬ И САМОСТЬ: АННА НОВГОРОДСКАЯ И ЕФРОСИНИЯ ПОЛОЦКАЯ В СИМВОЛИЧЕСКИХ КОНТЕКСТАХ АРХЕТИПА¹⁰

А. Г. Некута, С. А. Маленко (г. Великий Новгород, Россия)

Становление ментальных традиций Древней Руси является примером особого отношения к формирующемуся иносчеству как индивидуальной духовной практике. Распространение христианства в определенной мере создает условия для культурного взлета, основанного, в том числе, на заимствовании и пересоздании образов героев и подвижников, составляющих неотъемлемую часть психоистории наших предков. Психоданализ древнеславянской ментальности позволяет утверждать, что драматическая история Древней Руси с необходимостью приходит к идее личности как специфического культурного символа, открывающего возможность осмысления противоречия между индивидуальным и коллективным, сознательным и бессознательным, и на этом основании определить векторы духовного развития. Даже то немногочисленное, дошедшее до наших современников литературное наследие Древней Руси, тем не менее, демонстрирует повсеместное доминирование архетипических мотивов в агиографических текстах. В то же время, общинный, вечевого принцип организации социальной жизни древних славян не носил тоталитарного характера, о чем, по сути, свидетельствует необычайная популярность уже в раннем православии образов святых и иноков. Фактически они позволяют определить характер и направленность духовных ценностей средневекового общества, в котором духовная сублимация связывалась с религиозным подвижничеством, а личностная – с необходимостью самоопределения в отношении родительской социальной среды. И не случайно, в русском православии подобная модель самопознания традиционно воплощается в предельно-возвышенном духовном состоянии, названном святостью.

Трансформация языка в православии происходила латентно, в вытесненных формах сохраняя традиционные, общинные представления о месте человека в мире и его роли в архетипическом освоении тайн мироздания. Как известно, уже в первых столетиях распространения христианства сформировались стратегические направления символических интерпретаций архетипов коллективного бессознательного, предопределившие его развитие на последующие тысячелетия. К сожалению, практически не используемый сегодня феноменологический и психоаналитический анализ обширного корпуса агиографической литературы предоставляет широкие возможности определения роли человека в пространстве православных идеалов, включенных в славянскую повседневность.

Остановимся на рассмотрении специфики бессознательного формирования и сублимации женских образов в православной ментальности на примере жизнеопи-

¹⁰ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований («Иносчество: архетипические и социальные аспекты символизации Самости в духовных традициях Новгородской земли»), проект № 14-13-53001.

саний выдающихся княгинь Древней Руси: Анны Новгородской и Евфросинии Полоцкой. Показательно, что после княгини Ольги, фактически именно эти две женщины в XI–XII веках стали бессознательной квинтэссенцией образов святых жен-подвижниц. Сразу оговоримся, что женщин в списках православных святых крайне мало. В перечне святых жен, повсеместно почитаемых в России, всего семнадцать имен, канонизация которых проводилась достаточно редко. Безусловным лидером в этом процессе является Иван Грозный, по инициативе которого только в 1547–1549 гг. было канонизировано сразу пять благоверных княгинь.

Анна Новгородская (Ингигерда) и Евфросиния Полоцкая (Предслава) – исторические образы первых святых инокинь, наглядно демонстрирующих идеал нравственно-личностной эволюции женщины в Древней Руси. Именно они, канонизированные в 1439 и 1910 году соответственно, превращаются в ментальные символы архетипа Матери, сохраняющие свою актуальность на протяжении веков, вплоть до современности. Что же позволяет нам говорить об архетипической детерминации подобных религиозных, имажинативных концептов?

Житийная литература, как правило, состоит из текстов, в которых причудливо переплетается историческая фактология, социальный заказ и откровенный вымысел, выведенный на уровень легендарного, мифического повествования о жизни наших предков. Как раз в той части, где присутствуют различного рода измышления, можно вычленять исторические особенности функционирования образов женской святости. Показательно, что сама святость не может иметь гендерную детерминацию, поскольку является общекультурным символом архетипа Самости. В то же время, древнерусская святая – это мифический персонаж, появление которого в сознании современников возможно только в случае присутствия конкретных обстоятельств и сюжетов, указывающих на имажинативное преобразование обычной женщины, пусть даже и знатного рода, в святую, преподобную.

На основании анализа житий обеих княгинь можно установить интересные психоаналитические параллели. Так Анна Новгородская, дочь шведского короля Олафа Скетконунга [1], крещенная епископом Турготом, «принадлежала к самому благочестивому и достойному семейству своего времени» [2, с. 57], а ее семейное воспитание отличалось широтой и полной женской свободой. Именно знание религиозных текстов, истории, философии, народной поэзии позволило ей занять значительное духовное место на скандинавском Севере. Брак с Ярославом Мудрым развил в ней дипломатический дар, укрепил ее мужество и смелость. «Княгиня совершенно сроднилась с интересами нового отечества и мужа и в своих отношениях к северянам руководствовалась только ними, а не племенным родством» [2, с. 60]. Анна была матерью десятирех детей и заботилась о многочисленных сиротах, об уровне воспитания которых с восторгом отзывался будущий митрополит Илларион: «Посмотри и на благоверную сноху твою Ирину! Посмотри на внуков твоих и правнуков, как живут, хранимые Господом, как по завещанию твоему хранят благоверие, как посещают святые церкви, как славят Христа, как поклоняются имени Его!» [4]. При ней закладывается храм Святой Софии в Новгороде, а факт принятия нею схимны положил начало целой традиции «пострижения русских княгинь после исполнения ними долга правителей народа» [6].

Житие Евфросинии Полоцкой является новым этапом в создании целостного образа древнерусской святой. Примечательно, что общность социально-политической организации Новгородского и Полоцкого княжеств, выраженная в доминанте вечеревого принципа, создала условия для возникновения уникальной конфигурации женского образа святости, избавленного от череды бессознательных отождествлений с политическими моделями социализации, но, тем не менее, активно трансформирующего

ся в направлении совершенствования духовных практик. Евфросиния – правнучка князя Владимира, так же как и Анна Новгородская, была прекрасно образована, и особенно интересовалась религиозными книгами, переписыванием которых ревностно занималась долгое время в храме Святой Софии в Полоцке, отдавая практически все заработанные этим нелегким трудом средства всем нуждающимся. Фактически она явилась основательницей не только библиотеки храма, но и самой традиции ученой книжности в Полоцке, основав и руководив школьным обучением детей. Уже в двенадцать лет она решилась на постриг, что вызвало недоумение у родителей и ее тетки, игуменьи Романовой, которая, увидев в девочке зерно искренней веры, благословила ее путь в обитель. «И пребывши неколико время в манастыри, и потом проси у епископа сущаго тогда, нарицаемаго Илью, правящаго стол святое Софеи в Полотьске, дабы ей велел ту пребыти в церкви святей Софеи в голъбци камене» [3].

Переписывая духовные книги, Евфросиния укреплялась в вере, трижды ей являлся ангел, который сообщил ей, что она должна созидать новую обитель. Под воздействием своих сновидений она в местечке Сельцо под Полоцком основала Спасо-Преображенский монастырь, помощь в создании которого оказывал епископ Илья, также ссылавшийся на общение во сне с ангелом, указавшим на избранность Евфросинии. Схлестнувшиеся в данном контексте бессознательная интуиция, глубокая вера и деятельное стремление помочь людям, стали основанием для превращения новой обители не только в духовный, но и просветительский, ремесленный центр. Показательно, что именно духовный пример Предславы склонил ее многочисленных родственников к решению принять иноческий путь. Также Житие содержит подробности о чудесах, связанных со строительством Спасо-Преображенского собора, которые убедительно доказывают мифологизацию образа святой, уже освобожденного от излишней исторической конкретики. Кроме этого, она основала Богородицкий мужской монастырь, знаменуя перехода образа святой на этап освоения архетипа Отца.

Еще одна грань мифической сублимации образа Евфросинии Полоцкой связана с подвижнической деятельностью инокини, а именно с легендой о появлении на Руси иконы Божьей Матери Эфесской (Корсунской), которую в 1239 г. Александра, дочь полоцкого князя Брячислава, выходя замуж за Александра Невского, подарила древней столице кривечей городу Торопцу. Будучи уже в возрасте, Евфросиния совершает паломничество в Святую Землю, где во время тяжелой болезни, получает от ангелов весть о своей скорой кончине. Именно так, диалектика архетипического образа святой входит в свою завершающую фазу. По легенде, она была похоронена в 1173 г. на паперти храма Пресвятой Богородицы и в 1187 г. перевезена в дальние пещеры Киево-Печерской лавры, а уже оттуда, в 1910 г. рака с ее мощами была переправлена в Полоцк. Итак, образ святой замыкает на себе легендарное повествование о подвиге Предславы, знаменуя собой превращение простого человека в священный символ православия, которым стала Евфросиния Полоцкая.

Сравнивая духовный путь и Анны Новгородской и Евфросинии Полоцкой, зафиксированный в мифическо-житийных повествованиях, можно определить значимые духовные смыслы, которые концентрируются в символе древнерусской святой. Эти два образа являются закономерной сублимацией языческих представлений о святости, выражающейся в обожествлении и нуминозном поклонении жизненной, плодоносящей силе [5, с. 8]. Подобные женские персонажи указывали на то, что многочисленные формы языческого поклонения природе, плодородию и Матери-Земле специфически сублимировались сначала в культ Святой Жизни, понимаемой как

«сверхчеловеческое» благодатное состояние» [5, с. 9], а затем и в образы Богоматери и инокини, как «невесты Христовой».

Эта особенность четко видна и в житийной символике иноческого мифа каждой героини: Анна Новгородская – мать, мужественная защитница и мудрая советчица, а Евфросиния Полоцкая – духовная наставница, подвижница и учредительница. В то же время, оба образа указывают на генетическую связь с материнством как таковым, просто выражают его разные аспекты. Поэтому, с полным правом можно говорить, что и Анна Новгородская и Евфросинья Полоцкая – это символы архетипа Матери, сублимирующие определенные исторические контексты, зафиксированные в некоторых культурно-религиозных универсалиях. В то же время, процедура канонизации, о которой шла речь выше, является ритуальным признанием того, что эти символы функционируют уже не столько в плоскости социально-политической семантики архетипа Матери, сколько позволяют определить онтологическое значение материнства как формы реализации святости в контексте архетипа Самости.

И если образ Анны Новгородской является лишь начальным этапом восхождения к пониманию женской святости, то образ Евфросинии Полоцкой уже в полном смысле этого слова разворачивает иноческий идеал как предельный социокультурный тренд, определивший стратегию воплощения женского образа в религиозной ментальности России. Феноменологическое сравнение этих двух образов также позволяет выявить непротиворечивый характер взаимосвязи языческого и православного представления о святости, в котором символы Природы, Женщины, Матери, Родины, Церкви, образуют этапы обретения Соборности как архетипической проекции Самости.

Преемственность языческих и православных представлений в древнерусской культуре также прослеживается и в специфике трансформации социального идеала. Инок и инокиня изначально служили наглядными образцами действенного самопожертвования, самоограничения и героического самоотречения в пользу общего блага, составляющего единственный смысл коллективной жизни наших предков. Потому неудивительно, что подобный идеал, особенно на первых, доинституциональных этапах его развития, вызывал у обывателя эмоциональный трепет, сакральное уважение, выступая образцом для подражания, смыслом индивидуального и коллективного существования.

Как значимые культурные символы Анна Новгородская и Евфросиния Полоцкая позволяют установить еще одну уникальную, в отношении исторических судеб Новгорода и Полоцка, особенность. Вполне возможно, что она в свое время привлекла внимание выдающихся отечественных археологов, которые откровенно недоумевали, относительно феномена «полоцкого матриархата», отраженного, в частности в найденных в Новгороде и Полоцке сфрагистических материалах. Так В. Янин еще в 1970 году был откровенно поражен, что в XII–XIII веках «полоцкая княгиня не сидит в женской половине дворца, и даже в монастыре ей нет покоя, она сносится с отдаленными землями и правит Полоцком. В чем дело? Что за матриархат в феодальном княжестве?» [7, с. 19]. Вполне возможно, что сложность этой ситуации объясняется привязкой исследователей к разрозненным артефактам, которые не могут быть последовательно объединены одной логикой. Но если попытаться обратиться к ментальным феноменам, ситуация престанет быть настолько парадоксальной. И психоанализ, в этой связи, предоставляет новые уникальные возможности.

Как известно, Новгород был мощным культурно-религиозным и политическим центром громадной даже по современным меркам территории. Ему покровительствовала Небесная София, Премудрость Божия. Новгород и София – это неразделимые понятия для новгородцев. Эта идея, безусловно, уходит корнями глубоко в прошлое и, несмотря на ее официальную связь с принятием христианства, она также вытекает

из языческих представлений о священности Земли и олицетворяемого нею Женского начала. Повсеместное распространение православия в данном случае лишь придает этому женскому символу более универсальный, соборный контекст. Точно также, как в случаях с Анной Новгородской и Евфросинией Полоцкой священный статус Софии обеспечивается ее связующей ролью между собственно землей, на которой живет человек, и небом, как пространством Божественного. Несмотря на малое количество сведений о Древней Руси, тем не менее, можно предположить, что матриархальные тенденции были достаточно сильными, как в древний период, так и в эпоху Средневековья. Аналогичные ментальные сценарии, по-видимому, были характерны и для не слишком удаленного Полоцка. Третья по счету древнерусская София расположена именно в Полоцке, который, как и Новгород с Киевом, рассчитывал на особое небесное покровительство. Именно поэтому, легендарные повествования о жизненных подвигах Евфросинии Полоцкой получили столь необыкновенное распространение. Ее Житие переписывалось не один десяток раз, постоянно пополняясь все новыми и новыми легендарными элементами. Кстати говоря, и особый интерес к этим двум святым княгиням появляется в XV–XVI веках, когда давление государства на общество и религию несоизмеримо возрастает. А подобная политическая реанимация легендарных Житий является попыткой, хотя отчасти и бессознательной, восстановления постоянно разрушающегося баланса архетипических компонентов сознания и культуры: между мужским и женским, Земным и Небесным, индивидуальным и коллективным, языческим и христианским.

Хотя в большинстве случаев эти тенденции существовали и возрождались интуитивно, сами собой, все-таки уже само их наличие позволяет констатировать значимость материнских содержаний архетипа для становления православия и древнерусской культуры в целом. В подтверждение этих идей, хотелось бы обратиться и к Богородичной логике двенадцатых праздников, зачинающих историю земного бытия Бога с Рождения Богородицы, и ведущих эту традицию вплоть до ее Успения. Обращает внимание и тот факт, что в основе годового ритуального цикла находится архетипическая идея вечно творящейся и возрождающейся природы, о чем неоднократно упоминает и В.Топоров, также фиксирующий наличие этой тенденции. В то же время, авторы считают, что языческий и христианский варианты интерпретации святости не следует противопоставлять, а необходимо рассматривать их как единый процесс движения человека и культуры к Самости, вбирающий в своем развитии все большее количество возможных символических контекстов.

Итак, на примере функционирования символов женской святости, представленных в образах Анны Новгородской и Евфросинии Полоцкой, исследователь получает возможность выявления древнерусских смысловых доминант, которые образуют их уникальную архетипическую топологию, открывающую широкие перспективы психоаналитической реконструкции восточнославянской ментальности.

Литература

1. *Карамзин, Н.* История государства российского. URL: <http://lib.ru/LIT-RA/KARAMZIN/karamz01.txt>.
2. Святые Новгородской Земли, или история Святой Северной Руси в ликах X–XVIII века в 2 т. / ред. В.Н.Несмеянова, Г.С.Соболева. – Великий Новгород: Тригон, 2006.
3. Рукописный сборник 16 в. / Гос. библ. им. В.И.Ленина. – М., Ф.113, № 632, лл.206–225 об.
4. Слово о законе и благодати. URL: <http://old-russian.chat.ru/13ila-riion.htm>.
5. *Топоров, В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Том 1. Первый век христианства на Руси. – М.: Гнозис – Школа «Языки русской культуры», 1995. – 875 с.
6. *Трофимов, А.* Святые Жены Руси. URL: <http://ksana-k.narod.ru/Book/zheny/02.html>.
7. *Янин, В.Л.* Полоцкий матриархат // Знание – сила. – 1970. – № 12.

ИЗЯСЛАВСКАЯ ЦЕРКОВНАЯ ВТОРОКЛАСНАЯ УЧИТЕЛЬСКАЯ ШКОЛА (1903–1917 гг.)

В. М. Острога (г. Минск, Беларусь)

Система среднего педагогического образования в дореволюционной Беларуси, которая во второй половине XIX – начале XX вв. только проходила период своего становления, не могла обеспечить нужды в квалифицированных учителях. В XIX ст. работали только 4 семинарии, а педагогические курсы и восьмые педагогические классы женских гимназий своих первых выпускников дали только в начале XX в. Поэтому не только в церковных, но и в народных училищах в 1860–70-е гг. практически все учительские места были заняты лицами духовного сословия или выходцами из образованных крестьян и мещан, «тех грамотеев, которые были в деревне под руками, таким образом, допуская в школы людей безо всякой педагогической подготовки, требуя от них только отличных моральных качеств» [1, с. 336]. Такие преподаватели только временно могли удовлетворить самые минимальные запросы населения в образовании. Вставал вопрос о более дешевых и с более коротким сроком обучения, чем учительские семинарии, педагогических учебных заведениях, которые бы готовили необходимых специалистов для работы в сельских школах. К ним принадлежали второклассные и церковно-учительские школы духовного ведомства.

В начальных школах духовного ведомства учительские обязанности сначала также исполняли преимущественно лица духовного сана. Так, в 1885/6 учебном году, как следует из отчета Полоцкого епархиального училищного Совета, с 72 начальных школ в 40 обучением занимались местные приходские священники при помощи своих дочерей, которые окончили курс в женских духовных училищах, в 8 – псаломщики, в 24 – учителя с числа окончивших духовные семинарии или училища [2, с. 15]. Изначально подготовку учителей для церковных школ правительство и Синод стремились переложить на плечи крестьян, рекомендуя открывать при 2-классных церковно-приходских школах учительские курсы. Только с 1884 г., когда было утверждено «Положение о церковноприходских училищах», под руководством духовенства начали создавать учительские церковные школы. Данный документ узаконил два типа православных учебных заведений: второклассные, которые выпускали учителей для школ грамоты, и непосредственно церковно-учительские – для подготовки «учащих всех разрядов». Оба типа школ пользовались щедрой поддержкой церкви и государства, так как, по сравнению с учительскими семинариями, подготовка учителей в них в большей степени соответствовала идеалу народного учителя в представлениях царского правительства и духовного ведомства.

Второклассные школы открывались с разрешения Епархиального училищного совета на основе «Положения о церковных школах ведомства православного вероисповедания» 1902 г. В них принимались молодые люди «крестьянского происхождения» в возрасте с 13 до 17 лет на основе «проверочных испытаний». Изяславская второклассная мужская учительская школа была открыта в 1903 г. В первый же год ее работы было подано 49 «прошений о поступлении». Двум было отказано в приеме: первому, как «перешедшему установленный возраст», второму, как «не происходящему из крестьянского сословия» [3, л. 3]. Срок обучения был трехлетним. В школе преподавались: закон Божий, церковная и русская история, церковное пение, русский язык, церковнославянский язык, география, арифметика, геометрическое черчение и рисование, чистописание, история, физика, основы дидактики, начальные сведения по гигиене.

Новое каменное здание школы распахнуло свои двери в 1910 г. Епархиальный училищный совет ходатайствовал перед училищным советом Св. Синода ее о надлежащем материальном оснащении и высылке сюда икон, портретов императора,

географических карт, глобуса, картин по священной истории, физических приборов (плоские зеркала, калейдоскоп, резонатор, модель паровой машины) и др. учебных пособий. Это учебное заведение нуждалось также в мебели, лампах, посуде, вешалках для одежды, умывальниках, что отражает составленная смета на приобретение инвентаря на общую сумму 259 р. [4, л. 88]. Содержание школы за год обходилось в 6520 р. 48 к. (большую половину составляли казенные средства). Основными статьями расхода были выдана зарплата учителям и прислуге, отопление и содержание ученического общежития.

Во второклассных школах империи в качестве необязательных предметов вводились писание икон, музыка, обучение ремеслу и ведению сельского хозяйства. В Изяславской учительской школе с 1910 г. учитель Л. Былинский также обучал воспитанников основам ведения сельского хозяйства, тем более, что имелся необходимый земельный участок площадью 1 десятина. В марте 1911 г. на заседании школьного совета он делал отчет о своей работе, делился накопленным опытом и отмечал, что для серьезной организации деятельности в этом направлении необходимы средства для приобретения инвентаря, семян, установки забора и небольшого отдельного здания. Его выступление было заслушано с большим интересом и принято решение «о возбуждении ходатайства перед училищным советом Св. Синода об отпуске на покрытие расходов по ведению сельского хозяйства 209 р. 5 к., а также о назначении... вознаграждения учителю Леонтию Былинскому» [5, л. 84-85].

Успеваемость учеников явно желала лучшего. Анализ ведомостей за 1916/17 учебный год показывает, что отличников и хорошистов во всех трех отделениях не было, причем «тройка» являлась основной оценкой. В ведомостях стояли и двойки (хуже всего дети успевали по таким предметам, как русский и церковно-славянский языки). В 3-ем отделении много неудовлетворительных оценок ставилось по проведению практических уроков. Поэтому «исключение из числа учеников» было достаточно частым явлением, несмотря на возможность переэкзаменовок. Вместе с тем, поведение практически всех учеников было «отличным» [5, л. 1-6]. После окончания срока обучения советом школы под председательством наблюдателя от епархии проводились выпускные экзамены. Успешно завершившим курс выдавались свидетельства на звание учителя школы грамоты.

Попечительницей школы являлась Анна Иванова, владелица имения Сельца Заславской волости. Изначально заведовал Изяславской второклассной школой священник Петр Сушинский. В штате состояли еще два учителя: Ростислав Чириневич и Иван Киркевич. Согласно законодательства, учителями могли быть лица, которые окончили церковно-учительские школы или средние (высшие) учебные заведения. Кроме преподавания учебных предметов, в обязанность «учащих» входило наблюдение за порядком и поведением учеников. Дежурный учитель должен был обязательно присутствовать на утренней и вечерней молитве учеников, в столовой, консультировать при подготовке учащимися домашних заданий, наблюдать за поддержанием дисциплины и поведением, а также чистотой и порядком в здании школы и ученических общежитиях.

Первая мировая война внесла свои жесткие коррективы в учебно-воспитательный процесс: «чрезвычайная дороговизна на пищевые продукты и топливо», учебный год заканчивался в марте (требовалась рабочая сила «при предстоящих полевых работах взамен ушедших на войну членов семьи»), перевод на следующее отделение осуществлялся без экзаменов, к декабрю 1916 г. количество всех учащихся сократилось до 27 и др.

Таким образом, православная церковь, открыв второклассные учительские школы, внесла определенный вклад в решение кадровой проблемы начальной школы. Но роль министерских учительских семинарий им была непосильной. Педагоги с таким образованием, как отмечали члены Епархиального совета при Синоде и наблю-

датели, «или часто терпели неудачу, или оказывались плохими учителями». Неудовлетворительность этих учебных заведений как специально-педагогических с каждым годом становилась все более ощущаемой и бесспорной. Время предъявляло новые требования к уровню и качеству образования.

Литература

1. История педагогики и образования / под ред. А. И. Пискунова. – М.: Сфера, 2001. – 512 с.
2. Краткий историко-статистический отчет развития церковной школы Полоцкой епархии за 1884–1909 гг. / сост. Н. Серебrenников. – Витебск: Губ. тип., 1909. – 26 с.
3. Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). – Ф. 482. – Оп. 1. – Д. 2. Протоколы заседания школьного совета за 1903–16 гг.
4. Там же.
5. НИАБ. Ф. 482. Оп. 1. Д. 22. Ведомость успеваемости и поведения учащихся за 1916/17 уч. год.

К ПРОБЛЕМЕ ВОЗНИКНОВЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

Я. Г. Рвер (г. Могилев, Беларусь)

Религиозная картина мира, как известно, основана на представлении о постоянстве и неизменности мира, в котором человек – существо временное, подчиненное, бессильное что-либо изменить. В принципе, и современная наука признает, что мир, в котором мы живем, есть объективная реальность, существующая по своим законам, независимым от воли людей. Человечество должно учитывать эти законы, подстраиваться под них. Но научное понимание мира предполагает изучение этих законов, то есть познание окружающего человека пространства, проникновение в макро- и микромир. При этом наука исходит из признания принципиальной познаваемости мира.

Религиозные же воззрения, возникли в донаучную эпоху, когда знания об окружающем пространстве еще были крайне ограничены и примитивны. Поэтому мир воспринимался как непонятная, непознаваемая, раз и навсегда данная реальность, ибо человек в течение своей короткой жизни особых изменений не замечал. Поскольку же представления и даже фантазии до- и раннеисторического человека не выходили за рамки его жизненного опыта, внешний мир воспринимался как вместилище хотя и сверхъестественных, но человекоподобных существ, которые этим миром управляют своей особой волей. Так появились боги. Представления об их облике и повелении определялись жизненным опытом и природным окружением веривших в них людей. Зооморфные боги ранних египтян и антропоморфизм древнегреческой мифологии связаны, очевидно, с историей создавших их сообществ.

По мере познания окружающего пространства и соприкосновения с соседями возникало понимание всеобщности и взаимосвязанности всех мировых процессов, и появился единый Бог – по сути, персонифицированная мировая закономерность. Первой известной попыткой выделить такого бога было создание древнеегипетским фараоном Аменхотепом IV, ставшим Эхнатомом, единого для всех божества. Но та попытка оказалась неудачной, ибо возникла в узкой среде интеллектуалов-аристократов и не опиралась на массовое сознание. Не нужна была религиозная реформа и весьма влиятельному жречеству.

Более успешным стал иудаизм, возникший в условиях необходимости сохранения этнической самобытности древних евреев. Единый особый бог стал символом идентичности и консолидации. Возникшее из иудаизма христианство в новых социально-политических условиях добавило аскетические воззрения греческих стоиков, что преобразовало узко этнический иудейский монотеизм во всеобщее учение. В иных условиях на той же иудейской монотеистической основе возник, как известно, и ислам.

Особенностью первобытного, древнего и средневекового миропонимания было представление о статичности, неизменности жизни. Аграрное хозяйство – основа тогдашней жизни – вообще консервативно по своей природе. Примитивный ручной труд совершенствовался крайне медленно, практически незаметно для целых поколений. Обмен был ограниченным. Такая жизнь отразилась и в религиозных представлениях о неизменности всего сущего.

Законы материального мира действительно постоянны. Но развитие производства, которое началось уже в средневековой Западной Европе и существенно ускорилось в новое время, с началом промышленного переворота, породило идею прогресса как блага, улучшавшего, облегчавшего жизнь людей. Большинство современных людей с этой идеей свыклось и воспринимает ее как должное (завтра – лучше, чем вчера, а если это не так, то надо что-то менять в обществе).

Религии же закрепили доиндустриальный подход. Мир – постоянен, стабилен, стремление его изменять – нарушение Божьей воли, вмешательство в Его деяние. Отсюда – склонность традиционного человека к подчинению, пассивности: «На все – воля Божья». В христианстве, изначально распространявшемся среди социальных низов, эти представления соединились с аскетическими воззрениями, отражавшими их повседневную жизнь.

Таким образом, в религиях закрепился постулат о ничтожности человека, если он обособлен от Бога (то есть слишком погружен в посюсторонний мир, в повседневные заботы). Как учил Иоанн Богослов: «Не любите мира, ни того, что в мире». Человек в отделенности от Бога – ничто, без Бога он не может преодолеть свое ничтожество. Путь к Богу – через молитву. Отсюда – поощрение пассивности, созерцания. Такие воззрения вели к стремлению видеть жизненные идеалы в аскетизме.

Философская основа аскетизма – догма о бренности, временности, преходящем характере всего земного и вечности небесного. Земная жизнь – воплощение греха и дается человеку как испытание перед загробной, вечной жизнью. Чтобы меньше грешить, надо меньше быть связанным с этой жизнью – таков аскетический образ мыслей и их реальное воплощение. Если идеал античности – атлет, победитель, то идеал средневековья – аскет, углубленный в себя созерцатель, лишь сосуществующий с окружающим его миром. Мир этот воспринимался именно как нечто временное, непостоянное, гниущее, разлагающееся. Коль главное – вечность, она – цель души, земные радости не замечаются, а мерзости, наоборот, бросаются в глаза, ибо подтверждают аскетические идеи. Отсюда известный грубый натурализм средневекового искусства: изображения черепов, костей, трупов, обезображенных тел, рек крови и т.п. Вот, мол, она – земная жизнь. Зачем она?

Итак, всё в жизни – в руках Божьих. Человек – песчинка. Надо лишь надеяться и не грешить, а для этого – не стремиться к жизненным благам. Отсутствие их свойственно бедности – она и становится идеалом для христианина. Сочувствие к бедным и осуждение их притеснителей в значительной мере вытекало из социального учения церкви, зародившегося в среде обездоленных. Осуждение богатства, столь решительное в произведениях «отцов церкви» – богословов III–V вв., было, однако, несколько приглушено позднее, когда сама церковь стала крупнейшей собственницей. Прославление же бедности сохранилось. В бедняках видели божьих избранников. Эта избранность служила им как бы моральной компенсацией за земные невзгоды.

Однако духовенство никогда не настаивало на буквальном восприятии слов Нового Завета об отказе от богатств. В реальности требовалась лишь милостыня в пользу бедняков. О способах прекращения бедности не помышляли. Наоборот, милостыня закрепляла бедность, склоняя к иждивенчеству. Более того, бедняков считали не столько несчастными, сколько спасителями богатых. Бедные существовали для

того, чтобы богатые могли подаяниями искупить свои грехи. Богатые же нужны бедным, чтобы тем было от кого кормиться. «Подаваемая бедняку милостыня позволяет дающему попасть в Рай» (Алкуин). То есть церковь в итоге встала на стражу сложившихся порядков и учила быть довольными своим положением. Тем самым проповедь бедности, аскетизма приобрела социальную окраску.

Но выработанный в обездоленной среде новозаветный идеал плохо согласуется с собственностью. Именно наличие собственности, как считалось, и было причиной зла на земле. Но постепенно, с развитием хозяйства, особенно в городах латинского мира, частная собственность начинает реабилитироваться (особенно юристами со второй половины XII в.). От Аристотеля брали доводы о пользе раздельного владения имуществом. Так идея из античного законодательства переключалась на естественное и гражданское право: частная собственность соответствует природе человека. Она – в законах природы и, следовательно, выше человеческих законов (папа Лев XIII). Ее нельзя экспроприировать. Она – не из божественных, а из человеческих законов (Дунс Скотт). С XIII в. каноническое право стало признавать собственность как объект естественного права. С правом частной собственности соглашался уже Фома Аквинский, писавший, что на основе естественного права все вещи – общие. Но это право действовало до грехопадения, покончившего с первобытностью. То есть грехопадение сделало частную собственность естественной в человеческом обществе. Аквинский признавал, что греховный человек более прилежен тогда, когда работает на себя, чем на общину. Так католическая доктрина отразила изменявшиеся жизненные реалии. Изменение позиции официальной церкви было, однако, отвергнуто ортодоксальной частью верующих, и отрицание частной собственности стало основой многих еретических движений.

Из аскетизма в повседневность пришло и резко отрицательное отношение к чувственной сфере человеческой жизни, в том числе к сексуальным отношениям. Это, кстати, «изобретение» христианства. В иудаизме такого нет; половая этика иудеев – антиаскетична. Она отвергает безбрачие. Женщины у евреев не были столь ограничены в правах и поведении, как у греков, хотя и подчинялись мужчинам в рамках патриархальных традиций. Христос – дитя Востока – также нигде не осуждал половую жизнь, был терпим к ней из-за осознания биологических потребностей человека, в том числе и в излишествах. Но с распространением христианства в Риме, в условиях его кризиса, распущенность верхов привела к росту антисексуальных воззрений, подкрепленных идеями стоиков. В итоге сложилась концепция женоненавистничества, ибо именно женщины напоминали мужчинам об инстинктах. «Женщина – врата для дьявола» (Тертуллиан). Даже брак стал восприниматься как зло, которое надо, однако, терпеть, чтобы избежать блуда слабых душ. Но все равно идеал – тело для Господа. Эту идею воплотили и пропагандировали отшельники – прародители многочисленного средневекового монашества.

Так повседневные интересы и жизненные реалии отражались в формировании религиозного сознания.

ДУХОВНЫЕ СВЯЗИ ВЕТКИ И КЕРЖЕНЦА В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XVIII в.

Р. М. Рогинский (г. Гомель, Беларусь)

Во второй половине 17 в. в результате раскола Русской православной церкви возникло религиозное течение – старообрядчество. Его сторонники отказались признать церковные нововведения патриарха Никона, сохранив старую обрядность. В конце XVII в. русское правительство за нежелание старообрядцев повиноваться царским и па-

триаршим указам подвергло их жесточайшим репрессиям, что побудило старообрядцев податься в бега. Одним из мест укрытия старообрядцев ушедших в приделы Речи Посполитой стал остров Ветка, образуемый рукавом реки Сож (Гомельская обл.) [3, с. 33].

В 1695 г. в Ветке селится Феодосий Ворыпин, в прошлом иерей. Вскоре, он запросил из Рыльска своего родного брата о. Александра и о. Григория из Москвы. С этими двумя священниками в 1695 г., по благословлению преосвященного Павла, епископа Коломенского, Феодосий освятил церковь в честь Покрова Пресвятой Богородицы – первую и единственную в этот период у староверов-поповцев (приемлющих священство) [2, с. 66].

Вскоре вокруг Покровской церкви возник монастырь. К этому монастырю, пересекая границы Российской империи, устремилась масса паломников. В монастыре многих из паломников не только исповедовали и причащали, но и учили грамоте [1]. После этих событий Ветка стала главным центром поповщинского старообрядчества, а в отсутствие архиерея Феодосий фактически являлся его руководителем [2, с. 66].

В начале XVIII в. Ветка устанавливает связи с другим центром поповщинского староверия Керженцом (Нижегородская обл. Россия). Ветковские духовные наставники начинают вести полемическую переписку с духовными лидерами образовавшегося в Керженце поповского течения дьяконовцев. В 1710 г. из Кержеецких скитов на собор в Ветку, по приглашению Феодосия Ворыпина, прибыл Тимофей Матвеевич Лысенин, старообрядческий писатель и полемист, один из идеологов и основателей дьяконовского согласия. Феодосий вызвал Тимофея с учениками на собор с целью «досмотрить и с божественным писанием сличить» написанную Лысениным в 1709 г. так называемую «Книгу». Данная «Книга» состояла из 51 главы и включала главы, посвященные единосущной, нераздельной Троице, воплощению Сына Божия, единому престолу Троицы, поклонению честным иконам, «нововерцам», под которыми автор подразумевал почитателей спорных «писем», а также выпискам из «еретических писем» главного идеолога старообрядчества протопопа Аввакума [4, с. 425].

Однако Лысенин «Книгу» на собор не принес, он развернул полемику с Феодосием о почитании четырехконечного креста и об отношении к старопечатным книгам. Эти споры нашли отражение в рукописной работе «Описание прения старца Феодосия с неким мирянином Тимофеем Матвеевым Лысениным да с учеником его Василием Власовым и с их единовольниками о честном и животворящем кресте Христове в лето 7217-е (1710 г.) июня в 9 день» [3, с. 177]. Основным же пунктом разногласий стал вопрос о каждении (2-кратное или 3-кратное), рассмотренный Лысениным в своей «Книге». В полемике с ветковцами Лысенин остался при своем «мудровании», вследствие чего собор постановил не иметь с ним общения [1].

Вскоре, в том же году, в Ветке состоялся новый собор по жалобе кержачков на дьякона Александра, о. Димитрия и Тимофея Лысенина за то, что они «начата новое кадити двукратно и трекратное каждение оставиша». На этот раз, на собор явились дьякон Адександр и о. Димитрий. В результате работы собора Александр и Димитрий дали клятву своему духовному отцу Феодосию от своего «мудрования» отстать «и написанную книгу о том мудровании советника их Тимофея Лысенина сыскати, и тое книгу принести пред нижегородских отец на собор, и в той книге несогласное и противное мудрование, чтоб до конца истребити». Но, вернувшись на Керженец, дьяконовцы продолжали свою прежнюю практику, а «Книгу» Лысенина собору так и не представили [3, с. 112].

Полемика продолжалась и после смерти Феодосия (ок. 1711 г.), когда духовной жизнью ветковских старообрядцев управляли: брат Феодосия иеромонах Александр, о. Арсений, настоятель Покровского монастыря игумен Василий, о. Иов Тимофеев. В 1711 г., в связи со спорами старообрядцев дьяконовского согласия и ветковцами,

по просьбе ветковского старца Сергия, Иван Философ написал «Грамотку» о «способе каждения», в которой поддержал вариант каждения, принятый дьяконовцами [3, сс. 112, 178]. В 1716 г. керженецкими дьяконом Александром, было составлено «Послание на Ветку», которое он написал совместно со священниками Андреем и Герасимом. Авторы послания просили ветковских староверов принять участие в работе по составлению «Дьяконовых ответов на 130 вопросов нижегородского епископа Питирима». В 1720 г. они были составлены. «Дьяконовы ответы» сыграли выдающуюся роль в защите старообрядчества от усилившегося наступления миссионеров и, в известной мере, оказали влияние на появившиеся 5 годами позже «Поморские ответы». Значение «Дьяконовых ответов» оценили и представители официальной церкви: по приказу епископа нижегородского Питирима дьякона Александра вместе с его единомышленниками заковав в кандалы, под пыткой вынудили отречься от «Ответов», за тем, 21 марта 1720 г. ему всенародно отрубили голову, а тело сожгли [1].

В том же году, спасаясь от преследований Питирима, в Ветке поселился старообрядческий священник и полемист, апологет дьяконовского течения о. Патрикий. Литературная деятельность о. Патрикия высоко ценилась его последователями. В написанной им «Книжице о каждении» литературная борьба его с ветковскими учителями приравнивается к литературной деятельности дьякона Александра [1].

В ответ на «заблуждения» дьяконовцев, архимандрит Покровского монастыря Иосиф составил «Слово возразительно на лжеучителей и раздирателей мира Божия, новоявившихся кадильников...» В 1720 г. «Слово» было разослано по ветковским слободам [1].

В 1725 г. ветковский богослов Федор написал «Слово о каждении», где доказывал, что «трикратное каждение есть Христово», а «двоекратное есть еретическое» [3, с. 178]. Ветковцев также поддержал неизвестный автор «Слова на прикословцев». Он писал: «У Никониан ходят по церкви, людей просто махают кадилом, а не крестообразно. Так у Ветковцев просто кадят, якоже знаменается крест... и прочая пишушь поругательно и хульно. И таковым злочестивым хулением многих христиан прильстиша и от св. церкви отлучиша» [4, с. 427].

Полемика между ветковцами и дьяконовцами завершилась на ветковском соборе в 1727 г., инициированном о. Патрикием. В полемике участвовали многие полемисты дьяконовского и ветковского течений, что нашло широкое отражение в литературе. Ее итоги были закреплены Приговором этого собора, запретившим дьяконовцам не только пропагандировать свое учение, но даже селиться на Ветке [2, с. 66]. Однако уже во второй четверти 18 в. влияние дьяконовщины в Ветке стало преобладающим [1].

Таким образом, завязавшаяся в первой четверти XVIII в. религиозная полемика между Веткой и Керженцом, выявила некоторые разногласия в вопросах литургической практики. Однако последовавший в результате полемики ряд церковных соборов не смог преодолеть накопившиеся противоречия.

Литература

1. *Воронцова, А.В.* О полемике «ветковцев» с дьяконовцами: малоизученные ранние полемические сочинения представителей «ветковского» согласия. [Электронный ресурс] // Режим доступа : «Самарское староверие» <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/141-1-0-1416>. – Дата доступа : 21.11.2008. – Время доступа : 0:45.
2. *Гарбацкі, А.А.* Да вытокау духоунай спадчыны [Текст] // Народная асвета. – 1998. – № 2. – С. 63-71.
3. *Гарбацкі, А.А.* Стараабрадніцтва на Беларусі у канцы 17 – пачатку 20 ст. [Текст] / – Брэст, 1999. – 202 с.
4. *Лилеев, М.И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубье 17–18 вв. [Текст] / М.И. Лилеев. Вып. 1. – Киев, 1895. – 596 с.

ЯЗЫК И РЕЛИГИЯ

Т. М. Рыжанкова (г. Могилев, Беларусь)

Язык – это не только зеркало перемен, он одновременно является также фактором изменений. Язык не только формируется, а также формирует. Это относится, в частности, и к религии.

Язык, используемый в религии, должен быть не только средством общения между Творцом и творением, но и проявлением правды.

Религия и язык неразрывно связаны. Каждая религия, естественно, нуждается в языке, который мог бы служить средством ее распространения. С этим связано повышение роли и распространение языков религиозного культа. Религия может также оказать косвенное влияние на развитие языков, поскольку усвоение той или иной религии часто связано с усвоением культуры народа, распространяющего религию. Так, например, в эпоху распространения ислама и арабской культуры в языки многих восточных народов проникло довольно большое количество арабских слов и терминов. Издание священных книг послужило в истории многих народов началом письменности [2, с. 75].

С точки зрения философии, язык и религия – это две формы общественного сознания в ряду таких других форм отображения мира в сознании людей, как искусство, философия, мораль, право, повседневное (или обыденное) сознание, науки и технологии и др. Х. Г. Гадамер писал, что философия срослась с языком и только в языке имеет свое бытие.

По характеру своего содержания язык и религия занимают в ряду других форм общественного сознания крайние точки: это полярные противоположности. Язык включает в себе самую простую, элементарную картину мира; религия – самую сложную, при этом в содержание религии входят компоненты разной психической природы (чувственно-наглядной, логической, эмоциональной, интуитивной, трансцендентной). Язык выступает как предпосылка и универсальная форма, оболочка всех других форм общественного сознания; религия – как универсальное содержание, исторически первый источник, из которого развилось все последующее содержание общественного сознания. Можно сказать, что язык – это универсальное средство, техника общения; религия – это универсальные смыслы, транслируемые в общении, заветные смыслы, самые важные для человека и общества [1, с. 67].

Религия и язык обладают определенным содержанием, т.е. являются отражениями внешнего мира: религия – в системе религиозных представлений, язык – в системе лексических и грамматических значений. Религия (во всяком случае в эпоху сложения мировых религий) была наиболее значительной формой общественного сознания, его содержательным фундаментом. Язык же на всем историческом пути народа предстает как общедоступная оболочка общественного сознания. В сравнении с религией, язык – это более формальная (менее содержательная) и как бы вспомогательная семиотика. Однако язык в большей мере, чем религия, обязателен для всех членов социума – в качестве элементарного базового пласта сознания каждого человека.

Для филолога сочетание «Язык и религия» – одна из тем «внешней» лингвистики. «Внешняя» лингвистика стремится понять семиотическую (знаковую), социальную и психологическую природу языка, увидеть своеобразие языка и языкового общения в различных сферах человеческой жизни. «Внешняя» лингвистика легко перерастает в философию языка и в «просто» философию, потому что язык находится в самом основании человеческого в человеке.

В настоящее время глобальной целью овладения иностранным языком считается приобщение к иной культуре и участие в диалоге культур. В процессе изучения

иностранный язык происходит от овладения иноязычной культурой, т.е. совокупностью духовных ценностей, накопленных в процессе цивилизации народом страны изучаемого языка. Знакомство учащихся с бытом, культурой и религией других стран и народов происходит путем изучения языкового материала. Учащиеся погружаются в национальную культуру и национальную психологию страны изучаемого языка.

Обучение иностранному языку приобретает специфический социально-религиозный смысл. Носители различных языков являются представителями различных религиозных конфессий, взаимовлияние языков и религий также способствует общему развитию.

Язык и религия: две семиотики, два образа мира, две стихии в душе человека, уходящие корнями в подсознание, два самых глубоких, несхожих и взаимосвязанных начала в человеческой культуре... [1, с. 71].

Литература

1. Мечковская, Н.Б. Язык и религия. Лекции по филологии и истории религий / Н.Б. Мечковская. – М.: Агентство «ФАИР», 1998. – 352 с.
2. Степанов, Ю.С. Основы общего языкознания / Ю.С. Степанов. – М.: Просвещение, 1975. – 256 с.

ОСОБЕННОСТИ «НОВОГО АТЕИЗМА»

В. В. Слепцова (г. Москва, Россия)

Как известно, в зарубежном свободомыслии XX в. сформировался целый ряд различных его течений (например, светский гуманизм, эволюционный гуманизм, атеистический экзистенциализм, натуралистический гуманизм) [8]. Эти и другие направления рассмотрены в советской и постсоветской религиоведческой литературе, однако, с течением времени неизбежно появляются новые разновидности свободомыслия в отношении религии, требующие своего анализа со стороны ученых. Одной из таких разновидностей является так называемый «новый атеизм» (New atheism), дерзко заявивший о себе в начале XXI века в англоязычных странах. Условное название «новые атеисты» было присвоено группе англоязычных ученых и общественных деятелей, которые, начиная с 2004 года, подняли проблему негативного влияния религии на современную цивилизацию. Именно в 2004 году увидела свет книга американского журналиста, философа и нейробиолога Сэма Харриса [4]. Вслед за этим, в 2006–2007 годах в свет выходят книги британского биолога-эволюциониста Ричарда Докинза [1], философа Дениела Деннета [3], физика Виктора Стенджера [7] и журналиста Кристофера Хитченса [6]. В ноябре 2006 года журналист *Wired* Гэри Вулф в своей статье «Церковь неверующих» назвал Харриса, Деннета и Докинза «новыми атеистами»¹¹. Характерными чертами «нового атеизма» являются отрицание любой сверхъестественной или божественной реальности, утверждение об иррациональности религиозной веры и, вместе с тем, моральный реализм – теория, признающей объективную истинность общих и частных дескриптивных моральных фактов. Среди общих «новым атеистам» методов рассмотрения религии – рациональная критика основных положений различных религий, главным образом, христианства; обнаружение противоречий и несоответствий в Библии; рассмотрение религий в их исторической перспективе. «Новых атеистов» объединяет также резкая, непримиримая, критика религиозной веры в любом ее проявлении, представление о религиозной вере как корне многих проблем современности. Выделяя мировоззренческую и

¹¹ http://www.secularhumanism.org/index.php?section=library&page=flynn_30_3

коммуникативную функцию религии на ранних стадиях развития общества, «новые атеисты» утверждают, что теперь вместо нее эти функции должны выполнять наука и философия [5]. Сейчас религия разъединяет людей, не поспевая за развитием цивилизации: «...религия абсолютно неспособна продвигаться вперед. Она не справляется с изменениями в мире – культурными, технологическими и даже этическими. И это даёт основания думать, что мы ее переживем» [4, С. 32]. Следуя просветительской традиции подхода к религии, и в чем-то даже упрощая ее, новые атеисты усматривают причины появления и воспроизводства религии в психофизиологических особенностях человека. Одна из них – ощущение непознаваемости окружающего, «белые пятна» в нашей картине мира, другая, даже основная, – отмечавшаяся всеми критиками религии, начиная с Античности, – страх перед смертью: «Если бы не смерть, религии начисто утратили бы свое влияние. Мы не в силах принять тот факт, что мы умрем, и вера, несомненно, дает нам тень надежды на лучшую жизнь за гробом» [4, С. 59]; «...религиозная вера является особенно мощным душителем голоса разума... Подозреваю, что дело здесь в легковесно-мошенническом обещании, что смерть не конец, а мученикам отведен особо соблазнительный уголок рая» [1, С. 321]. Являясь, по сути своей, такой разновидностью сциентизма, особенностью которой является попытка избежать догматизации научного мировоззрения, оставить его открытым, осозная незавершенность моделей реальности, разрабатываемых наукой, «новый атеизм» требует замены религии «подлинным (научным) знанием», возводя научное знание в ранг добродетели. Тогда как религия, основанная на «плохих основаниях для веры» [2] – традиции, авторитете и «откровении» как чувстве внутренней убежденности в правоте каких-то утверждений, принуждает к слепой вере, наука открывает горизонты разума. Наука не только обязана критиковать религию с позиций разума, она должна также дать человечеству определенные ценности, наполнить человеческое существование смыслом. Религиозное мировоззрение ущербно, это позиция ребенка, страшасьегося прямо смотреть в лицо миру. Отказавшись от веры в сверхъестественное, человек будет вести несравнимо более полноценную и счастливую жизнь. Мир, каким показывает его наука, гораздо чудеснее и интереснее всего того, что может предложить религия в своих священных писаниях. Страстная пропаганда привлекательности, плодотворности, перспективности науки для человека и общества составляет один из важнейших позитивных аспектов творчества «новых атеистов». Итак, «новый атеизм» – движение, в критике религии, продолжающее то направление в традиции Просвещения, которое характеризуется радикализмом. «Новые атеисты» видят в религии основную причину всех бед цивилизации; создают искаженный образ верующего как человека ущербного, глупого, что не соответствует действительности и, в свою очередь, порождает представление об атеисте как человеке нетерпимом и высокомерном. В то же время доказательства несостоятельности религиозной картины мира с позиций современного естествознания, пропаганда ценности научного знания во всех отношениях – в интеллектуальном, социальном, нравственном – составляют несомненное достоинство современного атеистического движения, сформированное профессиональными учёными, философами и талантливыми публицистами.

Литература

1. *Dawkins, R. God's Delusion*, 2006. Цит. по русс. изд.: Докинз, Ричард Бог как иллюзия / [пер. с англ. Н. Смелкова]. – М.: КоЛибри, 2008. – 560 с.
2. *Dawkins, R. A Devil's Chaplain: Reflections on Hope, Lies, Science, and Love*, Boston, 2003.
3. *Dennett, D. Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, NY, 2006.
4. *Harris, S. The End of Faith: Religion, Terror and The Future of Reason*, NY, 2004. Цит. по русс. изд.: Харрис С., Конец веры: религия, террор и будущее разума/ [пер. с англ. М.И. Завалова]. – М.: Эксмо, 2011. – 496 с.
5. *Harris, S. The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, NY, 2010.

6. *Hitchens, C. God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, NY, 2007. В русс. изд.: Хитченс К., Бог не любовь: Как религия всё отравляет/ Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2011. – 365 с.

7. *Stenger, V. J. God: The Failed Hypothesis – How Science Shows That God Does Not Exist*, NY, 2007.

8. *Трофимова, З.П. Свободомыслие и религия в англо-американской философии XX века.* – М.: Макс-Пресс. 2013. – 212 с. Её же: Английское свободомыслие в XX веке. – М.: Издатель Воровьев А.В., 2006. – 94 с.

ВОПРОС ВОЗНИКНОВЕНИЯ СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ В ТРУДАХ М.П. ПОГОДИНА

Н. А. Сузако (г. Минск, Республика Беларусь)

Ежегодно 24 мая в день памяти Святых Кирилла и Мефодия в славянских странах отмечается День славянской письменности и культуры. Жизненный и творческий путь создателей славянской азбуки, проповедников Кирилла и Мефодия освещался многими исследователями. Определенный вклад в разработку наиболее спорных вопросов внес и российский историк XIX в. М.П. Погодин. Со студенческих лет он интересовался историей славян. Так, в 1820-е гг. М.П. Погодин по поручению канцлера Н.П. Румянцева осуществил перевод книги чешского ученого И. Добровского, посвященной Кириллу и Мефодию [1]. Редактирование текста и подготовка его к изданию были сделаны в очень короткие сроки, поэтому, по-видимому, в тексте встречаются неточности. Книга включала в себя перевод работы И. Добровского, а также дополнительные материалы о славянских просветителях, подготовленные членами Румянцевского кружка М.П. Погодиным, А.Х. Востоковым, П.И. Кеппенем. По мнению исследователя С.Б. Бернштейна, именно этот труд положил начало всестороннему изучению биографии основоположников славянской письменности в России [2, с. 146].

В течение всей жизни М.П. Погодин изучал различные материалы и источники, посвященные славянским просветителям, которые находил во время зарубежных путешествий или получал от других ученых. Во время одного из путешествий историку подарили мощи Святого Кирилла. После возвращения на родину он передал их в церковь Московского университета [3, с. 471]. На основе многолетних исследований ученый написал статью, с которой выступил 11 мая 1863 г. на заседании Московского общества любителей российской словесности, посвященном празднованию тысячелетия возникновения славянской письменности. В последующем эта статья вошла в состав «Кирилло-Мефодиевского сборника» и второй книги «Историко-критических отрывков».

Изучая биографию Кирилла и Мефодия, М.П. Погодин высказал предположение об их славянской принадлежности. В подтверждение своей точки зрения он выдвинул следующие доводы. Во-первых, греческий город Селун, где родился Кирилл, в то время был густо заселен славянами. Во-вторых, греку не могла прийти в голову мысль перевести богослужебные книги на чужой язык, а тем более сделать распространение этого языка «задачей всей своей жизни, посвятить ему все свои труды». В-третьих, по мнению историка, Кирилл и Мефодий получили «греческое образование и в этом только смысле могли называться иногда греками» [4, с. 24, 30]. Думается, что на этот вопрос нельзя дать точного ответа. Сам историк отмечал, что «прямых положительных свидетельств как пользу греческого, так и в пользу славянского происхождения» – нет [5, с. 96].

М.П. Погодина волновал вопрос почему и «для кого перевели они священное писание и изобрели славянскую азбуку?» [6, с. 30]. Историк утверждал, что Кирилл

и Мефодий осуществили это по своему собственному желанию. Первоначально, они использовали азбуку в своей родной Солунской стране. Затем она получила широкое распространение и проникла в Македонию, Болгарию, Моравию, Богемию, Венгрию, Польшу и, наконец, Россию. В отличие от М.П. Погодина О.М. Бодянский полагал, что «повод к составлению письмен и переводу Святого писания подан был появлением послов Великоморавских славян в Царьграде» [7, с. 376]. По мнению исследователя именно для них была составлена азбука. При этом автор указывал, что перевод богослужебной литературы был осуществлен в 862 г. М.П. Погодин по вопросу о времени перевода богослужебной литературы Кириллом и Мефодием занимал другую позицию. Он доказывал, что переводы были сделаны задолго до 862 г. Проанализировав разнообразные источники, историк пришел к выводу, что «изобрести грамоту внезапно, по заказу, испытать по дороге в Болгарию, и придти со свежими переводами в Моравию немислимо» [8, с. 45]. Осуществление всего этого требовало времени.

М.П. Погодин размышлял над тем, каким образом была изобретена славянская грамота Кириллом и Мефодием. Историк выдвинул теорию, в соответствии с которой поводом к изобретению азбуки явилось «вычурное письмо глаголическое, найденное в Корсуне у какого-то русина, т.е. славянина» [8, с. 55–56]. По мнению ученого именно знакомство с глаголицей подало мысль изобрести славянскую грамоту и перевести богослужебные книги. Таким образом он пытался разрешить вопрос о том глаголица или кириллица была изобретена Кириллом. Автор опровергает взгляды П. Шафарика и других ученых, которые считали, что «Константин изобрел азбуку совершенно новую», то есть глаголическую [9, с. 4]. М.П. Погодин был убежден, что «словенская грамота изобретена первоначально у нас – глаголица», а затем Кирилл создал «славянскую грамоту по греческому образцу» [10, с. 127].

Достаточно спорным является вопрос и о том, «на какое наречие перевели Святые Кирилл и Мефодий священное писание и богослужебные книги?» [11, с. 57]. М.П. Погодин отмечал, что существуют разные версии. Некоторые ученые предполагали, что это наречие сербское, болгарское, каринтийское. Однако историк опровергал это. Он провел эксперимент и написал молитву «Отче наш» на старославянском, русском, украинском, болгарском, сербском, чешском, польском и других языках, а затем сравнил между собой. Ученый предложил читателям сделать сравнение различных текстов и сделать свой вывод. М.П. Погодин был убежден, что этот вывод будет совпадать с его взглядами: «наречие, на которое Святые Кирилл и Мефодий перевели священное писание, есть наречие, ближайшее к нынешнему Великороссийскому» [11, с. 65].

Таким образом, проанализировав собранный исторический материал, М.П. Погодин утверждал, что Кирилл и Мефодий – это славяне, которые создали азбуку и осуществили перевод богослужебных книг задолго до 862 г. ученый доказывал, что идея создания азбуки пришла после знакомства Кирилла с глаголицей. По его мнению, славяне с древних времен «чертами и резами искони читали и гадали, а от таких начертаний переход недалек до глаголицы» [11, с. 56]. Историк полагал, что слава Святых Кирилла и Мефодия от этого не уменьшится. Их творение – славянская азбука – дало начало славянским языкам, позволило осуществить переводы богослужебных книг. Благодаря этому Кирилл и Мефодий прославили себя и предопределили роль и значение в жизни христианской церкви.

Литература

1. *Добровский, И.* Кирилл и Мефодий, словенские первоучители. Историко-критическое исследование Иосифа Добровского. – М. : В типографии С. Селивановского, 1825. – 150 с.
2. *Бернштейн, С.Б.* Константин-философ и Мефодий. – М. : Издательство МГУ, 1984. – 169 с.
3. Письма В. Ганки // Письма к М.П. Погодину из славянских земель (1835–1861). – М. : Университетская типография, 1880. – Вып. 3. – С. 448–744.

4. *Погодин, М.П.* Святой Кирилл и Мефодий // Историко-критические отрывки. – Кн. 2. – М. : Синодальная типография, 1867. – С. 5–72.
5. *Погодин, М.П.* Речь, произнесенная в заседании московского общества любителей российской словесности председателем М.П. Погодиным, 11 мая 1863 года, в память о Святом Кирилле и Мефодие // Кирилло-Мефодиевский сборник. – М. : Синодальная типография, 1865. – С. 81–144.
6. *Погодин, М.П.* Святой Кирилл и Мефодий // Историко-критические отрывки. – Кн. 2. – М. : Синодальная типография, 1867. – С. – 5–72.
7. *Бодянский, О.* О времени происхождения славянских племен. – М. : Университетская типография, 1855. – 490 с.
8. *Погодин, М.П.* Святой Кирилл и Мефодий // Историко-критические отрывки. – Кн. 2 – М. : Синодальная типография, 1867. – С. 5–72.
9. *Шафарик, П.И.* О происхождении и родине глаголитизма. – М. : Университетская типография, 1861. – 66 с.
10. *Погодин, М.П.* Речь, произнесенная в заседании московского общества любителей российской словесности председателем М.П. Погодиным, 11 мая 1863 года, в память о Святом Кирилле и Мефодие // Кирилло-Мефодиевский сборник. – М. : Синодальная типография, 1865. – С. 81–144.
11. *Погодин, М.П.* Святой Кирилл и Мефодий // Историко-критические отрывки. – Кн. 2. – М. : Синодальная типография, 1867. – С. 5–72.

РЕЛИГИОЗНАЯ НЕТЕРПИМОСТЬ И СВОБОДОМЫСЛИЕ: ИХ ВЗАИМОВЛИЯНИЕ

З. А. *Тажуризина* (г. Москва, Российская Федерация)

В последние годы в духовной жизни Запада и Российской Федерации всё чаще становятся известными факты подчёркнуто негативного, нигилистического отношения к религии, прежде всего, к христианству, что проявляется в издевательском освещении библейских персонажей, в появлении циничных антирелигиозных роликов с использованием мата, в презрительном отношении к верующим, в различного рода крестоповалах, «хриstopовалах» и т.д., что дает повод религиозным идеологам говорить о распространении христианофобии и необходимости защиты верующих от «оскорбления религиозных чувств», в том числе в судебном порядке. Возникает вопрос, какие факторы, помимо низкого уровня культуры и, возможно, психофизиологических свойств «нигилистов», вызывают к жизни подобные неприемлемые с точки зрения нравственности поступки.

Известно, что свободомыслие неоднородно в ценностном плане, в нем имелись и имеются самые разные оттенки гуманистических и антигуманных настроений и учений, оппозиционных в отношении религии. Однако, в христианской (как и в иудейской и мусульманской) традиции любой отход от веры, неверие, вообще инакомыслие, воспринимались преимущественно как аморализм, бездуховность, безумие, причем сила этой традиции была столь велика, что даже просвещенные русские религиозные философы конца XIX – нач. XX в. смотрели на атеизм как на «духовную слепоту», «паралич воли и нравственного чувства», «дьяволочеловечество» и т.д. Такое отношение опиралось на библейскую формулу: «Сказал безумец в сердце своем: “Нет бога”. Они развратились, совершили гнусные дела» (Пс. 13:1; 52:2). Эта сакральная формула стала императивом в отношении адептов монотеистических религий к инаковерующим и шире – инакомыслящим вообще. Сакральный характер носило также представление о неверии как наущении дьявола, что стало веским аргументом для обоснования необходимости жестокой борьбы против «безбожников», – нередко под ними имелись в виду и иноверцы, и «братья», отошедшие от ортодоксии («еретики»), и любые инакомыслящие, наличие которых обусловлено социальной и этнической неоднородностью общества. Понятно, что борьба с инакомыслием ради сохранения

привилегий господствующих слоёв – черта любого классового государства, а, следовательно, его идеологии. Религиозная идеология, господствовавшая в течение многих веков у ряда народов, вполне подходила для нейтрализации инакомыслящих, чему способствовали органичные для монотеистических религий догматичность учения и авторитаризм организации. Это подметил еще Д. Юм, говоря о том, что единство объекта поклонения требует единства веры и дает предлог служителям религии «изображать своих противников нечестивцами, заслуживающими как божеского, так и человеческого наказания». В связи с этим Юм справедливо пишет о «нетерпимости почти всех религий, признававших единого бога», в частности, о «непримиримом, ограниченном духе еврейской религии», о «магометанстве с еще более жесткими принципами».

С распространением христианства оскорбительный, унижающий язычника или еретика тон становится у его апологетов общепринятым и всё более изощренным. Апологеты, будь то Татиан, Феофил Антиохийский, Лактанций или Иоанн Златоуст и Кирилл Александрийский, превратили слова «гнусный», «отвратительный», «развратный» и т.п. в устойчивый штамп, применяемый к «безбожникам», язычникам или же еретикам. При этом ненависть обращалась не только к ним, но и к целым народам, – грекам, римлянам, египтянам, иудеям, – так, последних Иоанн Златоуст называл «мерзкими», «нечистыми», псами, животными, «годными только для заклания». В соответствии с этим привычными стали призывы к истреблению прежней культуры. С превращением христианства в официальную религию обосновывается мысль о наказаниях «безбожников вплоть до смертной казни» Не избежала этого и Православная Церковь: так, Иосиф Волоцкий в сочинении «Просветитель, или обличение жидовствующих» демонстрирует приверженность традиции, предписывающей в отношении еретиков предавать их огню, «сечь мечом», «обрезать языки» или же «казнить иной казнью». Собор 1504 г. принял решение о наказании русских инакомыслящих христиан сожжением и тюрьмами.

Многовековая практика изощренных издевательств над инакомыслящими оседала в подсознании общества, становилась одной из характеристик общественного сознания. И дело не только в том, что в течение веков носители свободной, критической мысли, как правило, наиболее перспективная часть общества, истреблялись. Заданный религиозными идеологами стиль общения с «неверными» усваивался независимо от мировоззренческих или политических взглядов, в том числе и критиками религии. Нигилизм тех или иных разоблачителей религии (в том числе современных) во многом обязан длительной практике морального и физического уничтожения неогласных.

Пагубная роль религиозной нетерпимости в истории свободомыслия сказалась и в замедлении признания атеизма позитивным аспектом культуры. Знаменитые свободомыслящие философы XVII–XVIII вв., по существу формировавшие материалистическую и атеистическую традицию Нового времени, выражали неприязнь к атеизму. Ф. Бэкон считал, что отрицающий Бога останется «низменным, презренным созданием». Д. Локк в работах «Опыт веротерпимости» и «Послание о веротерпимости», осуждая нетерпимость к разным мнениям и суждениям, полагал, что не признающие существования Бога не имеют права на терпимость. Э. Коллинз в «Рассуждении о свободомыслии», где утверждает, «что свободомыслие в отношении религии есть долг всех людей», называет атеизм «редким чудовищем», «ложным суждением», ссылаясь на сакральные слова «Сказал безумец в сердце своём...». Это неудивительно – интеллектуальная сфера даже просвещенного XVIII в. заполнена сочинениями теологов, где суждения типа «нет ничего более черного, чем сердце атеиста, ничего более лживого, чем его ум» стали общим местом, о чём свидетельствовал П. Гольбах.

Но в истории культуры было и иное – сопротивление религиозному авторитаризму, нетерпимости, в средние века проявлявшееся в среде критически мыслящих христианских философов. Так, в XII в. Пьер Абеляр считал вполне возможным мирный диалог между христианином, иудеем и философом (язычником). Идея веротерпимости становится одной из стержневых в вольнодумной гуманистической культуре XV–XVI вв., когда вырабатывается понятие равноправия религий разных народов, в разных обрядах почитающих единого Бога. Реабилитация Эпикура в эту эпоху, примеры интеллектуального и гражданского мужества атеистов (в частности, Д. Бруно и Д. Ванини) открыли пути к созданию позитивного образа атеиста. Решающий поворот в этом плане осуществил Пьер Бейль, обосновавший мысль о том, что не только атеист может быть достойным, высоко нравственным человеком, но возможно появление общества атеистов, более совершенного, чем религиозное. Свободомыслие постепенно вырывалось из своеобразной зависимости от религиозной традиции нетерпимости, вырабатывая собственные принципы вербальных, нравственных, поведенческих отношений с религией и ее последователями: научность, объективность, защита человеческого достоинства, высокая нравственность. В сочинениях свободомыслящих философов нигилистические проявления неверия подвергались критике начиная уже с П. Гольбаха и С. Маршала. В XVIII–XX вв. гуманистическое свободомыслие значительно подорвало религиозную нетерпимость. Оно оказало благотворное влияние на творчество теологов, преодолевших религиозный догматизм и авторитаризм, в частности, либеральных теологов начала XIX в.; религиозных философов XX в., по существу, вошедших в сферу свободомыслия (например, Д. Бонхёффер, Тейяр де Шарден, Д. Робинсон, Г. Кюнг); способствовало появлению теологии освобождения, идеологи которой включили в свои учения элементы марксизма. В наши дни религиозная нетерпимость наиболее отчетливо проявляется в деятельности ряда мусульманских организаций и их лидеров в странах Ближнего и Среднего Востока, где за вероотступничество, ересь, богохульство угрожают заключением в тюрьму и даже казнью. Но это требует специально исследования.

АСАБЛІВАСЦІ ВЯСНОВЫХ СВЯТАЎ ПРАВАСЛАЎНЫХ І КАТОЛІКАЎ ПАНЯМОННЯ (1921–1939 гг.)

М. А. Якаўцова (г. Мінск, Беларусь)

Вясновыя святы праваслаўных і каталікоў Панямоння з’яўляюцца неад’емнай часткай сацыяльнай культуры беларусаў. Асноўнай мэтай дадзенага даклада з’яўляецца выяўленне асаблівасцяў у вясновым святкаванні вясковай супольнасці Панямоння ў міжваенны час. Для даследавання былі выкарыстаны палявыя матэрыялы аўтара, дакументы Вучэбна-навуковай лабараторыі Філалагічнага факультэта БДУ.

Адным з важнейшых свят беларусаў Панямоння была Масленіца або Запусты. Нягледзячы на тое, што ў касцельным календары не было гэтага свята, каталікі яго адзначалі. На запусным тыдні вешалі арэлі. Калыску звычайна вешалі на тры дні. Молодзь збіралася, калыхалася па чарзе. Кожны гаспадар вешаў “калыску” у хаце або гумне. Імкнуліся моцна калыхаць, бо лічылі, што чым вышэй раскалышаш, тым вышэйшы вырасце лён. У гміне Граўжышкі Ашмянскага павета было прынята раскалыхваць з дапамогай доўгага рушніка. Асоба, якая калыхалася, крычала: “Гутатай-гутатай!”. Перад Вялікім постам адбываліся гуляні. Частаванне цягнулася да дванаццаці гадзін. Называлася гэта “загаўлены”. Звычайна запрашалі суседзяў [1, с. 18, 50, 69, 97, 109, 129]. На На Іўеўшчыне на Запусты вадзілі карагоды [2, с. 30]. На Валоссе каталіся на конях з шаластунамі. У вёсцы Старая Вергань хлопец запрашаў на катанне сяброўку [3, с. 27].

Вярбніцу або Пальмовую нядзелю адзначалі за тыдзень да Вялікадня. Сяляне нарыхтоувалі галінкі вярбы. У нядзелю ішлі ў храм, свяцілі іх. Вернікі дакраналіся галінкамі адзін да аднога і казалі “Вярба бье – не забье, за тыдзень Вялікдзень”. Моладзь рабіла з гэта жарты [1, с. 21].

Галоўным вясновым святам быў Вялікдзень, якое адзначалі чатыры дні [1, с. 17]. Напярэдадні свята адбывалася Усяночная. Уладзімір Калеснік маляўніча апісваў яе ў сваіх мемуарах. Людзі прыходзілі з усёй парафіі да царквы. У руках яны трымалі папяровыя ліхтарыкі са свечкамі, зашклёныя ліхтары “лятучая мыш”. Пры царкве сядзелі “дзяды”, вакол якіх сабіраліся гурты вяскоўцаў. Жанчыны звярталіся да іх з просьбай памінавання памерлых, за кожную ўспомненую душу давалі фарбаванае яйка [9, с. 26]. Перад Пасхай сяляне вёскі Кунцаўшчына Гродзенскага павета ставілі кошыкі з ежай каля адной хаты. Прыязджалі святар і дзяк, асвятлялі кошыкі. У першы святочны дзень хадзілі групы моладзі, якія спявалі валачобныя песні, атрымлівалі пачастунак ад гаспадароў. Іх называлі “валоўнікамі”, “лалоўнікамі”, “валыкоўнікамі”. Напярэдадні святочных абыходаў, моладзь збіралася ў адной хаце на рэпетыцыі [1, с. 16, 58, 64, 85]. Валачобнікі спявалі на некалькі галасоў, пачынаў заўсёды “запэвайла”. Да Другой Сусветнай вайны валачобнікамі ў вёсках былі толькі хлопцы і мужчыны. Галоўны ў групе валачобнікаў быў апрануты ў светлае адзенне. Адзін або два чалавекі з групы неслі кош для пачастункаў. Валачобнікаў частавалі пірагамі, яйкамі, рэдка давалі алкаголь. Валькаванне адбывалася ў межах адной вёскі. “Сакацстую” – песню “Ой, віно ж мае зеляное” спявалі да дзятат, усім астатнім “вэсалину”. Абыходы адбываліся да раніцы [1, с. 17, 28, 39, 59, 65, 79, 98, 130; 12, с. 39; 2, с. 28].

На другі дзень па хатах хадзілі “жакі”. Дзеці, навучаныя бацькамі, казалі жартоўныя вершыкі. Абыходы рабілі ў сваёй вёсцы. Збіраліся па шэсць-сем чалавек. Напрыклад, “Я малы жачок, паўзу як рачок, скачу як жабка, дай кока бабка, не дасі кока – вылезе вока, не дасі двух – вылезе двух, не дасі трох – не даст табе і Бог”. Акрамя традыцыйных, жакі прамаўлялі ўласныя вершы. Часам вершы насілі непрыстойны характар. Гаспадары давалі ім фарбаваныя яйкі. Звычай зафіксаваны ў паўночна-заходняй частцы Панямоння [1, с.16, 17, 39, 50, 65, 80, 86].

Па ўсёй тэрыторыі Панямоння былі пашыраны вялікодныя гульні з курынымі яйкамі. У біткі гулялі вяскоўцы ўсіх узростаў, збіраліся на вуліцы па пяць-шэсць чалавек. Гралі дзеці, юнакі, сталья мужчыны. Асоба, якая прапаноувала пачаць гульні, трымала яйка ў руцэ “носкам” уверх. Запрошаны да гульні, таксама біў верхняй часткай яйка. Перамагаў той гулец, яйка якога заставалася цэлым. Гулец, з пабітым яйкам, пераварочваў яго. Другі біў “носкам”. Калі яйка не атрымлівалася разбіць да канца, то збягаліся зацікаўленыя, аглядалі яго з усіх бакоў, правяралі ці не было малярства [13, с. 74]. Яшчэ напярэдадні свята выбіралі моцныя яйкі. Гульні ў біткі была азартнай. Для таго, каб выбіць дужа яек, некаторыя гульцы рабілі падробку пад яйка. Выбіралі каменьчык адпаведнай формы і фарбавалі, залівалі ўнутраную частку яйка воскам [1, с. 80]. У вёсцы Вострава гміны Міжэвічы той, хто праіграваў у “біткі”, ставіў “барыш” [7]. У Ліпнішках, гулец, які разбіў яйка другога гульца казаў: “Во пабіў! Гутла на прабугу, – я забіраю” [5, с. 11]. “Качалі” яйкі пераважна дзеці. Гульцы выбіралі кавалак кары, ставілі на пахілым месцы, кацілі яйкі. Гулец яйка, якога дакраналася да папярэдняга, забіраў сваё і чужое. Выіграваў той, у каго аказалася больш за ўсіх яек [1, с. 16, 29, 40].

На тэрыторыі Панямоння пераважалі індывідуальныя абыходы палеткаў. У Слоніміскім і Гродзенскім паветах гаспадар і пастыр на досвітку расціпалі перад парогам хлява кажух воўнай на верх, заварочвалі ў яго хлеб і яйка, выганялі кароў. Пастух забіраў ежу, апранаў кажух, гнаў жывёлу на поле. У некаторых ваколіцах Слонімскага павета гаспадар, які выганяў жывёлу ў поле, трымаў пад пахай хлеб, косці ад “асвеча-

нага” у вузьялку, скарупкі ад вялікодных яек. Пасля ўзыходу сонца гаспадар абыходзіў палеткі, закопваў “свяцонае” або спальваў дома ў печы. Пасля заходу сонца гаспадар і пастух хутка гоняць жывёлу да хлева. Хлеб, прынесены ў поле, гаспадар у бліжэйшае свята нёс ў царкву і раздаваў жабракам [14, с. 128]. Сяляне Ашмянскага павета лічылі важным ваджэнне карагодна на Юр’я. Калісьці гэта мела магічнае значэнне, запавядала добры ураджай жыта [6]. Аднак гэты абрад існаваў не ў кожнай вёсцы Ашмяншчыны [1, с. 7].

Сяляне-каталікі Панямоння ладзілі маёўкі. У гміне Граўжышкі ўдзельнікі свята збіраліся каля капліцы ў вёсцы Гароднікі, маліліся, спявалі рэлігійныя песні, чыталі літанію да Маткі Боскай. У некаторых вёсках “май адпраўлялі” у загадзя выбранай вялікай хаце. Спачатку спявалі рэлігійныя песні, у канцы жартаўлівыя прыпеўкі, якія называліся “брындушкі”. На наступны дзень збіраліся групамі на лузе, раскладвалі вогнішча, пяклі яйкі, спажывалі разам ежу [1, с. 31, 64, 113].

Такім чынам, вясновыя рэлігійныя свята праваслаўных і каталікоў Панямоння ў 1921–1939 гадах захоўвалі асаблівасці традыцыйнай абраднасці як Поўначы, так і Поўдня краіны. Для Масленіцы (Запусты) характэрныя як звычай калыхання, так і кантання на конях. У Вялікдзень адбываліся абыходы валачобнікаў, жакоў, гульні ў “біткі”, “качанне яек”, на Юр’я пераважалі індывідуальныя абыходы.

Літаратура

1. Архіў мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі (АІМЭФ). – Фонд. 6. – Воп. 14. – Спр. 156.
2. АІМЭФ. – Фонд. 6. – Воп. 14. – Спр. 158.
3. АІМЭФ. – Фонд. 6. – Воп. 14. – Спр. 159.
4. АІМЭФ. – Фонд. 6. – Воп. 14. – Спр. 160.
5. АІМЭФ. – Фонд. 6. – Воп. 14. – Спр. 162.
6. Вучэбна-навуковая лабараторыя фальклору БДУ (далей – ВНЛФ БДУ). – Фонд. 4. – Воп. 9. – Спр. 25.
7. ВНЛФ БДУ. – Фонд. 4. – Воп. 15. – Спр. 49.
8. *Калеснік, У. Доўг памяці / У. Калеснік.* – Брэст: ААТ “Брэсцкая друкарня”, 2005. – 143 с.
9. 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.
10. *Цыхун, А.П.* Пройдзеныя шляхі-пуцявіны / А.П. Цыхун. – Горадня, 2003. – 116 с.
11. Nowicka, S. W Oszmieskim powiecie dawniej i dziś Nowicka, S. W Oszmieskim powiecie dawniej i dziś / Stanisława z Minejki Nowicka. – Poznań, 2003, s. 104.
12. *Pietkiewicz, Cz.* Wielkanoc na Białorusi / Czesław Pietkiewicz // Ziemia. – 1932. – № 3. – S. 71–76.
13. *Zawistowicz, K.* Świątki Jerzy w wierzeniach i obrzędach ludowych / Kazimiera Zawistowicz // Ziemia. – 1931. – № 6. – S. 126 – 130.
14. *Zawistowicz, K.* Świątko zmarłych w okresie wielkonocnym / Kazimiera Zawistowicz // Ziemia. 1931. – № 8. – S. 324–328.

КРУГЛЫЙ СТОЛ «РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ В СИСТЕМЕ СОЦИОГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ И ОБРАЗОВАНИЯ»

ПРАБЛЕМА СВЕТАПОГЛЯДНОЙ НЕЙТРАЛЬНОСЦІ ПРЫ ВЫКЛАДАННІ РЭЛІГІЯЗНАЎСТВА

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

Спачатку скажам пра фармальны бок праблемы. Ёсць палажэнні заканадаўства, з якіх неабходна выходзіць пры выкладанні рэлігіязнаўства. **Яны выкладзены ў Канстытуцыі ў дачыненні права на свабоду сумлення: “Рэлігіі і веравызнані роўныя перад законам” (Арт. 16), “Кожны мае права самастойна вызначаць сваё стаўленне да рэлігіі, аднаасобна або сумесна з іншымі спавядаць любую рэлігію або не спавядаць нікай, выказаць і распаўсюджваць перакананні, якія звязаныя са стаўленнем да рэлігіі, удзельнічаць у адпраўленні рэлігійных культураў, рытуалаў, абрадаў, не забароненых законам” (Арт. 31); Законе аб свабодзе сумлення і рэлігійных арганізацыях: “Кожны мае права свабодна выбіраць, мяняць, выказаць і распаўсюджваць рэлігійныя перакананні і дзейнічаць у адпаведнасці з імі, удзельнічаць у адпраўленні рэлігійных культураў, рытуалаў, абрадаў, не забароненых законам. Ніхто не абавязаны паведамляць аб сваім стаўленні да рэлігіі і не можа падвяргацца якому-небудзь прымусу пры вызначэнні свайго стаўлення да рэлігіі, да вызнання той ці іншай рэлігіі, да ўдзелу або неўдзелу ў дзейнасці рэлігійных арганізацый. Бацькі ці асобы, якія іх замяняюць, па ўзаемнай згодзе маюць права выходзіць сваіх дзяцей у адпаведнасці са сваім уласным стаўленнем да рэлігіі” (Арт. 5), “Нацыянальная сістэма адукацыі ў Рэспубліцы Беларусь мае свецкі характар і не ставіць мэту фарміравання таго ці іншага стаўлення да рэлігіі” (Арт. 9). Гэтыя ж прынцыпы абвешчаныя і ў Кодэксе Рэспублікі Беларусь “Аб адукацыі”.**

Такім чынам, згодна з заканадаўствам, пры выкладанні рэлігіязнаўства трэба захоўваць прынцып светапогляднай нейтральнасці і не навязваць студэнтам тое ці іншае стаўленне да рэлігіі. Недапушчальна прапаганда як рэлігійных, так і атэістычных поглядаў.

Праблема бачыцца ў тым, што рэлігіязнаўства – філасофская дысцыпліна, і ў ім непазбежна выкарыстоўваецца той ці іншы светапогляд. Мы не лічым бяспрэчным тэзіс аб магчымасці аб’ектыўнага падыходу пры выкладанні рэлігіязнаўства. Таму што з філасофскага пункту погляду яго вельмі цяжка абгрунтаваць. Як правіла, за ўзор пры гэтым бярэцца метадалогія прыродазнаўчых навук Лічыцца, шт яны даюць аб’ектыўную карціну рэчаіснасці. Але, як паказалі дыскусіі ў межах філасофіі навукі ХХ ст., карціна свету, якую прапануе прыродазнаўства з’яўляецца часткай акрэсленага метадалагічнага падыходу і задаецца агульнымі культурнымі устаноўкамі. Таму і трактоўкі рэлігіі, нават пры выкладанні рэлігіязнаўства са свецкага пункту погляду, могуць быць вельмі рознымі ў залежнасці ад метадалагічных падыходаў. Рэлігія можа разглядацца як сацыяльны феномен, як спосаб дасягнення чалавекам згоды з сабой, як вынік пошуку вышэйшых каштоўнасцей, як вопыт трансцэндэнтнага, як феномен культуры і г.д. Усё гэта праяўляецца ў падручніках, якія былі выдадзены ў постсвецкі час.

У нашай краіне пры аналізе рэлігіі вельмі часта выкарыстоўваецца марксісцкі падыход. Ён таксама мае права на існаванне, але яго выкарыстанне павінна быць асэнсавана. Рэлігія ўжо не тлумачыцца як “опіум народа” і “род духоўнай сівыхі”, але выводзіцца са структуры эканамічнай сітуацыі. На наш погляд, рэдукцыянізм, нават калі ён ўжываецца ў змечанай форме, не можа быць праведзены паслядоўна. Пры дапамозе яго можна растлумачыць падзеі ў тым ці іншым рэлігійным накірунку, напрыклад, раскол у хрысціянстве 1054 года палітычнымі амбіцыямі папы Льва IX і патрыярха Міхаіла Керуларыя, альбо звязач узнікненне пратэстанцтва з духам капіталізму. Але пытанне: чым абумоўлена ўзнікненне хрысціянства ў Палестыне I ст. н.э.? Зразумела, мы можам угадаць чаканне Месіі, рэлігійнае браджэнне і рух ясеяў, але змест хрысціянства гэтым не тлумачыцца. Схематычна кажучы: прычыны, якія мы называем не абумоўліваюць вынік. Гэта не азначае апелячымі пры выкладанні рэлігіязнаўства да тэалагічнага пункту погляду. Проста тут не дзейнічае прынцып рэдукцыянізму класічнага прыродазнаўства. Пры яго дапамозе мы можам даволі ўдала і поўна растлумачыць язычніцкія вераванні, але не рэлігіі адкрыцця. Для аналізу апошніх патрэбныя нейкія іншыя схемы тлумачэння.

Апроч таго, трэба ўлічваць прынцыповую розніцу паміж рознымі рэлігіямі. Вызначальным прызнакам рэлігіі, які адрознівае яе ад іншых тыпаў светапогляду, мы лічым веру ў звышнатуральнае. Але для гэтага неабходна правесці дакладнае адрозненне паміж натуральным і звышнатуральным. Трэба ўлічваць, што само разуменне тых працэсаў, якія адбываюцца ў прыродзе, пастаянна пашыраецца. Напрыклад, аб’екты квантавай фізікі не могуць быць растлумачаны з пункту погляду класічнага прыродазнаўства. Таму змяняецца і наша разуменне характару натуральнага і яго адрознення ад звышнатуральнага. Але ёсць рэлігіі, дзе гэтая розніца не асэнсоўваецца. Звышнатуральныя істоты ў іх – частка жыццёвага наваколля.

Пры выкладанні рэлігіязнаўства трэба ўлічваць светапоглядную несумяшчальнасць розных рэлігіі. У межах хрысціянства гэта назіраецца нават паміж блізкімі праваслаўем і каталіцтвам у тлумачэнні тых ці іншых праблем. Але, напрыклад, ў Сведак Іеговы ёсць вельмі непрыміраемая пазіцыя адносна іншых хрысціянскіх накірункаў.

Праблематычна прытрымлівацца прынцыпу светапогляднай нейтральнасці пры выкладанні веравучэння і практыкі паводзін прадстаўнікоў так званых “дэструктыўных культураў”. Безумоўна, немэтазгодна залічваць ў іх шэрагі ўсе нетрадыцыйныя рэлігіі, якія зараз існуюць на Беларусі. Але яны сваёй дзейнасцю могуць рэальна нанесці шкоду людзям, і трэба аб гэтым распавесці студэнтам.

Мы не лічым беспраблемнай пазіцыю светапогляднага плюралізму пры выкладанні сацыяльна-гуманітарных дысцыплін. Яна можа быць ужыта як прызнанне магчымасці іншых пунктаў погляду і павагі да іх наяўнасці, але не павінна зводзіцца да каштоўнаснага рэлятывізму, калі адмаўляецца розніца паміж дабром і злом, узвышаным і нізкім і г.д. Плюралізм пры выкладанні рэлігіязнаўства павінен праяўляцца ў тым, што выкладчык гатовы абгрунтаваць свой пункт погляду і паслухаць меркаванні студэнтаў на гэты конт.

Як казвае наш вопыт, зараз для большасці студэнтаў характэрна жадлівая непісьменнасць у галіне ведаў аб рэлігіі. І яна ўвесь час павялічваецца. Гэта звязана з агульным дэкларатыўным характарам рэлігійнасці ў нашай краіне. Праведзеннае ў 2011 г. даследаванне рэлігійнасці на Беларусі паказала што абсалютная большасць насельніцтва (93,5%) адносіць сябе да розных канфесій: праваслаўнай (81%), каталіцкай (10,5%), іншай – 2% (іўдзейская – 1%, пратэстанцкая, мусульманская – па 0,5%). Не лічаць сябе прыхільнікамі рэлігійных канфесій 5% удзельнікаў апытання” [1, с. 44]. Але, згодна з апытаннем, праведзеным ў 2011 годзе Інстытутам сацыялогіі НАН Беларусі, “сапраўдным вернікам” лічыць сябе кожны пяты беларус, і сярод іх

да праваслаўя сябе адносяць 57,3%, да каталіцтва – 34,5%, да пратэстанцтва – 3,1%. Пры гэтым на пытанне “Ці былі Вы ў апошнія выхадныя ў храме?” станюча адказалі толькі 6% удзельнікаў апытання [2]. Гэта праяўляецца і сярод студэнтаў пры выкладанні рэлігіязнаўства. Яны нязменна праяўляюць цікавасць да прадмета, але кожны год пагаршаюцца іх папярэднія веды аб рэлігіі.

Сітуацыя абумоўлена яшчэ і тым, што праводзіцца палітыка скарачэння вучэбных гадзін на гуманітарныя дысцыпліны і саміх дысцыплін. Рэлігіязнаўства зараз чытаецца толькі на некаторых спецыяльнасцях. Між тым, рэлігійная сфера ў нашым грамадстве пашыраецца. Мы павінны быць гатовымі да вынікаў гэтага.

На наш погляд, пры выкладанні рэлігіязнаўства ў сучасных умовах трэба ўлічваць два моманты. Па-першае, мы працуем ў сітуацыі светапогляднай неакрэсленнасці студэнтаў і рэзкага пагаршэння ў іх сацыяльна-гуманітарных ведаў. Па-другое, студэнты надаюць усё большае значэнне плюралізму думак. Менавіта гэтыя два моманты будуць вызначаць успрыманне імі рэлігіязнаўства.

Літаратура

1. Республика Беларусь в зеркале социологии. Сборник материалов социологических исследований за 2011 год. – Минск: Бизнесософсет, 2012. – 105 с.

2. Опрос: Каждый пятый белорус считает себя истинно верующим. [Электронныя рэсурсы]. – Рэжым доступу : <http://news.tut.by/society/279195.html>. – Дата доступу : 11.04.2014.

ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СВЕТСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Ю. В. Аленькова (г. Могилев, Беларусь)

Существование в современном обществе разных типов культур – светской и религиозной – ставит вопрос о способах их взаимодействия и коммуникации. В последние годы полем такого взаимодействия все чаще становится сфера образования. Сегодня знания о религии являются важным компонентом культуры, социально-гуманитарной образованности выпускника вуза. В условиях современного поликонфессионального общества актуализируется задача высшей школы по формированию веротерпимости, толерантности студентов, их, способности к мировоззренческому диалогу.

Под влиянием этих социальных тенденций претерпевает изменение и содержание образования. В структуре учебных планов гуманитарных факультетов появляются новые предметы, обеспечивающие религиозоведческие знания студентов. Такими, например, являются курсы «Религиозная антропология», «Христианская антропология» и пр. Однако вопрос о том, каким образом должно осуществляться чтение этих курсов, как и о том, каким должно быть само религиозоведческое образование в целом, достаточно проблемный. Здесь обозначаются разные позиции.

Первая позиция выражена следующим образом: религиозоведение – это светская научная дисциплина. Её предметом являются закономерности возникновения и функционирования религии как социокультурного феномена, её структура, исторические типы, взаимодействие религии с иными элементами культуры. В рамках светского религиозоведения развиваются такие направления, как история религии, философия религии, социология религии, психология религии, феноменология религии и др. При этом акцентируется внимание на недопустимости подмены религиозоведческих знаний теологическими. В рамках светского подхода обращение к проблемам религиозной антропологии предполагает знакомство с религиозно-антропологическим содержанием в контексте изучения истории религий.

Другой подход представлен теологически ориентированными религиоведами, которые полагают, что «религиоведение, которое выпускает из сферы внимания идею религиозного опыта как такового, не только его внешнего «исторического» описания, но и как такового во всем его многообразии, не может претендовать на научный синтез» [2]. Этот подход требует от преподавателя определенной конфессиональной ориентации, поскольку сфера религиозного опыта не может быть описана тем человеком, который его не имеет. В таком случае преподаватель религиозной антропологии так или иначе пересекается с позицией теолога.

Определение подходов к преподаванию христианской антропологии, требует, прежде всего, определения её предметного статуса в светском учреждении образования.

По своей сути христианская антропология – это богословская дисциплина, начавшая формироваться с середины XX века. На её становление повлиял антропологический поворот в гуманитарном знании второй половины XX века, в результате чего тема человека стала центральной в разных областях гуманитарных исследований. Следствием антропологического поворота явилось развитие *региональных антропологий*, которые возникли в рамках гуманитарных наук (социологии, политологии, истории, психологии, педагогики) и отличаются друг от друга тем, что выделяют разную проблематику в осмыслении человека. Так, *социальная и культурная* антропологии рассматривают человека через призму социальных и культурных форм его бытия. *Психологическая и педагогическая* антропология анализируют становление конкретных индивидуальных качеств человека в практике обучения и развития. Активно развиваются сегодня *экономическая и политическая* антропология и др.

Антропологический поворот в богословской мысли привел к тому, что проблема человека с второстепенной, по сравнению с вопросами о Боге и богопознании, что было характерно для ортодоксальной теологии, превратилась в ведущую. Христианскую антропологию, выделяющуюся из богословия, можно рассмотреть как вариант региональной антропологии.

Задачей христианской антропологии является систематизация и целостное изложение христианского учения о человеке. Её источники – Священное Писание и Священное Предание: на Востоке – святоотеческая литература (Иоанн Дамаскин, Максим Исповедник, Григорий Палама и др.), на Западе – Августин Блаженный, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский, энциклики пап Пия XII, Павла II и др.

Однако на современном этапе развитие христианской антропологии тесным образом переплетено с развитием философской антропологии. Проблема человека в его отношении Богом поднимается в антропологической философии М. Шелера, Ж. Маритена, Г. Марселя, П. Тиллиха, Э. Мунье, Тейяра де Шардена. Их идеи широко используются и внутри богословской мысли. На общность проблематики богословия и философско-антропологических концепций XX века обратил внимание Митрополит Минский и Слуцкий Филарет: «Богословие не является «внутренним делом» Церкви. Оно призвано отвечать на вопросы и вызовы современности, обращаясь к живому человеку, учитывая его идеалы и сомнения, его интеллектуальные поиски и духовные потребности. <...> Богословие заинтересовано в том знании о человеке, которое накопила современная наука. И прежде всего оно заинтересовано в диалоге с теми антропологическими концепциями, которые были разработаны философами в минувшем столетии, так как в отличие от специальных наук – биологии, психологии, социологии, лингвистики – философская антропология стремится выявить *сущностные* характеристики человека, понять саму его природу или же его особое место в мироздании [1, с. 118-119].

Таким образом, христианская антропология вышла за рамки богословия, стала частью гуманитарной культуры второй половины XX – начала XXI веков, и это дает возможность её преподавания в светском вузе.

Еще на один важный аспект христианской антропологии стоит обратить внимание – на аспект *культурологический*. Большинство положений христианской антропологии стали основой нашей культуры, нравственного и эстетического сознания. Христианством привнесена в европейскую культуру сама идея личности, в христианской антропологии акцентируются внимание на понятиях свободы, воли, долга, совести, страсти, стыда, вины, страха, отчаянья – на экзистенциалах человеческого бытия. Кроме того, без знания христианской концепции человека сложно понять классическое искусство, классическую литературу. Гоголь, Толстой, Достоевский, Булгаков и др. выросли в лоне христианской культуры, вне контекста которой невозможно проникнуть в суть художественных произведений этих авторов. Да и многие полотна классиков западноевропейской и русской живописи без знаний христианской антропологии не смогут раскрыть для студента свою глубину и суть художественного образа.

Преподавание христианской антропологии в светском вузе может содействовать углублению антропологического знания студентов в целом, а также установлению конструктивного диалога светского и религиозного типов культуры.

Литература

1. Митрополит Минский и Слуцкий Филарет. Богословие и антропологические концепции XX века // Человек. – 2002. – No.1 – С. 118-136.

2. Уваров, М.С. Проблема преподавания христианской антропологии в светском вузе / М.С. Уваров // Ежегодная Сретенская научно-практическая психологическая конференция в РХГА «Психея и Пневма». 21-22 февраля 2008 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.rhga.ru/science/conferences/pp/2008/uvarov.php>. – Дата доступа: 25.04.2014.

К ВОПРОСУ О МЕСТЕ ТЕОЛОГИИ В СИСТЕМЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РФ

О. А. Бокова (г. Санкт-Петербург, Российская Федерация)

В течение ряда лет в России идет дискуссия по поводу присутствия теологии в пространстве государственной высшей школы, ее статуса как специальности вузовского и послевузовского образования. Предпринимаются шаги по включению теологии в систему высшего образования, в государственных вузах открываются кафедры теологии и теологические факультеты. Также высказываются критические мнения в отношении этой явно заявившей о себе тенденции.

Вхождение теологии в систему высшего образования России сопровождается подготовкой и принятием соответствующих документов. Был разработан и утвержден приказом Министерства образования и науки РФ от 9 февраля 2011 года федеральный государственный образовательный стандарт высшего профессионального образования по направлению подготовки 033400 Теология (квалификация (степень) «бакалавр»). Еще раньше приказом Министерства образования и науки РФ от 17 января 2011 года был утвержден Федеральный государственный образовательный стандарт ВПО по направлению подготовки 033400 Теология (квалификация (степень) «магистр»). Приказ об утверждении и введении в действие этого стандарта был опубликован 20 июня 2006 года. Активно обсуждался вопрос о скором введении научной специальности «Теология» в номенклатуру Высшей аттестационной комиссии, что позволяло бы защищать кандидатские и докторские диссертации по теологии и получать признанные государством ученые степени в этой области. Тот факт, что научная специальность «Теология» в номенклатуре ВАК РФ пока так и не появилась, свидетельствует об определенных проблемах, связанных с местом теологии в составе научного знания, и отторжении ее трактовки как научной дисциплины со стороны части российского научного сообщества.

Содержание действующих ФГОС ВПО по направлению подготовки 033400 Теология (квалификация (степень) «бакалавр» и квалификация (степень) «магистр»), на наш взгляд, заслуживает отдельного рассмотрения. Автору неоднократно приходилось читать и слышать о том, что эти стандарты позволяют вести подготовку неких «светских» теологов. По нашему мнению, «светскость» преподаваемой в соответствии с указанными стандартами теологии заключается лишь в том, что готовить теологов могут светские, в том числе государственные, вузы. Само же понятие «светская теология» представляется оксюмороном, поскольку теология в подлинном смысле слова может быть только конфессиональной. Анализ содержания стандартов не позволяет утверждать, что речь в них идет о некой «светской» теологии. Выскажем некоторые суждения, которые у нас возникли при чтении текстов ФГОС ВПО по теологии.

Во-первых, положения этих документов вполне явно указывают на подготовку учащихся в области именно конфессиональной теологии. Во-вторых, конфессиональной теологии в документах придается статус науки.

Тексты ФГОС ВПО по теологии во многом повторяют стандартные формулировки, свойственные этого рода документам, но они приобретают специфическое звучание применительно к такой области, как теология.

В обоих стандартах говорится, что основная образовательная программа (ООП) «реализуется в рамках соответствующей конфессиональной теологии (христианской, исламской, иудейской, буддийской)». Это утверждение, несомненно, указывает на конфессиональный характер подготовки теологов. Перечисление четырех конфессий, с одной стороны, видимо, отсылает к преамбуле Федерального закона РФ № 125 «О свободе совести и религиозных объединениях», где они названы «неотъемлемой частью исторического наследия народов России». С другой стороны, с религиозно-философской точки зрения, вызывает вопросы формулировка «буддийская теология». Поскольку буддизм не теистическая в сущности своей религия, в которой боги являются лишь видом живых существ, рождающихся и умирающих в сансаре, о буддийской теологии как развернутом учении о Боге вряд ли может идти речь.

Конфессиональный характер обучения отражен в положениях стандартов (особенно стандарта для бакалавриата, в большей степени ориентированного на практику), касающихся производственной практики. Стандарт бакалавриата утверждает в качестве одной из целей производственной практики «получение знания о практических формах деятельности соответствующей религиозной организации». В качестве мест проведения производственной практики указываются «религиозные и иные организации, отвечающие области и задачам профессиональной деятельности выпускника». Исходя из знаний о деятельности протестантских организаций в России (образовательных, благотворительных, миссионерских и других), можно сказать, что условием участия в деятельности таких организаций и получения достаточно полных знаний об этой деятельности является принадлежность человека к соответствующей конфессии, соблюдение всех правил вступления в определенное религиозное сообщество и пребывания в нем. Вряд ли иначе выглядит ситуация с организациями иных конфессий. Следовательно, прохождение практики в религиозных организациях предполагает не только изучение конфессиональной теологии, но и соответствующий мировоззренческий выбор. Это отчетливо свидетельствует о сугубо конфессиональной ориентации стандартов подготовки по направлению Теология, о том, что они рассчитаны в первую очередь на конфессиональную аудиторию.

Обучение предполагает тесное взаимодействие с религиозными организациями. К примеру, об этом говорит следующая формулировка стандарта для бакалавриата: «Занятия по предметам профессионального цикла проводятся преподавателями из числа согласованных с (в стандарте для магистратуры – рекомендованных) уполномоченным органом соответствующей религиозной организации». То, что теологиче-

ское образование имеет непосредственную связь с конкретной конфессией и отвечает потребностям религиозных организаций и их членов, не вызывает сомнения. Вопросы возникают по поводу целесообразности введения государственных стандартов ВПО по теологии и подготовки теологов в светских вузах.

Весьма спорен, на наш взгляд, статус конфессиональной теологии как науки, на котором настаивают рассматриваемые документы. Так, в стандарте для бакалавриата говорится о «теологических научных исследованиях теоретического или практического характера». В стандарте для магистратуры пассажиров, указывающих на научный характер теологии, больше. Теология прямо называется наукой или речь идет о совокупности теологических наук. Среди видов профессиональной деятельности магистра теологии указывается «введение в учебный процесс современных достижений теологической и гуманитарных наук». Судя по шифру направления, теология мыслится как гуманитарная наука, в таком случае не совсем понятно, что имеют в виду авторы стандарта, когда пишут о «теологической и гуманитарных науках». В результате изучения базовой части профессионального цикла программы обучающийся должен знать «историю и методологию теологических наук». В выпускной квалификационной работе магистра теологии предполагается «научная аргументированность» точки зрения автора. Одной из общекультурных компетенций, которая должна сформироваться у выпускника (ОК-2) является «способность расширять и углублять свое научное мировоззрение». Можно продолжать приводить подобные примеры из текстов документов. Естественно, государственный стандарт высшего профессионального образования по определенному направлению не может не признавать это направление научным. Но, на наш взгляд, постулирование теологии в качестве науки не добавляет ей признаков научности, поскольку дисциплины, которые составляют ее ядро, и фундаментальные положения, на которых строится теологическое знание, не отвечают ряду критериев научного знания и научной методологии. Как минимум ее статус как науки спорен и требует обоснования. Поэтому вопросы, связанные с разработкой, принятием и реализацией федеральных государственных стандартов ВПО по направлению Теология остаются, с нашей точки зрения, весьма дискуссионными.

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ: ВЗАИМОТНОШЕНИЯ В ЗАРУБЕЖНОЙ ПРАКТИКЕ И РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

О. В. Бунакова (г. п. Бельничичи, Могилёвская область, Беларусь)

В последнее время в Республике Беларусь наблюдается повышенный интерес к религии. Это можно объяснить несколькими факторами. Во-первых, наблюдается духовное возрождение страны, изменяется религиозное сознание белорусов. Во-вторых, церковь воспринимается населением как важнейший социальный институт, важный элемент общественно-политической жизни.

В настоящее время знания о религии стали неотъемлемым компонентом современного человека. Проникновение религии в систему образования породило проблему «образование и религия». Религия стала одним из существенных факторов современного белорусского социального бытия, в связи с чем, особую значимость приобретает форма её влияния на становление и развитие различных сфер общественной жизни, среди которых выделяется государственное образование. В этой сфере наибольший общественный резонанс вызвали попытки внедрения ряда новых дисциплин, содержащих знания о религии, в государственные школы.

Под религиозно-образовательным образованием подразумевается преподавание знаний о религии в её научно-культурологическом рассмотрении. Такое образование включает

в себя комплекс дисциплин, которые рассматривают религию в историческом, социологическом, философском аспекте. Религиозное образование способствует получению научных знаний о религии как социальном и культурном явлении, её месте в духовной жизни общества, в истории белорусского народа. Целью такого образования является формирование всесторонне развитой личности с высоким культурным потенциалом и широким кругозором. Происходит приобщение школьников к религиозной культуре как части национального и мирового культурного наследия.

В нашей стране образование является светским и не предусматривает обязательного обучения и воспитания в рамках религиозного мировоззрения. Светским образованием не запрещается преподавание знаний о религии как социокультурном и историческом феномене. В Законе Республики Беларусь «Об образовании» закреплён равный доступ к образованию, но нет правовой определённости преподавания религии в государственных учреждениях образования. Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» предоставляет возможность для получения религиозного образования.

Деятельность религиозных организаций в светской школе вызвали дискуссию в научной и образовательной среде, у широкой общественности. Ряд исследователей, учёных, педагогов рассматривают религиозное преподавание как прямое нарушение принципа светскости в характере содержания образования. Другие учёные полагают, что преподавание религиозных предметов на факультативной основе или даже включённых в сетку часов не нарушает конституционных прав граждан Республики Беларусь.

В соответствии с законодательством Республики Беларусь учреждения образования нашей страны в вопросах воспитательной деятельности на основании письменных заявлений представителей детей во внеучебное время могут взаимодействовать с зарегистрированными религиозными организациями с учётом из влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа.

Своего рода противостояние светского и религиозного образования является противостоянием двух систем ценностей. Оно обусловлено целым рядом факторов, в том числе и недостатками системы образования, содержанием её учебной и внеучебной работы. На сегодняшний день в образовательной школе действует принцип светскости в характере содержания образования и аргументируется это лишь тем, что оно должно быть нейтральным по отношению к различным религиям. Актуальной была бы проработка норм, принципов и характера религиозного образования. Сегодня практически все государства имеют нормативные документы, которые раскрывают и дополняют конституционные нормы, детализируют принципы и характер религиозного образования. Все современные государства, формируя свои системы образования, соотносят их с основными международными документами, касающимися принципов отношений государства и религиозных организаций.

Социально-правовой статус предмета в системе образования различных государств отражает историко-культурные и религиозные особенности каждой отдельно взятой страны. Так, в ряде стран предмет религии является таким же, как и другие учебные предметы. В некоторых странах преподавание этого предмета, надзор за ним осуществляют – в сотрудничестве с государственными властями также религиозные организации. Однако в данном случае учитывается необходимое условие – чтобы религиозные общины имели значительное число верующих в социуме данной местности, или на всей территории страны. В этих случаях у обучаемых всегда есть возможность выбора, однако обязательно при согласии со стороны родителей.

Изучение европейского опыта показывает, что отсутствует единый подход в области правового регулирования религиозного образования в светской школе. Национальное сознание каждой страны по своему распоряжается своим историческим

достоянием и по своему формирует отношение к духовному наследию, к культурной преемственности, в том числе в сфере национального образования. Вместе с тем имеются и общие черты: добровольность выбора, возможность выбора изучения религиозной культуры своей конфессии, требование согласия содержания религиозного образования с представителями соответствующей конфессии.

Определённые аспекты из опыта европейских стран могут быть применены в белорусской системе образования. Но необходимо внимательно выбирать то, что подходит отечественной школе, ориентируясь на современную социальную обстановку, особенности национального белорусского менталитета, принимая во внимание лучшее из опыта других стран, где традиции религиозного образования не прерывались.

Во многих зарубежных странах наблюдается взаимодействие религиозного и светского образования. Эти системы не входят в противоречие друг с другом при условии детальной проработки в действующем законодательстве принципов и характера образования. Прямое заимствование зарубежного опыта в целях его использования в условиях Республики Беларусь без учёта специфики нашей страны, её традиций, истории не представляется возможным. Однако поликонфессиональность Беларуси не является чем-то исключительным. Данный исторический факт не означает, что существуют непреодолимые преграды на пути взаимодействия различных систем образования, и не даёт оснований ни для их соединения в одну систему, ни для противопоставления друг другу.

Литература

1. Об образовании: Закон Республики Беларусь от 29 октября 1991г.: в ред. Закона от 4 августа 2004 г.

2. Щёкин Н.С., Земляков Л.Е. Социально-политические особенности светского и религиозно-образования в Республике Беларусь. – Проблемы управления. – № 4 (33). – 2009.

РЕЛИГИЯ И СРЕДНЕЕ ОБРАЗОВАНИЕ В АНГЛИИ В ПОСЛЕВОЕННЫЙ ПЕРИОД (вторая половина 40-х – 80-е гг. XX века)

А. А. Воронец (г. Минск, Беларусь)

Светскость современной системы образования в Беларуси и отсутствие в ней религиозного компонента активно обсуждается в научной и педагогической среде. Богословы и деятели церкви выступают за преподавание религии в школе, аргументируя свою позицию опытом зарубежных стран. В европейских странах сформировались разные отношения между государством и религиозными организациями. Интерес представляет английский опыт государственно-конфессиональных отношений в образовательной сфере.

В XIX в. большинство английских школ находилось под контролем господствовавшей в стране Англиканской церкви, поэтому религия являлась неотъемлемой частью обучения. В государственных школах данный вопрос решался администрацией. Однако и в случае положительного решения семья имела право оградить своего ребенка от религиозного обучения.

До середины 40-х гг. XX в. властями не предпринимались попытки изменить ситуацию. А в 1944 г. был принят Закон об образовании, известный как Акт Батлера. Данный закон объединил все ступени обучения в единую школу и связал среднее и религиозное образование. Согласно закону все типы английских школ должны были разработать и внедрить в учебный процесс программу религиозного обучения. В этой связи местные власти были обязаны создать комиссию, состоявшую из представителей:

а) Англиканской церкви, б) христианской или других религий, которые наиболее распространены в данном регионе, в) ассоциации учителей, г) местной администрации, контролирующей сферу образования. Англиканской церкви давалось право вето, однако Закон 1944 г. запрещал узкоконфессиональное религиозное обучение [1]. В связи с этим, разработанные учебные планы школ могли только обозначить христианские традиции английского общества. Интересен тот факт, что в Законе 1944 г. непосредственно не упоминалось христианство как религия, которую ученикам предстояло изучать. Английские исследователи по этому поводу отмечают, что для британских парламентариев этот факт считался само собой разумеющимся. В жизненных ситуациях ученики могли столкнуться только с христианством, а значит, именно эту веру им и предстояло изучать [2]. Учебный день, согласно установленным правилам, начинался или заканчивался общей молитвой. Однако по просьбе родителей, либо по причине принадлежности ученика к нехристианской конфессии разрешалось не посещать ежедневные молитвы и службы, проводимые в часовнях на территории школ [3]. Акт об образовании 1944 г. содержал так называемый «пункт совести» (conscience clause), запрещавший дискриминацию педагогов по религиозным принципам. Их конфессиональные убеждения, участие или неучастие в религиозных церемониях, проводимых на территории школ не подлежали контролю со стороны администрации [1].

Во второй половине 1940-х гг., как и предписывалось Законом 1944 г., были разработаны учебные программы для уроков религии. Они содержали суть, цели и принципы религиозного обучения. Однако, как отмечают английские исследователи, прописанные в программах цели (получение ребенком религиозного знания, формирование чувства гражданства и представлений о правильных отношениях между Богом и человеком и т.д.) не достигались на практике. Соблюдался только принцип, по которому религиозное обучение было основано на Библии [2]. Уроки религии сводились к изучению истории христианства (жизнь Иисуса Христа, история Израиля и первых христиан и т.д.) и чтению Библии. Данная перегруженность историческими фактами, сложными терминами, а главное, отсутствие связи преподаваемого материала с реальными жизненными проблемами школьников вело к падению популярности религиозного обучения.

В конце 1960-х – 1970-х гг. перед властями Англии встала проблема иммигрантов. Большое количество выходцев из азиатских и африканских стран, переехав в Великобританию, не отказались от своей культуры и религии. Власти вынуждены были реагировать на изменение этно-конфессиональной ситуации. Со второй половины 1970-х гг. было разрешено преподавание норм ислама. Впервые на такой шаг решилась мэрия Бирмингема в 1975 г. [4, с. 373]. Официально норма о преподавании ислама в средней школе была утверждена в Законе об образовании 1988 г. Он подтвердил необходимость религиозного компонента в структуре среднего образования. Согласно данному закону учреждался единый национальный учебный план, в котором были прописаны основные предметы и программы. Религиозное обучение было объявлено фундаментальным предметом и по своему статусу приравнено к категории основных, несмотря на то, что его содержание и цели не контролировались государством.

В отличие от Акта Батлера 1944 г. Закон 1988 г. официально утверждал христианство главенствующей религией. Именно на христианских традициях должно было строиться религиозное образование, с учетом практик и норм иных вероучений [5]. Однако для отдельных групп учеников допускалась организация религиозных служб в соответствии с их вероисповеданием. В конце 1980-х гг. учебные программы для уроков религии стали пересматриваться. В них были включены разделы «Знание и понимание религии», «Вера и идентификация», «Осознание жизненного опыта» и т.д. [2]. Тем самым была предпринята попытка приблизить религиозный материал к насущным интересам и проблемам учеников.

В целом в преподавании религиозного предмета обозначились определенные сложности. Среди них – излишняя перегруженность программ историческим материалом, отсутствие связи предмета с реальной жизнью и проблемами учеников, возникновение новых религий и неокультов в связи с появлением в английских школах большого количества выходцев из Азии и Африки, воспитанных на мусульманской традиции.

Таким образом, в Англии во второй половине 1940-х – 1980-х гг. религиозный компонент был неотъемлемой частью среднего образования. Согласно принятым законодательным актам были разработаны учебные программы для уроков религии, которые знакомили учащихся с основными принципами и традициями христианства. Однако в 1970 – 1980-х гг. в данные документы были внесены изменения, соответствующие духу времени. Материал программ был приближен к вопросам и проблемам, волновавшим учеников, а также содержал нормы и практики не только христианских конфессий, но и ислама.

Литература

1. Education Act 1944 [Electronic resource]. – 2010. – Mode of access: <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/Geo6/7-8/31/part/II/crossheading/religious-education-in-county-and-voluntary-schools/enacted>. – Date of access: 11.02.2014
2. Gillard, D. Agreed Syllabuses 1944-1988: changing aims – changing content? / D. Gillard [Electronic resource]. – 2011. – Mode of access: <http://www.educationengland.org.uk/articles/10agreed.html>. – Date of access: 02.04.2014.
3. Понкин, И.В. Преподавание знаний о религии в светской школе: европейский опыт правового регулирования / И.В. Понкин [Электронный ресурс]. – 2007. – Режим доступа http://www.npravstvennost.info/library/news_detail.php?ID=2521. – Дата доступа: 02.04.2014
4. Понкин, И.В. Правовые основы светскости государства и образования / И.В. Понкин. – М.: Про-Пресс, 2003. – 416 с.
5. Education Act 1988 [Electronic resource]. – 2010. – Mode of access: <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1988/40/part/II/chapter/II/crossheading/religious-education/enacted>. – Date of access: 11.02.2014

РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ДИАЛОГ В СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ

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

Современное общество обычно характеризуется как вступившее в постиндустриальную стадию своего развития. В условиях этого развития проблема религиозного сознания и возможности осуществления продуктивного межконфессионального диалога выступает особенно остро. Уже во второй половине XIX столетия стали отчетливо проступать черты нового постиндустриального и, по сути, пострелигиозного сознания. Слова Ницше «Бог умер» знаменовали собой осознание и начало осмысления процесса постепенного ухода, по крайней мере, западноевропейцев, от классических форм проявления религиозного сознания – к предрассудочному и, в силу этого, можно даже сказать, – к предосудительному квазирелигиозному сознанию. Гносеологическая детерминанта религии потеряла свою реальную силу уже в XIX веке и вера в Бога тут же стала суеверием и самообманом, к которому прибегают те, у кого нет денег на психоаналитика. Традиционные конфессии сохраняют свои позиции в культуре, но не в сердцах людей. Бог ныне живущих поколений давно уже спустился с Небес на Землю и поселился в электронных приборах – носителях и ретрансляторах всякого знания обо всем, в Сети Интернет, на электронных банковских счетах – то есть в том, вера во что превышает веру в могущество Всевышнего. В нынешней непростой ситуации безусловное преобладание получили рыночные ценности, определяющие смыслжизненные интенции людей.

Своеобразной квинтэссенцией доминирующей у многих членов современного общества жизненной установки можно считать отмеченное в свое время Э. Фроммом утверждение в сознании большинства индивидов-потребителей жизненного принципа: «я тем больше *значу*, чем больше я *имею*» [3, с. 36-37]. Следствием этого становятся жадность, страх и лицемерие, так как эгоистически настроенный индивид желает иметь как можно больше, дегуманизируя свою жизнь, превращаясь в некую машину для накопления ценных вещей. Для целей личного обогащения хороши любые средства, в том числе и создание новых религиозных культов, лидеры которых зачастую преследуют, прежде всего, цели личного обогащения. «Верю в то, во что мне выгодно!» – вот лозунг этих людей. Деятельность ряда таких религиозных групп дестабилизирует обстановку в обществе и способствует разжиганию религиозной нетерпимости и ксенофобии.

Как возможен в таких условиях продуктивный межконфессиональный диалог?

Эффективность и сама возможность диалога между верующими опосредованы степенью их готовности принять инаковость их оппонента, исповедующего другую веру, имеющего иную систему жизненных ценностей. При этом существенную роль здесь могут сыграть ментальные особенности потенциальных субъектов межконфессионального диалога и специфика их этнокультурной традиции. Так, например, буддийская отрешенность от чувственного мира и стремление к нирване рассматривается христианами как нигилизм и явная тенденция к отказу от продуктивной социальной активности. Буддисты же, напротив, недоумевают по поводу захваченности христиан желанием спасти свое эго не путем избавления от страданий, а, вопреки всякой логике – испытанием всё более тяжелых и мучительных из них. Также, к примеру, буддисты не скрывают своего недоумения, когда пытаются проанализировать смысл обряд причастия в христианстве (Как? Эти люди пожирают плоть и пьют кровь СВОЕГО БОГА???) Но, как справедливо отметил К.Г. Юнг, «экстравертная тенденция Запада и интровертная тенденция Востока имеют одну и ту же важную цель: обе делают отчаянные усилия преодолеть ничем не приукрашенную природность жизни» [4, с. 122-123].

Диалог различных религиозных конфессий, скорее всего, возможен в рамках философского исследования их мировоззренческих оснований. Эти основания проявляют себя в фиксации и трансляции на высоком уровне актуализации и выразительности абсолютных моральных ценностей, общих для всех людей (и необходимых для выживания человечества). Однако осуществлять такой диалог способны только те индивиды, которые находятся вне рамок того или иного вероисповедания и потому вольны принимать и рассматривать любую аргументацию, не видя в ней попытки оскорбления своих религиозных чувств, стремясь отыскать в ней крупницы общезначимых истин.

Так, по этому поводу Юрген Хабермас отмечает: «Потребности интерпретируются в свете культурных ценностей; и так как последние всегда являются составной частью intersубъективно признанной традиции, пересмотр ценностей, дающих основание для интерпретации потребностей, не может быть делом, которым монологически распоряжались бы отдельные индивиды» [1, с. 107]. Своеобразной квинтэссенцией перечисленного выше становятся философские идеи, которые вырастают из самой действительности, в связи с чем особую актуальность приобретает философское образование. При этом, как отмечает М.И. Вишневский, «философское мышление по своей сути диалогично. ... Излагая свои воззрения, философ вступает в содержательную дискуссию с предшественниками и современниками, стремясь уточнить или прояснить нечто важное, которое оказалось упущенным ими» [2, с. 217].

Верификация разнообразных мировоззренческих ценностей, – в том числе и религиозных, – может осуществляться посредством *философского мировоззренческого диалога*, который представляет собой двустороннюю смысловую связь между субъектами – сторонниками различных мировоззренческих ориентаций и аксиологических предпочтений в целях решения общезначимой мировоззренческой задачи.

Философский мировоззренческий диалог выступает как средство выработки критического мышления, развития мировоззренческой эмпатии и коммуникативной культуры личности. Итогом такой деятельности должен стать осознанный личностный мировоззренческий выбор в пользу диалога, ненасилия, компромиссов, что позволяет индивиду отыскать свой путь участия в культуротворчестве. Основным полем приложения философского мировоззренческого диалога в вузе являются такие дисциплины, как философия, культурология, религиоведение, этика и эстетика. Особую роль здесь может сыграть изучение философии, так как, постигая и диалогически осваивая основные философские концепции, учащийся выходит на качественно новый уровень самопознания, поднимаясь до постижения глубинных структур и механизмов диалогического взаимодействия не только с другими людьми, но и с различными уровнями и сферами собственного сознания (солилоквиум).

Литература

1. *Хабермас, Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас / перевод с немецкого под редакцией Д. В. Складнева. – Санкт-Петербург, «Наука», 2000. – 380 с.
2. *Вишневский, М.И.* Духовная синергия, ее образовательные основы: монография / М.И. Вишневский. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2006. – 236 с.
3. *Фромм, Э.* Иметь или быть? / Э. Фромм. – М.: Прогресс, 1986. – 238 с.
4. *Юнг, К.-Г.* О психологии восточных религий и философий / К.-Г. Юнг. – М.: Медуим, 1994. – 256 с.

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ СУВЕРЕНИТЕТА РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

О. В. Дьяченко (г. Могилев, Беларусь)

Проблема религиоведческого образования является одной из главнейших проблем современного гуманитарного образования в стране. Реформы последних лет фактически привели к ликвидации системы религиоведческой подготовки специалистов непрофильных специальностей; прекращен набор на специальность «История. Религиоведение» в высших учебных заведениях; наметилась тенденция распада религиоведения как интегрированной междисциплинарной науки. Религиоведческий комплекс перестает функционировать как единое целое, уступая место отдельным областям религиоведческого знания – истории религии, философии религии, психологии религии и т.д., то есть религиоведение поступательно регрессирует к уровню развития XIX века.

Некоторые полагают, что научное религиоведение можно заменить так называемым «конфессиональным религиоведением», интерпретирующим явления религии с позиций, например, православного либо иного богословия. Это мнение в корне является ошибочным, поскольку «конфессиональное религиоведение» базируется на ненаучных данных, без конкретики и критического рассмотрения объекта. Содержательно конфессиональный подход, пусть даже и облакаемый в наукообразную форму, сохраняет идеологическую ангажированность и предвзятость, что в принципе недопустимо для науки как таковой. Если же рассматривать прикладную составляющую «конфессионального религиоведения», то кроме противопоставления религиозных традиций, пропаганды исключительности той или иной религиозной общности, насаждения в сознании всевозможных мифологических представлений о мире, иного результата ожидать не приходится.

Выдавливание религиоведения из системы высшего образования уже привело к тому, что выпускники университетов имеют самые смутные научные представления о религиозных явлениях. Очень низкий уровень религиоведческой компетентности порождает многочисленные ошибки в профессиональной деятельности, которые уже не воспринимаются как таковые. Например, внедрение религиозного компонента в образовательный

процесс государственных учреждений образования воспринимается отдельными педагогами и управленцами как великое благо, способствующее «гражданско-патриотическому» и «духовно-нравственному воспитанию личности»; бездумное строительство некоторыми конфессиями культовых зданий так называемой «шаговой доступности» объявляется показателем роста «духовности» в обществе; считается нормой нарушение принципа свободы совести и принуждение граждан к исповеданию определенной религии посредством реализуемых в обществе деградацию общественно-церковного сотрудничества. Нетрудно доказать, что эти утверждения, базирующиеся на общих теоретических рассуждениях, являются заблуждениями, порожденными религиозоведческим невежеством.

Образовавшаяся мировоззренческая ниша заполняется конфессиональными представлениями, религиозными концепциями, мистикой, что в условиях XXI века означает по существу деградацию общественного сознания, возникновение и укрепление религиозной среды с такими негативными явлениями как фанатизм, человеконенавистничество, экстремизм.

Анализ международной обстановки, а также внутривнутриполитического положения Беларуси позволяет констатировать факт не просто усиления влияния религии и религиозных институтов на формирование политического сознания и выработку стереотипов обыденного политического поведения. С целью решения конкретных политических задач определенные политические силы все чаще открыто манипулируют сознанием верующих, посредством религии как социального инструмента побуждают носителей религиозного сознания совершать противоправные действия.

В Концепции национальной безопасности Республики Беларусь отражены также угрозы, вызываемые религиозными и национальными факторами [1]. Как известно, несмотря на декларации некоторых известных политиков, в Республике Беларусь нет национальной религии, церкви, и все внесенные в государственный реестр религиозные объединения представляют собой филиалы иностранных религиозных объединений, большинство из которых имеют транснациональный характер. Эти объединения используются не только для усиления идеологического и культурного влияния иностранных государств на белорусское общество, но и для формирования политических предпочтений верующих, идеалов и норм общественно-политической жизни. В совокупности это приводит к религиозной фрагментации общественного сознания, к религиозной дезинтеграции белорусского народа.

Политические события в Беларуси второй половины 1990-2000-х гг. показывают, что многие религиозные организации политизированы, их представители пытаются активно участвовать в политической борьбе за власть. Речь идет не только о руководителях и активистах религиозных организаций протестантизма и римского католицизма. В декабре 2010 г. в Минске в протестных акциях участвовали члены религиозных общин пятидесятников, неопятидесятников, римских католиков. Ряд религиозных организаций наоборот, открыто манифестируют идею «политического нейтралитета» и побуждают верующих к отказу от какого-либо участия в политической жизни общества. В первую очередь, это – иеговисты, адвентисты-реформисты, баптисты-фундаменталисты и крайние пятидесятники.

В последние годы заметными стали различные инициативы общественных групп, позиционирующих свою связь с православием. Если для протестантов и римских католиков приоритетным является западный вектор политического развития Беларуси, то для православных «воцерковленных» христиан таковым без сомнения выступает Россия, при этом Россия не демократическая, а монархическая, в границах 1913 г., с «православным царем» во главе и «православной религией» в качестве государственной идеологии. Очень популярными среди православной общественности являются идеи модифицированного «западнорусизма», «русского мира», «возрождения

православной триединой Руси». Поэтому значимость суверенитета Республики Беларусь, самостоятельного развития белорусской государственности, национальная идентичность, история, культурное своеобразие не имеют ценности и объявляются чуждыми явлениями, внедряемыми и поддерживаемыми «польскими» и «литвинскими» социальными агентами [2; 3; 4; 5; 6].

Религиозная идеология используется и многочисленными полувоенными «казачьими» формированиями, которые особенно активно работают с молодежью [7]. В воспитательных мероприятиях задействовано православное духовенство белорусского экзархата. Настораживают также контакты казаков из Беларуси с российскими казачьими структурами, которое законодательно используется в Российской Федерации для выполнения правоохранительных и военных задач [8]. Опыт Украины показывает, что одной из сторон вооруженного конфликта на юго-востоке страны выступают военные формирования российских (донских и кубанских) казаков.

Таким образом, задача современного научного (академического) религиоведения заключается в проведении комплексного анализа быстро изменяющейся религиозно-политической ситуации в мире и в Беларуси, выявлении возможных угроз независимости и территориальной целостности белорусского государства, конституционного строя со стороны иностранных субъектов политического процесса, заинтересованных в использовании религиозного фактора для дестабилизации восточно-европейского региона.

Литература

1. Концепция национальной безопасности Республики Беларусь: Указ Президента Республики Беларусь от 17 июля 2001 г. № 390 // Национальный реестр правовых актов Республики Беларусь. – № 276-2010. 18 ноября.

2. ТОП «Охота на Ведьм» в Витебске или литвинское мракобесие // Информационно-аналитический портал «Империя» – [Электронный ресурс]. – 2010 – Режим доступа: <http://imperiya.by/rusworld.html?id=7171>. – Дата доступа: 06.06.2014.

3. Эксперт: Белорусская власть формирует образ врага в лице России // Информационное агентство «REGNUM» – [Электронный ресурс]. – 2014 – Режим доступа: <http://www.regnum.ru/news/polit/1811109.html>. – Дата доступа: 08.06.2014.

4. Власти Белоруссии возобновили травлю витебского писателя // Информационно-аналитический портал «Империя» – [Электронный ресурс]. – 2011 – Режим доступа: <http://imperiya.by/aas19-10751.html>. – Дата доступа: 13.09.2013.

5. Белорусский писатель: Западнорусизм – естественное состояние белорусов // Информационное агентство «REGNUM» – [Электронный ресурс]. – 2014 – Режим доступа: <http://belarus.regnum.ru/news/1803304.html>. – Дата доступа: 06.06.2014.

6. Писатель: Пора дать оценку польским «повстанцам» 1863 года – варварам, зверям и убийцам // Информационное агентство «REGNUM» – [Электронный ресурс]. – 2012 – Режим доступа: <http://www.regnum.ru/news/1592704.html>. – Дата доступа: 03.06.2014.

7. Ежегодные инструкторско-методические военно-полевые сборы // сайт «Казачество Республики Беларусь» – [Электронный ресурс]. – 2014 – Режим доступа: <http://kazak.by/index.php/about/belkazak/494-annual-instructor-methodical-martial-charges>. – Дата доступа: 14.07.2014.

8. Федеральный закон от 5 декабря 2005 г. № 154-ФЗ «О государственной службе российского казачества» (с изменениями и дополнениями) // Информационно-правовой портал «ГАРАНТ» – [Электронный ресурс]. – 2014 – Режим доступа: <http://base.garant.ru/188922>. – Дата доступа: 12.05.2014.

БРИТАНСКИЕ УНИВЕРСИТЕТЫ И МУСУЛЬМАНЕ: ПОИСК КОМПРОМИССА

А. Е. Игнатович (г. Могилев, Беларусь)

С начала XXI в. британские университеты стали привлекать к себе внимание как потенциальные очаги экстремистской деятельности. При этом, думается, проблема может быть рассмотрена гораздо шире: в контексте взаимоотношений системы

высшего образования Соединенного Королевства с мусульманами и исламом. Цель данного сообщения – определить степень влияния ислама и его приверженцев в университетах Великобритании. Следует различать ислам как объект для исследований, учебную дисциплину и религию студентов британских университетов.

В самом Соединенном Королевстве изучение ислама и британских мусульман является относительно новым исследовательским полем, единой научной школы не сложилось. Тем не менее, благодаря актуальности, остроте, этот вопрос оказался в поле зрения таких наук, как история, социология, экономика, политология. Сформировался ряд научно-исследовательских центров – в университетах Бристоля, Уорика, Лондона, Манчестера, Брэдфорда. В Оксфордском университете функционирует Центр по изучению исламских дисциплин, данной проблемой занимаются Центр исследования ислама и христианско-мусульманских отношений в Бирмингеме и Центр исследования ислама в Великобритании в Кардиффе.

В Великобритании существуют учебные заведения, которые позиционируют себя как исламские, то есть для мусульман, – Кэмбриджский Исламский колледж и Ниджаз колледж. Однако многие британские университеты дают возможность стать дипломированным специалистом по исламу (Islamic Studies), получив научную степень магистра гуманитарных наук (М.А.). При этом развиваются и программы послевузовского образования, особенно в сфере исламских финансов [1]

Ислам как религия студентов вызывает много больше опасений. Начало XXI в. стало переломным моментом. Профессор Э. Глис, директор центра исследования вопросов разведки и безопасности при английском Университете имени Брунела, высказал одним из первых в 2005 г. мнение, что высшие учебные заведения Великобритании были и останутся базой для вербовки молодежи в ряды подпольных террористических и экстремистских «ячеек», прежде всего исламистского толка [6]. Исследование Э. Глиса было осуждено мусульманскими студенческими ассоциациями [7]. В 2006 г. британские власти призвали университеты и колледжи отнестись серьезно к проблеме распространения экстремизма от имени ислама в учебных заведениях [2]. По официальным данным, в студенческих городках Британии велась активная исламская пропаганда с целью вербовки учащихся в экстремистские организации [10, р. 5]. Власти страны отмечали, что директива не направлена против студентов-мусульман. В 2008 г. исследование, подготовленное в Кэмбридже Дж. Эдмундсом, в свою очередь, доказывало, что «британские университеты не рассадники исламского радикализма, несмотря на страхи об усилении экстремизма» [8]. В 2010 г. специалист по исламу Р. Эдвардс обвинил руководство университетов в попустительстве исламистам: боязнь быть обвиненными в расизме, потерять финансовую поддержку со стороны благотворителей из стран мусульманского Востока и «испугать» прибывших из-за рубежа студентов-мусульман приводят к попустительству террористам [4]. В 2011 г. депутаты британского парламента и члены Палаты лордов заявили, что в настоящее время в университетах Великобритании в среде мусульман процветает салафизм, ставя под угрозу «национальную безопасность страны» [5]. В докладе приводятся статистические данные, согласно которым 31% осужденных за террористическую деятельность учились в британских университетах, а 10% на момент ареста еще были студентами [9]. Заявлялось, что университетские преподаватели университетов закрывают на мусульман-салафитов глаза, потому что не хотят «вести слежку за студентами». Новые стратегии борьбы британского правительства с исламистским движением будут направлены на «предотвращение ввоза и распространения экстремистских печатных продуктов и призывов, разжигающих ненависть» на территории университетов. В 2013 г. чиновники Уайтхолла сообщили, что сейчас им известны 25 проповедников, которые создали целую «информационную сеть», действующую при известных университетах и других образовательных учреждениях Британии [3]. При этом, когда пишут и говорят об

исламских экстремистах в университетах, предполагается, что эти студенты прибыли из стран мусульманского Востока для учёбы или это дети иммигрантов-мусульман. Но ведь существует масса примеров, когда обращаются в ислам во время учёбы, а затем приходят на путь терроризма.

Таким образом, к настоящему моменту правительство уже не раз заявляло о разработке программ по борьбе с исламским терроризмом в высших учебных заведениях. Однако британская пресса периодически размещает на своих страницах материалы о том, как исламисты получают возможность проповедовать в университетских центрах. Суть проблемы взаимоотношений британских университетов и мусульман в несоразмерно большой роли ислама в современной Британии. Привлечение внимания к проблеме радикализации студентов-мусульман – обоюдоострое оружие: это и очередная возможность для мусульманских организаций заявлять о проявлении исламофобии. Университеты в Великобритании исторически обладали автономным статусом, и любое вмешательство в их дела будет восприниматься как угроза и покушение на эти самые нерушимые права. В данном случае стоит отделить зерна от плевел: одно дело излишняя подозрительность, а другое – необходимая целенаправленная работа по предотвращению экстремизма среди молодых мусульман вне зависимости от их происхождения.

Литература

1. Исламские финансы: куда пойти учиться? [Электрон. ресурс]. – 2012. – Режим доступа: <http://www.muslimesco.ru/opubl/190/>. – Дата доступа: 23.03.2014.
2. Правительство Великобритании выпустило практическую директиву по борьбе с пропагандой экстремизма в вузах страны / Институт религии и политики [Электрон. ресурс]. – 2006. – Режим доступа: <http://i-r-p.ru/page/stream-event/index-9104.html>. – Дата доступа: 23.03.2014.
3. Проповедникам радикального ислама запретили посещать мечети Великобритании [Электрон. ресурс]. – 2013. – Режим доступа: <http://www.utro.ru/news/2013/12/23/1165457.shtml>. – Дата доступа: 23.03.2014.
4. *Edwards, R.* British universities: seats of learning – and loathing / R. Edwards [Electronic resource]. – 2010. – Mode of access: <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/terrorism-in-the-uk/6917777/British-universities-seats-of-learning-and-loathing.html> – Data of access: 18.02.2012.
5. *Gardham, D.* University campuses are 'hotbeds of Islamic extremism' / D. Gardham [Electronic resource]. – 2011. – Mode of access: <http://www.telegraph.co.uk/news/religion/8478975/University-campuses-are-hotbeds-of-Islamic-extremism.html> – Data of access: 18.02.2012.
6. *Glees, A.* When Students Turn to Terror: Terrorist and Extremist Activity on British Campuses / A. Glees, Ch. Pope. – London: The Social Affairs Unit, 2005. – 110 p.
7. *Labi, A.* McCarthyism in Britain? / A. Labi // The Chronicle of Higher Education. – 2005. – Vol. 52, Iss. 9. – P. A.48.
8. *Lipsett, A.* Study challenges claims of Islamic extremism among students / A. Lipsett [Electronic resource]. – 2008. – Mode of access: <http://www.guardian.co.uk/education/2008/dec/03/student-politics-islamic-radicals-cambridge> – Data of access: 18.02.2012.
9. *Loveys, K.* University campuses 'a hotbed of Muslim extremism', claims Parliamentary security group [Electronic resource]. – 2011. – Mode of access: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1381362/University-campuses-hotbed-Muslim-extremism-claims-Parliamentary-security-group.html>. – Data of access: 18.02.2012.
10. *Siddiqui, A.* Islam at Universities in England: Meeting the needs and investing in the future / A. Siddiqui: Report Submitted to Bill Rammell MP [Minister of State for Lifelong Learning, Further and Higher Education]. – London, 2007. – 114 p.

ПРОБЛЕМА ОБРАЗОВАНИЯ И РЕЛИГИИ В ШКОЛАХ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ: ПРАВОВОЙ АСПЕКТ

А. А. Круглов (г. Минск, Беларусь)

Проблема отношения к религии в системе школьного образования в современных условиях нередко ставит в тупик даже многих учителей. И это неудивительно.

С одной стороны, религия и наука несовместимы по своим мировоззренческим взглядам, а с другой – религию упорно насаждают не только церковь, но и государство, руководители которого предлагают христианские ценности взять за основу идеологии. А почему? Да потому, что религия воспитывает у своих приверженцев покорность, смирение, непротivление властям, т. е. воспитывает «рабов божьих». За такие услуги государство отмечает священнослужителей наградами, самой же церкви, прежде всего православной, предоставляет немалые льготы, включая и материальную поддержку. А «рабов божьих» власть имущие легко превращают в своих рабов.

Школа же в противоположность религии призвана давать, прежде всего, знания и вместе с тем воспитывать не «раба божьего», а всесторонне развитого, духовно и нравственно богатого человека и гражданина своей страны. Если религия ставит верующего, как раба божьего, в полную зависимость от вымышленных сверхъестественных сил, включая и бога, то знание законов развития природы и общества помогает человеку освободиться от этой зависимости и стать самому хозяином своей судьбы. Как в этом случае поступать учителю? Как совместить несовместимое: религию и науку, религиозную веру и знание? Где выход? А выход, как мне кажется, простой. У юристов бытует хорошее правило: если не знаешь, как поступить в том или ином случае, поступай по закону. Вот и в данном случае, казалось бы, есть закон, который, как увидим дальше, отдает предпочтение знанию, то и поступайте по закону, и не будет никаких проблем.

Оказывается, проблемы есть, но только для тех, кто не знает закона или сознательно хочет его обойти в своих интересах. Поэтому для начала необходимо напомнить и хотя бы кратко разъяснить основные положения законодательства Республики Беларусь по данной проблеме, а затем обосновать несостоятельность ряда имеющих фактов его нарушения.

Что же гласит закон об отношении к религии в школе? Так статья 9. Образование и религия Закона Республики Беларусь от 17 декабря 1992 г. «О свободе совести и религиозных организациях» (в редакции Закона от 31 октября 2002 г. Дальше: Закон) прямо гласит: **«Национальная система образования в Республике Беларусь носит светский характер и не преследует цели формирования того или иного отношения к религии»**. Термин «светский» означает, согласно толковым словарям русского языка, как «не церковный», «мирской», «гражданский», противостоящий «религиозному», т. е. научный.

Отсюда следует вывод: в национальной системе образования Республики Беларусь нет места религии, тому или иному ее вероисповеданию. Школа не должна обучать религии, формировать положительное или отрицательное отношение к ней. Но она обязана дать учащимся объективные знания о религии, ее основных конфессиях, дать им научное и богословское определения, с научных позиций раскрыть их истинную сущность и роль в жизни общества. Ученик же вправе придерживаться любых мировоззренческих взглядов, быть верующим или атеистом. Учитель дает учащимся, прежде всего, знания естественных и гуманитарных наук об окружающем мире и человеке, объективный, всесторонний материал для сопоставления и размышления, а каждый учащийся пусть сам определяет свое отношение к религии. **При этом все граждане имеют «равные возможности доступа к национальной системе образования независимо от их отношения к религии»**. И в то же время в этой же статье подчеркивается, что **в учреждениях образования не допускается «противоречащая законодательству деятельность религиозных организаций»**.

На основании приведенных основных положений из первой части статьи 9 Закона ясно, что школа как государственное учреждение должна давать учащимся, прежде всего, знания и соответственно формировать у них научное мировоззрение, не акцентируя внимания на том или ином отношении к религии. При этом учитель сам

должен стоять на твердых научных позициях. А как отнесутся учащиеся к научному мировоззрению – это личное дело каждого. Учитель оценивает знания учащихся, а не их мировоззрения. При этом надо помнить, что формирование у учащихся научного мировоззрения не противоречит положению Закона о том, что национальная система образования «не преследует цели формирования того или иного отношения к религии». Знать религию совсем не означает быть верующим и иметь религиозное мировоззрение, в равной степени знание атеизма еще не свидетельствует об атеистическом мировоззрении. Учителя, а вместе с ними и учащиеся школ, должны это понимать и хорошо знать положение Закона об образовании и религии, свои права и обязанности.

Но школа не ограничивается только образованием. В ее функции входит и воспитательная деятельность, пожалуй, не менее важная и ответственная в наше сложное время. В этой сфере деятельности больше всего и возникает проблем из-за незнания Закона или из-за сознательно ложной трактовки его в своих интересах. Вот что гласит та же статья 9 Закона в отношении воспитания: «Учреждения образования в вопросах воспитательной деятельности на основании письменных заявлений родителей или лиц их заменяющих (самих совершеннолетних обучающихся), во внеучебное время могут взаимодействовать с зарегистрированными религиозными организациями с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа. Порядок, условия, содержание и формы такого взаимодействия определяются Советом Министров Республики Беларусь по согласованию с Президентом Республики Беларусь».

Какие же выводы вытекают из этого положения Закона? Во-первых, ни о каком религиозном воспитании учащихся в школе здесь нет и речи. Здесь говорится лишь о **возможности взаимодействия** школы с зарегистрированными религиозными организациями, при их положительном влиянии «на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа». При отрицательном же влиянии религии на формирование указанных традиций, ни о какой возможности взаимодействия школы и церкви не может быть и речи. К тому же нельзя духовность сводить к религиозности, а духовные традиции к религиозным. Духовность включает в себя науку, философию, искусство, музыку, литературу и религию, как одну лишь из составляющих духовности, да и то только для верующих определенной конфессии. Культурные традиции религии противоречат светским. Они служат, прежде всего, для закрепления религиозных взглядов верующих. Не имеют отношения к религии и государственные традиции.

Во-вторых, **совместные мероприятия по воспитанию учащихся можно проводить только во внеучебное время. К тому же и вне школьных помещений, о чем будет сказано дальше.**

В-третьих, и это главное, **«порядок, условия, содержание и формы такого взаимодействия определяются Советом Министров Республики Беларусь по согласованию с Президентом Республики Беларусь».** А где эти «порядок, условия, содержание и формы такого взаимодействия»? Их нет. Есть лишь пока подписанная в марте 2004 г. программа сотрудничества Министерства образования Беларуси с Белорусской православной церковью, которая постоянно меняется и уточняется.

Нельзя забывать и еще одно положение этой же статьи Закона, которое многими сторонниками религии неправильно трактуется. Вот оно: «Религиозные организации, зарегистрированные в порядке, установленном настоящим Законом, вправе в соответствии со своими уставами создавать для религиозного просвещения детей и взрослых учебные группы и воскресные религиозные школы, используя для этого принадлежащие и (или) предоставляемые им в пользование помещения, **кроме помещений, принадлежащих государственным учреждениям образования**» (выделено мною – А. К.). Да, здесь речь идет о том, что религиозные организации имеют право создавать для

религиозного просвещения детей учебные группы и воскресные школы, **но только не в школах, не в помещениях государственных учреждений образования.** А вот последнее положение сторонники религии игнорируют и тем самым нарушают Закон: уже сейчас в некоторых школах практикуются торжественные молебствия по случаю начала учебного года, освящение помещений, выступления представителей церкви, создания в школах религиозно-конфессиональных кружков, изучение Закона божьего.

Более того, под попечительством Митрополита Минского и Слуцкого Экзарха всея Беларуси Филарета, в рамках программы сотрудничества Православной церкви и Министерства образования Республики Беларусь уже в 2005 г., как сообщал «Вечерний Минск» (2005. 6 июня) был даже объявлен набор учащихся в 1-й класс школы №148 г. Минска с углубленным изучением иностранных языков и **воспитанием на православных отечественных традициях.** Этому попустительствует, как видим, и Министерство образования.

В результате дело доходит до того, что в отдельных школах некоторые учителя пытаются даже создавать классы учащихся по религиозному признаку, чем грубейшим образом нарушают Закон. И это притом, что **в упоминаемом уже Законе (ст. 9) запрещается в помещениях, «принадлежащих государственным учреждениям образования» проводить религиозное просвещение детей.** Этот запрет остается в силе и для любого совместного мероприятия по воспитанию учащихся, если оно носит религиозный характер.

Кстати, даже в США, где о свободе совести и говорить не приходится, деятельность религиозных организаций в государственных школах запрещена. А во Франции запрещается даже внешнее выражение своей веры: запрещено ношение мусульманских платков, иудейских кип, христианских крестов на одежде (христианский крестик считается нательным и носить его надо под одеждой). Можно только представить, что будет, если свои классы начнут создавать католики, иудеи, мусульмане и др. Ведь Закон (ст. 6. Равноправие религий) гласит: «Религии и вероисповедания равны перед законом».

При этом нельзя забывать, что школа – это единственное социальное учреждение, где сохранялось до сих пор равенство всех учащихся независимо от национальности, вероисповедания и даже социальной принадлежности. А создание классов по конфессиям обязательно приведет к межрелигиозным и межнациональным конфликтам. Более того, не только церковные деятели, включая митрополита Филарета, но нередко и известные в республике писатели, художники и другие работники сферы культуры усиленно призывают ввести Закон божий в качестве учебного предмета в школах, что приведет не только к нарушению Конституции, но и прав учащихся. А Министерство просвещения Республики Беларусь молчит, хотя и было поставлено об этом в известность.

А вот в начале пресловутой перестройки Русская православная церковь даже предложила читать в школах курс «Введение в христианскую этику», программа которого рассчитана на 24 урока для детей 1–6 классов (М., 1995. 1 ч.) и на 30 занятий для старшеклассников (М., 1997. 11 ч.). В 1 части указанной программы проповедаются и насаждаются следующие основные христианские принципы: «Бог сотворил этот мир», «Бог определил порядок в этом мире», «Бог создал человека», дал ему «способность размышлять, любить и общаться с Богом», «Бог дал людям законы и заповеди, по которым мы должны жить». И вывод: «Конечный смысл человеческой жизни – прославление Бога и воссоединение с Ним в вечной радости. Познать живого Бога – вот в чем состоит наше высшее предназначение» (с.19). А ведь это значит, что знания нашим детям не нужны, наука не нужна. Думать, мыслить, рассуждать школьникам незачем. Они должны только верить в Бога, любить его и во всем следовать его предписаниям.

В соответствии с принятой программой сотрудничества Министерства образования Беларуси и Белорусской православной церковью на 2014-2015 годы в наших шко-

лах предлагается читать, правда, пока факультативный курс «Основы православной культуры, Святыни белорусского народа». Программа его обсуждалась в ряде вузов и получила совершенно справедливо, как и следовало ожидать, резко отрицательную оценку, ибо полностью завязана на пропаганде православия в целом, что не соответствует светскости образования и противоречит Закону. Более того, православная церковь считает, что такой курс должны читать священнослужители, которые естественно будут насаждать православие, доказывая, что оно является самой лучшей и истинной религией. Все это опять-таки противоречит законодательству Республики Беларусь.

Более того, коль государственная система образования в соответствии с Законом носит светский характер, то в школе не могут читаться никакие учебные предметы с религиозным и другим ненаучным или псевдонаучным содержанием. При этом важно помнить, что православная церковь при поддержке правительства активнее других религий ведет упорную борьбу за подрастающее поколение, за **молодежь**. И с этой целью она не редко идет на нарушение законодательства Республики Беларусь о свободе совести, свободе вероисповедания и религиозных организациях.

В этой связи правомерно поставить вопрос, а нужны ли нашим учащимся знания религий и атеизма? И ответ, как не удивительно, только положительный. Дело в том, что религия и атеизм (свободомыслие) являются двумя противоборствующими в мировоззренческом плане сторонами единого процесса становления и развития всей культуры и даже цивилизации в целом. В этом плане важно знать их истинную сущность и историю становления и развития с древнейших времен до наших дней. И хотя в этом единоборстве в эпоху средневековья победу одержала религия путем преследования науки и ученых, сжигая их на кострах инквизиции, однако в последующие годы вплоть до наших дней силой десятков и сотен мужественных ученых-энтузиастов наука доказала свое очевидное преимущество, которое не может отрицать даже церковь. Должны ли это знать учащиеся? Конечно, должны. А где они могут получить эти знания? Прежде всего, в школе в процессе изучения истории и обществоведения. Кроме того, для желающих можно предложить ряд научно обоснованных факультативных спецкурсов типа: «История религий», «Основы религиоведения», «Конфессии в современной Беларуси», «Библия как памятник культуры», «История свободомыслия» и др., которые должны будут читать светские профессионалы-религиоведы с научных позиций в соответствии со светской системой образования в Республике Беларусь.

Какие же следуют выводы из всего сказанного? А вывод один – есть хороший Закон, его надо знать, правильно понимать и не нарушать. Полагаю, что руководители Министерства образования Республики Беларусь знают Закон и не позволяют его нарушать работникам сферы образования, как высоко поставленным чиновникам, отвечающим за образование и воспитание учащихся школ, так и учителям. Поскольку одной из причин нарушения Закона остается и безнаказанность его нарушителей, то с уверенностью могу сказать, что Аппарат Уполномоченного по делам религий и национальностей при Совете Министров Республики Беларусь более строго отнесется к нарушителям законодательства как со стороны государственных органов, так и со стороны представителей религиозных организаций.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ ВУЗА

А. Л. Куиш (г. Минск, Беларусь)

В духовной жизни человеческого общества исторически сформировались и продолжают функционировать следующие основные типы знания, – мифология, религия,

искусство, философия, наука. В настоящее время доминирующим типом знания является знание научное. Этот тип знания сформировался позднее других и ему свойственны точность, конкретность, рациональность, доказательность, оно напрямую может быть применимо в практико-технологической деятельности людей, что и обуславливает его столь высокую нынешнюю популярность. Однако так было не всегда, на разных этапах развития человеческого общества доминировали разные типы знания.

Если вести речь о нашей стране, то в её ещё совсем недавнем прошлом научное знание использовалось как основное для решения практически всех задач развития человеческого и социального потенциала. Однако в перестроечную и постперестроечную эпохи на арену социальной жизни всё активнее стала выходить религия. Это связано со многими факторами, и одним из них является тот, что с арены духовной жизни практически ушли марксистско-ленинская философия и коммунистическая идеология, которые в советском обществе стояли на первом плане в духовной и социальной жизни общества.

В настоящее время статус религии в нашем обществе достаточно высок, и он продолжает, хотя и медленно, расти. Причём, это не только касается православия и других традиционных религий, это и неокульты и различного рода форм нетрадиционных верований. Будучи одной из основных форм человеческого знания, религия в той или иной мере затрагивает жизнь каждого члена нашего общества. Подтверждают важную роль религии и её функции, которые она выполняет в обществе [3; 4; 8; 9 и др.]

Фактор актуальности и значимости религии для современного белорусского общества указывает на то, что этому феномену должно быть уделено соответствующее внимание как со стороны религиоведческой науки, так и образования. Что касается последнего, то на это указывают его цели и задачи, изложенные в Кодексе об образовании, (Ст. 18) [1]. Согласно им, молодой специалист должен формироваться как разносторонне развитая, нравственно зрелая личность, воспитание которой должно основываться на общечеловеческих, гуманистических ценностях, культурных и духовных традициях белорусского народа.

К сожалению, должного развития религиоведение ни в научной, ни в образовательной сферах не получает. И как наука, и как образовательная дисциплина оно постепенно сдаёт свои позиции, уходя с арены активной научной и духовной деятельности в нашей стране. Причины разные, но одна из главных, – нет необходимой поддержки со стороны государственных структур, систем управления наукой и образованием, и едва ли не главным фактором функционирования этой дисциплины является энтузиазм отдельных выдающихся личностей.

Между тем, религиоведение как научная дисциплина, с одной стороны, противостоит, а с другой, – дополняет богословие, тем самым позволяя сбалансировано, всесторонне и полно изучать столь сложный феномен как религия. Перекос в сторону богословия может приводить к мистифицированию общественного сознания, нарушению баланса между научной и богословской трактовками религии, отрыву от реалий современного социального бытия, и, как следствие, искажениям в функционировании различных практических сфер жизни общества.

Говоря об образовательной составляющей этой научной дисциплины, следует отметить, что в Образовательном стандарте по циклу социально-гуманитарных дисциплин 2006 года [6], и особенно в ныне действующей Концепции оптимизации **содержания, структуры и объема социально-гуманитарных дисциплин в учреждениях высшего образования** [2], которая в настоящее время определяет учебно-воспитательный процесс в высшей школе, религиоведению отводится очень

скромное место. Оно может теоретически выступать как дисциплина по выбору, но практически реализовать её в учебном процессе, где нет основательного лобби по этому предмету, маловероятно. А это лобби есть только в двух-трёх вузах страны. Реализовать её, прежде всего, невозможно потому, что не хватает часов на иные дисциплины, которые считаются более актуальными.

Каковы пути решения образовавшейся проблемы?

Прежде всего, необходимо увеличить количество часов на социально-гуманитарный блок до, минимум, 550-600 часов для двухступенчатой системы обучения (то есть для 4-летнего срока), поскольку, в своей нынешнем виде, он не в состоянии выполнять даже своих базовых функций. Это можно вполне сделать за счёт оптимизации (как сейчас модно говорить в Министерстве образования) блоков естественнонаучных и специальных дисциплин, которые уже достаточно давно не оптимизировались. Но даже при таком количестве часов, нет возможности включить религиоведение в число обязательных дисциплин, к которым следует отнести философию, культурологию, основы идеологии, этику, основы экономики, социологию, политологию, основы права [5].

Религиоведение следует включить в число обязательных дисциплин по выбору, то есть дисциплин, которые идут по статусу следом за обязательными и их фиксированное количество (скажем, четыре дисциплины) выбирается из определённого набора дисциплин, предложенного образовательным стандартом. К таким дисциплинам следует отнести эстетику, историю Беларуси, логику, религиоведение, экологию, здоровый образ жизни, основы психологии и педагогики, права человека). При таком раскладе, есть большая вероятность выбора религиоведения в качестве учебной дисциплины для соответствующих специальностей учёными советами вузов или факультетов.

Количество учебных аудиторных часов на эту дисциплину следует принять не менее 34 часов. Именно это и есть тот минимальный уровень, который необходим для полноценного усваивания данного предмета. Количество же часов на самостоятельную работу студентов должно составить не менее 18 часов.

Следует отметить, что на этом направлении уже сделаны определённые шаги. По инициативе и под научным руководством Старостенко В. В., при непосредственном организационном и методическом участии автора этой работы, участии других наших коллег, была создана Типовая учебная программа для высших учебных заведений по дисциплине «Религиоведение» [7], в которой отражены основные научные достижения в области этой научной дисциплины, учтены современные подходы в её преподавании. Эта программа может служить хорошей основой для преподавания религиоведения в отечественных вузах на разных специальностях. В ней системно и подробно представлен учебный материал, содержатся требования к знаниям, умениям и навыкам студентов, даны основы методического обеспечения. Программа допускает необходимое варьирование учебного материала в зависимости от специальности, для которой преподаётся этот предмет.

Вместе с тем, следует отметить, что необходимо дальнейшее совершенствование данного курса и самой учебной программы. Это совершенствование должно лежать на путях усиления практической направленности курса, улучшения его методического обеспечения. Что касается первого пути, то необходимо, кроме передаваемых студентам знаний, формировать у них умения ориентирования в современной сложной религиозной обстановке, конструктивного анализа тех или иных религиозных течений и идей, ведения дискуссий на религиозную тематику, выработки собственной позиции по проблемам, связанным с религиозной деятельностью, применения законов, регламентирующих функционирование свободы совести и деятельность религиозных организаций и т. п. После изучения курса молодой человек должен не только

знать религиозную обстановку в обществе, но и уметь направлять её деятельность на развитие личности и общества. Этот курс должен помочь молодому человеку в формировании его мировоззрения, совершенствовании его системы ценностей, в его социальной, личностной и гражданской деятельности. Соответственно, необходимо подбирать и адаптировать педагогические технологии и методики, направлять их на решение этих задач.

Думаю, что педагогическое сообщество, заинтересованное в совершенствовании социально-гуманитарного образования должно активнее включаться в этот процесс, направлять свои усилия на повышение статуса социально-гуманитарного знания в системе образования высшей школы, конкретными делами, пусть порой и небольшими, укреплять его позиции, приближать его к реальной жизни, делать его эффективным инструментом преобразования действительности.

Литература

1. Кодекс Республики Беларусь об образовании, 2010.
2. Концепция оптимизации содержания, структуры и объема социально-гуманитарных дисциплин в учреждениях высшего образования. – Приказ Министра образования Республики Беларусь от 22.03.2012, № 194.
3. *Короткая, Т.П.* Религиоведение: религии в Беларуси: Учебное пособие / Т.П. Короткая. – Минск: БГЭУ, 2004.
4. *Круглов, А.А.* Религиоведение: пособие для студентов вузов / А.А. Круглов. – Минск: Тесей, 2008.
5. *Куиш, А.Л.* Система социально-гуманитарного образования высшей школы: теоретический и практический аспекты реализации // Вучоныя запіскі Брэсцкага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.С. Пушкіна. – 2012. – Выпуск 8. – Частка 1. – Гуманітарныя і грамадскія навукі.
6. РД РБ 02100.5.227-2006. Образовательный стандарт. Высшее образование. Первая ступень. Цикл соц.-гуманитарных дисциплин. – Мн.: Министерство образования РБ, 2006, № 89.
7. Религиоведение: типовая учеб. программа для высш. учеб. заведений / сост.: В.В. Старостенко, А.Л. Куиш, Т.П. Короткая, О.В. Дьяченко. – Минск: РИВШ, 2011.
8. *Старостенко, В.В.* Религиоведение: учебник / В.В. Старостенко. – Минск: ИВЦ Минфина, 2008.
9. *Старостенко, В.В.* Современная религиозная ситуация и конфессии в Республике Беларусь: пособие / В.В. Старостенко. – Могилев: УО “МГУ им. А.А. Кулешова”, 2008.

СПЕЦИФИКА ПРЕПОДАВАНИЯ ЭКОНОМИЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИН МУЛЬТИРЕЛИГИОЗНЫМ ГРУППАМ СТУДЕНТОВ

Е. В. Курников (г. Ростов-на-Дону, Россия)

В условиях возрастания как трансграничной, так и внутривосточной миграции происходят масштабные процессы перемещения представителей различных этносов и религиозных течений. Когда часть из них по переезде начинает посещать различные учебные заведения, в том числе высшего профессионального образования, возникают различного рода ситуации, связанные с необходимостью дифференцированного подхода к преподаванию таким студентам экономических дисциплин.

Необходимо отметить, что по религиозному признаку студентов можно условно разделить на две группы:

Атеисты, агностики и представители основных конфессий христианства, а также жители Азиатско-Тихоокеанского региона (АТР);

Последователи ислама, сторонники более мелких христианских религиозных течений.

На практике, представители первой группы студентов зачастую достаточно не требовательны в плане религиозной подготовки преподавателя, что позволяет реали-

зовывать образовательный процесс без излишних сложностей. Даже представители стран АТР практически не выделяются из общей массы российского студенчества своими религиозными воззрениями. В этом случае от преподавателя скорее требуется минимальное знание и понимание культурно-религиозных и исторических отличий этносов, а также межгосударственных споров и конфликтов, которые предпочтительно не затрагивать, а если и касаться, то весьма корректно. На, собственно, вопросах экономики и их восприятии студентами это не сказывается.

В этой связи наиболее целесообразно рассматривать проблематику преподавания экономических дисциплин для представителей второй группы студенчества, в особенности тех из них, кто исповедует ислам. Это связано как со спецификой их восприятия изучаемых предметов, так и компетентностью лектора, а также с особенностями его подготовки к проводимым аудиторным занятиям.

Во-первых, необходимо учитывать ряд принципов и нюансов организации исламской экономики, о которых обычные студенты не знают и, к сожалению, не всегда знают преподаватели. Так, например, неофициальная система денежных переводов «хавала» весьма распространена на территории Средней Азии, Ближнего Востока и Азиатско-Тихоокеанского региона. Студенты, прибывшие из этих областей с ней хорошо знакомы и задаваемые ими вопросы вполне способны поставить в тупик некомпетентного в данной сфере преподавателя. Определенную проблему создает и неформальный характер такой финансовой системы, что приводит к значительной ограниченности достоверной информации и затрудняет разъяснение студентам специфики ее функционирования и влияния на другие сферы деятельности. Как таковая, исламская экономика, в значительной степени, зависит от родственных и клановых связей, что накладывает определенный отпечаток на работу всех ее элементов, в том числе и «хавалы». Преподаватель, изучавший экономические науки в их западном прочтении, склонен недооценивать этот фактор, что приводит к неполному пониманию вариативности системы и невозможности объективно и доходчиво объяснить студентам принципы ее реализации.

Не меньшую сложность представляет собой рассмотрение вопросов банковской деятельности и кредитования. В соответствии с Кораном, получение ростовщического дохода в виде процента по займу запрещено, что требует согласования с существующей на территории России практикой банковской деятельности. Преподаватель должен быть в курсе основных отличий между исламской и общепринятой системами банкинга, а также уметь не только разъяснить, но и устранить непонимание студентами существующих реалий. На данный момент острота проблемы не столь велика, так как основная масса студентов достаточно интегрирована в наше социо-культурное пространство, но с заметным ростом иммиграции, она может стать намного более актуальной.

Во-вторых, повышаются требования к общей эрудированности преподавателя и умению аргументировано отстаивать свою позицию, а также удерживать контроль над аудиторией во время лекционных и семинарских занятий. Это связано с высокой степенью интереса верующих в ислам к распространению своего религиозного учения и пропаганде его среди окружающих. Нередки случаи, когда при обсуждении тех или иных финансовых вопросов и социально-экономических явлений современной действительности такие студенты пытаются перевести дискуссию в теологическое пространство. При этом нужно учитывать достаточно низкое влияние на них формальных аргументов о свободе вероисповедания, отсутствии связи между теологическими и экономическими вопросами в контексте преподаваемых дисциплин. Кроме того, подобная ситуация возникает при анализе международного и экономического положения исламских государств (страны Залива, Иран, Пакистан), стран Средней Азии, Ближнего востока, республик Северного Кавказа и Закавказья.

Отчасти решением проблемы может быть хотя бы минимальное знание преподавателем постулатов основных религий и способность наглядно, на примерах доказать корыстную природу любых попыток посеять национальную и религиозную рознь. Также преподавателю полезно знать основные механизмы вербовки новых членов радикальных исламистских группировок и иметь возможность привести весомые аргументы против экстремистской деятельности, показав ее финансово-экономическую сущность.

В-третьих, изменяется механизм работы с аудиторией. В традиционном европейском образовательном процессе преподаватель обладает авторитетом и некоторым доминированием над студентом благодаря своим знаниям и общественно-социальному положению.

Для многих инорелигиозных студентов такая постановка вопроса далеко неочевидна, что время от времени приводит к неприятным эксцессам. Ключ к пониманию и формированию необходимого восприятия преподавателя студентом, исповедующим ислам, лежит в знании традиционных ценностей населения тех регионов, откуда происходят такие студенты. Как ни парадоксально, общее старение преподавательских кадров на постсоветском пространстве несколько понижает остроту проблемы, так как уважение к пожилым представителям собственных этносов и религиозных течений до какой-то степени переносится и на пожилых преподавателей.

Тем не менее, необходимо отметить ряд качеств и навыков, которыми должен дополнительно обладать преподаватель для поддержания своего авторитета у студентов исламского вероисповедания. В первую очередь, это умение заинтересовать и работать с любой аудиторией, не обращая внимания на ее первоначальное неприятие.

Кроме того, большое значение имеет способность доказать практическую значимость предмета и стимулировать студента к его изучению, о котором он еще имеет смутное представление и считает ненужным для себя. И, наконец, крайне важны навыки полемиста для аргументации важности как знаний и обучения вообще, так и конкретного предмета в частности, для социализации в любом сообществе.

Исламские студенты, в своем большинстве, не отличаясь принципиально от остальных, тем не менее, требуют более высоких способностей преподавателя к убеждению, в силу наличия у них определенных стереотипов, с которыми они медленно расстаются.

Таким образом, в условиях активности глобальных миграционных потоков, формирования студенчества как совокупности различных этносов, возрастают требования, как к квалификации преподавателей экономических дисциплин, так и знанию ими не только национальных особенностей ведения финансово-хозяйственной деятельности в различных странах, но и владению информацией о культурно-религиозных особенностях студентов-мигрантов.

Обладание ими не только позволяет успешно взаимодействовать со студентами в учебно-образовательном процессе, но и повышает профессиональное мастерство преподавателя, а также способствует успешному информированию студентов об окружающей социально-экономической среде.

СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ОБЩЕСТВЕ ЗНАНИЙ

Ю. С. Мельниченко (г. Могилев, Беларусь)

В контексте современных тенденций развития общества высоких технологий образование можно рассматривать как один из значимых технологических процессов. Ключевыми фигурами высокотехнологичного общества становятся специалисты,

прежде всего инженеры, и потребители услуг специалистов. Отсюда следует определенная модель образования – технообразование, цели которого состоят в освоении разнообразных технологий и искусства их использования. Наиболее полно она воплотилась в трудовой школе и политехнических вузах. Однако данной образовательной модели присущ ряд важных философско-образовательных проблем, одной из которых является «одномерность» человека общества массового потребления, узость профессионального кругозора специалистов.

Западное образование все больше ориентируется на создание эффективной тестовой среды, интерактивных методик занятий и обучающих игр, многие из которых имеют явственный идеологический характер. Отечественные педагоги тоже давно занимаются проблемами гуманитарной модели обучающих тестовых сред, тем не менее, вопросы мировоззренческого характера, в частности те, которые касаются развития личной ответственности, технологическим путем не снимаются. Кроме того, в условиях глобализации, одна из тенденций которой проявляется в усилении потоков миграции населения, несмотря на политику мультикультурализма особую остроту приобретает проблема самоидентичности личности. Усиление роста информационных потоков еще более обостряет эту проблему. Согласно М. Кастельсу, речь идет не только о национальном самоопределении внутри глобальной сети, но и об общем противоречии между сетью и «Я», которое на разных уровнях выражается во всевозможных движениях за права (феминизм и другие), религиозном фундаментализме, сектанстве, терроризме и тому подобных явлениях [1, с. 44-46]. Указанная проблема касается, прежде всего, социально-гуманитарного знания.

Как отмечает Ж.-Ф. Лиотар, уже с конца 50-х гг. XX века начинается постепенное изменение социального статуса знаний [2, с. 14]. Поскольку главной движущей силой общественного развития является производительность, меняются критерии, определяющие отношение к знанию со стороны государства, образовательных учреждений и обучаемых. Вместо вопроса «Верно ли это?» все чаще задаются вопросы «Чему это служит?», «Можно ли это продать?», «Эффективно ли это?». [2, с. 124]. При таком подходе трансформируется представление о профессиональной компетентности, которая теперь связывается не с истинностью, а с результативностью. Соответственно этому разрабатываются новые образовательные стратегии, опирающиеся на социологические исследования в рамках концепций информационной цивилизации и инновационного развития.

Как отмечают Н.В. Наливайко и Е.В. Ушакова, «в концепции инновационного общества ключевым оказывается понятие «экономика знаний». Здесь от всех знаний остаются лишь те, которые работают на бизнес-эволюцию» [3, с. 77]. Это свидетельствует о применении принципа минимизации затрат, сопровождающего все экономические проекты. В Болонском соглашении для образовательной сферы обозначены те же правила, что уже действуют в сфере науки и техники: практическая ориентация, экономическая целесообразность, конкуренция, нормативное закрепление и коллективная безопасность. Главная ставка делается на результативность, измеряющуюся компетентностью специалистов, качеством «человеческого капитала».

Здесь мы сталкиваемся с проблемой ограниченности учебного времени на фоне информационной насыщенности гуманитарных предметов в рамках узкоспециализированного образования. Согласно Ж.-Ф. Лиотару, в условиях широкого доступа к электронным банкам данных дидактика не может сводиться только к передаче знаний и тренировке памяти. Такая стратегия применима в игре с неполной информацией, где преимущество получает тот, кто имеет дополнительные данные. «Такова, по определению, ситуация студента в процессе обучения» [2, с. 125]. Для игры с одинаковой информацией, а именно таким в связи с доступностью информационных ресурсов принято

изображать мир знания эпохи постмодерна, необходим иной стратегический подход. Он возможен на пути различной организации данных, которая чаще всего получается при включении в ряд данных того, что ранее считалось независимым, не сочетаемым. И если преподавание предполагает не только воспроизводство, но и развитие компетенций, необходимо, чтобы передача знания не ограничивалась вводом информации, а учила бы различным «процедурам, способствующим увеличению способности сочленять поля, которые традиционная организация знаний ревностно изолировала друг от друга» [2, с. 126]. Отсюда следует, что отвечающая современным требованиям образовательная стратегия включает освоение методологических знаний, точнее, различных способов синтеза.

Новые психолого-педагогические технологии должны быть направлены на взаимообогащение индивидуальных и групповых форм образовательной деятельности. На таком основании возможно формирование многообразия методической (технологической) составляющей образовательного процесса, целью которого является многостороннее развитие личности. Согласно А.И. Субетто, данный подход приобретает характер педагогического закона «развития обучаемого через разнообразие» [5, с. 149]. Отсюда следуют новые требования к профессионализму современного учителя, предполагающие разработку, творческое использование и грамотное сочетание многих методик, ориентированных на раскрытие способностей ученика. Это придает особое значение становящемуся в разряд онтологических и феноменологических категорий педагогическому мастерству. В работе «Онтология и феноменология педагогического мастерства» Субетто рассматривает педагогическое мастерство как высшую степень проявления профессионализма [4, с. 693-892]. Он отмечает, что наиболее древнее значение слова «мастер» содержит в себе смысл «школы», организации обучения [4, с. 701]. Поэтому вершина любого профессионального творчества, его рефлексия связаны с учительством. Отсюда следует, что новые педагогические подходы необходимо строить, в первую очередь, на мастерстве учителя, его умении рефлексивного использования логико-методологического аппарата той или иной дисциплины и способности к передаче этих знаний ученикам.

Таким образом, новые педагогические технологии предполагают увеличение многообразия форм подачи учебного материала, что особенно актуально в свете современного информационного изобилия. Кроме того, образовательный процесс становится все более практико-ориентированным, направленным на социализацию личности. В этих целях необходимо разрабатывать такие учебные задания, в которых бы целое выстраивалось из взаимосвязанных частей, индивидуальных вариантов. При этом каждый обучаемый получает свое задание, выполнение которого развивает сознание личной ответственности каждого из учащихся за свой участок работы и навыки совместной деятельности в условиях жесткой специализации.

Литература

1. *Кастельс, М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
2. *Лиотар, Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
3. *Наливайко, Н.В.* О роли образования в обществе XXI в. / Н.В. Наливайко, Е.В. Ушакова // Философия образования. – 2010. – № 1. – С. 71–80.
4. *Субетто, А.И.* Сочинения : в 13 т. / А.И. Субетто. – Кострома : КГУ им. Н.А. Некрасова, 2006–2012. – Т. 4. Кн. 2 : Ноосферное или Неклассическое человековедение: поиск оснований. – 2006. – 1000 с.
5. *Субетто, А.И.* Сочинения : в 13 т. / А.И. Субетто. – Кострома : КГУ им. Н.А. Некрасова, 2006–2012. – Т. 5. Кн. 1 : Ноосферное или Неклассическое обществоведение: поиск оснований. – 2007. – 508 с.

К ПРОБЛЕМЕ «СВЕТСКОГО ТЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ»

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

Среди актуальных проблем взаимоотношения образования и религии применительно к государственному образовательному пространству Республики Беларусь особое место занимает тема возможности и правомерности присутствия в учебных заведениях теологии.

В республике известна практика открытия теологических образовательных учреждений и соответствующих специальностей, введения в средних школах теологических факультативных занятий, что создало религиоведческо-правовую коллизию. Эта коллизия определяется тем, что теология (греч. *theologia*, от *theos* – бог и *logos* – слово, учение), или богословие – это учение или совокупность доктрин о сущности и бытии Бога. Теология признает единственную (эксклюзивную) истину, являющуюся частью канона определенного вероучения, и задана рамками Божественного Откровения. Теология по определению носит религиозный характер, неотделима от религиозной веры. Теологический подход, в отличие от светского религиоведческого, необходимо предполагает веру в Бога, конкретную конфессиональную принадлежность. Теология ориентирована на обучение религии и воспитание в духе религиозного мировоззрения, на конфессиональную социализацию обучаемых. Она формирует вполне определенное (собственно религиозное) отношение к религии, и на этом основании не может быть отнесена к светскому знанию.

Преподавание в государственных учебных заведениях теологии имеет место главным образом в странах, где существует государственная религия или сохраняется давняя соответствующая традиция в образовательной деятельности. Отечественная педагогика такой традиции не имеет. Даже в Российской империи, где православная церковь была официальной, в государственных (императорских) университетах не было теологических факультетов и не велось подготовки теологов. Последнее обстоятельство сторонники теологизации высшей школы игнорируют.

В Республике Беларусь, несмотря на отсутствие традиции и должного правового обоснования, продолжается уникальный для постсоветского пространства эксперимент по введению государственного теологического учебного заведения в состав ведущего университета страны – Белорусского государственного университета. «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белгосуниверситета функционирует с октября 2004 г. Несмотря на декларации о светском характере института, фактически он является религиозным учебным заведением. В явном противоречии с законодательно закрепленным в Республике Беларусь принципом светскости государственного образования находится целый ряд аспектов его деятельности. Данному принципу не соответствует, в частности, прием абитуриентов по характеристикам-рекомендациям настоятелей церковных приходов, существование в вузе должности духовника, обязательной катехизаторской практики и литургической учебной практики; функционирование собственного храма (часовни), участие обучаемых в богослужениях, начало и завершение всех занятий молитвой, предварение учебного года молебном и т.п. [2; 4] Показательно, что при Институте теологии функционирует воскресная школа для детей школьного возраста, тогда как по законодательству право создания воскресных школ принадлежит лишь религиозным организациям, причем без права использования помещений, принадлежащих государственным учреждениям образования (ст. 9 Закона «О свободе совести и религиозных организациях» 2002 г.). Более того, если Институт теологии – государственное учреждение, то он нарушает норму Закона 2002 г., согласно которой в учреждениях образования не допускаются создание и анонимная или иная противоречащая законодательству деятельность религиозных организаций. Ст. 39 Закона 2002 г. предусматривает ответственность за создание религиозных организаций в государственных органах и учреждениях, включая образовательные.

Не может также не настораживать и определение сферы профессиональной деятельности выпускников-теологов Института теологии БГУ. Предполагается, что конфессионально ориентированные специалисты могут преподавать как богословские, так и религиозно-научные дисциплины в учебных заведениях всех видов и типов. Наряду с системой образования и научной работой возможной сферой деятельности выпускников являются также органы государственного управления, [3] где заведомо требуются специалисты, обладающие широкими религиозно-научными знаниями и ставящие во главу угла не узко конфессиональные или в целом религиозные, а государственные интересы.

Созданная вокруг Института теологии правовая коллизия имеет юридически корректное и взаимоуважительное, с соблюдением интересов сторон, разрешение. Оно возможно посредством преобразования статуса Института из государственного в религиозное (духовное) учебное заведение и передачи его в исключительную юрисдикцию Белорусского Экзархата Московского Патриархата.

Ситуацию с теологическими новациями в системе современного государственного образования не спасает пропагандируемая идея т.н. «светского теологического образования», причем уже в силу явной и сущностной алогичности последнего определения. Даже идеологи такого понятийного нововведения в Беларуси признают, что теология – это «система богопознания, которая опирается на свидетельство живого божественного откровения», и она «невозможна вне религиозного опыта»; «внеконфессиональной теологии не существует», а «университетский факультет или институт теологии должен ...исповедовать догматические обязательства перед той церковью, от имени которой он обучает теологии» [1].

Заслуживает также внимания формулирование сторонниками теологизации государственного образования в Республике Беларусь цели этого процесса: «перспективной целью светского теологического образования является коррекция безрелигиозного и псевдорелигиозного сознания» [1]. Подобные эксперименты в сфере государственного образования вступают в противоречие не только с законодательным принципом светскости, но и с нормами о свободе совести Конституции (ст. 31) и Закона 2002 г.: «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» (ст. 4). Кроме того, религиозное образование – это форма внекультовой религиозной деятельности, а законодательство запрещает какое-либо принуждение при определении своего отношения к религии, к исповеданию той или иной религии, к участию или неучастию в деятельности религиозных организаций (ст. 5 Закона 2002 г.).

В настоящее время из учебного процесса в государственных вузах в условиях реформы социально-гуманитарного образования активно вытесняется светское изучение религии – религиозное образование. Одновременно реализуются инициативы по разработке учебных планов и учебных программ по специальности «Теология», курсу «Основы теологии» и т.п. Данные факты, сопряженные с попытками уравнивать ученые и богословские степени в системе государственной аттестации научных кадров, свидетельствуют о сохранении противоправной тенденции клерикализации государственного образования, представляющей угрозу для национальной государственной безопасности, реализации конституционных прав и свобод граждан в области свободы совести.

Литература

1. Система светского образования и теология // Официальный портал Белорусской православной церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.church.by/resource/Dir0301/Dir0302/Page0819.html>. – Дата доступа 30.04.2008 г.

2. Институт теологии // Сайт христианского образовательного центра святых Мефодия и Кирилла [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.christeducenter.by/old/christeducenter.by/russian/projects/faculty/11.html>. – Дата доступа 3.02.2010 г.

3. Историческая информация к визиту Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в Беларусь 25–28 сентября 2009 года. Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла Белгосуниверситета // Официальный портал Белорусской православной церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.church.by/resource/Dir0301/Dir0302/Page2451.html>. – Дата доступа 25.09.2009 г.

4. Официальный сайт Института теологии БГУ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.inst.by/basis/about-hist.html>. – Дата доступа 30.04.2008 г.

ДА ПЫТАННЯ АБ РАЗВІЦЦІ БЕЛАРУСКАЙ АДУКАЦЫІ Ў ЧАС ПОЛЬСКА-САВЕЦКАЙ ВАЙНЫ (1919–1921 гг.): НАСТАЎНІЦКІЯ КУРСЫ Ў ВІЛЬНА

А. Г. Трубчык (Мінск, Беларусь)

У час польска-савецкай вайны (1919–1921 гг.) палітыка акупацыйных улад ў дачыненні да “беларускага пытання” далёка адыходзіла ад абавязкаў, якія галаслоўна абвешчаліся ў Віленскай адозве. Польскі ўрад з самага пачатку не збіраўся падтрымліваць беларускую дзяржаўнасць, аднак разумеў, што забараніць дзейнасць беларускіх нацыянальных актывістаў, якія схіляліся да супрацоўніцтва, было небяспечна. Польскія ўлады разлічвалі на тое, што беларускі нацыянальны рух, які лічылі з’явай штучнай, слабай і не папулярнай, не будзе здольны ўплываць на мясцовае насельніцтва. У сваю чаргу беларускія нацыянальныя дзеячы і арганізацыі імкнуліся выкарыстоўваць у сваіх мэтах любыя саступкі польскага ўрада, перш за ўсё ў сферы нацыянальнай адукацыі.

Пасля правядзення Беларускага з’езда Віленшчыны і Гродзеншчыны (9-10 чэрвеня 1919 г.) ролю галоўнага палітычнага цэнтра беларускага нацыянальнага руху прыняла на сябе Цэнтральная Беларуская Рада Віленшчыны і Гродзеншчыны (ЦБРВіГ), утвораная па ініцыятыве партыі беларускіх эсэраў (К. Дуж-Душэўскі (старшыня), М. Кахановіч, Я. Станкевіч, Б. Тарашкевіч і інш.). Каардынацыйнай развіццям беларускіх школ на тэрыторыі Віленшчыны і Гродзеншчыны даручалася школьнаму аддзелу Рады, кіраўніком якога быў М. Кахановіч. Сярод асноўных накірункаў яго дзейнасці былі: арганізацыя сеткі беларускіх школ на Віленшчыне і Гродзеншчыне, распрацоўка навучальных праграм, удзел у разглядзе ўрадавых пастанаўленняў па пытанням народнай асветы, падрыхтоўка настаўнікаў для беларускіх школ, кантроль за ажыццяўленнем навучання ў беларускіх школах [1, а. 34].

Па ініцыятыве ЦБРВіГ з 25 ліпеня па 3 верасня 1919 г. ў Вільна былі арганізаваны І-я Беларускія настаўніцкія курсы, на якія паступілі 154 слухачы [2, а. 125–134]. Агульны курс беларусазнаўства, які ўключаў у сябе беларускую мову, літаратуру, гісторыю Беларусі і геаграфію Беларусі, выкладалі прадстаўнікі ЦБРВіГ Я. Станкевіч, М. Кахановіч, К. Дуж-Душэўскі, а таксама В. Ластоўскі, М. Гарэцкі і інш. Гэтыя аўтарытэтыя і вельмі зацікаўленыя ў сваёй справе выкладчыкі моцна паўплывалі не толькі на адукацыйны ўзровень, а самае галоўнае, на свядомасць курсантаў, якія ў выніку сталі спраўдзенымі барацьбітамі за беларускую школу. Нельга не згадзіцца з думкамі вядомага гісторыка Ю. Туронка, які наступным чынам ахарактарызаваў віленскія курсы ў сваёй працы “Мадэрная гісторыя Беларусі”: “Гэты настаўніцкі курс быў ня толькі месцам павышэння пэдагагічнай кваліфікацыі настаўнікаў, але і своеасаблівай школай грамадзянскіх дзеячоў, а нават партыйнай “біржай”. Найбольшую актыўнасць праяўлялі тут эсэры (Ластоўскі, Дуж-Душэўскі і інш.), дзейнічалі народнікі, хадэкі. Усе гэтыя партыі імкнуліся пашырыць свае ўплывы на настаўнікаў, з чым спалучаліся іх надзеі на развіццё дзейнасці на вёсцы” [3, с. 92].

У той час, калі былі падрыхтаваны першыя настаўнікі для Віленшчыны і Гродзеншчыны (верасень 1919 г.), школьны інспектар Віленскай акругі выдаў распараджэнні, якія рэгулявалі арганізацыю беларускіх школ. Адзначалася, што беларускія

школы павінны цалкам ўтрымлівацца мясцовым насельніцтвам, а школьныя інспектары атрымалі права праверкі кваліфікацыі беларускіх настаўнікаў пад час назначэння. Акрамя таго, на І-я Беларускія настаўніцкія курсы ГУУЗ вылучыла авансам 19000 марак, аднак астатняя частка грошай (27365 марак), якая прадугледжвалася ў каштарысам курсаў і на якую згаджаліся адукацыйныя ўлады, не была выплачана [4, а. 33-41].

На першы выпуск беларускіх настаўнікаў ЦБРВіГ ускладвала вялікія надзеі, аднак на практыцы аказалася, што амаль усе яны не атрымалі з боку мясцовых польскіх чыноўнікаў дазвол на адкрыццё беларускіх школ. У пачатку верасня 1919 г., атрымаўшы ад Рады "назначэнні", грошы на дарогу і пасведчанні, якія павінны былі даваць права адчыняць беларускія школы, 95 выпускнікоў курсаў раз'ехаліся па паветах Віленшчыны і Гродзеншчыны [5, а. 11-12 а]. Па распараджэнню начальніка Віленскай акругі за дзейнасцю дадзеных асоб на месцах быў арганізаваны спецыяльны нагляд з боку польскай жандармерыі. Ужо праз тыдзень школьны аддзел пачаў атрымліваць першыя звесткі ад настаўнікаў, якія пісалі, што мясцовая польская адміністрацыя не жадае ўсур'ёз ставіцца да дакументаў, якія выдала Рада, таму не дапускае іх да працы. Самі павятовыя школьныя інспектары і старасты не ведалі як трэба ставіцца да гэтых настаўнікаў, бо ніякіх афіцыйных папер і распараджэнняў ад цэнтральнай улады на гэты конт не паступала.

Школьны інспектар Лідскага павета адкрыта не заяўляў аб нежаданні адчыняць беларускія школы, але не назначаў настаўніц Л. Рэштаву і Ю. Гічан, быццам чакаючы распараджэння ад Віленскага акруговага інспектара. Праз месяц галоднага існавання настаўніцы самі паехалі ў Вільню, дзе высветлілася, што школьны інспектар ўвогуле не займаўся гэтай справай, а проста цягнуў час.

Настаўніца Соф'я Вінча, якая была накіравана ў м. Лебядзева Вілейскага павета, наадварот, адразу ж уступіла ў барацьбу з школьным інспектарам і ксяндзом Жукам, які меў значны ўплыў на мясцовых сялян-каталікоў. Не гледзячы на ўсе тлумачэнні настаўніцы, насельніцтва адказалася аддаваць сваіх дзяцей у беларускую школу, а ксёндз, каб замацаваць свой поспех, нават асвятліў будынак будучай польскай школы [6, а. 44, а. 39, а. 107].

У спісах навучальных устаноў, якія значыліся ў школьных інспектаратах Дзісенскага і Браслаўскага паветаў у 1919-1920 гг., не было ні адной беларускай школы, з дакументаў сведчыць, што афіцыйна на працу не быў прыняты ні адзін настаўнік, які б выкладаў на беларускай мове. Аб далейшым лёсе гэтых настаўнікаў, на жаль, амаль нічога не вядома, большасць з іх працавалі прыватна, выжываючы толькі за кошт дапамогі мясцовага насельніцтва.

У кастрычніку 1919 г. Паліна Мядзёлка, прызначаная школьным аддзелам ЦБРВіГ інструктарам беларускіх школ у Гродна, ў сваім дакладзе пісала аб тым, што беларускія настаўнікі Гродзеншчыны даведзеныя цяжкім матэрыяльным становішчам да адчаю: Вольга Якута, выпускніца І Беларускіх настаўніцкіх курсаў, памерла ад голаду і цяжкай хваробы ў Сакольскім павеце, а Марыя Зіневіч напісала горасны ліст, да якога прыклала абразок, што магло азначаць толькі адно – дзяўчына знаходзілася на парозе самагубства [7, а. 58].

У канцы кастрычніка 1919 г., на адбыўшыся ў Вільню ІІ-я Беларускіх настаўніцкіх курсах, было падрыхтавана яшчэ 233 беларускіх настаўніка для Віленшчыны і Гродзеншчыны [8, а. 22]. У паветах без ведама польскай улад працягвалася арганізацыя беларускіх школ.

Літаратура

1. Мемарыял Цэнтральнай Беларускай Рады Віленшчыны і Гродзеншчыны Камісару Усходніх Зямель аб школьных справах // Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь (НАРБ). – Фонд 325. – Воп. 1. – Справа 173. – А. 33-41.

2. Спіс слухачоў на беларускіх вучыцельскіх курсах, жнівень 1919 г. // НАРБ. – Фонд 878. – Воп. 1. – Справа 4. – А. 125-134.

3. Туронак, Ю. Мадэрная гісторыя Беларусі / Юры Туронак. – Вільня: Інстытут беларусістыкі, 2006. – 855 с.

4. Мемарыял Цэнтральнай Беларускай Рады Віленшчыны і Гродзеншчыны Камісару Усходніх Зямель аб школьных справах // НАРБ. – Фонд 325. – Воп. 1. – Справа 173. – А. 33–41.

5. Спіс выпускнікоў Беларускіх вучыцельскіх курсаў (з асабістымі подпісамі), верасень 1919 г. / НАРБ. – Фонд 878. – Воп. 1. – Справа 25. – А. 11–12а.

6. Справа Беларускіх настаўніцкіх курсаў у Вільні, 1919 г. // НАРБ. Фонд.878. – Воп. 1. – Справа 15. – А. 107.

7. Ліст Паліны Мядзёлкі ў Цэнтральную Беларускую Раду Гродзеншчыны, кастрычнік 1919 г. // Дзяржаўны архіў Гродзенскай вобласці. – Фонд.87. – Воп. 1. – Справа 77. – А. 58.

8. Справа Беларускіх настаўніцкіх курсаў у Вільні, 1919 г. // НАРБ. Фонд. 878. – Воп. 1. – Справа 15. – А. 22.

ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

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

Вопрос о месте и роли религиоведения в мире, определяемом авторитетными социологами религии, как постсекулярный, актуализируется. Это объясняется противоречивыми тенденциями, с одной стороны утратой влияния религиозных институций на современное общество, глобализацией, с другой стороны, ценностью религиозных взглядов для многих людей, новым возвращением в ряде стран религиозных организаций в публичное пространство, сохранением национальной и культурной идентичности, связанной с той или иной религией. Речь идет не только о проблемах стран и народов, но и о праве личности на мировоззренческий и нравственный выбор – на свободу совести и возможность реализации этого выбора.

Будучи частью образовательного процесса, религиоведение имеет особый предмет – исследование разных религий с позиций не включённого, неконфессионального подхода, этим религиоведение кардинально отличается от религиозного предмета или теологии (богословия), ставящего целью богопознание и с позиций определённой конфессии рассматривающего всё религиозное и культурное многообразие. Внеконфессиональный взгляд позволяет понять историю возникновения и развития разных религиозных систем, философию религии, психологию религии, религиозные практики в их антропологическом значении. Религиоведческое образование успешно, если оно воспитывает человека в духе толерантности во взаимодействии с общими целями образования, подготовленного к «ответственной жизни в свободном обществе в духе понимания, мира, толерантности, равенства полов и дружбы между народами, этническими, национальными и религиозными группами» [1]. Студенту передаются знания, накопленные человечеством, ценности духовно-нравственной культуры разных эпох и народов, как основа уважения к родной культуре и религиозной традиции своего народа.

Сегодня важно определиться с понятием «религиозное образование». Оно нашло обоснование в Толедских принципах по обучению в вопросах религии 2008 года. Религиозное образование – это обучение о религии, но не индоктринация в определенное вероисповедание. Сторонники религиозного образования полагают его необходимым, поскольку все меньше детей знакомы с религиозной культурой в секулярном обществе; в связи с угрозами со стороны религиозных экстремистов для собственной безопасности молодые люди должны иметь знания, чтобы не попасть в сети опасных организаций; знания о религиях необходимы для понимания памятников мировой культуры; учение о религии способствует взаимопониманию и укреплению толерантности в обществе, поскольку знания об убеждениях, жизненных прин-

циях, ценностях, религиозных праздниках других людей приводит к согласованию и урегулированию конфликтов между социальными группами.

Противники религиозного образования обосновывают свою позицию тем, что все меньше учащихся желают принимать участие в религиозных занятиях, существует риск прозелитизма, религиозное образование усугубляет проблемы этнической и религиозной самоидентификации в учебных заведениях; равнодушные к вопросам веры учащиеся оказываются в дискриминационном положении, если учение о религии не включает вопросы светского гуманизма; религия один из аспектов объяснения современного мира, но не фундаментальный и всеобщий; история, политология, культурология и этика лучше помогают людям в решении социальных проблем.

Под моделью религиозного образования Е.М. Мирошникова [2] понимает совокупность трех элементов: концептуальная основа (собственно содержание), конституционно-правовой механизм и организационная структура. В мире ныне две основные модели религиозного образования: конфессиональная и неконфессиональная [3]. Конфессиональная – это организация религиозного занятия для учеников определенного вероучения, акцент делается на знании одной религиозной традиции согласно соответствующим правовым нормам. Школьники имеют право на освобождение от религиозного занятия или выбор альтернативного курса (этика, философия). Неконфессиональная модель предполагает передачу знаний о различных религиях, включая и изучение нерелигиозных учений, чтобы помочь школьникам выбрать собственное мировоззрение.

В мире наметился сдвиг в сторону неконфессиональной модели. Где 20-30 лет назад преподавалась только одна религия, теперь возможно преподавать несколько религий (Италия, Испания и Португалия). За пределами Европы панорама еще разнообразнее. В Южной Корее и Японии, США религиозное образование исключено из государственных школ. Но в таких случаях общество принимает на себя ответственность за религию как социальный институт в целом, и религиозное образование в частности. Так, отсутствие обязательного религиозного образования в государственных школах США компенсируется активностью в этой сфере родителей, религиозных и общественных организаций.

Страны разрешающие обучение о религии в государственных школах при неконфессиональной модели: Норвегия, Великобритания, Турция, Россия. Религиозное образование в России сложная проблема в контексте ее легитимности. Осуществленная в 21 субъекте РФ в 2010-2012 г. апробация учебного курса для общеобразовательных учреждений «Основы религиозных культур и светской этики» смещала конфессиональную и неконфессиональную модели религиозного образования. По итогам апробации очевиден интерес родителей и детей к неконфессиональной модели – выбор большинством светской этики и основ культур мировых религий. «Основы православной культуры» выбрали почти 32%, «Основы ислама» – 4%, «Основы буддизма» – 0,4%, «Основы иудаизма» – 0,1%, «Основы мировых религиозных культур» – 21,2%, «Основы светской этики» – почти 43%.

В сентябре 2012 года президентским указом введен новый учебный модуль во всех государственных школах России. А в декабре 2012 г. Государственная Дума РФ приняла новый Закон «Об образовании», закрепивший дихотомичный характер государственной политики в области религиозного образования. При конституционном принципе отделения религиозных объединений от государства в практику вводится, наряду с неконфессиональной, и конфессиональная модель религиозного образования. В законе четко обозначено право религиозных организаций на учебно-методическое обеспечение курсов духовно-нравственного воспитания. Но религиозное образование достигнет своих целей лишь на основе легальности и легитимности. Уважение права на свободу совести условие государственной политики в области религиозного образования. Осуществлять обучение в школе должны подготовленные религиоведческие ка-

дры, следовательно, необходимо расширение религиозных дисциплин в высшей школе и подготовка профильных специалистов по направлению «религиоведение».

Литература

1. Право на религиозное образование зафиксировано в различных международных документах (Всеобщая Декларация ООН по правам человека 1948 г. (ст.26,п.3), Европейская Конвенция о защите прав человека и основных свобод 1950 г. (ст.2 Протокола № 1), Международный Пакт о гражданских и политических правах 1966 г. (ст.18, п.4), Декларация ЮНЕСКО о ликвидации дискриминации в образовании 1969 г. (ст.5, п.1). Конвенции о правах ребенка 1989 г. (ст. 29.1д)

2. *Мирошникова Е.М.* Кооперационная модель государственно-церковных отношений: опыт и проблемы. – М.: И-т. Европы РАН, 2007. – С. 27-78.

3. См.: Ингвил Торсон Плезнер. Укрепление толерантности посредством религиозного образования // Свобода религии и убеждений. Основные принципы. – М.: Институт религии и права, 2010. – С. 587-615.

РЕЛИГИЯ, НАУКА И «НОВЫЕ АТЕИСТЫ»: ЗАМЕТКИ ОБ АНГЛО-АМЕРИКАНСКОМ ОПЫТЕ

В. К. Шрейбер (г. Челябинск, Россия)

Логически – в плане понятия – между религией и наукой возможны три вида отношений: несовместимость, перекрещивание и подчинение. Последнее отношение, в свою очередь, распадается на две разновидности. В одном случае подчиняющей будет «религия», в другом – понятие науки. Каждый вариант имеет свои допущения и импликации. Несовместимость предполагает изначальную культурную обособленность науки и религии, их взаимную независимость. Подчинение, понятно, связано с идеей иерархичности духовной сферы. Перекрещивание фиксирует момент единства в установках научного и религиозного сознания. Он зависит от человеческих предпочтений. Но именно здесь скрыта логическая возможность идеологической радикализации. Ибо полное тождество понятий по признакам означает ликвидацию одного из них как бессмысленного. В одном случае анафеме придается наука и тогда начинается путь к событиям вроде «обезьяньего процесса» 1925 года в Теннесси или теократических структур в духе аятоллы Хомейни и «Талибана».

Иная версия поглощения связана с надеждой на полное *онаучивание* культуры. Она представлена оценками религиозного сознания в позитивизме и у раннего Маркса. Попытка её практического воплощения имела место в первые годы советской власти. Опыт, как это сегодня видно, оказался не совсем удачным, поскольку опала на церковь сопровождалась возникновением *большевистской религиозности* и «религиозного атеизма». Первый феномен состоял в подстановке коммунистических идеалов на место христианских при сохранении внутреннего каркаса религиозного взгляда на мир и в нашей художественной литературе он был подмечен в 30-е годы. *Религиозный атеизм* – явление сравнительно недавнее, но более распространено. Феномен обозначен, кажется, А. Макинтайром лет сорок назад: энциклопедисты или Фейербах хорошо знали аргументацию своих оппонентов и могли говорить с ними на одном языке; нынешняя светская интеллигенция, напротив, просто не владеет материалом; отсюда проблема обоснования религиозных убеждений оборачивается вопросом о рациональной обоснованности самого атеизма.

В своих дальнейших замечаниях я остановлюсь лишь на вариациях перекрещивания и попытаюсь поставить их в соответствие с публикациями и общественной деятельностью так называемых «новых атеистов».

Отправным пунктом для сегодняшнего обострения отношений между религией и наукой явилось предложение Аквината рассматривать писания святых отцов и зачатки опытного естествознания как две части единого процесса постижения универсума. В эпоху Фомы большинство кардиналов твердо стояли на позициях Августина, т.е. безусловно-приоритета веры, но позднее принцип гармонии веры и знания был принят в качестве официальной доктрины Ватикана. Она, казалось, получила экспериментальную поддержку в исследованиях гена и своё метафизическое оправдание в учении о творческой эволюции. Во второй половине 20-го столетия теория расширяющейся вселенной и Большого взрыва вступили в созвучие с мгновлением творения. Неизбывная неопределенность, которую квантовая физика открыла на уровне элементарных частиц, перевернула вверх дном всю ньютоновскую механику и создала новые пространства для поиска. Одни увидели здесь призыв к разработке новых холистских моделей универсума, другие восприняли эти лакуны как знак божественного присутствия в мире. Но и те, и другие соотносили бытие бога с очень изощренными областями познания, доступными лишь специалистам.

На таком идейном фоне всплеск религиозного фанатизма по всему миру в конце тысячелетия явился неожиданностью.

Подъем христианского фундаментализма в Америке и в более мягкой форме в Британии за последние десятилетия – религиозный смысл слова «фундаменталист» добавлен в оксфордский словарь английского языка лишь в 1989 – привел к тому, что либеральное христианство, склонное к небуквальному прочтению Завета, начало терять почву. По мнению Джулиана Баггини, редактора журнала, популяризирующего философию, метафоризированное христианство терпит поражение, потому что не отвечает потребностям большинства. Определенности Евангелия апеллируют к тем, для кого привлекательность религии формируется на более глубоком – эмоциональном – уровне [1]. Ожидания последних получили поддержку в 90-х в курсе по основам христианской веры, разработанном викарием лондонской церкви Святой троицы Брамптоном (Brampton). За полтора десятка лет им воспользовалось около 10 миллионов человек в 160 странах. Идея, что чудеса Нового Завета это не более чем метафоры, неожиданно ушла из христианской моды.

Идущее от Абельяра убеждение в приоритете «человеческих доводов» над буквой писания сегодня воплотилось в творчестве «новых атеистов» и их лидера Ричарда Докинза. В «Эгоистическом гене» (1976), а особенно в «Слепом часовщике» (1986) он разворачивает критику тезиса, что органический мир слишком сложен, чтобы появиться случайным образом. Механика, может быть, и позволяет понять устройство мироздания, но как на основе механики *объяснить* возникновение простой гусеницы? Отсюда вроде вытекало, что мир был спроектирован – подобно тому, как изучение часов ведёт к выводу о часовщике, их создавшем. Слепой часовщик, – поясняет Докинз, – это метафора *нарастающего естественного* отбора; он слеп и потому не видит ничего впереди и не ставит цели. Основная идея книги: нам нет нужды постулировать Проектировщика, чтобы понять возникновение жизни.

События осени 2001года вынесли Докинза из академической заводи на перекаты идеологии. Перед 9/11 он допускал, что религия может стать «безобидной бессмыслицей». Крушение башен-близнецов показало, что она может быть «смертельно опасной бессмыслицей». Это убеждение легло в основу деятельности группы атеистически настроенных интеллектуалов, получивших название *Новых атеистов*. Символ веры новых атеистов звучит так: «религию не только не следует терпеть, но ей надо противодействовать, критиковать и разоблачать с помощью рациональных аргументов, где бы ни проявлялась её влияние». За эту бескомпромиссность их ещё называют «воинствующими». Начало движению положила публикация в 2004 Сэмом Харрисом памфлета *Конец веры: Религия, террор и будущее разума*. Харрис возлагает вину за гибель людей на ислам, параллельно критикуя христианство и иудаизм.

Другой заметный атеист, медик и в 1997-10 гг. член парламента от либеральных демократов, Эван Харрис, не уверен, что 9/11 явилось центральным пунктом. «Для ученых это – вовсе не самое главное», настаивает он. Ученые гораздо чаще сталкиваются с давлением религиозного лобби. Оно проявляется в очень широких политических рамках – от запрета публичного финансирования исследований стволовых клеток до отказа участвовать в программах бесплатной раздачи презервативов, чтобы бороться со СПИДом в Африке. Так при Буше ученые, финансировавшиеся из федеральных источников, не могли ездить на конференции без демонстрации верности консервативным взглядам [2].

Неугасающим очагом напряженности остаются достижения биотехнологии и когнитивных наук. Выращивание младенцев в пробирках, селекция эмбрионов, клонирование, эксперименты с гибридами между людьми и животными создали новые поля битв между теми, для кого эмбрион от зачатия является личностью, и теми, кто воспринимает его как кластер клеток вплоть до акта рождения.

На публикации новых атеистов откликнулась даже РПЦ. С другой стороны, они побудили евангелические структуры вспомнить о своем организационном опыте, позволявшем обеспечивать контроль над образованием и духовной атмосферой европейского общества в прошлом. Такой квази-новой организационной формой стал Фарадеевский институт науки и религии. Он базируется в Кембриджском университете и возник в 2006 благодаря гранту от фонда Темплтона как междисциплинарный центр по изучению взаимоотношений между религией и наукой. Наряду с исследованиями он предлагает более трёхсот курсов для выпускников любого университета мира и любого вероисповедания – и без него. «Сирым и убогим» из третьего мира обещают скидки и стипендии. Повторяя практику средневековых *квидлибетов*, институт инициирует дискуссии более широкого плана. Так, в 2011 проведены обсуждения проблем современного образования и перспектив устойчивого развития в кризисной ситуации.

Сегодня во главе Института стоит Роберт Уайт, сменивший на этом посту биолога Д. Александера. Сотрудниками института, – как правило, это маститые специалисты – опубликован ряд «фарадеевских» статей по различным аспектам науки и религиозной веры. Они доступны *online* на многих, в том числе русском, языках. Подготовлена монография *Биология и идеология – от Декарта до Докинза* [3]. Руководство института надеется, что подобные мероприятия приведут к «полной переоценке исторической литературы о взаимоотношениях между наукой и религией».

Но подход достаточно специфичен. Начав свою деятельность симпозиумом о Дарвине (в 2007 прошел юбилей «Происхождения видов»), руководство устами Александера заявило, что ученые и учителя стоят перед «тяжелой задачей устранить идеологические вкрапления из дарвиновской теории» и представить эволюцию «*просто как очаровательно хорошее объяснение*» биологического разнообразия. Слов нет, деидеологизация науки – дело хорошее. Однако если дарвинизм это всего лишь *очаровательная* ментальная конструкция, то его истинностный статус существенным образом колеблется и подлинным выражением отношений между ним и идеей творения становится не томистская гармония даже, а принцип Кентерберийского: «надо верить, – чтобы знать». Ибо вера защищает от сомнений и побуждает трудиться.

Литература

1. *Buggini, J.* Atheism. A Very Short Introduction. – Oxford. Oxford University Press. 2003, pp. 19, 104, 106.
2. *Valley, P.* Religion versus science: can the divide between God and rationality be reconciled? – The Independent. Saturday, 11 October. 2009.
3. *Alexander, D.R. & Numbers R.L.* (eds.) Biology and Ideology – from Descartes to Dawkins. – Chicago. Chicago University Press. 2010.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абраменко Елена Геннадьевна, доцент кафедры политологии и социологии юридического факультета УО «Гомельский государственный университет им. Ф. Скорины» (г. Гомель, Беларусь)

Адзіночанка Віктар Аляксандравіч, дацэнт кафедры філасофіі УА “Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф. Скарыны”; кандыдат філасофскіх навук, дацэнт (г. Гомель, Беларусь)

Алейникова Светлана Михайловна, ведущий научный сотрудник НИИ теории и практики государственного управления; докторант кафедры философских наук и идеологической работы Академии управления при Президенте Республики Беларусь; кандидат социологических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

Аленькова Юлия Васильевна, доцент кафедры философии УО «Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова»; кандидат культурологии, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Антановіч Зінаіда Васільеўна, дацэнт кафедры крыніцазнаўства гістарычнага факультэта Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта; кандыдат гістарычных навук (г. Мінск, Беларусь)

Бараненка Віктар Віктаравіч, аспірант кафедры гісторыка-культурнай спадчыны Беларусі Рэспубліканскага інстытута вышэйшай школы; магістр гістарычных навук (г. Мінск, Беларусь)

Богданенков Александр Сергеевич, пастор Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня, РРО «Конференция Церквей Христиан Адвентистов Седьмого Дня в Республике Беларусь»; магистр богословия (г. Солигорск, Беларусь)

Бокова Ольга Анатольевна, старший преподаватель кафедры философии Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина; кандидат философских наук (г. Санкт-Петербург, Россия)

Бондаренко Константин Михайлович, ректор учреждения образования “Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова”; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Борецкая Виктория Казимировна, доцент кафедры философии и социологии Гомельского государственного технического университета имени П.О. Сухого; кандидат философских наук (г. Гомель, Беларусь)

Бунакова Олеся Витальевна, учитель истории ГУО «Средняя школа № 1 г.п. Бельнички имени Н.И. Пашковского» (г.п. Бельнички, Беларусь)

Василицын Андрей Геннадьевич, аспирант кафедры истории Беларуси Витебского государственного университета имени П.М. Машерова (г. Витебск, Беларусь)

Волженков Валерий Викторович, старший преподаватель кафедры историко-правовых дисциплин УО «Могилевский высший колледж МВД Республики Беларусь» (г. Могилев, Беларусь)

Волков Валерий Вячеславович, профессор кафедры русского языка Тверского государственного университета; доктор филологических наук, профессор (г. Тверь, Россия)

Воробьев Александр Александрович, декан факультета довузовской подготовки и профориентации УО «Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова»; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Воробьева Наталия Владимировна, первый заместитель директора бюджетного учреждения культуры Омской области «Омская государственная областная научная библиотека имени А.С. Пушкина»; доктор исторических наук, доцент (г. Омск, Россия)

Воронец Анна Александровна, аспирант кафедры истории нового и новейшего времени Белорусского государственного университета; магистр исторических наук (г. Минск, Беларусь)

Головач Елена Ивановна, старший преподаватель кафедры восточнославянской и российской истории УО «Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова» (г. Могилев, Беларусь)

Горбачкий Александр Владимирович, краевед (г. Могилев, Беларусь)

Горный Александр Сергеевич, аспирант кафедры истории Беларуси, археологии и специальных исторических дисциплин Гродненского государственного университета им. Янки Купалы (г. Гродно, Беларусь)

Давлатова Елена Валентиновна, зав. кафедрой философии УО «Витебский государственный университет имени П. М. Машерова»; кандидат исторических наук, доцент (г. Витебск, Беларусь)

Данилевич Сергей Александрович, старший преподаватель кафедры философии УО «Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова» (г. Могилев, Беларусь)

Дедолко Юлия Владимировна, преподаватель кафедры философии и методологии науки факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

Дроботушенко Евгений Викторович, декан исторического факультета, заведующий кафедрой политологии Забайкальского государственного университета; кандидат исторических наук, доцент (г. Чита, Россия)

Дьяченко Олег Викторович, проректор по научно-методической работе УО «Могилевский государственный областной институт развития образования», доцент кафедры философии УО «Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова»; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Жукоцкая Зинаида Романовна, заведующая кафедрой культурологии и философии Нижневартовского экономико-правового института (филиал) Тюменского государственного университета, доктор культурологии, профессор

Жукоцкий Владимир Дмитриевич, доктор философских наук, профессор (г. Нижневартовск, Россия)

Заблоцкая Марина Валентиновна, старший преподаватель кафедры иностранных языков УО «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова» (г. Могилев, Беларусь)

Иванова Надежда Алексеевна, ассистент кафедры всеобщей истории Смоленского государственного университета (г. Смоленск, Россия)

Игнатович Антон Евгеньевич, старший преподаватель кафедры всеобщей истории УО «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова» (г. Могилев, Беларусь)

Кармазинов Леонид Стефанович, доцент кафедры философии УО «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова»; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Клімуць Лада Яраславаўна, дацэнт кафедры ўсеагульнай гісторыі МДУ імя А.А. Куляшова; кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Магілёў, Беларусь)

Король Вадим Леонтьевич, аспирант факультета истории, коммуникации и туризма УО «Гродненский государственный университет имени Янки Купалы» (г. Гродно, Беларусь)

Коростиченко Екатерина Игоревна, аспирант кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. Ломоносова (г. Москва, Россия)

Короткая Татьяна Петровна, профессор кафедры философии Белорусского государственного экономического университета; доктор философских наук, профессор (г. Минск, Беларусь)

Космач Павел Геннадьевич, доцент кафедры истории нового и новейшего времени исторического факультета Белорусского государственного университета; кандидат исторических наук (г. Минск, Беларусь)

Костенич Владимир Анатольевич, доцент кафедры философии УО «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова»; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Кривицкий Михаил Александрович, ведущий научный сотрудник отдела публикации документов Национального исторического архива Беларуси в г. Минске (г. Минск, Беларусь)

Круглов Анатолий Агапеевич, профессор Белорусского государственного университета; доктор философских наук, профессор (г. Минск, Беларусь)

Круподеря Елена Анатольевна, аспирант ГНУ «Институт философии НАН Беларуси»; магистр исторических наук (г. Минск, Беларусь)

Куиш Александр Леонтьевич, старший научный сотрудник Центра философско-методологических и междисциплинарных исследований Института философии Национальной академии наук Беларуси; кандидат философских наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

Кулабухова Елена Владимировна, аспирант исторического факультета УО «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова»; магистр исторических наук (г. Могилев, Беларусь)

Курников Ефим Васильевич, доцент кафедры Международных экономических отношений Южно-Российского института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте России; кандидат экономических наук (г. Ростов-на-Дону, Россия)

Лавринович Дмитрий Сергеевич, первый проректор УО «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова»; доктор исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Лясота Г.П., універсітэт Кардынала Стэфана Вышынскага ў Варшаве (г. Варшава, Польшча)

Мазур Елена Сергеевна, аспирант кафедры истории и культуры Беларуси УО «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова» (г. Могилев, Беларусь)

Макарова Ольга Александровна, аспирант кафедры философии Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова (г. Кострома, Россия)

Маленко Сергей Анатольевич, профессор кафедры теории, истории и философии культуры Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого; доктор философских наук, доцент (г. Великий Новгород, Россия)

Марченко Зоя Николаевна, преподаватель кафедры социально-гуманитарных наук Гродненского государственного медицинского университета (г. Гродно, Беларусь)

Мельниченко Юрий Сергеевич, старший преподаватель кафедры философии УО «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова» (г. Могилев, Беларусь)

Мдивани Татьяна Герасимовна, ведущий научный сотрудник Института искусствознания, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси; доктор искусствознания, профессор (г. Минск, Беларусь)

Молодов Олег Борисович, старший научный сотрудник лаборатории исследования социальных процессов Института социально-экономического развития территорий РАН (ИСЭРТ РАН); кандидат исторических наук (г. Вологда, Россия)

Мосейчук Людмила Ивановна, научный сотрудник Центра проблем развития образования Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

Некита Андрей Григорьевич, профессор кафедры теории, истории и философии культуры Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого; доктор философских наук, профессор (г. Великий Новгород, Россия)

Опиок Тамара Владимировна, доцент кафедры истории и культуры Беларуси УО «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова»; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Острога Валентина Михайловна, доцент кафедры истории Беларуси и политологии УО «Белорусский государственный технологический университет»; кандидат исторических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

Понуждаев Дмитрий Николаевич, начальник факультета повышения квалификации и переподготовки кадров УО «Могилевский высший колледж МВД РБ», соискатель ученой степени кандидата исторических наук (г. Могилев, Беларусь)

Пушкін Ігар Аляксандравіч, дацэнт кафедры гуманітарных дысцыплін УА “Магілёўскі дзяржаўны ўніверсітэт харчавання”; кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Магілёў, Беларусь)

Риер Яков Григорьевич, заведующий кафедрой всеобщей истории УО «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова»; доктор исторических наук, профессор (г. Могилев, Беларусь)

Римко Ольга Георгиевна, преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Полоцкого государственного университета; магистр исторических наук (г. Новополоцк, Беларусь)

Рогинский Ростислав Маратович, магистр истории (г. Гомель, Беларусь)

Рыжанков Игорь Михайлович, доцент кафедры истории Беларуси и политологии Белорусского государственного технологического университета; кандидат исторических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

Рыжанкова Татьяна Михайловна, преподаватель кафедры иностранных языков Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

Слепцова Валерия Валерьевна, аспирант кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. Ломоносова (г. Москва, Россия)

Смехович Николай Владимирович, заведующий Центром истории индустриального общества Государственного научного учреждения «Институт истории Национальной академии наук Беларуси»; кандидат исторических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

Старостенко Виктор Владимирович, декан факультета иностранных языков, доцент кафедры философии УО «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова»; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Старостенко Элеонора Викторовна, студент исторического факультета УО «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова» (г. Могилев, Беларусь)

Сугако Наталья Анатольевна, доцент кафедры гуманитарных дисциплин УО «Белорусский государственный университет информатики и радиоэлектроники»; кандидат исторических наук (г. Минск, Беларусь)

Табунов Василий Васильевич, доцент кафедры археологии и специальных исторических дисциплин УО «Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова»; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Тажуризина Зульфия Абдулхаковна, профессор кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. Ломоносова; доктор философских наук, профессор (г. Москва, Россия)

Трубчык Алена Генадзьеўна, выкладчык кафедры філасофіі і гісторыі Беларускага дзяржаўнага аграрнага тэхнічнага ўніверсітэта (г. Мінск, Беларусь)

Уваров Игорь Юрьевич, доцент кафедры политологии и истории ГГТУ имени П. О. Сухого; кандидат исторических наук, доцент (г. Гомель, Беларусь)

Цацура Лариса Ивановна, преподаватель кафедры истории древнего мира и средних веков исторического факультета Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

Цмыг Андрей Сергеевич, аспирант Института философии Национальной академии наук Беларуси; магистр исторических наук (г. Минск, Беларусь)

Шардыко Игорь Владимирович, заведующий кафедрой восточнославянской и российской истории УО «Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова»; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

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)

Шрейбер Виктор Константинович, доцент кафедры философии Челябинского государственного университета; кандидат философских наук, доцент (г. Челябинск, Россия)

Христенко Оксана Александровна, младший научный сотрудник Института истории НАН Беларуси (г. Минск, Беларусь)

Элбакян Екатерина Сергеевна, профессор кафедры социологии и управления социальными процессами Академии труда и социальных отношений; доктор философских наук, старший научный сотрудник (г. Москва, Россия)

Якаўцова Марыя Аляксандраўна, аспірант кафедры этналогіі, музейзнаўства і гісторыі мастацтваў БДУ; магiстр гістарычных навук (г.Мінск, Беларусь)

Яскевич Ядвига Станиславовна, директор института социально-гуманитарного образования УО «Белорусский государственный экономический университет»; доктор философских наук, профессор (г. Минск, Беларусь)

Czekalski Ryszard, ks. prof. dr. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)

Duda Jerzy, ks. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)

Jasinski Mirosław, ks. dr. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)

Kowalczyk Marian, ks. dr hab. prof. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie – WSD Oitarzew (Warszawa, Polska)

Mojżyn Norbert, IDKiR Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)

Muszyński Henryk. (Warszawa, Polska)

Necel Wojciech, ks. prof. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, dr. hab. (Warszawa, Polska)

Parchem Marek, ks. prof. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, dr. hab. (Warszawa, Polska)

Przybyłowski Jan, ks. prof. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, dr. (Warszawa, Polska)

Skobel Stanisław, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Teologiczny, Jydź, Polska (Warszawa, Polska)

Urbański Stanisław, ks. prof. dr hab. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)

Zabielski Józef, ks. prof. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, dr. hab (Warszawa, Polska)

СОДЕРЖАНИЕ

СВОБОДА СОВЕСТИ И ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

<i>Алейникова С. М.</i> СВЕТСКость: «ПРАВИЛЬНАЯ» И «НЕПРАВИЛЬНАЯ»	3
<i>Абраменко Е. Г.</i> ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ КООРДИНАЦИЯ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ	5
<i>Бараненка В. В.</i> ПАШПАРТЫЗАЦЫЯ 1933 ГОДА ЯК ІНСТРУМЕНТ АДМІНІСТРАЦЫЙНЫХ РЭПРЭСІЙ СУПРАЦЬ ПРАВАСЛАЎНАГА ДУХАВЕНСТВА	7
<i>Василицын А. Г.</i> ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ В ОТНОШЕНИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В БССР (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА 1940-х – НАЧАЛО 1950-х гг.).....	9
<i>Волков В. В.</i> «СВОБОДЫ СОВЕСТИ» И ВЕРА: СИМУЛЯКР И АРХЕТИП (ЛИНГВОГЕРМЕНЕВТИКА ТЕРМИНА)	12
<i>Дроботушенко Е. В.</i> ДОГОВОР И СОГЛАШЕНИЕ О СОТРУДНИЧЕСТВЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ С ИНЫМИ ЮРИДИЧЕСКИМИ ЛИЦАМИ КАК ЭЛЕМЕНТ ВЫРАЖЕНИЯ СВОБОДЫ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ	14
<i>Жукоцкий В. Д., Жукоцкая З. Р.</i> «БОГ, СВОБОДА И БЕССМЕРТИЕ» КАК МОРАЛЬНЫЕ КАТЕГОРИИ.....	16
<i>Космач П. Г.</i> ГРАНИЦЫ СВОБОДЫ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ В США XXI ВЕКА	18
<i>Круподеря Е. А.</i> НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ В СИСТЕМЕ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ	20
<i>Макарова О. А.</i> ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ ЭВТАНАЗИИ КАК ВЫРАЖЕНИЕ АСПЕКТА СВОБОДЫ СОВЕСТИ	22
<i>Молодов О. Б.</i> О ПОНЯТИИ «ПРИХОД» В ЦЕРКОВНЫХ И СВЕТСКИХ ИСТОЧНИКАХ XX в.	24
<i>Молюк Т. В.</i> АТЕИСТИЧЕСКАЯ РАБОТА С ЛАТЫШСКИМ НАСЕЛЕНИЕМ МОГИЛЕВСКОГО ОКРУГА В 1920-е гг.....	26
<i>Понуждаев Д. Н.</i> ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МИЛИЦИИ ПО ПАСПОРТИЗАЦИИ НАСЕЛЕНИЯ ЗАПАДНЫХ ОБЛАСТЕЙ БССР	28
<i>Табунов В. В.</i> СТАРООБРЯДЦЫ ВО ВНУТРЕННЕЙ ПОЛИТИКЕ ПРАВИТЕЛЬСТВА РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX вв.	30
<i>Христенко О. А.</i> К ВОПРОСАМ ТОЛЕРАНТНОСТИ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА.....	32
<i>Яскевич Я. С.</i> РЕЛИГИЯ И ТРАНСГУМАНИЗМ: ИДЕИ СПАСЕНИЯ И БЕССМЕРТИЯ В КОНТЕКСТЕ БИО- И НАНОТЕХНОЛОГИЙ	35
<i>Элбакян Е. С.</i> РЕЛИГИЯ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ	37

**ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ
И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ**

<i>Бондаренко К. М.</i> ЕПИСКОП МОГИЛЕВСКИЙ И МСТИСЛАВСКИЙ СТЕФАН О ПРАВАХ И СВОБОДАХ ГРАЖДАН РЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ (1905–1907 гг.).....	40
<i>Волженков В. В.</i> КРИТИКА ЛИДЕРАМИ КОНСЕРВАТИВНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ БЕЛАРУСИ НАЧАЛА ХХ в. НАУЧНО-ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ ПО ВОПРОСУ СМЫСЛА И ЦЕННОСТИ ЖИЗНИ	42
<i>Воробьев А. А.</i> ОТНОШЕНИЕ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ БЕЛОРУССКИХ ГУБЕРНИЙ К ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ 1812 ГОДА	44
<i>Горны А. С.</i> РЭЛІГІЙНЫЯ ПЫТАННІ Ў ДЗЕЙНАСЦІ ПАЛАНАФІЛЬСКОЙ ЧАСОВАЙ БЕЛАРУСКАЙ РАДЫ Ў ЗАХОДНЯЙ БЕЛАРУСІ (1924–1928 гг.)	46
<i>Давлатова Е. В.</i> СОВРЕМЕННЫЕ ПРОТЕСТАНТСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В БЕЛАРУСИ	48
<i>Заблоцкая М. В.</i> ПРОБЛЕМАТИКА ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКИХ РАБОТ А. П. САПУНОВА	49
<i>Кулабухова Е. В.</i> ОТНОШЕНИЕ БЕЛОРУССКИХ ПРАВОСЛАВНЫХ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ К ВЛАСТИ В НАЧАЛЕ ХХ в.	52
<i>Король В. Л.</i> МЕЖДУНАРОДНЫЕ СВЯЗИ МИНСКОЙ И БЕЛОРУССКОЙ ЕПАРХИИ И СОХРАНЕНИЯ МИРА В 1970–1980-х гг.	53
<i>Кривицкий М. А.</i> ПОСЛЕДОВАТЕЛИ МИСТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ «ИОАННИТОВ» НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ В НАЧАЛЕ ХХ в.	55
<i>Лавринович Д. С.</i> ПРАВОСЛАВНЫЕ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛИ – ДЕПУТАТЫ III ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДУМЫ ОТ БЕЛОРУССКИХ ГУБЕРНИЙ РОССИЙСКОЙ ГУБЕРНИИ	57
<i>Мазур Е. С.</i> ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ В МОГИЛЕВСКОЙ ГУБЕРНИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.	60
<i>Пушкін І. А.</i> ПРАТЭСТАНЦКІЯ РЭЛІГІЙНЫЯ АБШЧЫНЫ Ў АСЯРОДКУ НАЦЫЯНАЛЬНЫХ МЕНШАСЦЕЙ БССР У МІЖВАЕННЫ ЧАС	62
<i>Римко О. Г.</i> БОРЬБА ПРАВОСЛАВНЫХ С УНИЕЙ НА МОГИЛЕВЩИНЕ В 1596–1699 гг. (ПО МАТЕРИАЛАМ «МОГИЛЕВСКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ» 1883–1917 гг.)....	65
<i>Рыжанкоў І. М.</i> ЖЫЦЦЯДЗЕЙНАСЦЬ РУСКАЙ ПРАВАСЛАЎНАЙ ЦАРКВЫ НАПАЧАТКУ ЛЮТАУСКАЙ РЭВАЛЮЦЫІ: ПА МАТЭРЫЯЛАХ БЕЛАРУСКИХ ГУБЕРНЯЎ	67
<i>Смяховіч М. У.</i> ХРЫСЦІЯНСКІЯ ПАЛІТЫЧНЫЯ ПАРТЫІ Ў БЕЛАРУСІ: УТВАРЭННЕ І ДЭКЛАРАЦЫІ (1991–2010 гг.).....	69
<i>Старостенко Э. В.</i> К ВОПРОСУ О ВЕДОМСТВЕ ВОЕННОГО ДУХОВЕНСТВА РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ К НАЧАЛУ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ.....	71
<i>Цацура Л. И.</i> ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ РАСПОСТРАНЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА ВО II в.	73
<i>Цмыг А. С.</i> ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В БЕЛАРУСИ И ЛИТВЕ	76
<i>Шардыко И. В.</i> КАДЕТЫ БЕЛАРУСИ ПОСЛЕ ОКТЯБРЯ 1917 г.: ПОПЫТКИ УКРЕПИТЬ СВОЕ ВЛИЯНИЕ СРЕДИ КРЕСТЬЯНСТВА	77

**КАТОЛИЦИЗМ. РИМО-КАТОЛИЦИЗМ
В ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ**

<i>Антановіч З. В.</i> КРЫНІЦЫ ПА ЎЗАЕМААДНОСІНАХ ПРАВАСЛАЎНАЙ І РЫМСКА- КАТАЛІЦКАЙ ЦЭРКВАЎ У АРХІЎНЫМ ФОНДЗЕ “МАГІЛЁўСКАЯ РЫМСКА- КАТАЛІЦКАЯ КАНСІСТОРЫЯ”	80
--	----

<i>Борейская В. К.</i> ИДЕЯ СОЦИАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА В КАТОЛИЧЕСКОМ КЕРИГМАТИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ	82
<i>Головач Е. И.</i> КОНСТИТУЦИОННО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ПАРТИЯ ЛИТВЫ И БЕЛАРУСИ	84
<i>Дьяченко О. В.</i> РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В КАТОЛИЧЕСКИХ ОБЩИНАХ ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ	86
<i>Клімуць Л. Я.</i> ЖАНОЧЫЯ РЭЛІГІЙНЫЯ ОРДЭНЫ Ў ПЕРЫЯД КОНТРАРЭФАПМАЦЫІ	88
<i>Короткая Т. П.</i> ТРАКТОВКА СОЦИАЛЬНОГО ИДЕАЛА В СОВРЕМЕННОМ КАТОЛИЦИЗМЕ	91
<i>Старостенко В. В.</i> КАТОЛИЦИЗМ В КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ СТРУКТУРЕ МОГИЛЕВСКОЙ ОБЛАСТИ	93
<i>Уваров И. Ю.</i> ПРОЯВЛЕНИЕ ПРИНЦИПОВ КАТОЛИЦИЗМА НА ПРИМЕРЕ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ГОСПИТАЛЯ В ГРОДНО ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVI в.	96

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В ТЕОЛОГИИ

<i>Czekalski Ryszard.</i> СМЫСЛ И НАЗНАЧЕНИЕ ОБУЧЕНИЯ РЕЛИГИИ В ШКОЛАХ	98
<i>Duda Jerzy.</i> WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKA KONCEPCJA WOLNOŚCI RELIGII W DOBIE PÓŻNEGO CESARSTWA (ЕРОКА PRZEDKONSTANTYŃSKA III-IV w.)	100
<i>Jasinski Mirosław.</i> CO ZNACZY BYĆ UCZNIEM JEZUSA CHRYSZTUSA?	102
<i>Kowalczyk Marian.</i> KATOLICKA ODNOWA W DUCHU ŚWIĘTYM W ASPEKTCIE DUCHOWO-TEOLOGICZNYM I EWANGELIZACYJNO-APOSTOLSKIM	105
<i>Лясота Г. П.</i> БІБЛІЯ ЯК КРЫНІЦА ІНФАРМАЦЫІ АБ ПАЗНАННІ СВЕТУ	107
<i>Mojżyn Norbert.</i> UNIWERSALIZM RELIGIJNO – KULTUROWY SYMEONA POŁOCKIEGO W PERSPEKTYWIE DIALOGU MIĘDZY WSCHODEM I ZACHODEM	109
<i>Muszyński Henryk.</i> ZASADA POMOCNICZOŚCI I JEJ ZASTOSOWANIE W ŻYCIU SPOŁECZNYM.....	111
<i>Necel Wojciech.</i> ENCYKLIKA BENEDYKTA XVI CARITAS IN VERITATE WOBEC WSPÓŁCZESNYCH MIGRACJI.....	114
<i>Parchem Marek.</i> WYDARZENIA CZASÓW ESCHATOLOGICZNYCH W ŚWIETLE ŻYDOWSKICH PISM APOKALIPTYCZNYCH OKRESU MIĘDZYTESTAMENTALNEGO	116
<i>Przybyłowski Jan.</i> JACY SA POTRZEBNE DUSZPASTERZE	118
<i>Skobel Stanisław.</i> PROBLEM ODNIESIEŃ HUMANISTYCZNYCH DO CZŁOWIEKA CIERPIĄCEGO LUB UMIERAJĄCEGO W ŚWIETLE MORALNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ	120
<i>Urbański Stanisław.</i> WIELKOŚĆ ŻYCIA I NAUCZANIA BŁ. BOLESŁAWY LAMENT	122
<i>Zabielski Józef.</i> PRAWOSŁAWNA INTERPRETACJA SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA.....	124

РЕЛИГИЯ И СВОБОДОМЫСЛИЕ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ.

РЕЛИГИЯ, ОБРАЗОВАНИЕ И ЯЗЫКОЗНАНИЕ

<i>Богданенков А. С.</i> МНОГООБРАЗИЕ ДВИЖЕНИЙ В ИУДАИЗМЕ I в., КАК СЛЕДСТВИЕ КУЛЬТУРНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ МЕТАМОРФОЗ	127
<i>Воробьева Н. В.</i> ОБРАЗ ПРЕПОДОБНОГО СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ И КНИЖНОМ ФОНДЕ ОГОНЬ ИМЕНИ А. С. ПУШКИНА	129
<i>Горбацкий А. В.</i> ИЗ ИСТОРИИ РОДА ЕПИСКОПА ИОСИФА КОНОНОВИЧА-ГОРБАЦКОГО.....	130
<i>Дедолко Ю. В.</i> ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИЙ НА ФОРМИРОВАНИЕ СОЦИАЛЬНОГО КАПИТАЛА ОБЩЕСТВА	133

<i>Иванова Н. А.</i> ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКИЕ ШКОЛЫ СМОЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ В НАЧАЛЕ XX в.	135
<i>Кармазинов Л. С.</i> ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКАЯ ТРАКТОВКА СМЫСЛА ЖИЗНИ	137
<i>Коростиченко Е. И.</i> СОВРЕМЕННОЕ СВОБОДОМЫСЛИЕ В ГЕРМАНИИ НА ПРИМЕРЕ НЕМЕЦКОГО СОЮЗА СВОБОДОМЫСЛЯЩИХ	140
<i>Костенич В. А.</i> ФИЛОСОФСКИЕ ИМПЛИКАЦИИ РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАЕКТОРИЙ МЫСЛИ	142
<i>Марченко З. Н.</i> ВИРТУАЛЬНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ КАК ФЕНОМЕН СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ	144
<i>Мдивани Т. Г.</i> ПРАВОСЛАВИЕ И ДУХОВНАЯ МУЗЫКА: ПУТЬ К КОНСЕНСУСУ	146
<i>Мосейчук Л. И.</i> К ВОПРОСУ О СОСТОЯНИИ УНИАТСКОГО ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ XVI – ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XVIII вв.	156
<i>Некита А. Г., Маленко С. А.</i> МАТЬ И САМОСТЬ: АННА НОВГОРОДСКАЯ И ЕФРОСИНИЯ ПОЛОЦКАЯ В СИМВОЛИЧЕСКИХ КОНТЕКСТАХ АРХЕТИПА	156
<i>Острога В. М.</i> ИЗЯСЛАВСКАЯ ЦЕРКОВНАЯ ВТОРОКЛАССНАЯ УЧИТЕЛЬСКАЯ ШКОЛА (1903-1917 ГГ.)	156
<i>Риер Я. Г.</i> К ПРОБЛЕМЕ ВОЗНИКНОВЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ	160
<i>Рогинский Р. М.</i> ДУХОВНЫЕ СВЯЗИ ВЕТКИ И КЕРЖЕНЦА В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XVIII в.	160
<i>Рыжанкова Т. М.</i> ЯЗЫК И РЕЛИГИЯ	163
<i>Слепцова В. В.</i> ОСОБЕННОСТИ «НОВОГО АТЕИЗМА»	164
<i>Сувако Н. А.</i> ВОПРОС ВОЗНИКНОВЕНИЯ СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ В ТРУДАХ М. П. ПОГОДИНА	166
<i>Тажуризина З. А.</i> РЕЛИГИОЗНАЯ НЕТЕРПИМОСТЬ И СВОБОДОМЫСЛИЕ: ИХ ВЗАИМОВЛИЯНИЕ	168
<i>Якаўцова М. А.</i> АСАБЛІВАСЦІ ВЯСНОВЫХ СВЯТАЎ ПРАВСЛАЎНЫХ І КАТОЛІКАЎ ПАНЯМОННЯ (1921–1939 гг.)	170

КРУГЛЫЙ СТОЛ
«РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ В СИСТЕМЕ
СОЦИОГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ И ОБРАЗОВАНИЯ»

<i>Адзіночанка В. А.</i> ПРАБЛЕМА СВЕТАПОГЛЯДНАЙ НЕЙТРАЛЬНАСЦІ ПРЫ ВЫКЛАДАННІ РЭЛІГІЯЗНАЎСТВА	173
<i>Аленькова Ю. В.</i> ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СВЕТСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ	175
<i>Бокова О. А.</i> К ВОПРОСУ О МЕСТЕ ТЕОЛОГИИ В СИСТЕМЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РФ	177
<i>Бунакова О. В.</i> РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ: ВЗАИМООТНОШЕНИЯ В ЗАРУБЕЖНОЙ ПРАКТИКЕ И РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ	179
<i>Воронец А. А.</i> РЕЛИГИЯ И СРЕДНЕЕ ОБРАЗОВАНИЕ В АНГЛИИ В ПОСЛЕВОЕННЫЙ ПЕРИОД (вторая половина 40-х – 80-е гг. XX века)	181
<i>Данилевич С. А.</i> РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ДИАЛОГ В СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ	183
<i>Дьяченко О. В.</i> РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ СУВЕРЕНИТЕТА РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ	185
<i>Игнатович А. Е.</i> БРИТАНСКИЕ УНИВЕРСИТЕТЫ И МУСУЛЬМАНЕ: ПОИСК КОМПРОМИССА	187
<i>Круглов А. А.</i> ПРОБЛЕМА ОБРАЗОВАНИЯ И РЕЛИГИИ В ШКОЛАХ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ: ПРАВОВОЙ АСПЕКТ	189

<i>Куиш А. Л.</i> РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ ВУЗА	193
<i>Курников Е. В.</i> СПЕЦИФИКА ПРЕПОДАВАНИЯ ЭКОНОМИЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИН МУЛЬТИРЕЛИГИОЗНЫМ ГРУППАМ СТУДЕНТОВ	196
<i>Мельниченко Ю. С.</i> СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ОБЩЕСТВЕ ЗНАНИЙ	198
<i>Старостенко В. В.</i> К ПРОБЛЕМЕ «СВЕТСКОГО ТЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ»	201
<i>Трубчык А. Г.</i> ДА ПЫТАННЯ АБ РАЗВІЦЦІ БЕЛАРУСКАЙ АДУКАЦЫІ Ў ЧАС ПОЛЬСКА-САВЕЦКАЙ ВАЙНЫ (1919-1921 гг.): НАСТАЎНІЦКІЯ КУРСЫ Ў ВІЛЬНА	203
<i>Шиманская О. К.</i> ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ	205
<i>Шрейбер В. К.</i> РЕЛИГИЯ, НАУКА, И «НОВЫЕ АТЕИСТЫ»: ЗАМЕТКИ ОБ АНГЛО-АМЕРИКАНСКОМ ОПЫТЕ	207
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	210