

# Религия и общество-9

Сборник научных статей



**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ**

УЧРЕЖДЕНИЕ ОБРАЗОВАНИЯ  
«МОГИЛЕВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени А. А. КУЛЕШОВА»

МОГИЛЕВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ОБЛАСТНОЙ  
ИНСТИТУТ РАЗВИТИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

МОГИЛЕВСКИЙ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ ЦЕНТР

# **РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО – 9**

Сборник научных статей

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



Могилев  
МГУ имени А. А. Кулешова  
2015

УДК 2(075.8)  
ББК 86я73  
Р36

*Печатается по решению редакционно-издательского совета  
МГУ имени А. А. Кулешова*

Редакционная коллегия:  
кандидат филологических наук *А. В. Иванов*;  
кандидат философских наук *В. В. Старостенко*;  
кандидат философских наук *О. В. Дьяченко*;  
доктор культурологии *З. Р. Жукоцкая*

Рецензенты:  
доктор социологических наук *Ю. М. Бубнов*;  
доктор философских наук *А. А. Круглов*;  
доктор исторических наук *Я. Г. Риер*

**Религия и общество – 9** : сборник научных статей / под  
Р36 общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ  
имени А. А. Кулешова, 2015. – 240 с.

ISBN 978-985-568-051-3

В сборник включены материалы научных трудов участников IX Международной научно-практической конференции «Религия и общество» (г. Могилев, МГУ имени А. А. Кулешова, 10–12 марта 2015 г.).

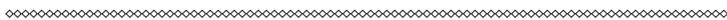
Публикуемые материалы отражают многообразие точек зрения по актуальным проблемам религиоведения – истории, философии и социологии религии, свободы совести и государственно-конфессиональных отношений; религии и культуры, образования, языкознания. Статьи публикуются в авторской редакции, ряд материалов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

**УДК 2(075.8)  
ББК 86я73**

**ISBN 978-985-568-051-3**

© МГУ имени А. А. Кулешова, 2015

# СВОБОДА СОВЕСТИ, СВОБОДОМЫСЛИЕ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В МИРОВОЙ И НАЦИОНАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ



## «РУССКИЙ МИР»

### В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ БЕЛОРУССКОЙ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ<sup>1</sup>

*С. М. Алейникова (г. Минск, Беларусь)*

Идея «Русского мира» – одна из наиболее активно внедряемых в общественное сознание идеологием, основным проводником которой становится Русская православная церковь (далее – РПЦ).

Так, Патриарх Кирилл неоднократно в своих выступлениях обращается к идее «Русского мира», определив его как «особую цивилизацию, к которой принадлежат люди, которые сегодня себя называют разными именами – и русские, и украинцы, и белорусы. К этому миру могут принадлежать люди, которые вообще не относятся к славянскому миру, но которые восприняли культурную и духовную составляющую этого мира как свою собственную». Кроме религиозного измерения, одним из фундаментальных оснований «Русского мира», по мнению главы РПЦ, «является общая историческая память и общие взгляды на общественное развитие... У наших народов присутствует сильное сознание непрерывности и преемственности русской государственной и общественной традиции, начиная со времени Киевской Руси и заканчивая нынешней Россией, Украиной, Белоруссией» [1].

В данном контексте одной из задач исследования стало выявление оценок фактических места и роли православия и Русской православной церкви (далее – РПЦ) в исторической памяти, национальном самосознании и менталитете, а также в современных политических процессах России и Беларуси.

Методологической базой выступили анкетный опрос, а также ассоциативный эксперимент. Отбор респондентов проводился на основании их самоидентификации с одной из традиционных для Беларуси христианских конфессий (православия и католицизма). Ассоциативный эксперимент призван решить задачу построения ассоциативного ряда, соответствующего трем смысловым блокам анкеты, и выступал уточняющим анкету элементом. «Ассоциативное ядро» определяется частотностью ассоциаций. Периферия, как правило, представлена единичными ассоциациями.

Молодежь высоко оценивает суверенитет и независимость Республики Беларусь, самобытность национального менталитета, являющихся для нее безусловной ценностью и одним из сформированных стимулов потенциальной политической активности. Основу же белорусского менталитета, по ее мнению, составляют такие качества как: терпимость (67,5%), трудолюбие (50,9%) и толерантность (49,1%). Приверженность белорусов христианским ценностям и духовность отметили лишь 5,3%.

Говоря об исторической преемственности, решающими факторами в формировании национального менталитета, студенты считают исключительно новейшее время: обретение в 1991 г. Республикой Беларусь независимости, предшествующие независимости советский период и эпоху перестройки (65 и 45,6% соответственно).

Периоды пребывания белорусских земель в составе Киевской Руси и Российской Империи, а также в составе ВКЛ значимыми для белорусской государственности

<sup>1</sup> Исследование выполнено в рамках темы НИР «Выявление ценностных ориентаций молодежи и механизмы ее масштабного привлечения к государственному строительству», утвержденной Администрацией Президента Республики Беларусь (№ госрегистрации 20140192).

считают 9,6%, что дает основание предположить легкое и достаточно поверхностное отношение молодежи как к генезису белорусского менталитета и государственности, так и значимости указанных факторов для современного этапа развития страны. Здесь же следует отметить, что, оценивая уровень национального самосознания, около трети респондентов обозначили его как низкий (33,3%) и средний (46,8%).

В то же время внешнеполитические ориентации конфессионально ориентированной молодежи однозначны – 76,3% главным направлением развития внешней политики Республики Беларусь считают укрепление связей с Россией. Однако связывается это направление прежде всего с экономической целесообразностью: единым торгово-экономическим пространством, перспективными рынками сбыта и зависимостью белорусской экономики от импорта российских энергоресурсов. Такие социокультурные факторы, как христианские ценности, общие история, культура и государственный (русский) язык двух славянских народов, являются для респондентов малозначимыми, выявляя тем самым, с одной стороны, прагматизм студенческой молодежи, с другой – в некоторой степени ее традиционализм, нежелание либо неготовность поиска альтернативных путей развития. Данные ассоциативного эксперимента свидетельствуют, что Россия в первую очередь ассоциируется с атрибутивными «Путин», «Москва» и «Кремль», а также абстрактными безэмоциональными «страна», «люди» и «государство». Отдельный смысловой ряд составляют «нефть», «газ», «рынок сбыта», «сырьевой придаток». Такие ассоциации как «друг», «поддержка», «защитник», хотя и присутствуют, но являются единичными.

Отношение к Украине характеризуется ярко выраженной двойственностью восприятия. Ведущей ассоциацией, помимо «Киева», предсказуемо стала «война» и родственные «хаос», «беспредел», «страшно», «безвластие». Вторая устойчивая ассоциация – «соседи» («друзья», «братья»). Причем, в отличие от прагматичного образа России, восприятие Украины яркое, позитивное, эмоционально-образное («патриотизм», «море», «красота», «Днепр», «подсолнухи», «солнце»).

В то же время, при всем многообразии ассоциативных рядов, насчитывающих до нескольких сотен ассоциаций в отношении России, Украины и Беларуси вместе взятых, присутствует лишь одно упоминание о православии. Отсутствуют и какие-либо родственные ассоциации (церковь, вера, духовность, традиция и т.п.). Само же православие ассоциируется с «верой», «храмом» и «богом», а также стереотипным набором таких атрибутов «народного православия», как: «свеча», «икона», «верба», «пост», «старушки», «священники». Иисус Христос в данном ряду оказался единичной ассоциацией.

Что касается непосредственно идеи «Русского мира», то практически равные значения набрали такие его разноплановые характеристики, как: а) утопии (20,4%), б) перспективного направления внешнеполитического развития страны (19,4%), в) утраты независимости и суверенитета Республики Беларусь (19,3%). Наибольшее значение (21,3%) оказалось у варианта: «Беларусь – самобытное государство со своей уникальной культурой, языком, традициями и ценностями, ей не нужно ни с кем объединяться». Оценка «Русского мира» как «возвращения к историческим и культурным истокам, общему прошлому славянских народов» заняла последнее место. В целом достаточно равномерное распределение ответов свидетельствует об отсутствии в настоящее время в обществе осмысленного представления как о самой идее, так и о возможных перспективах ее реализации.

Подтверждением «размытости» идеи «Русского мира» выступают и данные ассоциативного эксперимента, характеризующиеся множественными разрозненными ассоциациями и отсутствием «смыслового ядра». Довольно обширный ассоциативный ряд можно охарактеризовать как абстрактный и в целом позитивный («единство»,

«дружба», «сила», «правильный», «союз»), хотя в нем присутствуют и такие негативные ассоциации, как «сказка», «отсталость», «разобщение». Иными словами, следует констатировать, что пока представления об идее «Русского мира» в сознании студенческой молодежи либо вообще не сформированы, либо слабо структурированы, т.е. не являются значимыми в ее ценностно-мотивационной системе.

### Литература

1. Официальный сайт Русской православной церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru>. – Дата доступа: 10.01.2014.

## СПРОБЫ ПРЫСТАСАВАННЯ ІУДЗЕЙСКІХ АБШЧЫН МАГІЛЁўСКОЙ АКРУГІ ДА ўМОЎ САВЕЦКАЙ РЭЧАІСНАСЦІ ў 1920-я гг.

А. Р. Азееў (г. Магілёў, Беларусь)

Агульную колькасць яўрэйскіх рэлігійных абшчын у 1920 гг. вызначыць нялёгка, паколькі існавалі зарэгістраваныя і падпольныя суполкі, не па ўсіх раёнах і акругах у архівах захавалася вартая даверу статыстыка. Савецкая статыстыка і справаводства ўсяляк імкнулася паказаць сістэматычнае памяншэнне колькасці вернікаў, як адлюстраванне поспехаў антырэлігійнай палітыкі.

Важнай традыцыйнай сферай дзейнасці іудзейскіх абшчын была арганізацыя працы рэлігійных школ. Менавіта яе ўлады разглядалі своеасаблівым індикатарам актыўнасці і ўплыву рэлігійнага духавенства сярод яўрэяў. У пачатку 1921 г. у Магілёве камісія па абследаванню хедараў налічыла ў іх каля 400 дзяцей. Мяркуючы па анкетах, складзеным членамі камісіі, у горадзе на той момант існавала не менш за 20 афіцыйных габрэйскіх рэлігійных школ. Было выяўлена чатыры, так званыя, «савецкіх хедары», дзе вучні ўтрымліваліся бясплатна за кошт збораў з грамадзян дадзенага раёна. Акрамя таго, у Магілёве функцыянавала талмуд-тора. [1, с. 129-130]. Падобнай была сітуацыя і ў павятовых гарадах акругі.

Адразу пасля заканчэння грамадзянскай вайны пачалася паслядоўная барацьба з рэлігійнымі школамі. У Магілёве суд над хедарамі адбыўся ў лютым 1921 г. у памяшканні гарадскога тэатра пры «небывалым збегу публікі». Магілёўскі ешыбот быў афіцыйна закрыты ў маі 1921 г. Пасля спецыяльнай пастановы Магілёўскага павятовага выканкама ад 20 ліпеня 1922 г. пачалося планамернае ўдушэнне габрэйскіх рэлігійных школ і рэпрэсіі непаслухмяных настаўнікаў. Перад надыходам дзіцячых вакацый у чэрвені 1923 у Магілёве быў абвешчаны чарговы двухтыднёвік па барацьбе з хедарамі. Але і пасля гэтага па дробных хедарах і шляхам прыватных урокаў у горадзе працягвалі атрымліваць рэлігійную адукацыю не менш за дзве сотні дзяцей [1, с. 127-131].

У 1926 г. ўлады адзначалі павелічэнне ўплыву духавенства на тэрыторыі Магілёўскай акругі, дзе адбылося ажыўленне дзейнасці хедар у мястэчках Быхаў, Чавусы, Журавічы [5]. У веснавой справаздачы 1928 г. года аб стане еўработы ў Магілёўскага акрузе хаця і сцвярджаецца, што «у асноўным хедары згубілі ранейшае значэнне», але з далейшага тэксту дакумента можна зразумець, што яны проста змянілі формы сваёй працы. У 1928 г. дзейнічалі як напалову легальныя і нелегальныя хедары, так і мелаеды працягвалі займацца навучэннем дзетак у Быхаве, Бялыніцкім і Чавускім раёнах. У многіх раёнах хедараў не было, але мелаеды вучылі хлопчыкаў ходзячы па дамах [2].

У сярэдзіне 1920 гадоў павялічылася актыўнасць **магідаў** (прапагандыстаў). Яны наведвалі кожнае мястэчка, а ў пэўных мясцінах бывалі па 5-6 разоў на працягу ад-

ной зімы. У 1927 годзе ў горад Быхаў прыязджалі 10 “магідаў”. У Журавіцкім раёне выступала за год два магіды. За 1927 год Чэрыкаўскі раён наведала шэсць магідаў. У Крычаўскім раёне ў перыяд 1925-28 гадоў за год пабывала прыкладна па дзевяць магідаў, якія выступалі ў асноўным на рэлігійную тэматыку. [2, Арк. 142-144, 148].

Улады не глядзелі спакойна на актыўнасць рэлігійных абшчын. Антырэлігійныя кампаніі праходзілі на працягу ўсяго дзесяцігоддзя. Згаданыя вышэй паказальныя “палітсуды” над рэлігійнымі абшчынамі і іх школамі сталі масавай з’явай. Вясною 1925 г. ў Магілёўскай акрузе па ініцыятыве еўбюро пры святкаванні “Пасхі” былі наладжаны камсамольцамі паказы на антырэлігійную тэматыку [3]. Згодна справаздачы яўсекцыі Магілёўскага АК КП(б)Б за ліпень-верасень 1925 г. ў Магілёве на антырэлігійным свяце прымалі ўдзел каля 700 яўрэяў [6].

Прымяняліся творчыя спосабы ўздзеяння на масы. Так, падчас восеньскіх яўрэйскіх святаў 1925 года ў мястэчкі для выступу на антырэлігійныя тэмы перад працоўнымі яўрэямі быў камандзіраваны быў яўрэйскі рабін Манес з мястэчка Нова-Быхаў Магілёўскай акругі [4]. Але асноўны акцэнт ў антырэлігійнай прапагандзе традыцыйна быў антыхрысціянскім. Напрыклад, у сярэдзіне 1920 гадоў у Магілёўскай акрузе існаваў толькі адзін яўрэйскі антырэлігійны гурток у в. Сяпезынка. Пазней такія гурткі будуць створаны, але часцей за ўсё фармальна.

Не менш значную ролю для адмоўнай дынамікі колькасці рэлігійных абшчын у канцы дзесяцігоддзя гулялі мерапрыемствы па паслабленню матэрыяльнай базы рэлігійных абшчын. Нягледзячы на асобныя выпадкі ў першай палове 1920 гадоў масавай адабрання сінагог яшчэ не назіралася. Але ўлады імкнуліся абмежаваць у сінагогах рамонтныя работы. Рэзка ўзмацнілася практыка канфіскацыі культавай уласнасці ў канцы 1920 – пачатку 1930 гадоў. Так, вясной 1929 года ў Магілёўскай акрузе прайшла “хвала дзеяннаў мясцовых партыйных уладаў па закрыцця храмаў”. Аказваўся моцны ціск і на членаў сямей святароў.

Інфармацыйныя лісты раённым камітэтаў КП(б)Б Магілёўскай акругі 1928 года паказваюць колькасць іўдзейскіх рэлігійных абшчын: у г. Быхаве – 8, мястэчку Краснаполле – 3, Бялыніцкім раёне – 6, Журавіцкім – 3, Касцюковіцкім – 5, Крычаўскім – 7, Прапойскім (Слаўгарадскім) – 7, Чавускім – 7, Чачэвіцкім – 1, Чэрыкаўскім – 4. Найбольшая колькасць сінагог была ў Шклоўскім раёне. З 32 сінагог у 1925-28 гг. тут дзейнічалі 13, а астатнія не функцыянавалі з-за дрэннага стану будынкаў [2].

Сінагогі былі не толькі дамамі малітвы, але і своеасаблівымі клубамі. Пры іх дзейнічалі розныя арганізацыі ў галіне культуры, у тым ліку бібліятэкі. У сінагогах арганізаваліся вечары з канцэртамі, на якіх выступалі заезджыя кантары, хоры, паказваліся ўрыўкі з яўрэйскіх опер, наладжваліся танцы.

У 1920-я гг. яўрэйскія рэлігійныя абшчыны і філантрапічныя таварыствы пры іх аказвалі дабрачынную дапамогу членам сваіх абшчын. У яўрэйскіх рэлігійных школах вучням выдавалі вопратку, абутак або грошы на іх набыццё, бясплатнае харчаванне, жылто для інашагородніх навучонцаў. Так, у Магілёве, Шклове, Быхаве “клерыкалы” у хедарах аказвалі дзяцям матэрыяльную дапамогу адзеннем і абуткам [1. с. 131].

Абапіраючыся на архіўныя матэрыялы Магілёўскай вобласці, мы можам сказаць, што, нягледзячы на палітычнае і сацыяльнае ціск з боку органаў савецкай улады, яўрэйскія рэлігійныя абшчыны, якія захаваліся ў 1920 гады, прыстасаваліся да новых неспрыяльных савецкіх умоў існавання, знаходзілі магчымасці для функцыянавання. У сярэдзіне дзесяцігоддзі назіралася пэўная актывізацыя рэлігійнага жыцця нацыянальных меншасцяў, зафіксаваныя выпадкі адкрыцця новых сінагог, спробаў вяртання ўласнасці абшчын. Гэтаму спрыяла традыцыйная важная роля рэлігійных суполак у захаванні нацыянальнай ідэнтычнасці этнічных груп. А рэзкае пагаршэнне становішча рэлігійных абшчын адбылося ў канцы 1920-х гг.

Вяўялена залежнасць паміж асаблівасцямі правядзення палітыкі беларусізацыі і рэлігійнага жыцця нацыянальных меншасцяў. Як бачна з архіўных крыніц, беларусізацыя стымулявала таксама нацыянальную і рэлігійную актыўнасць этнічных груп. У этналогіі і паліталогіі гэты феномен вядомы дастаткова шырока: у шматнацыянальных краінах, стаўка уладаў на нацыянальную формулу можа выклікаць нацыянальнае адраджэнне і нават сепаратысцкую рэакцыю этнічных меншасцяў, якія жывуць на адной тэрыторыі з асноўным дзяржаватворным этнасам. Імкненне этнасаў да самазахавання пад уплывам нацыянальнага адраджэння ці актывізацыі нацыянальнага жыцця асноўнага этнасу часцяком рэзка актывізуецца і нярэдка перш наперш выяўляецца ў рэлігійным жыцці.

### Літаратура

1. История Могилевского еврейства: Документы и люди: научно-популяр. очерки и жизнеописание: в 2 кн. Кн.1 / сост. А. Литин. – Мн., Юнипак, 2002. – 256 с.
2. Лісты РК КП(б)Б // ДАГАМаг. – Фонд 6577. – Воп. 1. – Спр. 271. – Арк. 138-151.
3. Пр. № 9 пасяджэння яўбюро Магілёўскага акружкама КП(б)Б ад 07.05.1925 года // ДАГАМаг. – Ф. 6577. – Воп. 1. – Спр. 107. – Арк. 70.
4. Пратакол № 37 Галоўбюро яўсекцыі пры ЦК КП(б)Б ад 15.08.25 г. // ДАГАМаг. – Фонд. 6577. – Воп. 1. – Спр. 105. – Арк. 77.
5. Справаздача Магілёўскай акругавай Нацкамісіі за 1925–1926 гады. // ДАГАМаг. – Ф. 6577. – Воп. 1. – Спр. 442. – Арк. 172.
6. Справаздача яўсекцыі Магілёўскага АК КП(б)Б за ліпень-верасень 1925 года. ДАГАМаг. – Ф. 6577. – Воп. 1. – Спр. 82. – Арк. 515 Адв.

## НЕЙТРАЛИЗАЦІЯ ЗАПАДНОРУССКИМИ ПРАВОСЛАВНЫМИ ИЕРАРХАМИ ПОГРОМНОГО ЭКСТРЕМИЗМА (1903–1913 гг.)

*Н. Н. Гончаров* (г. Минск, Беларусь)

В публикации раскрыт механизм влияния православных ценностей (через деятельность иерархов церкви) на стабилизацию общественно-политической жизни в Северо-Западном крае. Политическая поляризация общественных сил после обнародования Манифеста 17 октября 1905 г. привела к активизации погромного движения. В октябре 1905 г. прошла волна 23 погромов: 12 – в Могилевской, 8 – в Минской, 3 – в Витебской губернии. В гомельском инциденте 13–14 января 1906 г. «Союз русских патриотов» активно «громил» экономическую базу «финансирования революционных организаций». Материальный ущерб достигал 4 миллионов рублей [6, с. 118-119].

Погромы в западных губерниях не превышали степень экстремизма общероссийских погромных акций, количество которых только за 18–29 октября 1905 г. в масштабах империи составило 690 инцидентов [5, с. 109, 113]. Как отмечает исследователь сионизма В. Томашевич, «социально-экономическое положение еврейства в северо-западных губерниях империи было наиболее тяжёлым. Именно данный фактор определил здесь более мягкий характер социального конфликта между христианами и евреями, более сдержанное проявление антисемитизма...» [13, с. 10]. Рабочие в 1903–1905 гг. противодействовали погромным акциям созданием боевых дружин в Гомеле, Копыси (150 чел.), Минске, Могилеве, Пинске (до 300 чел.), Орше [1, с. 194].

*Массовые беспорядки усиливали социально-классовую радикализацию.* В белостокском погроме 1906 г. проявилась *классовая мотивация* действий «громил», следовавших призывам: «На вокзале приходится бить *только бедноту*, а нужно идти в город *и там разбивать магазины* и избивать жидов...» [7, л. 731]. *Современники опасались социального взрыва из-за эскалации насилия* [7, л. 416].

Для нейтрализации трансформации погромных беспорядков в социальную катастрофу оказалась востребованной христианская система ценностей. Противодействуя массовым беспорядкам, иерархи церкви применяли канонические меры: послания Св. Синода; запретные санкции Св. Синода; архиерейские послания; богослужебные действия.



#### Канонические меры стабилизации общественного сознания

Св. Синод 28 октября 1905 г. призвал население остановить междоусобие: «Манифестом 17-го октября... Государь благоволил возвестить... свободу гражданскую и духовную... И да послужит даруемая нам свобода не свободой на своеволие и буйство мятежное, ведущее ко вражде братоубийственной, а свободой Христовой, свободой мира и любви не только к друзьям и братьям христианам, но и к людям, чуждым Святой вере нашей» [2, л. 15а, 15а(об.)].

Официальные институты Российской православной церкви занимали стабилизирующую позицию в 1905–1907 гг. Св. Синод нейтрализовывал крайности среди черносотенного духовенства: ввёл запретные санкции на политическую деятельность иеромонаха Иллиодора, соратника архимандрита Почаевской лавры Виталия (Максименко), лидера почаевского отдела «Союза русского народа» (СРН) [4, с. 319].

Призыв Св. Синода к прекращению вражды от 28 октября 1905 г. активно проводился в жизнь епархиальными властями. В докладе Минской духовной консистории Михаилу (Темнорусову), епископу Минскому и Туровскому, 9 ноября 1905 г. отмечалось, что вследствие телеграммы Митрополита С.-Петербургского Антония «о прочтении в церквах и распространении в народе... послания Святейшего Синода чадам православных церквей... Консистория распорядилась... об отпечатании этого послания... в числе 10000 экземпляров для рассылки их чрез благочинных приходским священникам, с целью раздачи их прихожанам...» [2, л. 15]. Заказ Минской духовной консистории (с расходной суммой в 17 рублей) на десяти тысячный тираж посланий Св. Синода об умиротворении населения проходил через типографию С. Некрасова, впоследствии лидера Минского братства Животворящего Креста. Позднее С. Некрасов стал активистом «Русского окраинного союза» [2, л. 15].

После октябрьских погромов 1905 г. в архиерейском обращении, опубликованном 1 ноября 1905 г. в Епархиальных ведомостях, могилевский епископ Стефан (Архангельский) указывал на отрицательную позицию Св. Синода в отношении массовых беспорядков, которые могли стать детонатором социальной революции. Стефан (Архангельский) призывает ориентироваться на «Богоустановленный закон человеческого общежития... Если друг друга угрызаете и съедаете, говорит апостол, берегитесь, чтобы вы не были истреблены друг другом (Галат. 5, 15)», так как «всякое отступление от Божественного закона, заключенного в слове: люби ближнего своего, как самого себя, роковым образом влечёт за собою... расстройство уже достигнутого благополучия» [11, с. 589-590].

Для умиротворения народа вводились особые *богослужebные действия*. «Предложение Его Преосвященства, Преосвященнейшего Стефана, Епископа Могилевско-го и Мстиславского, от 27 октября 1905 г. № 819», появившееся по принципу соборности, в результате совещания православного иерарха с «могилево-градскими пастырями» и адресованное Духовной Консistorии, содержало установку «дать знать по епархии», чтобы во всех православных храмах «*впредь до окончания смуты и нестроений в отечестве нашем, на сугубой эктении при Богослужениях были прибавляемы... прошения из службы “О умножении любви и искоренении ненависти и всякой злобы”...*» [10, с. 255].

С целью стабилизации народного сознания православные иерархи оказывали *организационное содействие легализации* деятельности монархистов. На белорусской территории *первая легальная* черносотенная организация «*Союз русских людей при Могилевском Богоявленском братстве*» была создана 24 октября – 15 ноября 1905 г. председателем Совета братства архимандритом Митрофаном (Краснопольским) под архиерейской эгидой епископа Стефана (Архангельского), покровителя и почетного члена братства. В соответствии с программой могилевского объединения СРП, активность черносотенцев направлялась «отцами церкви» в правовое русло [12, с. 643].

Показателен процесс становления второго легального монархического формирования «Христианского общества за Царя и Отечество», фактически созданного 11 декабря 1905 г. в г. Бобруйске (при поддержке 600 чел.) и легализованного минским губернатором П. Курловым 9 января 1906 г. Изначально, экстремистская тенденция в деятельности «жителей-патриотов гор. Бобруйска» была представлена формальным руководителем В. Сурмачём, требовавшим от П. Курлова выдачи револьверов для «ополчения вольной дружины». Преобладавшим стало *легитимное направление*: «Вообще члены вновь образовавшегося Христианского общества за Царя и Отечество добиваются *законного порядка к проведению своих идей*» (из рапорта бобруйского полицеймейстера от 3 января 1906 г) [8, л.620]. «Христианами-патриотами» под идеологическим влиянием духовного лидера «отставного священника Евгения Пашина» планировалось участие в выборах в Гос. думу и сотрудничество с *легальными* монархическими партиями, с аристократическим «Русским собранием» С.-Петербурга [8, л. 594(об.), 620(об.)].

Определяющее влияние «*высших задач христианского вероучения*» на отказ правых от экстремизма (от тотального геноцида в «решении еврейского вопроса») было заложено в основу программных положений СРП 1906 г. [9, с. 191]. В результате, на этапе радикализации монархистов в связи с киевским делом Бейлиса, в 1913 г. «племенной вражды не наблюдалось» (по рапортам минскому губернатору уездных исправников) [3, л. 18, 59-59(об.), 95, 99].

Православные иерархи стремились остановить процесс трансформации массового насилия в социальный взрыв: а) каноническими мерами (архиерейские послания и санкции, богослужebные действия); б) личным авторитетом; в) организационным содействием партийной легализации монархистов. Православнохристианская религиозно-нравственная мотивация направляла монархистов на легитимную политическую активность – исторический факт, зафиксированный правыми в программных положениях СРП 1906 г. Результаты влияния православных ценностей на монархическую общественность проявились в отсутствии погромных инцидентов в 1913 г. Христианский аксиологический универсализм стабилизировал монархическое движение и содействовал консолидации общества.

## Литература

1. Бич, М.О. Рабочее движение в Белоруссии в 1861–1904 гг. / М.О. Бич // Академия наук Белорусской ССР, Ин-т истории; ред. И.М. Игнатенко. – Минск: Наука и техника, 1983. – 280 с.

2. Дело о получении консисторией манифестов Николая II от 17 октября и 3 ноября 1905 г. и от 3 июня 1907 г. для обнародования и послания Синода от 28 октября 1905 г. к православному населению с призывом к прекращению насилий и междоусобиц (1905–1907 гг.) // Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). – Ф. 136. – Оп. 1. – Д. 37182.
3. Дело о распространении листовок в связи со слушанием процесса Бейлиса // НИАБ. – Ф. 295. – Оп. 1. – Д. 8407.
4. Из духовной и светской печати // Минские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1907. – 15 мая. – № 10. – С. 310–321.
5. *Кожин, В.В.* Загадочные страницы истории XX века. Черносотенцы и революция / В.В. Кожин. – М.: АО Прима В, 1995. – 256 с.
6. *Міхедзька, В.А.* Дзейнасць радыкальна правых расійскіх арганізацый у Беларусі ў пачатку XX ст. / В.А. Міхедзька // Гістарычная навука і гістарычная адукацыя ў Рэспубліцы Беларусь: стан і перспектывы развіцця: матэрыялы II Усебел. канф. гісторыкаў, Мінск, 10–11 крас. 1997 г.; рэдкал.: М.П. Касцюк (гал. рэд.) [і інш.]. – С. 118–120.
7. Наряд корреспонденции, письмам и статьям, напечатанным в газете «Витебский голос» // НИАБ. – Ф. 1416. – Оп. 6. – Д. 820.
8. Переписка с уездными исправниками // НИАБ. – Ф. 295. – Оп. 1. – Д. 7509.
9. Правые партии. Документы и материалы: в 2 т. / сост.: Ю.И. Кирьянов; редкол.: В.В. Шелохаев (отв. ред.) [и др.]. – М.: РОССПЭН, 1998. – Т. 1: 1905–1910 гг. – 720 с.
10. Предложение Его Преосвященства, Преосвященного Стефана, Епископа Могилёвского и Мстиславского, от 27 октября 1905 г. № 819 // Могилевские епархиальные ведомости. Часть официальная. – 1905 г. – 1 ноября. – № 21. – С. 255–256.
11. Смиранный Стефан, Епископ Могилёвский и Мстиславский пастырям Могилевской церкви // Могилевские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1905 г. – 1 ноября. – № 21. – С. 589–592.
12. Союз русских людей при Могилёвском Божоявленском Братстве // Могилевские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1905 г. – 15 ноября. – № 22. – С. 643–648.
13. *Томашевич, В.М.* Зарождение и развитие сионизма в северо-западных губерниях Российской империи (начало 80-х гг. XIX в. – 1907 г.): автореф. дисс... канд. ист. наук: 07.00.03 / В.М. Томашевич; Белорус. гос. ун-т. – Минск, 2003. – 22 с.

## **ОСОБЕННОСТИ НОРМАТИВНОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ ПЕРЕДАЧИ ИМУЩЕСТВА, НАХОДЯЩЕГОСЯ В ГОСУДАРСТВЕННОЙ ИЛИ МУНИЦИПАЛЬНОЙ СОБСТВЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНЫМ ОРГАНИЗАЦИЯМ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

*Е. В. Дроботушенко (г. Чита, Россия)*

Проблемы передачи государственного или муниципального имущества становились в постсоветское время предметом рассмотрения ученых и юристов-государствоведов и цивилистов. Можно назвать таких авторов как А.А. Дорская, О.А. Иванюк, А.А. Кириллов, Р. Лункин, А.В. Стадников и некоторых других [1; 2; 3; 4; 6 и др.]. Несмотря на наличие определенного количества научных публикаций, актуальность данная тематика не потеряла, это связано с изменениями в законодательстве, которые происходили вплоть до последнего времени. Следует отметить, что и публикаций по тематике на сегодня не много. Отсюда предложенная нами в заглавии статьи тема видится актуальной и интересной.

Сегодняшний этап условно можно начать с Федерального Закона № 327 «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности» от 19 ноября 2010 г., регламентирующего передачу религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной

собственности [7]. Как отмечает А.А. Дорская, данный закон стал итогом двадцатилетнего пути российского государства в вопросах передачи имущества религиозным организациям [1, с. 108].

О принципах, определяемых названным ФЗ, в научных публикациях писалось. Перечислять их смысла не имеет. Важно, что данные принципы закреплены именно на уровне закона.

Сам закон – это двенадцать статей, которые определяют предмет регулирования, основные понятия, формы и принципы передачи государственного имущества религиозным организациям, особенности, порядок и сроки передачи, основания отказа и урегулирование споров.

Следует отметить, что государственное и муниципальное имущество, не имевшее религиозного назначения, может быть репрофилировано или реконструировано для обеспечения деятельности религиозной организации. Такое имущество передается религиозным организациям в безвозмездное пользование в порядке установленных Федеральным Законом № 327 [7, ст. 12].

Существуют разные подходы к оценке закона. Одни авторы говорят о том, что в современной России не приходится говорить о реституции (т.е. возврате конфискованного в советское время) имущества. Правильнее говорить о передаче религиозным организациям имущества, которое они могут использовать в религиозных целях [1]. В других публикациях встречаем характеристику принятого закона как закона о реституции [2].

Сама процедура передачи государственного или муниципального имущества Российской Федерации в пользование религиозных организаций в настоящее время осуществляется согласно Административному регламенту, утвержденному Приказом Министерства экономического развития РФ в марте 2014 г. [5]

Передача государственного имущества религиозной организации, согласно современному российскому законодательству – это государственная услуга. Данная услуга предоставляется Федеральным агентством по управлению государственным имуществом. Федеральное государственное имущество религиозного назначения передается в собственность или безвозмездное пользование на основе норм, установленных ФЗ № 327. «Результатами предоставления государственной услуги... являются заключение договора безвозмездного пользования имуществом и утверждение акта приема-передачи имущества в безвозмездное пользование религиозных организаций» [5]

В названном выше регламенте дается исчерпывающий перечень нормативно-правовых актов, регулирующих отношения, возникающие в связи с предоставлением государственной услуги [5].

Таким образом, законодательство Российской Федерации, касающееся передачи государственного и муниципального имущества религиозным организациям достаточно обширно и претерпело определенные трансформации в последние годы. В то же время, сам процесс передачи имущества в настоящее время имеет несколько иную динамику, чем в первоначальный период существования постсоветской России. Значительная часть имущества была передана ранее, а то, что находится в настоящее время в государственной или муниципальной собственности, и на которое претендуют религиозные организации, по разным причинам, в значительной части случаев, передано быть не может.

Некоторые исследователи поднимают вопрос о целесообразности передачи государственного имущества в собственность религиозных организаций. Однозначного ответа на данный вопрос, вероятно, дать нельзя. Однако в связи с тем, что значительное имущества религиозным организациям за прошедшие годы передано было,

в ряде случаев целесообразнее говорить о передаче имущества в пользование или, по крайней мере, в каждом отдельном случае подходить с точки зрения целесообразности принятия того или иного решения.

### Литература

1. Дорская А. А. Передача имущества религиозного назначения религиозным организациям: проблема юридической квалификации // Общество. Среда. Развитие (Тerra Humana). – № 2. – 2012. – С. 107–111.
2. Иванюк О. А. Возвращение имущества церкви: порядок и правовые последствия // Жилищное право. – июнь. – 2011. – С. 107–112.
3. Кирилловых А. А. Собственность религиозных организаций // Сайт Российского союза ЕХБ: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bapt.ru/justice/48-ground/323-property> (дата обращения: 27.01.2015).
4. Лункин Р. Закон о церковном имуществе: от фактической реституции к превращению Церкви в центр гражданского общества // Религия и право. – № 1. – 2011. – С. 10–15.
5. Приказ Министерства экономического развития РФ от 3 марта 2014 г. № 102 «Об утверждении Административного регламента по предоставлению Федеральным агентством по управлению государственным имуществом государственной услуги по предоставлению религиозным организациям в собственность или безвозмездное пользование федерального имущества религиозного назначения, а также федерального имущества, соответствующего критериям, установленным частью 3 статьи 5 и (или) частью 1 статьи 12 Федерального закона от 30 ноября 2010 г. № 327-ФЗ «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности» // Гарант: (дата обращения: 21.01.2015). <http://base.garant.ru/70722328/> (дата обращения: 21.01.2015).
6. Стадников А. В. Актуальные вопросы передачи федерального имущества религиозным организациям // Право и экономика. – № 3. – 2002. – С. 40–45.
7. Федеральный закон от 30.11.2010 № 327-ФЗ «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности» (с изм. от 23 июня 2014 г.) // Гарант: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://base.garant.ru/12180712/> (дата обращения: 21.01.2015).

## АСВЕТНИЦТВА ЯК ПАЧАТАК СЕКУЛЯРНОЙ ЭПОХИ

*В. Евароўскі (г. Мінск, Беларусь)*

Асветніцтва, якое стала пачаткам мадэрнасці было несумненна адным з найбольш значных паваротаў у развіцці еўрапейскай цывілізацыі, зафіксаванай у пісьмовай гісторыі. Гэта – першы свецкі праект сусветнага маштабу, які прадугледжвае абмен ідэямі, ведамі, а таксама аспірацыямі калі не на паляпшэнне, дык на змяненне свету. Прычым у адрозненне ад эпохі Адраджэння ўжо не людзі ехалі або ішлі па ідэі ў новы цэнтр свету, якім называлася Італія, але цяпер самі ідэі, народжаныя ў Парыжы або Лондане праз сваіх носьбітаў знаходзілі ўсё новыя сферы выкарыстання. Як так склалася, што Асветніцтва прынята разглядаць як нараджэнне сучаснай еўрапацэнтральнай цывілізацыі. Што тычыцца беларускай думкі, то менавіта гэта эпоха ў нашай гісторыі звязана з узнікненнем прафесійнай філасофіі.

Дэміфалагізацыя рэальнасці, канчатковае зняцце чараў антрапаморфнага свету заўсёды лічылася адной з галоўных прыкмет як мадэрнасці, так і Асветніцтва. Аднак гэта новая эпоха стварыла толькі новы міф і новую пасію для зачаравання, а дакладней комплекс неверыфікуемых уяўленняў, які з нейкай іроніяй і можа называцца новай філасофіяй. Адным з краевугольных камянёў гэтай міфалогіі Асветніцтва можа лічыцца перфекцыянізм або перакананне ў тым, што як і ты сам, так і ўсё тое, што цябе атачае, мае патрэбу ў пастаянным удасканалванні. І нават у часы песімізму позняй мадэрнасці, духоўных пошукаў маленькіх людзей, памкненняў

інтэлігенцыі дасканаласць як дэтэрмінанта творчасці і дзейнасці ўсё ж заставалася, паколькі тады гэтая вера ў канчаткова-цудоўны свет змянілася нявер'ем, але не ў гэтае дзівоснае далёка, а ў сябе, няздольнага дасягнуць пастаўленых мэт. Тым не менш ідэал як рэгулятыў творчай дзейнасці заўсёды заставаўся. І працягваў існаваць у выглядзе ілюзорнай канструкцыі, да якой трэба было б імкнуцца, сыходзячы цяпер у ірацыянальную сферу. Але мы забягам наперад.

У цякавую для нас эпоху Асветніцтва і грамадскія адносіны і рефлексуемыя над імі канструкцыі прымаліся як рацыянальныя, а значыцца, не былі надзвычай адмысловымі. Чорнае здавалася чорным, белае – белым, ісціна знаходзілася ўнутры высновы, а ідэал дасканаласці размяшчаўся недзе побач, у любым выпадку ў блізкай філасофскай перспектыве. Тут старое разбураецца, з дзясцінствам развітваюцца дзея нечага новага, што яшчэ не існуе. Усе астатнія спрэчкі і дыскусіі ўнутры з'яўляюцца мадыфікацыямі перманентнага рэвалюцыйнага працэсу, дзе прафанае ператвараецца ў сакральнае не праз дыялог з вышэйшым і духоўным, але праз цалкам прыземленую спекулятыўную або практычную дзейнасць: для адмаўлення і звяржэння мінулага, і найперш, “традыцыі” праз «дасціпнасць ператварэння мінулага ў асадак сучаснага...».

Прычым гэты «рэвалюцыйны» працэс закранае не толькі сацыяльную сферу, але, прынамсі, можа быць апісаны ў чатырох асноўных іпастасях. Па-першае, гэта пераўтварэнне Сябе ў тым ліку праз пошукі рацыянальных і маральных асноў самога філасофствання як персаналісцкага працэсу. Па-другое, гэта шматлікія адукацыйныя праекты, само Асветніцтва ў вузкім значэнні гэтага слова. Па-трэцяе, гэта вышэйзгаданыя сацыяльныя інтэнцыі разбурыць і пабудаваць нанова. І, нарэшце, навука як магчымасць разумення і, зноў жа, сацыялізацыя прыроды і падпарадкаванне яе патрэбам чалавека.

Scientia potentia est<sup>2</sup>. Моц зброі і аўтарытэт традыцыі замяняюць веды. Замяняюць менавіта ў дзвюх сваіх іпастасях. Перафразуючы Бэкана ва ўмовах росту недаверу да старой сістэмы іерархічнай стабільнасці, веды сапраўды становяцца новай сілай, толькі не вызвалення чалавека, але і кантролю над ім. Секулярная эпоха, паралельна звязаная з пераходам еўрапейскай цывілізацыі ў царства мадэрнасці, з аднаго боку, дадае ў філасофскую парадыгму новыя адценні, а з іншага – упершыню падае сутнасць філасофскага развіцця ў максімальна пазбаўленай метафарычнага зместу форме. У гэту эпоху ў заходнеёрапейскай культуры адбылося размежаванне не толькі філасофіі і тэалогіі, але і двух стыляў універсальнага наратыву. Новы час сфарміраваў два інтэлектуальныя палі, якія хаця і перакрываюцца, але з'яўляюцца адносна самастойнымі, – поле філасофіі і поле тэалогіі. Вядома, філасофія і надалей магла быць хрысціянскай, а тэалогія выкарыстоўваць філасофскія формы. Але тая супольнасць, што забяспечвала легітымацыю двух тыпаў ведаў, стала прынцыпова адрознай. У больш раннюю эпоху ў Заходняй Еўропе суадносіны гэтых палёў можна інтэрпрэтаваць у духу дактрыны Фамы Аквінскага аб гармоніі веры і розуму. Два напрамкі ў Сярэднявеччы існавалі адносна незалежна, але імкнуліся да адной мэты. Філасофы і тэалагі тых часоў разважалі пра адно і тое ж: пра Бога і вынікі яго дзейнасці. Адрозненні ў легітымацыі не азначалі кардынальнага размежавання ў сродках выяўлення думкі або ў мове. На працягу доўгага часу багаслоўская і філасофская мовы не толькі перакрываюцца, але і ўзбагачалі адна адну.

Цікавае пытанне пра ўзаемадачыненні веры і ведаў унутры аднаго чалавека. Не з'яўляецца адкрыццём, што многія філасофы (не толькі ў эпоху Сярэднявечча, але і ў больш познія секулярныя часы) былі вернікамі, а ў Вялікім Княстве Літоўскім і Рэчы Паспалітай прафесары, што выкладалі філасофію, часта былі святарамі або

<sup>2</sup> Веды – сіла.

манахамі. Верагодна, у гэтым дачыненні нельга казаць пра своеасаблівае раздваенне сьвядомасці. Структура ўзаемадачыненняў веры і ведаў унутры асобнага чалавека значна больш складаная і можа на вельмі абстрактным узроўні інтэрпрэтавацца ў духу вучэння Фамы Аквінскага аб гармоніі веры і розуму. Сапраўды, у знешнім свеце або ў жанравым складніку творчасці таго ці іншага пісьменніка або філосафа адкрытая апеляцыя да Бога можа адсутнічаць, а тэалагічная праблематыка не быць выяўленай. Але чалавек, ствараючы тэкст, жадае выказаць, як правіла, тое, што яго хвалюе і што яму дарагое. Са свецкага пункту гледжання звычайна гавораць пра перакананне, жыццёвую пазіцыю. Выкарыстоўваючы рэлігійны падыход, можна назваць тое першаснае, што падштурхоўвае да стварэння, верай. Любы чалавек схільны да кампрамісаў. Таксама мае месца ўдасканальванне стылю, зместу, агульнай эрудыцыі, што спрыяе эксплакцыі ведаў. Пэўная трансфармацыя адбываецца таксама і з перакананнямі. Але пры ўсёй бачнай звонку дынаміцы ўнутраны стрыжань, звязаны з верай, застаецца найбольш устойлівым.

## **ФЕНОМЕН «ПРАВОСЛАВНОГО СТАЛИНИЗМА»**

*А. П. Елопов (г. Гомель, Беларусь)*

В одном из своих исследований [2] нам уже приходилось отмечать, что, хотя Русская Православная Церковь (РПЦ) и вышла из-под гнета государственного атеизма на волне демократизации позднесоветского общества, но сама по себе демократия до сих пор остается предметом недоверия и критики со стороны значительной части «церковного народа». К числу важнейших факторов, обусловивших эту ситуацию, можно отнести: иерархичность как фундаментальный принцип, традиционно пронизывающий доктрину, культ и систему управления РПЦ; многовековой опыт жизни под властью князей, царей, диктатуры пролетариата и коммунистических генсеков; разочарование в итогах «демократических реформ» второй половины 1980-х и 1990-х гг.; культурный шок от близкого знакомства с агрессивно-секулярными и тоталитарными тенденциями в развитии стран западной демократии.

С учетом вышесказанного понятно, почему за последние 25 лет в среде воцерковленных православных христиан русской традиции прочно прописались монархические симпатии, о чем, например, засвидетельствовал факт канонизации и усиленного почитания семьи последнего русского императора. Неподготовленного человека способно удивить другое: как могут порой те же самые люди, которые сожалеют о Февральской революции 1917 г. и молятся святому царю Николаю, проклинают В. Ленина и химеру безбожного коммунизма, восхвалять исторические заслуги еще одного коммунистического вождя, И. Сталина, и отмечать позитивные аспекты олицетворяемого им общественного порядка? Чем обоснована и мотивирована эта позиция, названная ее критиками «православным сталинизмом»?

Повторим еще раз: «православные сталинисты» (термин, употребляемый нами для краткости) не есть самоназвание тех членов РПЦ, которые относятся к Сталину с уважением и благодарностью. Они сами предпочитают называть себя православными монархистами, черносотенцами, патриотами и выражать свой политический идеал знаменитой формулой «Православие. Самодержавие. Народность». Однако, по их мнению, в современной России и вокруг нее не сложились предпосылки, достаточные для возрождения традиционной монархии, в частности, все еще низким остается уровень реальной воцерковленности населения. В таких условиях более осуществимыми выглядят надежды на то, что правящая элита выберет за основу своей политики переосмысленный, «просвещенный» сталинизм – «...сталинизм

полностью отбросивший коммунистическую идеологию, но разумно, творчески и последовательно действующий на традиционалистской основе в интересах России и русского народа» [6].

В И. Сталине его почитатели из РПЦ видят сильного и трезвомыслящего лидера, который отказался от завиральных планов мировой революции («глобализации по Троцкому»), жестко пресек разрастание революционной смуты в самой России, преодолел нигилистическое восприятие досоветской истории и перенаправил пробудившуюся энергию народных масс на строительство обновленной Российской империи. Иосиф Виссарионович ставится в пример нынешним обитателям Кремля, которые вынуждены решать сходные задачи, а именно восстанавливать распавшуюся связь поколений и утихомиривать гражданские конфликты, разгоревшиеся в процессе и результате гибели СССР.

Особое одобрение у «православных сталинистов» вызывает решимость их героя прикрыть пресловутое «окно в Европу», поскольку лишь таким образом можно сбегать «...неповторимость, самобытность России, как святой Руси, богоносной страны, и, если хотите, Третьего Рима в лучшем смысле этого слова» [1]. Непонимание этого, как считается, подкосило царскую Россию, а теперь может погубить и ее постсоветскую наследницу.

Решая проблему сохранения своей цивилизационной идентичности, Россия (шире – русская цивилизация) должна позаботиться о собственном экономическом суверенитете. В этой связи «православные сталинисты» предлагают внимательно изучить экономику Сталина – и не только потому, что она смогла освободиться от диктата наднациональных финансовых центров. Исторический «парадокс заключается в том, что сталинская модель экономики может проявить в полной мере свой потенциал лишь в обществе, где цели и ценности личной и общественной жизни определяют «Христианством» [3, с. 116].

Сожалея о неимоверном количестве т. н. жертв сталинизма, православные почитатели «красного царя» не считают их совершенно невинными и напрасными. Ведь если вспомнить, сколько людей в России после 1917 г. оказались замешаны в нарушении воинской присяги, грабежах и убийствах, клевете на ближних и осквернении религиозных святынь, то начинает казаться, что Божие правосудие есть, и «...что Голодомор не был случайностью, что Великая Отечественная война не могла не быть такой кровопролитной, что репрессии не могли быть менее масштабными. Ибо страшен был грех народа...» [4].

Кроме того, оплакивая убитых и осуждая убийц, мы не должны объявлять преступной целую эпоху, когда разыгрывалась эта драма. У нее были и великие достижения (подъем культуры масс, индустриальный скачок, победа в Великой Отечественной войне и т. д.), которые связаны с именем Сталина не менее чем ГУЛАГ или взрыв храма Христа-Спасителя. По мнению «православных сталинистов», думать как-то иначе означает нанести страшный удар по национальному самосознанию, совершить хамов грех по отношению к нашим предкам, мало того, подорвать веру в милосердие Бога и Его заботу о Святой Руси.

Под многими приведенными выше тезисами подписались бы и сугубо светские люди, например, те же коммунисты, не признающие ни Бога, ни черта. Оригинальным здесь является рассмотрение советской истории сквозь призму провиденциалистской парадигмы и попытка изобразить Сталина орудием Божиего Промысла. «Иосиф Грозный» представляется, с одной стороны, обличителем и карателем многочисленных грехов русского народа, Бичом Божиим, но, с другой стороны, он же выступает как свидетель и проводник Божественной милости, дающей России («Русскому миру») шанс выжить, сохранить свою уникальность и восстать из ничтожества с новой силой

и славой. Эта историософская схема не лишена своеобразной логики и красоты, но критиковать ее можно с тех же религиозно-нравственных позиций, которые она как будто призвана утвердить. «Думайте, православные, думайте и честно отвечайте: что важнее – оскверненные храмы и сожженные иконы или строительство Днепрогэса? Перевешивает ли польза от бесплатного образования вызванное именно им поголовное безбожие, благодаря которому два наших поколения почти полностью ушли навсегда в ад?» [5, с. 133] – таким вопросом задавался известный православный деятель совсем не либеральных взглядов. В конце концов, Христу, описанному в Евангелии, нужны наши чистые сердца, а не державное величие или культурная самобытность, ради которых, тем более, приходится убивать, доносить, отречься от родителей и т. д.

И все же следует признать, что нынешний исторический момент (украинский кризис «Русского мира», рецидив «холодной войны» в отношениях России и Запада, оживление аниклерикальных настроений в обществе и т. п.) благоприятствует распространению идей «православного сталинизма» в российской части Московского Патриархата. Правда, их возможный успех чреват и потерями для РПЦ, среди которых: дальнейшее «обмирщение» русского православия до уровня государственной идеологии и национальной традиции; отход от Церкви демократически и прозападно настроенных соотечественников; усиливающаяся агитация против «московских попов» в тех постсоветских республиках, где элиты живут в страхе перед имперским реваншем Кремля.

## Литература

1. Дудко, Д., протоиерей. Из мыслей священника о Сталине / протоиерей Д. Дудко // Сталин в воспоминаниях современников и документах эпохи / сост. М. Лобанов. – М.: Новая книга, 1995. – С. 731–734.
2. Елопов, А. П. Отношение к демократии и авторитаризму в современной РПЦ / А. П. Елопов // Религия и общество – 4: сб. науч. трудов / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев: УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2009. – С. 191–193.
3. Катасонов, В. Ю. Экономика Сталина / В. Ю. Катасонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2014. – 416 с.
4. Степанов, А. Царь-Мученик Николай Александрович и Иосиф Виссарионович Сталин / А. Степанов // Русская народная линия. Информационно-аналитическая служба [Электронный ресурс]. – 2013. – Режим доступа: [http://ruskline.ru/news\\_rl/2013/03/15/carmuchenik\\_nikolaj\\_aleksandrovich\\_i\\_iosif\\_vissarionovich\\_stalin/](http://ruskline.ru/news_rl/2013/03/15/carmuchenik_nikolaj_aleksandrovich_i_iosif_vissarionovich_stalin/) – Дата доступа: 16.03.2013
5. Сысоев, Д., священник. Гражданин Неба / священник Д. Сысоев. – М.: Благотворительный фонд «Миссионерский центр имени иерея Даниила Сысоева», 2012. – 224 с.
6. Шумский, А., иерей. Наступит ли эпоха «просвещенного сталинизма»? / иерей А. Шумский // Русская народная линия. Информационно-аналитическая служба [Электронный ресурс]. – 2013. – Режим доступа: [http://ruskline.ru/news\\_rl/2013/12/16/nastupit\\_li\\_epoha\\_prosvewennogo\\_stalinizma/](http://ruskline.ru/news_rl/2013/12/16/nastupit_li_epoha_prosvewennogo_stalinizma/). – Дата доступа: 16.12.2013.

## ВЛИЯНИЕ ВНЕШНИХ ФАКТОРОВ НА РАЗВИТИЕ ОТНОШЕНИЙ ПРИНИМАЮЩЕГО ОБЩЕСТВА И МУСУЛЬМАНСКОЙ ОБЩИНЫ В ВЕЛИКОБРИТАНИИ

А. Е. Игнатович (г. Могилев, Беларусь)

Взаимоотношения принимающего общества и мусульман в Великобритании нередко рассматриваются исследователями в качестве замкнутой системы, которая не учитывает влияния внешних факторов. Стороны видят причины проблем в отношениях соответственно или в исламофобии, или в нежелании интегрироваться

в британское общество. Между тем, именно внешние факторы во многом можно назвать определяющими в развитии этих отношений. Цель данного сообщения – определить направленность и степень такого воздействия.

Мусульманская община Британии формировалась как иммигрантское сообщество, поэтому целесообразно выделить ключевые события, послужившие импульсами для переезда в Соединенное Королевство. Британские исследователи считают, что говорить о мусульманском сообществе страны как о сформировавшемся явлении можно только со второй половины XIX в., когда после открытия в 1869 г. Суэцкого канала торговые связи Британии с арабским Востоком и Индией резко расширились [7].

Хотя, бесспорно, именно политика самого Соединенного Королевства по привлечению неквалифицированной рабочей силы из своих бывших колоний, разрешение на воссоединение семей иммигрантов запустили процесс формирования мусульманского сообщества страны, но этому способствовала и внешнеполитическая ситуация. Массовая мусульманская иммиграция в Великобританию началась после окончания Второй мировой войны, независимости Индии, появления на карте Пакистана и Бангладеш. Сложное экономическое положение бывших британских колоний привело к эффекту «выталкивания» местного населения, прежде всего, в бывшие метрополии. Значительное количество мусульман, главным образом из сельских районов Пакистана и Бангладеш, приехало на работу в Великобританию [4, р. 75]. А после обретения независимости восточноафриканские страны провели национализацию, и в результате множество мусульман – выходцев из Азии, занимавших серьезные позиции в финансовой и банковской сферах этих стран, – вынуждены были эмигрировать. Значительная часть из них имела британские паспорта, и потому они устремились в Великобританию [7].

Долгое время принимающее общество Великобритании не замечало мусульман как значимую социально-политическую силу. Но рубеж 80–90-х гг. XX в. дает немало событий, которые извне повлияли и на мусульман, и на отношение властей Соединенного Королевства к ним. Обнародование в феврале 1989 г. фетвы аятоллы Хомейни, приговаривавшую к казни Салмана Рушди, британского писателя пакистанского происхождения, за книгу «Сатанинские стихи» («The Satanic Verses»), содержащей сатиру на пророка Мухаммада, Коран и аятоллу Хомейни, изменило ситуацию. Именно это привели к осознанию мусульманами того факта, что их организации слабо представлены на государственном уровне, их мнение не учитывается. Эти ощущения мусульманского меньшинства обострились во время войны в Персидском заливе, при обострении арабо-израильских отношений. При этом зависимость Соединенного Королевства от Саудовской Аравии и других стран Персидского залива в вопросах поставки нефти заставила власти Великобритании не замечать радикального влияния извне. Британская общественность, по мнению М. Филлипс, была не в состоянии понять, что иммигранты, в первую очередь, из Пакистана, радикализируются под влиянием идеологии ваххабизма [6]. Имамы многих мечетей приезжали именно из Саудовской Аравии, откуда финансировались и образовательные программы для детей-мусульман. А в 90-е гг. XX в. Великобритания дала убежище многим исламским фундаменталистам, подозреваемым в терроризме во всем мире, – об этом одной из первых написала в 2003 г. «Санди Телеграф» [5]. До 2005 г. правительственные чиновники пребывали в заблуждении, что опасность исламского терроризма актуальна для Израиля и арабских стран, но не Великобритании [1; 2].

Теракты 11 сентября 2001 г. в США вызвали антиисламскую реакцию на Западе. Антитеррористическая риторика кардинально повлияла на развитие отношений между принимающим британским обществом и мусульманами. Лондон был назван

центром исламского терроризма – «Лондонистаном», «Бейрутом-на-Темзе» [1; 6]. Наблюдалось отрицательное представление ислама в британской прессе, но в то же время проявился интерес СМИ к этой теме, желание узнать о мусульманах, живущих в Великобритании. В политической сфере, в то время как общий тренд был на сжатие гражданских свобод и новых противотеррористических законов, правительство активно искало партнеров для диалога среди мусульманских организаций Соединенного Королевства. Терракты в Нью-Йорке и последующие войны в Ираке и Афганистане не только оттолкнули от лейбористского правительства многих мусульман, но и подстегнули развитие исламофобии, рост влияния правых сил в Великобритании (Британская национальная партия, Английская Оборонная лига). На уровне широкой общественности, в то время как было зарегистрировано повышение исламофобии, также активизировались и отношения муниципалитетов и мусульманских сообществ. Солидарность между мусульманами и немусульманами была также усилена в кампании протеста против войны в Ираке, увеличилось участие мусульман в движении антиглобализации. Однако, в целом, дальнейшие, после терактов 9/11, шаги США и других западных стран, в том числе и Великобритании, – военные операции в Ираке и Афганистане – обострили у части мусульманской молодежи чувство того, что правительство предало их интересы, подтолкнув к радикальным альтернативам вне системы отношений государства и традиционных структур мусульманского сообщества [3; 4, p. 87].

Кроме того, действующие в Соединенном Королевстве экстремистские группы не являются свободными в своей идеологической устремленности и политической практике объединениями, поскольку в финансовом, идейном и организационном отношении в большой степени зависят от зарубежных радикальных организаций. А в условиях глобализации и формирования информационного общества, радикализация ислама приобрела во многом несамостоятельный характер, став, в том числе, результатом влияния исламистских ресурсов Интернета. Сегодня бесспорным фактом можно считать влияние так называемой «виртуальной уммы»

Таким образом, первые импульсы для создания мусульманского сообщества Великобритании имели естественный внешний характер. Но и последующее развитие отношений между принимающим обществом Великобритании и приверженцами ислама определяли нередко зарубежные влияния, особенно в сфере национальной безопасности. Однако и принимающее общество может оказываться объектом влияния внешних факторов: теракты, совершенные исламскими экстремистами в разных странах мира, создали питательную среду для роста исламофобии в самой Британии.

## Литература

1. *Bright, M.* The London bombs: UK policy / M. Bright, P. Harris // *The Observer*. – 2005. – Jul 17. – P. 17.
2. *Burns, J.* From disaffection to deathly destruction – the UK foment of Islam's radical fringe London bombings / J. Burns, S. Fidler, R. Khalaf // *Financial Times*. – 2005. – Jul 14. – P. 17.
3. Draft report on young muslims and extremism / UK Foreign and Commonwealth Office [Electronic resource]. – 2004. – Mode of access: <http://www.globalsecurity.org/security/library/report/2004/muslimext-uk.htm>. – Date of access: 06.10.2010.
4. *Hussain, D.* British Muslims in the Anti-Terror Age / D. Hussain // *Global Dialogue*. – 2007. – Vol. 9, Iss. 3/4. – P. 75–87.
5. *Palmer, A.* We have made a paradise for terrorists in our own backyard / A. Palmer // *The Sunday Telegraph*. – 2003. – May 4. – P. 23.
6. *Phillips, M.* Londonistan / M. Phillips. – New York: Encounter Books, 2006. – 218 p.
7. *Siddiqui, A.* Muslims In Britain: Past And Present / A. Siddiqui [Electronic resource]. – 2008. – Mode of access: <http://www.islamfortoday.com/ britain.htm>. – Date of access: 14.09.14.

## АТЕИЗМ: ГЛУБИНА ОТРИЦАНИЯ

А. А. Исаков (г. Арзамас, Россия)

Проблема реального осуществления свободы совести, права человека на выбор мировоззрения, на религиозное свободомыслие или полную безрелигиозность остро стоит в обществе, в котором религиозная сфера жизни постепенно превращается в рынок религиозных услуг. Борьба с коммерциализацией и навязыванием религии делает актуальным обращение к критическому опыту атеизма и агностицизма. Один из наиболее интересных вопросов заключается в том, что собственно отрицают атеисты и агностики. Дело в том, что формально-логический ответ «бога» и ответ в стиле неклассической логики «вопрос о боге», не имеют большого смысла с практической точки зрения. Наша позиция заключается в том, что отрицание религии заходит дальше и означает отрицание самого типа общества, который порождает или востребует соответствующий тип религиозности. На наш взгляд, такой подход был сформирован в немецкой атеистической философии кануна революции 1848 года, прежде всего, благодаря Л. Фейербаху, М. Штирнеру и К. Марксу.

«Сущность христианства» Людвиг Фейербаха как никакой другой труд, демонстрирует взаимозависимость религии и атеизма: «Если даже моя книга носит отрицательный, безбожный, атеистический характер, то ведь не надо забывать, что атеизм – по крайней мере в смысле моей книги – есть тайна самой религии...» [2, с. 20]. В результате отрицание Фейербаха ограничивается тем, что мы бы назвали идеологической сферой. Полагая бога сущностью человека, философ развертывает несколько схоластическую логику перестановки «субъекта» и «предикатов». В религии предикаты (качества) считаются производными от субъекта (бога). Материалист Фейербах указывает на то, что ни один субъект не дан нам иначе, чем через свои предикаты. С этой точки зрения субъект производится от предикатов (выводов в стиле Юма, Людвиг Андреас, конечно, не делает). А поскольку все предикаты бога носят в христианстве человеческий характер, для победы над религией достаточно вернуть их человеку, понять, что бог – это самодовлеющая, но отчужденная от человека человеческая сущность. Фейербах ограничивается отрицанием религиозного способа мышления, переходя к эффективной критике общества лишь в вопросах пола. Однако он роняет мимоходом, что «обычный» атеист отрицает не бога, а его предикаты. Тем самым Фейербах дает уничижительную критику расхожему, обывательскому атеизму, отрицающему вместе с богом любовь, мудрость и справедливость [2, с. 51-52]. Он стремится поставить такую границу своему атеизму, которая не даст вместе с богом подвергнуть отрицанию отразившуюся в нем сущность человека.

Меткая критика концепции Фейербаха была дана в «Единственном и его собственности» Макса Штирнера. Он полагает, что если религия и извратила какие-то ценности, значит, они предполагали возможность такого извращения, и, соответственно, их восстановленная (воскресшая) версия будет нести в себе большее число чисто религиозных свойств и качеств. Штирнер становится на позицию не атеизма, а радикального агностицизма, который снимает правомерность самого вопроса о боге и подобных ему понятиях. Он показывает, что религия в широком смысле – это сфера духа, освободившегося от конкретного человека и благодаря этому довлеющая над ним. Чтобы вернуть свободу человеку нужно вернуть ее не человеку вообще, а живому индивиду, имеющему не только дух, но и тело, единому и единственному в присутствии ему своеобразии [3, с. 30-31, 59]. Фейербах же производит переворот только в сфере духа, то есть остается в рамках религии в широком смысле слова. Штирнер пишет: «При этом мы теряем, конечно, узкорелигиозную точку зрения... Но мы меняем

ее на другую сторону религиозного понимания – нравственную» [3, с. 45]. Для него нравственность – это тоже религия, так как она продолжает довлеть над индивидом, оставаясь в то же время от него совершенно свободной. Для Штирнера нравственность и религия находятся в неразрывной диалектической связи, и по сравнению с нравственностью религия даже кажется ему менее важной: «И если для человека, как говорит Фейербах, наимажнейшее никогда не представлял сам Бог, а только его предикаты, то он тем более мог оставить им мишуру, так как сама кукла, зерно всего, все же оставалось им» [3, с. 55-56]. Если уж освободиться от ложных ценностей, то в первую очередь – от моральных норм, уродующих человеческую жизнь. Кукла, созданная для их поддержки, может и подождать. Штирнер делает огромный прыжок от этики Канта к будущей социологии Вебера и Дюркгейма, почти провозгласив: «Общество – это и есть Бог». Радикальный агностицизм Штирнера в определенном смысле последовательнее атеизма Фейербаха, так как отрицает не только религию, но, отрицая мораль, близко подходит к отрицанию самого типа общества, порождающего эти явления.

Очевидно, что Штирнер, как ни странно, – это шаг к Марксу. Сам Маркс, впрочем, окрестился от такого родства еще в «Немецкой идеологии», когда писал, что младогегельянцы все без разбору подгоняли под понятие религиозного, «пока, наконец, достопочтенный святой Макс не смог объять его (мир – А.И.) священным *en bloc* и таким образом покончить с ним раз навсегда» [1, с. 393]. Спорить с Марксом по факту не приходится, но предельно широко понимая религию, Штирнер подготовил переход от критики только религии к отрицанию также и ее социальных предпосылок, пусть пока – на уровне одних лишь социальных норм. Маркс доделывает работу не Фейербаха, а именно Штирнера – ставит религию на место. Вводя понятие идеологии, он схватывает с его помощью тот самый «дух», который по мысли Штирнера довлел над человеком. Идеология подавляет не индивида и не человека вообще, а родовую сущность человека в индивиде. При этом нужно помнить, что Маркс исходил не из преднаденной, а из исторической родовой сущности человека, возможной, а не действительной. Марксов подход в чистом виде ничего человеку не навязывает, родовая сущность определяется исторически, и все мы участвуем в этом деле. Поэтому и идеология также развивается исторически – искажения родовой сущности человека развиваются диалектически вместе с самой этой сущностью. Маркс не отрицает того, что идеология довлет над человеком, он против того, чтобы видеть причину такого положения дел в области самой идеологии. В результате Маркс выводит диалектику религии и атеизма на совершенно новый уровень: из внутреннего дела «духа», из «тайны самой религии» она превращается в предмет исторического развития, и в дальнейшем иначе уже рассматриваться не может. Здесь можно сослаться на известный тезис из работы «К еврейскому вопросу», в котором фейербаховский подход так гармонично сочетается со штирнеровским за счет выхода из замкнутой сферы «духа»: «...эмансипация от торгашества и денег – следовательно, от практического, реального еврейства – была бы самоэмансипацией нашего времени» [1, с. 276]. Маркс видит причины еврейской обособленности не в иудаизме, не в христианстве, а в том, что она выгодна с точки зрения не только морали, но самой социальной практики наличного общества.

Тем самым мы видим три границы отрицания в атеизме: религия как одна из форм идеологии, вся совокупность идеологий, присущих данному обществу, сам тип общества, востребующий религию в качестве инструмента власти и принуждения. Наш современник-атеист может выбирать любую остановку на этом пути. Но при этом он должен понимать, что поликонфессиональность современного общества вряд ли позволит остаться на первой ступени.

## Литература

1. Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. – М.: Академический проект, 2010. – 775 с.
2. Фейербах Л. Сущность христианства. – М.: Мысль, 1965. – 414 с.
3. Штирнер М. Единственный и его собственность. – Харьков: Основа, 1994. – 560 с.

## ГРАНИЦЫ СВОБОДЫ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ В США XIX в.

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 последователей 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 в 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 возмнит, 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 отделяло 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.

## ИНАКОМЫСЛИЕ И ЕРЕСЬ В ДИАЛЕКТИЧЕСКОМ ИНТЕРЬЕРЕ

*В. А. Костенич* (г. Могилев, Беларусь)

Человеческое мировоззрение существует в культурно-историческом пространстве разнообразных смысловых режимов и регламентов. Оно, вольно или невольно, подчинено корректирующей цензуре лингвистических формализмов, корпоративных установок и ценностных ограничений идеологического ракурса. Свобода и(ли) своеволие концептуальных галактик неизбежно натываются на барьеры внешней оппозиции и внутренней когерентности с ресурсами толерантности собственного «кланового» дискурса.

В этой связи, всякое *свободомыслие* представляет собой критическое испытание на интеллектуальное мужество, нравственный ригоризм и экзистенциальную пассионарность своих коперниканских подвижников. Особенно, в тех областях духовно-практических исканий, где болезненно осязтим и небезобиден всякий п(р)орыв к Инакомыслию, к трансцендированию на «зарубежные» территории мировоззренческой догматики.

Для религиозного сознания, Инакомыслие зачастую оказывается кощунственной провокацией идейного «грехопадения»; соблазном сомнительного «вольнодумства»; покусением на корпоративные «святыни»; богоборческой иллюзией «обезумевшего Разума». Или, в лексике религиозного словаря, Ересью. Правда, если инакомыслие представляет собой «блудного сына», заплутавшего (на какое-то время) в лабиринтах догматических хитросплетений, то ересь осмысливается в качестве «нераскаявшегося грешника» и носителя мировоззренческой энтропии.

При философской экспликации пограничных окрестностей инакомыслия и ереси могут быть использованы методологические конструкции диалектического мышления и синергетических концептуализаций. Подобное прочтение свидетельствует о том, что и инакомыслие, и ересь представляют собой, своего рода, «герменевтический разрыв», внутри некоего религиозного комплекса, возникший из-за обострившихся отношений с внешним окружением, а также с далеко зашедшим инакомыслием внутренних диссидентов.

Инакомыслие – это «различие», заявляющее о своих правах на существование «вблизи и наряду» с ортодоксальной аксиоматикой религиозных оптик восприятия бытия. Ересь же – это «троянский конь» инакомыслия, допущенный в святая святых религиозной Трои, в её фундаментальные основания и «жреческий эзотеризм». Это

различие, трансформировавшееся в «противоположность», различие, объявившее «войну» своей идейной родине и претендующее на её историческое наследство.

В терминологии синергетических квалификаций *инакомыслие аналогично зоне неустойчивого равновесия* в процессе эволюционных изменений того или иного бытийного образования. Здесь формируются и накапливаются возможные векторы системных биографических последствий. Некоторые из них потенциально судьбоносны. Однако, сами эти «вкрапления нового» не носят «деструктивного» характера; они всего лишь проба разнообразия; «информация к размышлению»; предисловие к «диалектическому отрицанию» и переходу в новое качественное состояние. Инакомыслие очерчивает «локусы проблемного»; зондирует систему на жизнеспособность в меняющейся (исторической) среде; квантует её бытийную генетику в режиме «мутаций смысла» и их мировоззренческих перспектив.

*Ересь же претендует на статус механизма бифуркации.* Эволюционные флуктуации поискового инакомыслия отменяются революционной экспроприацией базовых социокодов; батальными сценами рукопашной драки мировоззрений; попыткой отослать в архаику мировоззренческие доминанты бывших царствующих особ религиозного законодательства. Прежние социальные роли и статусы подвергаются принципиальной ревизии, торжествует семантика заговоров и оговоров, проповедь «своего» пытается тиранически восторжествовать над исповедью «чужого».

В отличие от инакомыслия, Ересь имманентно... тоталитарна. Она изначально живет в мире «антагонистических противоречий», в мире, где ценностный диалог («уже» и изначально) избыточен. Ересь против реформ смысла, её бытийная логика «пан или пропал». Она, как слон в посудной лавке, громоподобна, взрывоопасна и катастрофична. «Пусть погибнет мир, но восторжествует справедливость», - таково вселенское кредо всякой ереси. Хаос мировоззренческих разрушений для неё целесообразней, нежели филигранные миниатюры инакомыслия; прагматика победы приоритетнее открытий нового понимания основ бытия.

Таким образом, *инакомыслие и ересь, взятые в своём «религиозном» сопоставлении*, представляют собой диалектические артефакты, обладающие весьма различным синергетическим эффектом и бытийной потенциальностью. Опираясь на культурно-исторический опыт человечества, их можно и следует ценностно отграничить друг от друга, обозначив при этом «право на голос» каждого из названных феноменов в социальной практике современного человечества.

В частности, например, *экуменизм, как социокультурная позиция*, интенционально ориентирован на допустимость и продуктивность конфессионального диалога между исторически сложившимися «инакомыслиями» Мировых религий. Не претендуя на роль третейского судьи в оценке их аутентичных «Символов веры», экуменическая философия уважения к инакомыслию мыслящих Иначе созидает компромиссный ландшафт для сосуществования различных религиозных миропредставлений. Здесь, выражаясь, по-кантовски, критика способностью суждения глубинных измерений догматического Разума, сбалансирована по отношению к категорическим императивам «практического Разума», озабоченного *экзистенциальной совместимостью нравственных «всечеловечностей» конфессиональных плюрализмов.*

Одновременно, позитивной деконструкции должна быть подвергнута и «догматическая среда» самих Мировых религий и их «сектантских оппонентов». Не отменяя понятия «ереси», как указания на «фундаментальное догматическое инакомыслие», следует изъять из праксеологии религиозных конфликтов, персону «еретика», как «экзистенциального врага», предполагающего анафему исключения его из состава рода человеческого. *Конфронтационный пафос «еретических» инакомыслий, безусловно, допускает мировоззренческую реакцию и правовые оргвыводы.* Прежде всего,

по отношению к тем его социальным репрезентациям и субъектам, которые своим воинствующим эгоцентризмом угрожают революционными катаклизмами законной самобытности других «иноверцев». Вместе с тем, религиозное сознание, исторически претерпевшее тысячи жордановских экзекуций, обязано, наконец, обрести цивилизованный облик. Следует осознать, что инакомыслие и в сфере религиозных поисков Истины нуждается в «соборном обсуждении»; в ненасильственных драматургиях своего публичного воплощения; в сократовской майевтике вопрошающего сомнения; в темпоральных переинтерпретациях Вечного.

«Все прогрессы реакционны, если рушится Человек!» (А.Вознесенский). Граница между «ересью» и «инакомыслием» начинается там, где инакомыслие забывает о своей мировоззренческой ипостаси быть «энной репликой Смысла» и экстраполирует себя в надвременность одержимости собственным «избранничеством». Ересь есть «превращённая форма инакомыслия», готового «ради Истины» извлекаться от «инакомыслящих». Она диалектически амбивалентна, как для тех, кто её воинственно исповедует, так и для тех, кто ей воинственно противостоит, кто подыгрывает ей безумием поведенческой симметрии.

Будем же культивировать Инакомыслие, избегая фугасов еретизма!

## **ИДЕИ ВЕРОТЕРПИМОСТИ В ЛИТЕРАТУРНОМ ТВОРЧЕСТВЕ МЕЛЕТИЯ СМОТРИЦКОГО ПЕРИОДА УНИАТСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ**

*К. К. Маханько (г. Могилев, Беларусь)*

Одним из наиболее противоречивых религиозных полемистов Речи Посполитой в XVII веке являлся Мелетий Смотрицкий. Когда он был православным, его работы были пронизаны идеями веротерпимости и были направлены против униатов. В 1627 г. он тайно переходит в униатство, подтвердив это письмом к своему новому покровителю Александру Заславскому, наследнику рода Острожских, а также посланием в Рим [2, с. 559].

До сих пор ведутся споры, по каким причинам Смотрицкий принял униатство. Есть много точек зрения. Например, убийство Кунцевича побудило Смотрицкого принять унию, чтобы избежать наказания и искупить свою вину, так как считалось, что он был вдохновителем этого поступка [3, с. 147–148]. К. Еленевский старался показать, что переход в унию был подготовлен всей жизнью и не был неожиданным и резким поворотом. Элементы униатства он находил во всех его сочинениях до перехода в унию [3, с. 148]. А. Голубев утверждает, что Смотрицкий вообще не имел прочных религиозных убеждений, что его переход в унию вызван только материальными соображениями [3, с. 148]. Он считает его талантливым и отличным адвокатом сначала православия, а потом уни. В зависимости от жизненных обстоятельств он изменял свою «адвокатскую» деятельность. Оригинальное мнение высказывает А. Демьянович [3, с. 148]. Он считает, что Смотрицкий всю жизнь был католиком и только временно с коварной целью защищал православие. При этом он ссылается на свидетельства иезуита Кортисция. Е. Прокошина считает, что Смотрицкий пройдя через все трудности, просто отчаялся и пришел к выводу, что борьба бесполезна [3, с. 149–150].

Понимая пагубность противостояния православных и униатов, Смотрицкий в своей книге «Апология» изложил шесть основных догматических расхождений между православными католиками и выдвинул мысль, что они кроются не столько в самой сути вещей, сколько в словах, а потому могут быть преодолены [1, с. 324].

В произведении «Рагаенісіс або паромпіеніе», написанном в конце 1628 г., как ответ на письмо членов виленского братства, где они ругали своего пастыря за при-

нятие уни, Мелетий Смотрицкий еще раз делает попытку переубедить своих оппонентов в том, что уния ничем не угрожает жителям украинских и белорусских земель, а противостояние между православными и униатами не стоит того, чтобы «мы Русь бы друг друга проклинали: отцы сыновей, брат брата, сыновья отцов. Друг друга как язычников оскорбляем, друг друга как смертельных врагов преследуем» [1, с. 324–325]. Основанием этой нетерпимости между православными и униатами, по мнению Мелетия Смотрицкого, являются несколько догматов католической церкви, которые приняли униаты. Он считал, что эти расхождения в догматах малозначимы и не могут быть непреодолимым препятствием на пути к объединению православных с униатами. Про это он писал в письме к константинопольскому патриарху Лукарису 1627 г.: «Если в основных догматах учения той и другой церкви нет никакой существенной разницы, а есть лишь оттенки, разнообразия и обрядовые особенности, тогда стоит на эти вопросы смотреть не как на противоположные, а как на спорные» [1, с. 325]. Уния, писал Смотрицкий, не заменила православия католицизмом, так как осталось то же причастие, православных не заставляют признавать очищающий огонь, целибат священников, а принятие календаря не является догматом веры [1, с. 325].

Смотрицкий в письме к членам Виленского православного братства упоминает о встрече с представителем Митрополита Киевского, Галицкого и всея Руси И. Рутского Я. Дубовичем и о их предложении: «зовшими своими подругами папежа оставити хотят, пред се взыши зась ся оддати под послушенство патриархи Константинопольского» [5, с. 605-606]. Также Смотрицкий делает оговорку, которая конкретизирует предыдущие строки: «а если не счире, они узрят, нам то шкодити не может, поневаж не мы се им отзываемо с послушенством до папежа, але они нам с послушенством до патриархи» [5, с. 606]. Таким образом, он утверждает, что им ничего не стоит выслушать униатов, так как они сами просят принять их под покровительство Константинопольского патриарха.

Также в письме Смотрицкий озвучивает идею, которая уже прослеживалась в работах И. Рутского, а именно о создании собственной патриархии: «Если бы при том и то милость вашу ведати дошло, иж король его милость и весь сенат быти на том хотят, абисмо мы, способом земли Московское, своего патриарху мели (чому мы впротив стати не можемо, жадное слушности в отпор мети могучи)» [5, с. 606]. То есть здесь выражается идея, которая должна способствовать примирению православных с униатами, но в то же время раз и навсегда упразднить возможность патриарху Константинопольскому независимо от светской власти назначать православных на высшие церковные должности.

С конца 1629 г. Смотрицкий больше не писал полемических трактатов. В его письме папе Урбану VIII однако также можно встретить такое отношение к веротерпимости: «Маладых людзей рускага паходжанья, заможных і простых, са схізматыкаў, якія старанна займаюцца навукай ў езуіцкіх калегіях, не павінны прымушаць да змены веравызнання: яны не павінны далучацца да іншага веравызнання, нават калі яны гэтага хочучь: яны павінны упэўнівацца і працягвацца да Уніі добрымі учынкамі, застаючыся ў сваёй веры» [4, с. 15]. Так Смотрицкий скорее заботился об идейной лояльности приверженцев униатства, а не терпимости по отношению к православию. Также он продолжает: «Бо у нас хапае тых, хто дбае пра гэтае жніво Госпада, пра тое, каб прымушаць і далучаць да святой Уніі. І сярод настаўнікаў ёсць такі, хто можа схіліць да гэтага сваіх вучняў» [4, с. 15]. То есть здесь уже Смотрицкий критикует религиозное принуждение, в том числе и в рамках образования.

## Литература

1. Дзюба, О.М. Ідея «рускога» патрыярхату у «Паренезісі» Мелетія Смотрицкага / О.М. Дзюба // Царква і культура народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі XIII – пач. XX стст.: матэрыя-

лы міжнароднай навуковай канферэнцыі, Гродна, 28 верасня – 1 кастрычніка 1992 г. Кн.4. Ч. 2 / Гродзенскі дзяржаўны ўніверсітэт ; адказн. рэд. Д. Караў. – Гродна, 1992. – С. 323–328.

2. *Кароткі, У.Г.* Мялеціў Смятрыцкі / У.Г. Кароткі // Гісторыя беларускай літаратуры XI–XIX стагоддзяў: у 2 т. Т. 1. Даўняа літаратура: XI – першая палова XVIII стагоддзя / Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т літ. імя Я. Купалы; навук. рэд. тома В.А. Чамярыцкі. – 2-е выд. – Мінск: Бел. Навука, 2006. – С. 545–565.

3. *Прокошина, Е.С.* Мелетий Смотрицкий / Е.С. Прокошина. – Минск: Наука и техника, 1966. – 160 с.

4. *Смотрицкий, М.* Ліст Мялеціў Смятрыцкага, русіна, архіепіскапа Полацкага, да святога Пана нашага Папы Урбана VIII... 5 жніўня 1630 г. / Смотрицкий М. // Крыніца. – 1994. – № 11. – С. 10–16.

5. *Смотрицкий, М.* Письмо Мелетия Смотрицкого к членам православного братства Виленского / М. Смотрицкий // Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссией для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. I. – Т. 6. – С. 605–607.

## **ЗАКРЫТИЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ХРАМОВ И МОЛЕЛЕН НА ГОМЕЛЬЩИНЕ, КАК ФАКТОР КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ И. В. СТАЛИНА В ПРЕДВОЕННЫЙ И ПОСЛЕВОЕННЫЙ ПЕРИОД**

*Р. М. Рогинский* (г. Гомель, Беларусь)

История старообрядчества Гомельщины начиная с 1930 гг., равно как и история старообрядчества СССР в целом характеризуется новым вектором в конфессиональной политике советского государства. Если в 1920 гг. в отношении старообрядцев были применены меры лишь ограничительного характера, то, с 1930 гг., советская власть перешла к репрессивным мерам.

8 апреля 1929 г. ВЦИК и СНК (Совнарком) принял сначала постановление «О религиозных объединениях» (действовало с небольшими изменениями до 1990 г.), потом ряд специальных инструкций, направленных против верующих. Началось интенсивное вытеснение религиозных организаций со всех сфер общественной жизни, всякая деятельность церковных общин, кроме богослужебных, запрещалась [4, с. 258]. Постановление «О религиозных объединениях» содействовало массовому закрытию храмов. Местные советские и партийные активисты старались осуществить это как можно быстрее, чтобы не быть обвиненными в лояльности к религии, не быть причисленными к непоследовательным борцам с «внутренним врагом» [5].

В августе 1934 г. СНК БССР принял постановление об использовании церковных зданий в качестве зернохранилищ амбаров и складских помещений [5]. Согласно этому постановлению в течение 1934 г. были закрыты белокрыницкий храм в деревне Новая Мильча, основанный еще в 1840 г., после закрытия переоборудованный под клуб (клуб разрушен в 1997 г.) [3], а так же молитвенные дома беспопцев поморского толка в Ветке и в деревнях Ветковского р-на: Дубовый Лог (теперь Добрушский р-н), Косицкая, Попсуевка, Тарасовка, Леонтьева, Борьба, а также Паричского (теперь Светлогорского) р-на: Заречье и Ново-Александровке. Которые затем были переданы под школы и колхозные зернохранилища [11, л. 74], [7 лл. 69, 73, 140]. В этот же период в Гомеле была разрушена белокрыницкая молеельня по ул. Фрунзе 9 (бывшая Свечная), а на ее месте построена теплоэлектростанция [2]. В 1937 г. по ул. Комиссарова 39 (теперь Комиссарова 44) была закрыта а затем переоборудована под трикотажную фабрику белокрыницкая церковь св. Ильи Пророка [6]. В этом же году, в Гомеле была закрыта и переоборудована под мастерскую Лесотехнического института Преображенская беглопоповская церковь по улице Пролетарской 18 [2]. В 1939 г. была закрыта а, затем переделана под клуб старооб-

рядческая церковь белокрыницкого согласия в деревне Огородня-Гомельская Добрушского р-на [9].

В результате этой активной антирелигиозной кампании, проведенной местными органами Советской власти, уже к 1940 г. на территории Гомельщины (Гомельская и Мозырская области) были закрыты все старообрядческие храмы и молельни.

С приходом немецко-фашистских войск (июль-август 1941 г.), религиозная жизнь на Гомельщине возобновилась. Оккупационные власти поддержали активизацию деятельности разных религиозных конфессий. Была восстановлена деятельность старообрядческих церквей и молельных домов (в период с 1941 по 1943 гг.) [8, с. 527]. Так, например, гомельская Ильинская церковь возобновила свою деятельность в 1941 г. При этом церковно-религиозная жизнь старообрядцев была поставлена под строгий контроль оккупантов [2].

Восстановление религиозной жизни на оккупированных территориях подтолкнуло советское правительство к изменению конфессиональной политики. Желая укрепить свои позиции среди верующих, в сложившихся тяжелых условиях для страны, И.В. Сталин и его руководство вынуждены были пойти на уступки [1, с. 678]. С 1943 г. сотрудничество между Церковью и Советским правительством стал обеспечивать специальный Совет по делам Русской Православной Церкви при правительстве СССР. Очередной компромисс Церкви и светских властей принес значительно больше плодов, чем все предыдущие (Московский Церковный Собор «обновленцев» 1923 г. и «Декларация митрополита Сергия» 1927 г.) открылись духовные школы, в которых Церковь могла готовить новых священнослужителей [1, с. 678].

Однако такая политика была не повсеместной. На освобожденных от немецко-фашистских захватчиков территориях советское руководство вернулось к довоенной практике закрытия храмов. Свои действия власти обосновывали тем, что эти культовые здания были открыты в условиях войны на контролируемой врагом территории, т.е. не законно, так как на их открытие не было разрешений местных райисполкомов и высших советских инстанций [7, л. 140]. В соответствии с установленным законодательством в период 1945–1947 гг. на Гомельщине были закрыты старообрядческие храмы и молитвенные дома: в Ветке (передан под склад сельхозснабжения) и деревнях Ветковского р-на (в означенный период в Ветковском р-не закрытием культовых зданий руководил председатель Ветковского райисполкома Рагинь): Тарасавке, Леонтьево, Косицкой (переданы под колхозные амбары), Борьба (переоборудован, а затем переданный под больницу), Попсуевке (переоборудован и передан под школу) [11, л. 148]. В 1949 г. в деревне Огородня-Гомельская Добрушского р-на была закрыта старообрядческая церковь (передана под клуб, который в 1953 г. сгорел по халатности киномеханика) [9, л. 144]. В 1950 г. местным колхозом был отобран молитвенный дом в деревне Заречье Паричского (Светлогорского) р-на [10, л. 25].

Таким образом, массовое закрытие культовых зданий в 1930 гг. и во второй половине 1940 гг. практически парализовало религиозную жизнь старообрядцев Гомельщины, что фактически обусловило их переход на нелегальное положение.

## Литература

1. История России и ее ближайших соседей: в 3 т. Т. 3: 20 век [Текст] / глав. ред. М.Д. Аксенова. – 3-е изд., перераб. и испр. – М.: Аванта+, 2002. – 704 с.
2. Маслова Елена Ивановна, 1927 г., уроженка г. Гомеля, старообрядка беглопоповского (новозыбковского) согласия (РДЦ).
3. Матвеева Евдокия Тимофеевна, 1930 г., уроженка д. Новая Мильча, Гомельского р-на, старообрядка белокрыницкого толка (РПСЦ).
4. *Навіцкі У. Барацьба з рэлігіяй // Гісторыя Беларусі: у 6 т. Т. 5: Беларусь у 1917–1945 гг. / А. Вабішэвіч [і інш.]; рэдкал. М. Касцюк (гал. рэд.) і інш. – Мн.: Экаперспектыва, 2007. – С. 258.*

5. *Навіцкі У.* Разгром рэлігійных арганізацый // Гісторыя Беларусі: у 6 т. Т. 5: Беларусь у 1917–1945 гг. / А. Вабішевiч [і інш.]; рэдкал. М. Касцюк (гал. рэд.) і інш. – Мн.: Экаперспектыва, 2007. – С. 328.

6. О антисоветской деятельности старообрядцев Ильинской церкви. Докладная записка уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР по Гомельской обл. В. Лобано на имя председателя Гомельского облисполкома КПБ З.М. Голушко // Государственный Архив Общественных объединений Гомельской области (ГАООГО). – Ф. 144. – Оп. 50. – Д. 96. – Лл. 36-40.

7. О религиозной деятельности старообрядческих общин и групп. Отчет за первое полугодие 1954 г. // ГАООГО. – Ф. 144. – Оп. 61. – Д. 73. – Лл. 69, 73, 140.

8. О религиозной деятельности старообрядческих общин и групп. Отчет за первое полугодие 1956 г. // ГАООГО. – Фонд 144. – Оп. 60. – Д. 159. – Л. 90-91.

9. О религиозной деятельности старообрядческих общин и групп. Отчет за первое полугодие 1959 г. // ГАООГО. – Ф. 144. – Оп. 60. – Д. 306. – Лл. 68-70, 144.

10. Отчет Союза воинствующих безбрыжников опровержении работы среди млолодежи // ГАООГО. – Фонд 265. – Оп. 1. – Д. 101. – Л. 25.

11. Протокол внеочередного заседания бюро Ветковского райисполкома КП(б)Б от 17 октября 1928 г. // ГАООГО. – Ф. 144. – Оп. 60. – Д. 119. – Лл. 74, 148.

## **АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ГОСУДАРСТВА И НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ В КАЗАХСТАНЕ**

*К. Г. Соколовский* (г. Астана, Казахстан)

В ст. 22 Конституции Республики Казахстан провозглашено право граждан на свободу совести [1]. При этом отдельно отмечается, что никто не может быть поражён в своих правах ввиду личных религиозных убеждений.

Президент Казахстана Н.А. Назарбаев не единожды подчёркивал, что «в Казахстане общество не отделено от религии, и поэтому государство не может отстраняться от регулирования общественных отношений в этой сфере. При этом важно учитывать, что религиозные верования основываются на нравственных началах и имеют огромный гуманистический потенциал, который необходимо использовать для развития духовных ценностей общества, укрепления казахстанского патриотизма, укрепления межнационального и межконфессионального согласия и профилактики религиозного экстремизма» [2].

Несмотря на последние события в мире в целом и Центрально-Азиатском регионе в частности, Республика Казахстан остаётся верна режиму максимального благоприятствования функционированию религиозных организаций, в том числе, не являющихся для нашего общества традиционными.

1990-е годы – это время появления в стране многочисленных новых религиозных движений как исламской, так и псевдохристианской направленности. Безусловно, подобного рода ситуация не могла негативно не отразиться на духовной безопасности общества, особенно в период демократического транзита с его многочисленными проблемами социально-экономического порядка. Тем более, как и во всех постсоветских странах, в период торжества идей либерализма бытовало мнение о том, что вопрос религии, как вопрос персонального выбора человека, должен «саморегулироваться» без вмешательства государства. В действительности же, как отмечают А. Демидов и Р. Шарипова, в годы становления суверенных демократий «народ, измученный нехваткой самого необходимого, идеологическим диктатом, растворённостью в государстве, не нашёл в себе сил противопоставить разрушенному тоталитаризму самофункционирующее общество» [3].

Исследуя проблему всплеска интереса казахстанцев к нетрадиционным верованиям, видный отечественный религиовед Е.Бурова приходит к выводу об усилении фактора «религиозной конверсии», как обращения к нетрадиционным конфессиям и инокультурным религиям, в результате чего «индивиды теряют традиционные (этнокультурно-исторически предписанные) конфессиональные статусы и обретают новые религиозные и квазирелигиозные идентификации» [4].

В результате уже к 2011 году в Казахстане действовало 4 551 религиозное объединение, представляющее 46 конфессий и деноминаций (на сегодняшний день, после их перерегистрации в соответствии с новым *Законом РК «О религиозной деятельности»*) действует 3 088 религиозных объединений, представляющих 17 конфессий) [5].

При этом перерегистрация прошла без давления государства на нетрадиционные религии, о чём свидетельствует, например, факт её прохождения причисляемой многими экспертами к числу сектантских организаций Международного Общества Сознания Кришны в г.Алматы.

В тоже время не вызывает сомнения, что лишь две религиозных конфессии ввиду значительной численности последователей, большой истории духовной миссии на территории современного Казахстана, проповеди традиционных ценностей и конструктивному отношению к светским институтам власти являются цементирующими социум и опорными для действующей системы государственного механизма – это суннитский ислам ханифитского мазхаба и православие. Первый представлен Духовным управлением мусульман Казахстана (главный муфтий Ержан хаджи Маямеров) и Казахстанским митрополицим округом Русской православной церкви Московского патриархата (митрополит Астанайский и Казахстанский Александр).

На сегодняшний день у государства есть понимание того, что в работе с религиозными объединениями, в том числе, относимыми к «нетрадиционным» необходимо соблюдение принципа свободы совести с одной стороны и обеспечения духовной безопасности общества с другой. И конкретные шаги в данном направлении делаются.

Следует заметить, что нередко Комитет по делам религий Министерства культуры и спорта РК подвергается критике со стороны представителей новых религиозных движений в связи с тем, что, по их мнению, выделяет ислам и православие, делая их объектом приоритетного сотрудничества в государственно-конфессиональных отношениях. В тоже время, такая позиция уполномоченного органа если и имеет место, то, как представляется, вполне оправдана. Поскольку к названным религиям причисляет себя пор разным оценкам до 90% граждан Казахстана.

К тому же Законе закреплена норма о приоритетном сотрудничестве государства с конфессиями, представляющими основную часть населения страны и формирующими её духовно-культурный облик. Таковыми, как отмечалось выше, являются в нашей стране ислам и православие.

Кроме того, проводимые замеры общественного мнения показывают в целом негативное отношение общества к представителям новых религиозных движений.

Обращает на себя внимание и небезынтересный факт, что основными критиками сложившейся системы государственно-конфессиональных отношений являются либо сами руководители малочисленных новых религиозных объединений, либо неправительственных организаций («Human Rights Watch», «Центр исследования правовой политики», «Институт религии и права» при Славянском правовом центре, «Казахстанское бюро по правам человека и соблюдению законности» и др.). В конечном итоге часть высказываемых ими замечаний ложится в основу раздела «Ограничения религиозной практики» ежегодного отчёта Государственного департамента США о состоянии прав человека в Казахстане.

В принципе, ограничения в новом Законе, безусловно, есть, и, как любой вновь принятый нормативный правовой акт, он несвободен от некоторых недостатков. В отечественной литературе этот документ подвергнут подробному критическому разбору – как экспертами, так и духовенством. Материалы широко представлены на различных сайтах в сети интернет. Мы придерживаемся мнения о том, что в целом введенные ограничения какого-либо репрессивного характера не несут, а обусловлены желанием законодателя обеспечить «баланс интересов», защиту духовной безопасности страны, нравственности, а также психического состояния граждан.

Немаловажно и то, что Закон вводит требование обязательной религиозной самоидентификации общественного объединения при подаче документов на регистрацию. Известно, например, что такие новые религиозные движения, как «Агни Йога», «Дианетика», «Движение объединения» и др. предпочитают позиционировать себя как научные и культурно-просветительские организации, умалчивая о своей нацеленности на религиозную практику.

Тем не менее, несмотря на заявления ряда нетрадиционных религиозных конфессий, представляется всё же, что на сегодняшний день в Казахстане функционирует достаточно эффективная модель, обеспечивающая межконфессиональное согласие, а также ограждающая нашу страну от серьёзных религиозных потрясений, вызванных деструктивной деятельностью того или иного нового религиозного движения.

## Литература

1. Конституция Республики Казахстан. – Алматы: Жеті жарғы, 2007.
2. В Акорде под председательством Главы государства Нурсултана Назарбаева состоялось очередное заседание Совета Безопасности Республики Казахстан. Офиц. сообщение [Электронный ресурс] // Akorda.kz : Официальный сайт Президента Республики Казахстан. 26.05.2010. URL: [http://www.akorda.kz/ru/page/page\\_v-akorde-pod-predsedatelstvom-glavy-gosudarstva-nursultana-nazarbaeva-sostoyalos\\_1348723085?print=1](http://www.akorda.kz/ru/page/page_v-akorde-pod-predsedatelstvom-glavy-gosudarstva-nursultana-nazarbaeva-sostoyalos_1348723085?print=1) (дата обращения: 18.02.2015).
3. Демидов А.В., Шарипов Р.Р. Интеграция общества в посттоталитарный период // Общественные науки и современность. – № 3. – 1992. – С. 160.
4. Бурова Е.Е. Феномен религиозности: опыт социогуманитарного измерения // Аль-Фараби. – 2012. – № 3. – С. 97.
5. Сексембаева С. Количество религиозных объединений Казахстана после перерегистрации сократилось более чем на тысячу. [Электронный ресурс] // Zakon.kz : Информационный портал. 15.11.2012. URL: <http://www.zakon.kz/4524612-kolichestvo-religioznykh-obedinenij.html> (дата обращения: 18.02.2015).

## О НАПРАВЛЕНИЯХ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА О СВОБОДЕ СОВЕСТИ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

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

Современное правовое обеспечение свободы совести в Республике Беларусь основывается главным образом на Конституции и Законе «О свободе совести и религиозных организациях» от 31 октября 2002 г. В целом оно позволяет государству осуществлять целенаправленное регулирование конфессиональных процессов, [3, с. 153-190] что не исключает совершенствования правового пространства республики в данной области. Это совершенствование может осуществляться с целью более последовательной реализации гражданами свободы совести, усиления контролируемых функций государства, и по следующим основным направлениям:

1. Изменение некоторых аспектов правового регулирования отношений, связанных с деятельностью религиозных организаций (легитимизация деятельности малых

религиозных групп, введение практики отчетов религиозных организаций о деятельности, отказ от правовой нормы о тайне исповеди).

Закон 2002 г. более жестко, по сравнению с его прежним вариантом 1992 г., регламентирует создание религиозных организаций. Религиозные общины могут образовываться по инициативе не менее 20 граждан Республики Беларусь, тогда как по прежнему Закону 1992 г. «О свободе вероисповедания и религиозных организациях» было достаточно 10 человек. Данное положение Закона 2002 г. не является уникальным для европейской законодательной практики [1, с. 100, 106, 456, 521, 549, 645]. Вместе с тем высокий количественный ценз является в Европе скорее исключением, чем правилом. Данные по 55 странам ОБСЕ показывают, что в подавляющем большинстве этих государств для регистрации общины требуется минимальное членство в 10 или менее человек [2, с. 349]. При этом нельзя не заметить, что увеличение количественного ценза существенно не сказалось на численности общин в Республике Беларусь, которые, по требованию Закона 2002 г., в 2002–2004 гг. успешно прошли перерегистрацию.

Но главная проблема увеличения в 2002 г. количественного ценза для регистрации общины состоит в том, что его результатом стало как сужение контролируемых возможностей государства в области конфессиональной жизни, так и юридическое исключение возможности легитимной деятельности малых религиозных групп, что означает ограничение свободы вероисповедания. Более того, деятельность религиозных организаций без регистрации является противоправным деянием, и влечет ответственность в соответствии с Уголовным Кодексом (статья 193. Прим. 1). В этих условиях видится целесообразным ввести в правовое поле понятие «религиозная группа», деятельность которой может осуществляться на основе заявительного принципа, без прав юридического лица. При этом может быть принята во внимание правовая практика Российской Федерации по Закону «О свободе совести и о религиозных объединениях». Закон признает правомочность деятельности религиозных групп. Религиозной группой Федеральный закон называет добровольное объединение граждан, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры, осуществляющее деятельность без государственной регистрации и приобретения правоспособности юридического лица. Граждане, образовавшие религиозную группу с намерением в дальнейшем преобразовать ее в религиозную организацию, уведомляют о ее создании и начале деятельности органы местного самоуправления. Религиозные группы имеют право совершать богослужения, другие религиозные обряды и церемонии, а также осуществлять обучение религии и религиозное воспитание своих последователей.

Введение ежегодных отчетов религиозных организаций о деятельности видится целесообразным, так как позволит упростить процесс мониторинга конфессиональной ситуации со стороны органов государственного управления, будет способствовать выявлению структур, которые используют преференции, предоставляемые религиозным организациям, для ведения иной деятельности, и т.п.

Закон 2002 г. в статье 39 устанавливает: «Нарушение законодательства Республики Беларусь о свободе совести, вероисповедания и религиозных организациях, проявившееся, в частности, в: <...> нарушении тайны исповеди, – влечет ответственность, установленную законом». Существование этой нормы крайне спорно, т.к. она может препятствовать следственным и иным действиям, направленным на расследование совершенных преступлений, а также предупреждение криминальных деяний. По существу, мы имеем дело с конфликтом двух видов права: церковного (канонического) и гражданского. Представляется, что интересы соблюдения прав и свобод граждан требуют следовать примату светского, гражданского законодательства.

2. Требуют редактирования некоторые формулировки текста закона «О свободе совести и религиозных организациях» и его преамбулы.

Фиксируемые в Законе 2002 г. правовые нормы определенно указывают на светский характер государства, но данного буквального определения Закон не содержит. Данный недостаток может быть исправлен дополнением в Статью 8 «Государство и религия»: «Республика Беларусь – светское государство. Религиозные организации отделены от государства. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной».

Пояснения некоторых терминов, приводимые в статье 3 Закона, нуждаются в уточнении. В частности, в современной редакции данной статьи под понятие «богослужение» подпадают таинства, что не соответствует религиозной традиции. Вероисповедание трактуется лишь как «вероучение», к тому же принадлежащее религии с «традиционной культовой практикой», и др.

Важно также устранить разночтение между конституционным и законодательным определением свободы совести. Трактовка в Законе «права на свободу совести» (статья 4) противоречит статье 31 Конституции. Конституционная норма предусматривает не только право «самостоятельно определять свое отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой» (идентично в статье 4 Закона и статье 31 Конституции), но и «выражать и распространять убеждения, связанные с отношением к религии». Иначе говоря, с формальной точки зрения Закон 2002 г. ограничивает права граждан на выражение и распространение атеистических убеждений, то есть сужает содержание свободы совести.

Преамбула Закона 2002 г. содержит положение о признании «определяющей роли Православной церкви в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа», о «духовной, культурной и исторической роли Католической церкви на территории Беларуси» и «неотделимости от общей истории народа Беларуси Евангелическо-лютеранской церкви, иудаизма и ислама». Преамбула, согласно законодательству Республики Беларусь, не имеет нормативной правовой силы, однако содержащееся в ней ранжирование религиозных организаций, с акцентом на Православную церковь, оказало влияние на разработку ряда ведомственных документов различных органов государственного управления.

Кроме того, преамбула Закона 2002 г. в одном смысловом ряду перечисляет как религиозные организации (Православная церковь, Католическая церковь), так и религии (лютеранство, иудаизм, ислам), что с религиоведческой точки зрения некорректно. Утверждение об «определяющей» роли Православной церкви «в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа» и вовсе не выдерживает мало-мальски серьезной критики. Так, с позиций историко-философской науки совершенно неоправданно сводить многообразие духовной культуры (и традиций) белорусского народа к религиозности, тем более к деятельности какой-либо одной конфессии. С позиций исторической науки невозможно согласиться с тем, что Православная церковь определяла государственные традиции белорусского народа. На протяжении значительной части истории Беларуси эта церковь являлась своего рода «терпимым» вероисповеданием при государственном статусе римо-католицизма (период ВКЛ, Речи Посполитой), а в период советской истории влияние всех религий и церквей не только на государственную, но и на общественную жизнь в целом было минимизировано.

Тем самым преамбула Закона «О свободе совести и религиозных организациях» в силу противоречивости и неадекватности ряда своих формулировок требует редактирования. Оптимальное редактирование данной части преамбулы видится в

удалении ссылок на конкретные конфессии и замене фрагмента от «признания определяющей роли Православной церкви...» до «... и ислама» на формулировку «уважения религиозного наследия и традиций свободомыслия в развитии духовной культуры Беларуси».

Среди других не вполне корректных формулировок Закона 2002 г. обращает на себя внимание неоднократно используемое положение «свобода совести и свобода вероисповедания». Свобода совести в ее понятийной полноте включает в себя и свободу вероисповедания (свободу религии), и свободу атеизма, иначе говоря, свобода совести и свобода вероисповедания соотносятся между собой как система и ее элемент, как общее и частное.

### Литература

1. Государства и религии в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений) / Сост. Герхард Робберс. – Москва: Институт Европы РАН, 2009. – 719 с.

2. Свобода религии и убеждений: основные принципы (философия, законодательство, защита свободы совести) / Под ред. Т.Линдхольма, К.Дурэма и Б.Тахзиб-Ли. – М.: Институт религии и права, 2010. – 744 с.

3. *Старостенко, В.В.* Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография / В.В. Старостенко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2011. – 272 с.: ил.

## ПЕРВАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ВОЕННОГО ДУХОВЕНСТВА В ПИСЬМАХ ПРОТОПРЕСВИТЕРА ВОЕННОГО И МОРСКОГО ДУХОВЕНСТВА Г. ШАВЕЛЬСКОГО

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

В Российской империи православная церковь пользовалась широкой поддержкой государственной власти, которая возлагала на нее определенные общественно-политические задачи. Одной из них было «духовное окормление воинов» – выполнение священнических обязанностей в армии. Эта традиция насчитывала в своей истории не одно столетие. Военное и морское духовенство периода дореволюционной России прошло в своем развитии несколько этапов, последним из которых стал конец XIX – начало XX в. В этот период управление военным духовенством осуществляло созданное в 1890 г. ведомство при Протопресвитере военного и морского духовенства. Вопросами взаимоотношений церкви и армии оно занималось вплоть до 1918 г. Священники состояли при ведомстве и в мирное время, однако наибольший интерес представляет их деятельность в военное время, в частности, в годы Первой мировой войны.

Управление военным духовенством осуществлял протопресвитер. Он избирался Священным Синодом и утверждался Императором. Протопресвитер имел двойное подчинение: по делам церковного управления он получал указания только от Синода, а по делам, находящимся в сфере деятельности военного ведомства – от военного министра. По церковному рангу он приравнивался к архиепископу, а по военному – к генерал-лейтенанту, имел право на личные доклады царю. Это была вершина карьеры для лица из белого духовенства.

В годы Первой мировой войны во главе ведомства протопресвитера военного и морского духовенства стоял Г. Шавельский. Он был выходцем с белорусских земель, родился в с. Дубокрай Витебской губернии. Учился в Витебской духовной семинарии, после чего некоторое время работал псаломщиком и учителем, а позже рукоположен в сан священника. В 1902 г. Шавельский окончил Санкт-Петербургскую духовную академию. Принимал участие в Русско-Японской войне в качестве полевого священника 33-го

Восточно-Сибирского стрелкового полка Маньчжурской армии. Благодаря успешной службе, 1 декабря 1904 г. он был назначен главным полевым священником Маньчжурской армии, и находился на этой должности до марта 1906 г. Карьера Шавельского пошла в гору, и, несмотря на отсутствие высоких покровителей и низкое социальное происхождение, в мае 1911 г. он занял должность протопресвитера военного и морского духовенства.

Авторству Георгия Шавельского принадлежит большое число источников по истории военного духовенства: его воспоминания, статьи, памятки, рекомендации. Важным источником являются письма Шавельского к Екатерине Ивановне Мосоловой. О самой Мосоловой известно немного, только то, что она была вдовой генерал-майора и проживала в Петербурге. Каким образом завязалось это знакомство и переписка, неизвестно, однако исходя из содержания писем, можно сделать выводы, что вероятнее всего, их связывало многолетнее знакомство и теплые дружеские отношения [1, с. 116].

Крайней датой этих писем является апрель 1916 г. Поэтому неудивительно, что оценка деятельности военного духовенства в их абсолютном большинстве носит положительный характер. Нарастание недовольства в армии начинается только в конце 1916–1917 гг., особенно после февраля 1917 г. В письмах много слов об успехах, и ни слова о неудачах на фронте. Это характерно для писем и комментариев официальных лиц того времени. Деятельность военного духовенства обычно показывалась односторонне, негативные явления и неудачи священнослужителей в армии замалчивались. Бывали лишь очень редкие исключения, например, письма строевого капитана, опубликованные в «Вестнике военного и морского духовенства».

Письма протопресвитера показывают, как стремились преподнести деятельность священников в армии и на флоте. С другой стороны, в этих письмах можно проследить отдельные моменты, указывающие на ухудшение общественно-политической обстановки в стране, нарастание беспокойства в Ставке Главнокомандующего.

Первое письмо, отправленное после начала войны, датируется 18 ноября 1914 г. В нем, как и во всех последующих, Г. Шавельский жалуется на недостаток времени и избыток бумажной работы, связанной с начавшейся войной: «для меня их [бумаг] стало больше, чем в мирное время, так как больше чем в два раза увеличилось число подчиненного мне духовенства, а канцелярия моя на войне: чиновник, писарь да я. Всего, ведь, священников на войне более тысячи человек» [1, с. 143]. Действительно, в начале войны в армию было направлено чуть более тысячи человек, в то время как к 1917 г. количество военных священников, по воспоминаниям самого Шавельского, превышало 4000 человек (в литературе часто приводится и число 5000 человек) [2, с. 418]. 1914 год для российской армии был вполне успешен, и потому в письме война представляется протопресвитеру «отраднее» прошлой, он пишет об успехах и воодушевлении. Шавельский делится мыслями о том, что все понимают, что конец этой войны еще нескоро, однако разрешится она в пользу России. Положительно отзываясь о подведомственном ему духовенстве: «никогда еще духовенство на войне так не работало, как теперь. Потери в его составе огромные. Кто-нибудь обвинит меня за них. Но я так смотрю: везде потери – почему же в составе духовенства не быть потерь? Я сам с удовольствием лег бы, если бы это надо было для Родины» [1, с. 143]. Положительная оценка военным священникам дается и в письме от 21 июля 1915 г.: «мое духовенство работает выше похвалы. Убитых священников до 20; раненым нет числа. Уважение к духовенству в армии огромное» [1, с. 145].

29 августа 1915 г. Шавельский вновь пишет Мосоловой. Это письмо уже содержит в себе тревожные нотки. Шавельский высказывает обеспокоенность о послевоенном будущем, считает, что необходимо готовиться ко всякого рода случайностям. К этому времени работа его уже «придавила», и он даже подумывает об отставке,

о чем и пишет своей знакомой. О духовенстве же вновь нет ни одного дурного слова: «если бы я не видел результаты своей работы, я совсем упал бы. Результаты мне видны: слава Богу, духовенство работает, как никогда; престиж его в армии поднялся на небывалую высоту» [1, с. 146].

В последних письмах о деятельности подчиненного протопресвитеру духовенства не упоминается. Лишь в письме от 29 января 1916 г. он пишет о своих поездках на фронт (Г. Шавельский был известен своими частыми поездками на фронт, выступлениями перед солдатами и офицерами). Описывая очередную такую поездку, Шавельский отмечает разницу в настроениях в тылу и на фронте: «из Петрограда я уехал на Рижский фронт, где подышал чистым воздухом. Какая огромная разница между Петроградом и позициями! В Петрограде сплетни, страхи, интриги, оханья и аханья, а на позициях все крепки, бодры, верят в победу» [1, с. 148].

Письма протопресвитера Шавельского можно считать характерными для своего времени. Сложно предполагать, что протопресвитер военного и морского духовенства мог наблюдать только лишь положительное в деятельности подчиненного ему духовенства, не замечая негативных явлений, имеющих место на протяжении всей войны. Объяснить это можно лишь тем, что переписка носила личный характер, а потому распространяться о проблемах в армии было для Шавельского неуместным. Равно с этим, письма позволяют оценить, как официально преподносилась обществу того времени деятельность священников в армии.

### Литература

1. Источниковедческое изучение памятников письменной культуры в собраниях и архивах ГПБ. История России XIX–XX веков: сб. науч. тр. / сост. В. Н. Сажин; ред. Н. А. Ефимова. – Л.: Гос. публичная библиотека им. М.Е. Салтыкова-Щедрина, 1991. – 216 с.

2. *Шавельский, Г.* Русская церковь пред революцией / Г. Шавельский. – М.: Артос-Медиа, 2005. – 510 с.

## ВЛИЯНИЕ УКАЗА ОТ 17 АПРЕЛЯ 1905 г. НА ПОЛОЖЕНИЕ СТАРООБРЯДЦЕВ БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЕЛЬ

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

Указ о свободе вероисповеданий от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» распространял своё действие на проживавших на белорусских землях старообрядцев. В соответствии с данным документом вместо наименования «раскольники» им присваивалось название старообрядцев. Духовные лидеры староверов, возглавлявшие общины, получали статус настоятелей и наставников. После утверждения их в должности властями они приравнивались к духовному сословию с правом пользования привилегиями его членов (освобождение от воинской службы, совершение богослужений как в молитвенных домах, так и «иных потребных случаях» и так далее), но «без употребления православных иерархических наименований». Старообрядцы уравнивались с православными в правах заключения смешанных браков. Все старообрядческие молитвенные дома, исключая случаи, в которых были нарушены требования Строительного устава, распечатывались [1, с. 48–50]. Вместе с тем, предписывалось открытие «производить без внешних оказательств расколу», могущих привести к «соблазну православных» [2, л. 1].

Старообрядцы с одобрением восприняли указ 17 апреля 1905 г., в котором царь «возвратил им свободу веры». Обрадованные, они отправляли Николаю II **верноподданнические** адреса [3, с. 1]. Союз старообрядцев направил в адрес монарха благодарственное письмо [4, л. 1].

19 апреля 1905 г. Николай II записал в своём дневнике: «христосовался со старообрядцами» [5, с. 120]. Такие действия монарха объяснялись в первую очередь осложнением внутриполитической обстановки в стране во время революционных событий 1905–1907 гг. Правительство остро нуждалось в помощи крупных финансистов-старообрядцев. Политика примирения принесла свои плоды: основные организации старообрядцев поддержали правящий режим.

На территории Беларуси переходов в староверие зафиксировано не было. Это можно объяснить особенностью старообрядчества, которая состояла в том, что для белорусского крестьянства «взгляды староверов по многим вопросам были и психологически и социально далёкими» [6, с. 96–97]. За 1905 и 1907 гг. вообще не было зафиксировано переходов из православия в староверие. В 1906 г. в Витебской губернии в старообрядчество перешло лишь двое православных [7, с. 103].

После провозглашения в стране религиозных свобод старообрядцы стали обращаться к представителям власти на местах с просьбами об учреждении своих общин, имея дальнейшей целью строительство новых или ремонт существовавших молелен.

Большинство из подаваемых губернаторам ходатайств разрешалось в положительную для просителей сторону. Это обуславливалось несколькими причинами: во-первых, правительство не могло не учитывать атмосферы религиозного пробуждения после указа 17 апреля 1905 г.; во-вторых, принимался во внимание тот факт, что на рубеже XIX – XX столетий старообрядцы оставались совершенно невосприимчивыми к каким бы то ни было революционным влияниям [8].

Староверы воспользовались предоставленными им правами. Они активизировали деятельность по открытию и строительству молитвенных домов. Всего с 1905 по 1917 гг. ими было обновлено и выстроено около тысячи культовых зданий [9, с. 15].

После введения религиозных свобод старообрядцы активизировали свою деятельность по созданию организаций религиозного толка. К примеру, в Двинске образовалось старообрядческое братство, имевшее целью объединение своих единомышленников города Двинска и уезда «в видах охраны русских национальных интересов» [10, л. 1].

Несмотря на некоторую либерализацию отношений к старообрядцам, власти всё же сохраняли строгий контроль над их деятельностью.

Староверы так и не получили полной религиозной свободы. Циркуляр от 15 мая 1905 г. предоставлял местным властям право наказывать лиц, склоняющих православных к переходу в старообрядчество [11, с. 189]. Мнение Государственного совета от 14 марта 1906 г. значительно сужало сферу использования указа 17 апреля: «за произнесение речей, распространение сочинений, возбуждающих православных к переходу в другие христианские исповедания» грозило тюремное заключение. В соответствии с циркуляром министра внутренних дел от 30 апреля 1906 г. за № 1 губернаторам следовало принять все меры к тому, чтобы «раскольники и их духовные руководители не присваивали себе непредоставленных им по закону прав» [12, с. 2].

Газета «Голос старообрядца» с огорчением констатировала: «два с половиной века старообрядчество служит оплотом отечества и престола, стоит на страже границ русского государства, но полная заря религиозной свободы ещё не возшла над этими изгоями отечества» [13, с. 2]; «закон 14 марта 1906 г. в существенных пунктах отменяет указ 17 апреля и устанавливает бывшие наказания за свободное проявление своей совести и открытое исповедание своей веры» [14, с. 1].

Правительство, приняв во внимание лояльное настроение старообрядцев, пошло им навстречу, предоставив указом «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. ряд религиозных и политических прав, которые, однако, сопровождалось рядом ограничений (например, запрещалось распространять своё вероучение среди

православных и склонять их к переходу в него), что в немалой степени сужало сферу применения религиозных свобод и служило предметом, стимулировавшим недовольство среди староверов.

### Литература

1. Законодательные акты переходного времени. (1904–1906 гг.): сб. законов, манифестов, указов Сенату, рескриптов и положений Ком. министров, относящихся к преобразованию государственного строя России / под ред. Н.И. Лазаревского. – 2-е изд., пересмотр. и доп. по 1 января 1907 г. – СПб.: Юрид. кн. кл. «Право», 1907 г. – 733 с.
2. Национальный исторический архив Беларуси. – Фонд 1430. – Оп. 1. – Д. 46983. Дело по циркуляру Департамента общих дел об открытии запечатанных молитвенных домов 1905 г.
3. Голос старообрядца. – 1906. – 15 янв. – С. 1.
4. Государственный архив Российской Федерации. – Фонд 601. – Оп. 1. – Д. 1057. Прокламация союза старообрядцев черносотенного содержания 1905 г.
5. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / навук. рэд. У.І. Навіцкі. – Мінск: ВП «Экаперспектыва», 1998. – 340 с.
6. Яноўская, В.В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. / В.В. Яноўская. – Мінск: БДУ, 2002. – 199 с.
7. *Высоцкий, Н.Г.* Польский бунт и старообрядцы / Н.Г. Высоцкий // Русская старина. – 1913. – Т. 154. – № 5–6. – С. 386–389.
8. История Русской Православной Старообрядческой Церкви: краткий очерк. – М.: Изд-во и тип. газеты «Красная звезда», 2003. – 32 с.
9. Из дневников последнего русского царя / вступ. статья и примеч. К.Ф. Шацилло // Вопросы истории. – 1988. – № 8. – С. 105–128.
10. Национальный исторический архив Беларуси. – Фонд 1430. – Оп. 1. – Д. 54123. Устав Двинского старообрядческого общества 1907 г.
11. Яноўская, В.В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. / В.В. Яноўская. – Мінск: БДУ, 2002. – 199 с.
12. Ш-вь. Кто возбуждает гонения против старообрядцев? / Ш-вь. // Голос старообрядца. – 1906. – 11 июня. – С. 2.
13. Ф. Единоверческий епископ / Ф. // Голос старообрядца. – 1906. – 1 июня. – С. 2.
14. Ш-вь. Свобода совести / Ш-вь. // Голос старообрядца. – 1906. – 21 мая. – С. 1.

## СВЕТСКАЯ ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА КАК ФАКТОР ЕДИНЕНИЯ ВЕРУЮЩИХ И НЕВЕРУЮЩИХ

З. А. Тажуризина (г. Москва, Российская Федерация)

Испытанным веками способом сгладить распри на социальной, национальной, бытовой почве до сих пор считается религия. Возможности религии как интегратора социума основательно изучены религиоведами, но поиск в этой области продолжается, и, видимо, не без оснований. Нет ни одной национальной или мировой религии, которая не обладала бы свойством объединять общество. Во многом это связано с присущими религии свойствами – догматизмом учения и авторитаризмом религиозной организации. Общеизвестно, что религия способствует приглушению социальных противоречий, которые в моменты внешней опасности вообще могут не замечаться. Но исследована также дезинтегрирующая функция религии: те же догматизм и авторитаризм религии способствуют расколам в обществе: социальная неоднородность последнего неизбежно порождает выделение из официальной религии новых течений, в которых сохраняются и догматизм, и авторитаризм, что усугубляет противоречия в социуме. Подобная дезинтеграция может способствовать переходу общества на более высокую ступень (выделение протестантизма из католицизма). А может отбросить его назад. В наши дни замечается ослабление интегрирующей функции

религии; всё более заметной становится её дезинтегрирующая функция. Это выражается в росте числа социально-политических и этнических конфликтов; религия их не столько гасит, сколько усиливает. Множатся противоречия между конфессиями, внутри конфессий; сохраняется религиозная традиция нетерпимости в отношении инаковерующих и неверующих, что нередко вызывает ответную реакцию.

Существует ли сфера духовной жизни, которая способствует объединению людей не менее, чем религия? Известно, что в основе отношений между людьми в конечном счете лежат социально-экономические и политические факторы. В то же время сфера духовной деятельности носит относительно самостоятельный характер, поэтому возможен и вариант рассмотрения проблемы единения людей, отвлекаясь, насколько это возможно, от особенностей базиса в тот или иной период. В данной статье вопрос о факторах единения общества сужен до вопроса о том, может ли сплавлять верующих и неверующих на бытовом или более высоком уровне нерелигиозная система ценностей? Иными словами, речь идет об интеграционных возможностях светской культуры.

Под светской культурой разумеют духовную деятельность, не регламентированную церковными догматами, неподвластную авторитаризму религиозных организаций. Она опирается на реалистическое отражение действительности, вне которого немислима жизнь индивида и общества. При этом надо иметь в виду прозрачность перегородок между религиозной (сакральной) и светской культурами. Так, элементы светской культуры могут включаться в системы религиозных учений, но, переосмысливаясь с религиозных позиций, они утрачивают свою самостоятельность. К светской культуре следует отнести индифферентную в отношении к религии культуру, с тенденцией к автономному бытию. Сюда же войдет свободомыслие, направленное на критику религии и ее институтов; в пределах светской культуры окажется и внецерковная культура, не свободная от религиозно-мистических настроений и идей. Кроме того, существует немало исторических форм светской культуры, которые сохраняют традиционные религиозные образы, сюжеты, термины, приобретая при этом нерелигиозный, мирской смысл.

Известно, что человечество выработало, помимо религии, целый ряд таких форм духовной деятельности (общественного сознания), как мораль, искусство, наука, философия, право. Они могли переплетаться как друг с другом, так и с религией. Но сами по себе указанные формы не тождественны религии, - они-то и составляют основу светской культуры. В разные периоды истории соотношение между религией и светской культурой было различным. Даже в древности бывали случаи, когда объединяла людей не религия, а традиции иного рода. Афинян (Делосский союз полисов в борьбе против Спарты) во время Пелопонесской войны спланивала не религия, а традиции иного рода. Судя по описанию Фукидида, речь Перикла над могилами носила чисто политический, гражданский характер: он благодарил не богов, а предков за то, что своим мужеством и храбростью сохранили независимость страны, строй которой «держится на большинстве демоса». Интересно также, что в Древней Греции были заложены основы светской этики – в «Никомаховой этике» Аристотеля, в письмах Плиния Младшего, в сочинениях Сенеки, Марка Аврелия и в ряде других документов. Принципы морали, заключенные в них, носят нерелигиозный характер и свойственны как верующим, так и неверующим.

Элементы светской культуры содержатся в сознании любого верующего человека, находясь в разных соотношениях с религией. Уже сам труд носит нерелигиозный характер, и даже в период господства монотеистических религий для решения жизненных задач (экономических, политических, художественных и проч.) требовалось не столько религиозное благочестие, сколько ориентация в реалиях жизни, освоение

традиций в самых разных её сферах. С течением времени благодаря исследованиям литературоведов, искусствоведов, философов, историков приоткрываются все новые и новые пласты светской культуры, которые уже в средние века закладывали основание для ее будущего распространения и влияния на общественное сознание. Насколько это влияние благотворно для судеб человечества? И здесь следует принять во внимание неоднозначный в ценностном плане характер светской, нерелигиозной духовной деятельности: в ней наряду с гуманистической, определяющей, тенденцией существует негативная, нигилистическая. Нерелигиозное сознание индивида или идеология той или иной социальной группы могут нести в себе как высокоморальные, так и аморальные, циничные начала. Эта неоднородность, возможно, является одной из причин того, что интегрирующие возможности светской культуры мало интересовали религиоведов. Между тем светская культура в ее *гуманистическом* измерении составляет самостоятельную область духовной деятельности, специфическими чертами которой являются уважение достоинства человека, его права на счастливую жизнь здесь, на земле, терпимость во взаимоотношениях людей с разным мировоззрением, призыв к бесконечному познанию и совершенствованию мира и человека.

Тот факт, что люди разных, даже противоположных мировоззрений именно в светской, свободной от религии, культуре обретают опору для общения и духовного взаимообогащения, лежит на поверхности; это обстоятельство осмысливалось уже со времен античности. Уже Эпикур полагал, что для счастья жизни главное – дружба, в которой он не усматривал никаких религиозных оснований. Основой для единения гуманистов Возрождения – верующих, сомневающих в вере, неверующих – была светская культура античности, а для сообществ представителей т.наз. гражданского гуманизма – еще и патриотизм. По Канту, отношения в общинах будущего будут строиться «на основе принципа свободы», а единение людей возможно «только на основе моральных побуждений», но не религии. Замечательный атеист Ж.М.Гюйо, предвещая «иррелигиозность будущего», полагал единение людей в искусстве, морали и философии. В свое время марксисты теоретически обосновали необходимость объединения верующих и неверующих трудящихся на основе светской коммунистической идеологии. Известно, насколько прочно и продуктивно единение в научном мире: личная вера или неверие ученых здесь не играют никакой роли.

Идеи философов прошлого и настоящего, а также социологов и религиоведов (от М. Вебера до Д. Белла, Р. Беллы, П. Бергера, Д.М. Угриновича и др.) о перспективах религии, о сущности и функциях светской культуры, позволят создать теоретическую платформу для изучения свойств последней как возможного интегратора общества, более эффективного, чем религия. Следует помнить, что в единении многочисленных народов СССР значительную роль играло возрождение и распространение светских гуманистических традиций этих народов, а также народов мира. Общероссийской духовной ценностью, объединяющей народы нашей страны, был и остается русский язык, в светском характере которого никто не сомневается. А соединяет верующих и неверующих религиоведов *наука* о религии.

## КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ В ПОЛОЦКОМ УЕЗДЕ В 1919–1924 гг.

*Л. Б. Тригорлова* (г. Полоцк, Беларусь)

Полоцкий уезд Витебской губернии существовал до административно – территориальной реформы 1924 г. [15, с. 538]. Его территория в период гражданской войны и военной интервенции была ареной активных боевых действий. В 1918 г. уезд

оккупировали германские войска, в 1919 г. – польские. 8 месяцев (с сентября 1919 по май 1920 г.) город разделяла линия фронта, проходившая в районе Задвинья.

На свободной от оккупантов территории Полоцкого уезда конфессиональная политика проводилась в соответствии с указанием центральных властей и январскими 1918 года декретами «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» и «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Именно в церкви большевики видели своего конкурента в борьбе за сознание людей.

В Полоцком уезде существовали общины разной конфессиональной принадлежности: еврейские, православные, римско-католические, евангелическо-лютеранские и старообрядческие. Все религиозные общины жили по уставу [1]. Каждая община имела своего главу. Анкетные сведения о руководителях религиозных обществ включались в специальный бланк. Бланк имел следующие разделы: фамилия, имя, отчество; занимаемая должность; возраст; место жительства; социальное положение; чем занимался в 1914 году; партийность; имущественное положение [2].

14 декабря 1918 года Витебским губернским исполнительным комитетом было принято решение о передаче молельных домов верующим. Им же возвращались и конфискованные ранее ценности. Однако верующие должны были в течение месяца заключить установленный договор на здание и находящееся имущество. Руководители религиозных общин давали властям подписку, в которой брали на себя обязательства довести до сведения верующих информацию о том, что незаключение договора приведёт к определённым санкциям со стороны властей. Содержание таких договоров не менялось на протяжении нескольких лет:

«...Приняли в....пользование богослужебные здания с богослужебными предметами по особой, нами заверенной своими подписями описи на следующих условиях:

Храмами и находящимися в них богослужебными предметами мы обязуемся пользоваться и предоставлять их в пользование всем нашим единоверцам исключительно для удовлетворения религиозных потребностей...

Мы обязуемся...

...производить оплаты всех текущих расходов на содержание храма...;

...допускать беспрепятственно во внебогослужебное время уполномоченных Советом рабочих и крестьянских депутатов к периодической проверке и осмотру имущества» [14, с. 96]. При заключении договора взимался гербовый сбор. До ноября 1922 года оплата взималась в сумме 150 рублей, а с 5 ноября 1922 года – в сумме 500 рублей [3]. Число храмов и культов в г. Полоцке и Полоцком уезде, заключивших договоры с властью, вносилось в ведомость и строго учитывалось [4]. Верующие также должны были самостоятельно изыскивать средства на уплату налогов и государственную страховку [5].

Самой многочисленной в Полоцком уезде была еврейская община. Весной 1923 года только в Полоцке насчитывалось 17 синагог. Для того чтобы провести собрание общины её глава должен был обратиться с заявлением в отдел Управления при Полоцком уездном исполкоме. В заявлении обязательно указывался порядок дня собрания [6]. За подачу заявления вносилась плата – 1 рубль. Если вопрос решался положительно, то выдавалось специальное разрешение и справка [7]. В ходе заседания велся протокол.

Власти активно пытались лишить верующих мест поклонения личностям, канонизированным церковью – Святым. 13 мая 1922 года были вскрыты и освидетельствованы мощи Ефросиньи Полоцкой. После этого в протоколе заседания Президиума Полоцкого уездного исполкома совместно с комиссией по исследованию мощей Е. Полоцкой появляется запись: «Принимая во внимание, что дальнейшее оставление «мощей» даст возможность клерикальной массе распространять свою агитацию среди тёмного населения, а потому на основании циркуляра Наркомюста переслать

их в Губернский исторический музей. Особенно имея в виду, что Ростовское разоблачение «мощей» не приостановило распространение легенд о нетленности их духовенством» [8]. Затем появляется распоряжение Президиума Губернского исполкома о немедленной доставке мощей в Витебск [9], что и было сделано.

В начале апреля 1922 года в Полоцкий уездный исполком приходит секретная телеграмма о высылке в Витебск копии старых епархиальных описей церковного имущества не позже недельного срока [10]. Начинается подготовка к процессу массового изъятия церковных ценностей. Причиной изъятия ценностей стало истощение финансовой системы советского государства, а поводом – голод в Поволжье. Для изъятия ценностей формируются подкомиссии. Члены подкомиссий получают удостоверения со сроком действия 10 дней и инструкции по производству учёта церковных ценностей. При изъятии ценностей составляется опись в 3-х экземплярах [11]. Изымаются напрестольные кресты, ризы от икон, чаши, кадила, лампы, уголки от Евангелий. Художественная ценность изъятого имущества не учитывается. Значение имеет только материал, из которого предметы культа были изготовлены – серебро и золото. Так, например, в Софийском соборе было изъято серебра весом 12 фунтов 95 золотника [13, с. 375]. Больше всего ценностей изъято в Спасо-Ефросиниевском монастыре 10 мая 1922 года: 8 пудов 29 фунтов 17 золотников 23 доли серебра (пуд – 40 фунтов = 16,38 кг; фунт – 96 золотников = 0,41 кг; золотник – 4,27 г; доля – 0,044 г).

В случае, если священник или верующие ходатайствовали о замене изымаемых церковных ценностей на серебряные монеты, власти такие ходатайства удовлетворяли [12].

Таким образом, конфессиональная политика советской власти в Полоцком уезде была направлена на разрушение традиционных взаимоотношений населения и церкви, прекращение религиозной деятельности и построение государственности на принципах атеизма.

## Литература

1. Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 51. – Оп. 1. – Д. 115. – Л. 37, 70, 195.
2. Там же. – Л. 19
3. Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 51. – Оп. 1. – Д. 116. – Л. 21.
4. Там же. – Л. 24.
5. Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 51. – Оп. 1. – Д. 115. – Л. 82, 83.
6. Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 51. – Оп. 1. – Д. 129. – Л. 143.
7. Там же. – Л. 141, 142, 144.
8. Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 51. – Оп. 1. – Д. 91. – Т. 1. – Л. 66.
9. Там же. – Л. 74.
10. Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 51. – Оп. 1. – Д. 108. – Т. 1. – Л. 12.
11. Там же. – Л. 8.
12. Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 51. – Оп. 1. – Д. 108. – Т. 2. – Л. 174, 216.
13. Памяць: гіст.-дакум. хроніка Полацка / рэд. кал.: Г.П. Пашкоў [і інш.]. – Мн.: БелЭн, 2002. – 912 с. – С. 375.
14. Памяць: гіст.-дакум. хроніка Полацкага раёна. – Мн.: Выш. Шк., 1999. – 700 с. – С. 96.
15. Энциклапедыя гісторыі Беларусі: у 6 т. Т. 5. – Мн.: БелЭн, 1999. – 592. – С. 538.

## ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО О РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ В СОВЕТСКОЙ БЕЛОРУССИИ (1919–1929)

*В. В. Юдин (Могилев, Беларусь)*

Концентрированное выражение правового обеспечения политики Советской власти в отношении религии и церкви мы находим в Декрете Совета народных комиссаров «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» и Постановлении

Народного Комиссариата Юстиции «О порядке проведения в жизнь Декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (Инструкция)» от 24 августа 1918 г.

Все нормативные акты, в которых регулировались отношения власти Советской России с религией и церковью были приняты и одобрены Манифестом Временного Рабоче-крестьянского Советского правительства Белоруссии, в котором говорилось, что на территории БССР «вся земля помещиков и крупных землевладельцев, монастырей, церквей, костелов и духовенства со всем живым и мертвым инвентарем, а также все леса, воды, и недра земли становятся достоянием трудового народа Белоруссии» [1, с. 434]. Далее 3 февраля 1919 г. I Всебелорусский съезд Советов принял Конституцию ССРБ, статья 7 которой закрепляла право на свободу совести, правда она слово в слово повторяла ст. 13 Конституции РСФСР и в этой редакции данная статья вошла в Конституцию БССР 1927 года. Собственный Декрет «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» в Белоруссии был принят 11 января 1922 года, уже после второго провозглашения БССР [2, с. 27].

Законодательство формально декларировало свободу совести, как было записано в Конституции БССР 1927 года в статье 7: «В целях обеспечения за трудящимися действительной свободы совести церковь отделяется от государства и школа от церкви, а свобода религиозной и антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами», но практически на территории Беларуси советской властью оставлена была свобода атеистической пропаганды и значительные ограничения свободы вероисповедания для представителей всех национальностей, которые проживали на территории БССР.

Новое государство, в котором провозглашалась свобода совести и «свобода религиозной и антирелигиозной пропаганды», особое внимание обращало на антирелигиозную пропаганду. В феврале 1919 года Ликвидационный Отдел Народного Комиссариата Юстиции, который занимался проведением в жизнь декрета об отделении церкви от государства начал кампанию по вскрытию мощей. Было произведено 58 вскрытий в 12 губерниях, устраивались и судебные расследования с целью доказать наличие фальсификаций.

«Судебное расследование по делу иеромонаха московского донского монастыря Досифея и др. показало, что мощи так наз. виленских угодников Иоанна, Антония и Евстафия, пересланные гр. Белавиным (в монашестве патриархом Тихоном) из Вильно в Москву при царизме, представляют из себя мумифицированные трупы, в чем ныне может удостовериться всякий, осмотрев эти мумии в Музее Народного Комиссариата здравоохранения (Москва, Петровка д. 14)» [3, с. 505]. Народный Комиссариат Юстиции 25 августа 1920 года предложил ликвидировать культ мощей местной власти: «1 Местные исполкомы при соответствующей агитации последовательно и планомерно проводят полную ликвидацию мощей, опираясь на революционное сознание трудящихся масс, избегая при этом всякой нерешительности и половинчатости при проведении своих мероприятий» [3, с. 506]. Ликвидированные мощи предлагалось передавать в музеи, а «Во всех случаях обнаружения шарлатанства, фокусничества, фальсификаций и иных уголовных деяний...» предлагалось возбуждать судебное преследование против всех виновных лиц.

В Белоруссии 13 мая 1922 года были вскрыты мощи Евфросинии Полоцкой, а все ценности, в том числе рака в 40 пудов серебра, были реквизированы, сами мощи отправлены в Москву для исследований, и потом в Витебск в губернский музей [4, с. 161–162]. 23 июня 1922 года была вскрыта гробница католического святого Андрея Баболи, что было сделано в нарушение ст. 7 Мирного договора между Россией и Украиной с одной стороны и Польшей с другой от 18 марта 1921 года. В дальнейшем мощи Полоцкого святого в мае 1924 года были переданы Ватикану.

В результате своей правовой деятельности новая власть практически ликвидировала православную церковь, католический костел и любую другую религиозную организацию как субъект права. Был заложен фундамент правового обеспечения для атеистической пропаганды и дальнейшей борьбы с религией, в том числе и в системе права будущих советских республик.

БССР в своей политике по отношению религиозных организаций руководствовалась документами, которые были приняты в РСФСР. В Беларуси практически не существовало национального законодательства, которое регулировало бы взаимоотношения религиозных организаций и государства. До 1922 года, пока не был принят Декрет «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» в Белоруссии применялись декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» и Постановление Народного Комиссариата Юстиции «О порядке проведения в жизнь Декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (Инструкция)» от 24 августа 1918 г. В дальнейшем применялось Постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях», 1929 года.

Практически полное отсутствие собственной правовой базы, на которой могла бы строиться политика в отношении религии и религиозных организаций является одной из особенностей период становления и развития БССР в 1920–1930-е годы.

### Литература

1. Борьба за Советскую власть в Белоруссии 1918–1919 гг.: сборник документов и материалов: в 2 т. Т. 1: Февраль 1918 г. – февраль 1919 г. – Минск: Беларусь, 1968. – 604 с.
2. Корзун М. С. Русская православная церковь, 1917–1945 гг.: Изм. социал.-полит. ориентации и науч. несостоятельность вероучения / М.С. Корзун. – Минск: Беларусь, 1987. – 111 с.
3. Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1920 г. – Москва, 1943. – 818 с.
4. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / В.В. Грыгор'ева [і інш.] ; навук. рэд. У.І. Навіцкі. – Мінск : ВП “Экаперспертыва”, 1998. – 340 с.

## РЕЛИГИОЗНАЯ И МЕЖНАЦИОНАЛЬНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК РЕСУРС ЕВРАЗИЙСКОЙ ИНТЕГРАЦИИ

Я. С. Яскевич (г. Минск, Беларусь)

Системообразующие государства (Беларусь, Казахстан и Россия) Евразийского экономического союза (ЕАЭС), как международного интеграционного экономического объединения, являются многонациональными и поликонфессиональными странами. Это обстоятельство во многом предопределяет реализацию Договора о создании ЕАЭС, который был подписан 29 мая 2014 года и вступил в силу с 1 января 2015 года. ЕАЭС создано на базе Таможенного Евразийского экономического сообщества для укрепления экономик стран-участниц, модернизации и повышения их конкурентоспособности на мировом рынке. Важную роль в реализации экономической политики союза и в целом евразийской интеграции играют социокультурные, ценностные и ментально-духовные факторы.

Панорамный взгляд на современные интеграционные процессы позволяет сделать вывод о том, что за очевидными межгосударственными противоречиями и конфликтами, как правило, скрываются более фундаментальные, сущностные причины, приводящие к геополитическим потрясениям. При этом важно иметь в виду, что человечество сегодня подошло к *переломному моменту своей эволюции и впервые в истории оно может решать: станет ли оно последним в истории или первым на новом этапе развития*. Методология системно-синергетических наук утверждает, что «конфликты создают неустойчивость и напряжение в структуре международных

отношений», и что, «когда сложные открытые системы достигают критической неустойчивости, для них наступает момент истины: они либо трансформируются, либо разрушаются» [1, 9–12].

Безусловно, стремление к реализации интеграционной политики отдельных государств должно исходить из стратегических целей национальной и глобальной политики, поливариантности, многомерности, преодоления эгоистичных и изоляционистских настроений в отрыве от глобальных процессов. *Интеграционный выбор национальных государств в качестве категорического императива при этом опирается на такие ценностные приоритеты, как коллективная ответственность, межконфессиональный, межкультурный диалог, межнациональное согласие и толерантность.* Толерантность, т.е. терпимость, в более широком современном смысле слова предполагает *настроенность на понимание и диалог с другим, признание и уважение его права на отличие, выражение внутренней и внешней свободы, способность к продуманному выбору между альтернативными точками зрения и способами поведения.* Религиозная толерантность предполагает веротерпимость, уважение по отношению к иным конфессиям, признание свободомыслия и ориентацию на идеалы согласия, понимания, открытого диалога. Насколько полно в интеграционных процессах сегодня реализуется такое понимание толерантности – это открытый вопрос. Очевидным фактом является то, что *современному миру явно не хватает согласия и толерантности*, и это выражается в постоянном повышении «градуса» и расширения пространства конфликтно-бифуркационных ситуаций на нашей планете.

Наработанные в рамках политики отдельных государств (Беларусь, Казахстан, Россия) подходы в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений являются основой для формирования основ крепких интеграционных связей Евразийского экономического союза. Здесь важен не только политический и экономический ракурсы интеграции, но и социокультурное единство, толерантность и согласие.

Интеграционные интенции евразийского пространства во многом направлены на нейтрализацию геополитических рисков с такими их угрожающими компонентами и последствиями, как *риск завоевания государства, риск распада государства под воздействием внешних сил, по крайней мере – риск снижения суверенитета государства как его способности отстаивать свои интересы на международной арене, запуская механизмы внутреннего риска* [2, 24]. На волне «управляемого хаоса», охватывающего все большие территории в результате «цветных революций» «арабской весны» и Евромайдана происходит *разрушение исторически сложившихся социокультурных систем, традиций, механизмов национальной и международной безопасности, существующих балансов сил*, погружая мир в трагическое пространство больших и малых войн, этнополитических и религиозных конфликтов. Для минимизации глобальных и локальных рисков, их регулирования и обеспечения безопасности в обществе риска, прежде всего, важно признание утверждения о невозможности полного отсутствия рисков в обществе [3, 44].

Поиск новых путей, механизмов и форм сотрудничества, взаимодействия и интеграции, открытого диалога с национальными и религиозными организациями и вместе с тем обеспечение бережного отношения к национально-культурной самобытности и самодостаточности отдельных стран и народов – *основа и стратегический приоритет евразийской интеграции.* В контексте нарастающих разломов, религиозной и межнациональной нетерпимости, наблюдающейся в современной Европе (достаточно вспомнить трагические события во Франции в январе 2015 г.), интеграционные процессы евразийского пространства приобретают особую актуальность. Сегодня необходима взвешенная политика не только в сфере экономического взаимодействия

стран-участниц ЕАЭС, но и столь же выверенная, тонкая работа по оптимизации духовного совместного существования.

Сложившиеся тенденции, глобальный и национальный императивы определяют стратегическую цель развития Республики Беларусь в контексте евразийской интеграции, ориентированной на динамичное повышение уровня благосостояния, обогащение и диалог культур на основе интеллектуально-инновационного развития экономической, социальной и духовной сфер, сохранения окружающей среды для нынешних и будущих поколений. Особую значимость в интеграционных процессах наряду с политическими и экономическими компонентами играют *социокультурные и религиозно-ментальные основания диалога отдельных стран и народов, входящих в интеграционное сообщество.*

Межэтнический и межрелигиозный диалог является мощным конструктивным потенциалом и важнейшим ресурсом формирующейся экономической, политической и социально-духовной системы евразийской интеграции. Гармонизация ценностно-нормативного потенциала, заложенного в традициях и духовных предпочтениях народов, образующих ЕАЭС, может стать основой их консолидации и солидарности, понимания и принятия духовных смыслов и форм совместного существования. Вне духовно-ценностной оси, выступающей своего рода «скрепой» и «мостом в будущее», вне межэтнической и межконфессиональной толерантности экономическое взаимодействие оказывается неэффективным.

*Сохранение самобытности, самодостаточности, оригинальности и неповторимости культурно-цивилизационного феномена отдельных стран, входящих в Евразийский экономический союз, выстраивание отношений с другими культурами и религиями на основе диалога, поликультурности, толерантности, поликонфессиональности – необходимые приоритеты евразийской интеграции, ее успех, обеспечивающие развитие общечеловеческой системы культуры и в то же время определяющие углубленное понимание собственной культуры и ее ценностных оснований.*

## Литература

1. Ласло Э. Глобальная бифуркация: время принимать решения // Куда движется век глобализации? / под ред. А.Н. Чумакова, Л.Е. Гринина. – Волгоград: Учитель, 2014. – 400 с.
2. Глуценко, В.В. Теория государства и права: системно-управленческий подход / В.В. Глуценко. – Железнодорожный: ООО НПЦ «Крылья», 2000. – 416 с.
3. Яскевич, Я.С. Политический риск и психология власти / Я.С. Яскевич. – Минск: Право и экономика, 2013. – 298 с.

# ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

## РЕЛИГИОЗНАЯ ОБСТАНОВКА В РЕСПУБЛИКЕ ДАГЕСТАН

*А. Н. Арухова (г. Махачкала, Россия)*

Дагестан является многонациональной и многоконфессиональной республикой, где представлены последователи всех мировых конфессий, которые сотрудничая между собой и с органами государственной власти, стремятся сохранить мир, стабильность в нашем общем доме.

В настоящее время в Республике Дагестан действуют 2478 религиозных объединений, из которых 2423 исламских (1262 джума – мечетей, 856 квартальных мечетей, 254 молитвенных дома, 8 исламских вузов, 39 медресе, из них 11 лицензированных (по состоянию на 1 сентября 2014г.), 4 другие религиозные организации (ДУМД, Союз исламской молодежи, культурно-просветительские центры); 50 христианских и 5 иудейских организаций [1].

В республике созданы благоприятные условия для развития всех традиционных конфессий. При Главе Республики Дагестан созданы Совет по взаимодействию с религиозными объединениями, в состав которого входят руководители и авторитетные представители различных религиозных объединений, Комиссия по примирению и согласию.

Для оказания государственной поддержки религиозным организациям и религиозным учебным заведениям в Дагестане принята и реализуется государственная программа «Взаимодействие с религиозными организациями в Республике Дагестан и их государственная поддержка на 2014–2016 годы». Основными целями Программы являются: объединение усилий органов государственной власти республики, местного самоуправления и религиозных организаций по укреплению мира и стабильности в обществе [2].

Практически, ежедневно во всех мечетях Дагестана читаются проповеди на тему духовно-нравственного воспитания молодежи. Сиюминутных результатов здесь ждать не приходится. Этот процесс долгий, тяжелый и требующий терпеливого к нему отношения и, самое главное, наступательности. Только совместными усилиями органов исполнительной власти, образовательных и воспитательных учреждений, общественных и религиозных объединений, родителей можно рассчитывать на духовно-нравственное оздоровление нашей молодежи и ситуации в целом.

Сегодня обстановка в Дагестане продолжает оставаться сложной. Деструктивные силы, используя религиозный фактор, продолжают сеять невежество, недоверие и подозрительность между представителями различных культур, религий и этносов, с целью дестабилизировать обстановку в республике.

Не секрет, что нынешнее поколение молодежи растет и воспитывается в интернет пространстве, в социальных сетях и на улице в основном вне влияния родителей.

Руководители всех конфессий Дагестана единогласно осуждают любые проявления бездуховности и безнравственности, которые угрожают жизни и здоровью граждан, безопасности республики.

Органам государственной власти, институтам гражданского общества, и в первую очередь, религиозным организациям нужно активизировать разъяснительную работу, особенно с молодежью, об опасности идеологии невежества, безнравственности и бездуховности. Каждый молодой человек, потенциально склонный к насилию,

должен быть в центре нашего внимания. В воспитательной работе вопросы просвещения, в том числе религиозного, и образования должны стать на первом месте.

В исламских учебных заведениях студентам наряду с религиозными науками на высоком уровне должны преподавать и светские дисциплины, чтобы их выпускники стали настоящими созидателями и были востребованы в различных сферах общественной жизни. Преподавание в исламских учебных заведениях должно проходить по единым образовательным программам.

В воспитательный процесс молодежи республики должны быть привлечены и представители официальной науки: философы, историки, филологи, физики и др., которые выступая перед населением, раскроют ошибочность и античеловечность идей невежества и бездуховности.

### **Литература**

1. Динамика роста религиозных объединений в Республике Дагестан // Дагестанская правда 05.02.10

2. Приказ Комитета по свободе совести, взаимодействия с религиозными организациями Республики Дагестан от 14 марта 2014 года «Об утверждении Положения о Комиссии по распределению финансовых средств в рамках реализации мероприятий государственной программы Республики Дагестан «Взаимодействие с религиозными организациями в Республике Дагестан и их государственная поддержка на 2014–2016 гг.» (Постановление Правительства РД от 13.12.2013 N 658 «Об утверждении государственной программы Республики Дагестан «Взаимодействие с религиозными организациями в РД и их государственная поддержка на 2014-2016 годы» Вступил в силу с 01.01.2014.

## **РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЕ ПРАВЫХ ПАРТИЙ И ИХ БЕЛОРУССКИХ ФОРМИРОВАНИЙ**

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

Исходя из идеологической доктрины правых, естественной и единственно возможной опорой царского самодержавия являлась русская православная церковь. Правые всегда подчеркивали ее особую роль в политической структуре Российского государства, отдавая ей господствующее положение среди прочих конфессий. Не случайно во всех программных документах монархических партий и союзов первым пунктом шли требования относительно православия.

Основы идеологических воззрений правых по данному вопросу содержались уже в первом программном документе Русского Собрания, который провозглашал: «Православная Церковь должна сохранить в России господствующее положение. Ей должны принадлежать свобода самоуправления и жизни. Голос ее должен быть заслушиваем законодательной властью в важнейших государственных вопросах» [1, с. 421]. Православный приход рассматривался как правоспособная церковно-гражданская община, которая должна была стать основой всего церковного и государственного устройства. Программа Русской монархической партии дополняла указанные выше требования монархистов новыми положениями, значительно расширяющими права и возможности русской православной церкви в общественной жизни Российской империи. «Монархическая партия, выдающая в Православной Церкви вернейший залог укрепления Самодержавной Власти и благоденствия Русского народа, – декларировалось в ней, – ставит себе целью обеспечить Православной Церкви подобающее ей по закону первенствующее место в Русской Империи и то внутреннее благоустройство, при котором она могла бы действительно получить духовное и нравственное руководство в жизни Русского Государства и народа, между прочим и посредством

правительственной организации церковно-приходской жизни, направляемой истинно православными служителями Божиими. Вместе с тем, это благоустройство должно дать Церкви широкую возможность распространять святое христово учение, как в самой России, так и вне пределов ее, среди лиц и племен, не постигших еще его истины» [1, с. 426].

В «Основоположениях» Союза Русского Народа нашли отражение новые требования, окончательно определившие понимание правовыми роли и места русской православной церкви в структуре Российского государства и ее взаимоотношений с другими вероисповеданиями. Подтверждая право на первенствующее и господствующее положение русской православной церкви на территории коренной России, программа СРН давала по этому поводу следующее разъяснение: «...Русское государство связано неразрывно и жизненно с Православной Церковью и поэтому она, единая истинная, апостольская и отеческая Христова Церковь, должна иметь и сохранить в России свое исконное господствующее положение. Ей должна принадлежать полная свобода канонического самоуправления и жизни с Московским Патриархом во главе и только ей одной должно принадлежать право и свобода проповедования всем народам, населяющим Русское государство. Инославным и иноверным исповеданиям предоставляется полная свобода отправления их обрядов и религиозной жизни, но пропаганда этих исповеданий безусловно воспрещается во всей Империи» [1, с. 440].

Таким образом, правые признавали за иноверцами законное право исповедовать свою веру на территории коренной России, но ни при каких условиях не заниматься навязыванием ее другим народам. В целях противодействия миссионерским шагам других религий, правые добивались усиления влияния русской православной церкви на окраинах империи, в том числе и в губерниях Северо-Западного края. Здесь главным противником православия монархисты считали католицизм. «Где нет православной или староверческой церкви, где нет русского языка, там нет и России. Католик, кто бы он ни был по происхождению, хотя бы чистоковный русский, – а таких много и среди народной массы и между польскими дворянскими фамилиями, – непременно является ярым поляком в политике и наоборот», – утверждал председатель Русского Украинного Общества Н.Д. Сергеевский после посещения Беларуси в 1908 г. [2, с. 8].

В целях ослабления позиций католического костела на западных окраинах, правые партии осуществляли особую систему мер, основные контуры которой были определены решениями Московского съезда Русских людей 27 сентября – 4 октября 1909 г. «Принимая во внимание крайне тяжелое, опасное положение Западной Руси, ныне подвергающейся самому усиленному гнету со стороны католического духовенства, – как отмечалось в дополнениях к постановлению съезда по церковным вопросам, – ... Съезд находит безотлагательно необходимым ходатайствовать пред Святейшим Синодом об усилении средств самозащиты православного населения в Западной Руси для более успешного противостояния настойчивой и злобной пропаганде католицизма. Наиболее целесообразными мероприятиями в этом направлении, – по решению съезда монархистов, – были бы: а) увеличение количества специальных противокатолических миссионеров; б) снабжение их материальными средствами для самого широкого распространения противокатолических брошюр, листовок, разных сочинений, богослужебных книг, молитвенников; в) учреждение разъездных священников, которые бы могли укреплять, наставлять, ободрять ныне жестоко страдающих православных, разбросанных небольшими группами, иногда отдельными семьями среди католического населения; г) усиление материальных средств всех братств Западной Руси, особенно же центральных, как например, Виленского Свято-Духовского; д) объединение духовенства в Западной Руси; е) обращение внимания гражданского правительства на явно незаконные действия, многих из католического духовенства и

польских помещиков, не стесняющихся средствами в притеснении православного населения... обращение внимания правительства на необходимость законной защиты православного населения, волею судьбы оказавшегося на землях польских помещиков [3, с. 518].

Эти решения форума монархистов во многом явились своеобразным и вполне закономерным ответом на призывы о помощи, прозвучавшие в речах белорусских делегатов при открытии съезда и в ходе работы его отделов и разрядов. На съезде от белорусских правых выступили епископ Могилевский Стефан (он же совершал богослужение при открытии съезда и был избран его почетным председателем), видный деятель Минских правых (Г.К. Шмид, член Виленского Свято-Духовского Братства, священник Янушевич [3, с. 462-466, 471, 473]. Приветствуя съезд от имени всех монархических организаций Минской губернии, Густав Шмид, в частности заявил: «Я являюсь перед вами, чтобы путем широкой огласки о наших язвах, ознакомить общество... с нетерпимым положением русского 19-миллионного населения Зап. Руси под давлением воинствующего католицизма и поляков-помещиков. С 1905 года наступила не свобода исповедовать беспрепятственно любую веру, а свобода насилловать совесть православных, все служащие и работающие у поляков-помещиков, все арендующие их землю и все зависящие от них материально подверглись натиску – меняй веру или убирайся прочь. Многие не устояли под угрозой лишиться куска хлеба» [3, с. 465].

Идеологические воззрения лидеров правых партий о господствующем положении в империи православной веры и веротерпимости стали теоретическим фундаментом, на котором должны были строиться отношения к Русской православной церкви и другим конфессиям всех участников и сторонников правомонархического движения как в центре России, так и на ее окраинах.

### **Литература**

1. Программы политических партий России. Конец XIX – начало XX вв. – М. : РОССПЭН, 1995. – 464 с.
2. Обзор деятельности Русского Окраинного Общества за 1908 г. – СПб. : Тип. Импер. Акад. наук, 1909. – 54 с.
3. Правые партии. 1905–1917. Документы и материалы: в 2 т. / сост. Ю.И. Кирьянов. – М. : РОССПЭН, 1998. – Т. 1: 1905–1910 гг. – 720 с.

## **МАТЕРИАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ СВЯЩЕННИКОВ В ВЫСТУПЛЕНИЯХ ДЕПУТАТОВ ОТ БЕЛОРУССКИХ ГУБЕРНИЙ ПРАВЫХ ФРАКЦИЙ III ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДУМЫ РОССИИ**

*В. В. Волженков (Могилев, Беларусь)*

Пrestиж православного духовенства и церковного образования лидеры консервативных организаций действующих на территории Беларуси в начале XX века, как и их единомышленники – депутаты III Государственной думы России, оценивали очень высоко для дела дела популяризации в обществе государственно-монархической идеологии. Так, в выступлении депутата от Витебской губернии М.К. Ермолаева, избранного в комиссию по вопросам старообрядцев и ставшего впоследствии товарищем (заместителем) секретаря этой комиссии, звучало требование создания школ для старообрядцев за государственные деньги: «Господа, нам, старообрядцам, нужна такая начальная школа, которая бы соответствовала взглядам, убеждениям и верованиям старообрядцев. Мы не можем удовлетвориться школой земской, потому что там только хороша одна сторона, а именно сторона светских наук...» [1, с. 2783]. Желая подчеркнуть важность церковно-духовного образования в сфере формирования верно-

подданнических чувств, М.К. Ермолаев цитировал речь Бисмарка: «Я право не знаю, откуда я мог почерпнуть свое чувство долга, если не от Бога; отнимите от меня веру и вы отнимите от меня отечество» [1, с. 2784].

На бедственное положение учителей церковно-приходских школ указывал депутат от Гродненской губернии, член русской национальной группы, инспектор народных училищ, товарищ (заместитель) думской комиссии по народному образованию П.К. Тычинин [2, с. 4428]. При обсуждении вопроса о выделении средств на потребности церковно-приходских школ, П.К. Тычинин, отвечая на замечании депутатов фракции «польского кола» о том, что государственные и церковно-приходские школы создаются по политическим целям, отстаивал образовательное значение подобных учебных заведений. Но одновременно отмечал, что «русская правительственная школа (*церковно-приходские школы и начальные народные училища министерства народного просвещения – В.В.*) являясь представительницей господствующей в государстве народности ... только разъясняет и устанавливает правильный взгляд на русскую жизнь, говорит правду о русском народе, о русской стране, о положении русских людей в тамошнем крае» [1, с. 668–670].

Больше всего, что и понятно, по поводу плачевного, с их точки зрения, материального положения священников, с думской трибуны говорили сами депутаты, представители православного духовенства. Одним из активных ораторов в III-й думе был депутат от Могилевской губернии, в тот период викарий Могилевской епархии, епископ гомельский, член фракции правых, активный участник различных правомонархических организаций, преосвященный Митрофан (в миру Дмитрий Иванович Краснопольский). При обсуждении законопроекта о выделении средств на нужды православного духовенства Митрофан с сожалением констатировал факт такого бедственного состояния сельских православных батюшек, при котором им самим приходится пахать, сеять и жать: «мужик за соху и поп за соху» [2, с. 1070]. И хотя, по мнению епископа, духовенство не должно «порывать своей связи с кормилицей землей», чтобы понимать насущные нужды, думы, чувства и желания крестьян, тем не менее сельскохозяйственный труд не должен мешать священникам осуществлять им свою главную обязанность – «выполнять все духовные требы своих чад» [2, с. 1070–1071].

Занятость сельских православных пастырей материальной заботой находил Митрофан «постепенно и неизбежно понижает умственный кругозор духовенства» [2, с. 1071]. Постоянная нужда, указывал депутат-священник, приводит к ситуации при которой «юноша, вышедший со школьной скамьи со светлыми идеальными порывами, быстро забывает все это и обращается в так осуждаемого требоисполнителя» [2, с. 1071]. Результатом тяжелого материального положения православных священников стала, по мнению Митрофана, «забитость и приниженность духовенства нашего которая особенно бросается в глаза при сравнении с элегантным инославным духовенством» [2, с. 1071]. «Унизительным и оскорбительным» для священника называл могилевский викарий положение, когда православные священники вынуждены брать «поборы» с прихожан за исполнение церковных обрядов [2, с. 1072–1073]. Чтобы прекратить практику взимания поборов с прихожан нужно, считал Митрофан, дать православным священникам «средства сносного существования, хоть сколько-нибудь соответствующего тому образованию, которое оно (духовенство – *В.В.*) получает и тому положению, которое оно занимает в стране» [2, с. 1073]. В перспективе, планировал правый депутат, необходимо добиваться от правительства, а конкретно от ведомства православного исповедания, внесения в думу законопроекта об обеспечении городского и сельского духовенства ежегодным содержанием [2, с. 1073].

Лидеры местных консервативных организаций так же были согласны с депутатами правых фракций Думы относительно бедственного положения православных

служителей. Приводя примеры годового дохода сельского батюшки в 700–1000 рублей в год при потребности обучения 2–3-х детей в учебных заведениях, что обходится по 150 руб. на каждого, консервативный журналист (по видимому Л. Солоневич, один из организаторов умеренно-правого «Белорусского общества», издатель газеты «Северо-западная жизнь») констатировал: «какую острую нужду при этом испытывает священник – это только Господу Богу известно!» [3, с. 731]. «Трудно «воспитывать самоотверженных идеалистов» – утверждал публицист – «мало кто захочет терпеть холод, иногда голод, а иногда и «усмотрения» начальства» [3, с. 731]. Поэтому, думал правый деятель, положение сельского священника весьма не престижно среди духовенства, что в свою очередь, приводит ко второй причине падения авторитета сельского духовенства – низкий уровень подготовки, недостаточность образованности священников [3, с. 731].

Таким образом, депутаты от белорусских губерний в III Государственной думе России, примкнувшие к консервативным фракциям, как и лидеры консервативных организаций действующих в данный период на территории Беларуси, придавали государственно-политическое значение православному духовенству в регионе, констатировали их тяжелое материального положения и ратовали за его возможно большее улучшение.

### Литература

1. Россия. Государственная дума. Созыв, 3-й. Сессия, первая. Стенографические отчеты. Часть 2. Заседания 31 – 60 (с 21 февраля по 6 мая 1908 г.); Санкт-Петербург, Государственная типография, 1908. – [3], XV с., 2962 с.
2. Россия. Государственная дума. Созыв, 3-й. Сессия, первая. Стенографические отчеты. Часть 3. Заседания 61 - 98 (с 7 мая по 28 июня 1908 г.); Санкт-Петербург, Государственная типография, 1908. – [3], XXII, 8 с., 4528 с.
3. «Белорус» [Солоневич, Л.] Православные белорусы в Северо-Западном крае после 17 апреля 1905 года / «Белорус» [Л. Солоневич] // Окраины России. – 1909. – 24–31 дек. – С. 730–732.

## УНИВЕРСАЛЬНО-ХРИСТИАНСКИЕ И ПРАВОСЛАВНО-РУССКИЕ ЦЕННОСТИ В ИДЕОЛОГИИ МОНАРХИЗМА НАЧАЛА XX в.

*Н. Н. Гончаров* (г. Минск, Беларусь)

В публикации впервые в современной историографии на системной основе раскрыто стабилизирующее влияние *христианского аксиологического универсализма* на идеологию монархизма. Деятельность монархистов направлялась исторически сложившейся аксиологической системой: 1) *православно-русские религиозно-национальные идеалы* (таблица 1); 2) *православнохристианские ценности*.

Таблица 1

**Православно-русская система ценностей**

| Религиозно-национальные идеалы              |                                  |                       |
|---|----------------------------------|-----------------------|
| Богоизбранности православного царя и России | Православно-русского мессианизма |                       |
| «Царь – Помазанник Божий»                   | «Святая Русь»                    | «Россия – Третий Рим» |

*Идеал «Святой Руси»* культивировался в православно-монархическом сознании западнорусскими иерархами церкви. Могилёвский епископ Стефан (Архангельский) в составленной им в 1907 г. брошюре «Мысли Иннокентия, Архиепископа Херсонского о величии и благоденствии России (по его проповедям)», не отделял образ «Великой» России

от идеала православия и ассоциировал отечество со «Святой Русью», православно-русским культурно-историческим пространством истинно-христианских ценностей [4, с. 3].

*Идеал богоизбранного царя* для православных традиционалистов был концентрированным выражением монархических ценностей. Православный император, являясь «*Помазанником Божиим*», олицетворял всемирно-христианское призвание России и символизировал православнохристианский мессианизм «народа Св. Руси». Отмеченной выше позиции придерживались: в первой половине XIX в. – **продемонстрировавший** верность идеалу царского самодержавия в речи при вступлении в управление Могилёвской епархией 4 октября 1831 г. могилёвский епископ Гавриил [7, с. 12]; в начале XX в. – могилёвский епископ Стефан (Архангельский) и его сподвижник архимандрит Митрофан (Краснопольский), ректор Могилёвской духовной семинарии (с 1907 г. епископ Гомельский, затем, с 1912 г. епископ Минский и Туровский) раскрывавшие историческую преемственность «...*через преемство Византии... к нам*» православно-монархического идеала богоизбранности русского царя и России [3, с. 103; 4, с. 3–4; 8, с. 605]. «Царское самодержавие» признавалось правыми «главным залогом исполнения Россией её всемирно-христианского призвания» (программа «Русского собрания» 1905 года) [5, с. 72].

*Идеал русской народности* – «народа-богоносца» духовные вожди чёрной сотни окружали ореолом христианского подвижничества. В проповедях, изданных в 1909 г., Преосвященнейший Митрофан (Краснопольский), епископ Гомельский богословски обосновывал «*высокое преимущество нашего народа, названного по справедливости богоносцем!*» («Слово в день первоучителей славянских Кирилла и Мефодия») [2, с.117]. Епископ Стефан (Архангельский) определял русских как «издревле православный и благочестивый народ», «народ Св. Руси», «народ, весь призванный теперь к участию в устроении правды Божией на Руси» [9, с. 399, 402–403].

Установка на *православно-русский мессианизм* была главным элементом монархизма. В «Поучении в день св. равноапостольного князя Владимира» (1909 г.) гомельский епископ Митрофан (Краснопольский) напоминал пастве о «богоданных правах первородства» всемирно-христианского призвания России: «Эту божественную миссию... понимали наши благочестивые предки, выразив это в следующих словах: *“первый Рим пал, и второй, Византия, пала, третий же Россия, стоит, а четвёртому не бывать”*...» [2, с. 113].

В целом, для православно-русской ментальности были характерны установки на *христианский аксиологический универсализм* (таблица 2).

Таблица 2

**Православнохристианская аксиологическая система**

| Православнохристианские ценности |  |         |                        |   |   |
|----------------------------------|--|---------|------------------------|---|---|
| Идеал соборности                 |  |         | Нравственные идеалы    |   |   |
| Соборное начало жизни церкви     | Постановления вселенских и поместных соборов | Догматы | Декалог Ветхого Завета | Девять заповедей Нагорной проповеди Евангелия | Евангельские заповеди совершенной любви к Богу и ближнему |
|                                  |  | Каноны  |                        |   |   |

*В идеале соборности* воплотился *коллективизм*, свойственный русской ментальности, отразившийся на программных документах правых партий. По Уставу Русского народного союза имени Михаила Архангела, *сакральные начала* «Православной церкви, покоящейся на *канонических началах соборности*...» переносились на государство, общество и семью [5, с. 375; 378]. Экстраполяция соборности, как мировоззренческой и организационной основы русского православия, на общественную

жизнь была характерна для духовных лидеров правых партий (рисунок 3). На исторический прецедент созыва Земских соборов на Руси по образцу соборного функционирования православной церкви ссылался протоиерей о. И. Восторгов, представлявший московский Русский монархический союз на VI Всероссийском съезде русских людей в С.-Петербурге 19 – 23 февраля 1913 г. [6, с. 314].



### Экстраполяция идеала соборности на русскую национальную жизнь

На соборный идеал ориентировала черносотенцев программа «Союза русских людей при Могилёвском Богоявленском братстве», организованного председателем Совета братства архимандритом Митрофаном (Краснопольским) под эгидой епископа Стефана (Архангельского) 24 октября – 15 ноября 1905 года: «Наш союз будет отстаивать *самодержавную власть* Государя, но не в прежней её форме *абсолютизма, созданного Петром I*, а в новой, создаваемой манифестом 17 октября. Кардинальным положением союза служит сохранение за Государем решающего голоса... Дума по сему не должна явиться сколком с иноземных парламентов, но приближаться к тем *земским соборам*, которые действовали в *допетровской Руси*...» [10, с. 646].

В 1907 г. идеологическим центром православного монархизма, редакцией «Минских епархиальных ведомостей» (во главе с Д. Скрынченко) в публикациях для идейно-мировоззренческого руководства «учителям церковно-приходских школ» акцентировалось внимание на *сверхэтническом характере* православнохристианских идеалов и на *социальной справедливости* как важнейшей аксиологической составляющей христианского вероучения: «...В костёле говорят "рапи", а в церкви "музыки". Значит им и следует выяснить, что для Бога "*несть Еллин ни иудей, варвар и скиф, раб и свобода*"... ни пан, ни мужик... наоборот, богатому или считающему себя паном согласно словам Спасителя и трудно войти в царство небесное...» [1, с. 178].

В Северо-Западном крае главная особенность монархизма состояла в первичности христианского аксиологического универсализма. Православно-русский мессионизм монархистами не воспринимался как обоснование мирового господства, но интерпретировался как историческое призвание русского народа установить *справедливые социальные отношения* на основе христианского православного идеала *соборности* в качестве *образца для других народов*. Вышеизложенное свидетельствует об аксиологическом наполнении *православно-русских религиозно-национальных идеалов универсально-христианским содержанием* и, как следствие, о стабилизирующей функции православно-русских ценностей и христианского аксиологического универсализма в развитии монархической идеологии.

### Литература

1. Бируля, И. Учителям церковно-приходских школ/ И. Бируля // Минские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1907. – 15 марта. – № 6. – С. 177–180.

2. *Митрофан*. Сборник проповедей Преосвященнейшего Митрофана, епископа Гомельского. 1907–9 гг. / Митрофан. – Могилёв на Днепре: Скоропечатня и литография Ш. Фридланда, 1909. – 225 с.
3. *Митрофан*. Слова, поучения и речи Архимандрита Митрофана, ректора Могилёвской Духовной семинарии/ Митрофан. – Могилёв на Днепре: Скоропечатня и литография Ш. Фридланда, 1906. – 204 с.
4. Мысли Иннокентия, Архиепископа Херсонского о величии и благоденствии России (по его проповедям) // сост. епископ Стефан. – 2-е изд. – Могилёв: Типография губернского правления, 1907 г. – 8 с.
5. Правые партии. Документы и материалы: в 2 т. / сост. Ю.И. Кирьянов; редколл.: В.В. Шелохаев (отв. ред.) [и др.]. – М.: РОССПЭН, 1998. – Т. 1: 1905–1910 гг. – 720 с.
6. Правые партии. Документы и материалы: в 2 т. / сост. Ю.И. Кирьянов; редколл.: В.В. Шелохаев (отв. ред.) [и др.]. – М.: РОССПЭН, 1998. – Т. 2: 1911–1917 гг. – 816 с.
7. Слово, говоренное в Могилёвском кафедральном соборе епископом Гавриилом, октября 4 числа 1831 года, при вступлении в управление Могилёвскою епархию. – С.-Пб.: Типография Святейшего правительственного Синода, 1831. – 16 с.
8. Слово Его Преосвященства, Преосвященнейшего Стефана, Епископа Могилёвского и Мстиславского, на 17 октября // Могилёвские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1905 г. – 1 ноября. – № 21. – С. 602–609.
9. Слово Преосвященнейшего Стефана, Епископа Могилёвского и Мстиславского, по случаю объявления манифеста об учреждении Государственной Думы // Могилёвские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1905 г. – 15 августа. – № 16. – С. 397–404.
10. Союз русских людей при Могилёвском Богоявленском Братстве // Могилёвские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1905 г. – 15 ноября. – № 22. – С. 643–648.

## ТРИ РОЖДЕНИЯ И СМЕРТЬ ЦЕРКВИ В ДЕРЕВНЕ ГРУДИНОВКА

*А. В. Горбацкий* (г. Могилев, Беларусь)

История деревни Грудиновка (до ближайшего города Быхова 33 км) уходит своими корнями в глубину столетий, но её исследование не является целью настоящей статьи. Необходимо только отметить, что в 1772 г., после первого раздела Речи Посполитой местность, где располагалась Грудиновка, отошла к России. Екатерина II пожаловала деревню Грудиновка с крестьянами и почти с 19 тысячами десятин земли и леса графу Толстому Дмитрию Александровичу, могилевскому гражданскому губернатору в период войны с Наполеоном [1, с. 107].

Д.А. Толстой превратил Грудиновку в цветущую фамильную усадьбу. В 1963 году ей был присвоен статус памятника природы и садово-паркового искусства, а вот о церкви, которая должна была быть органической составляющей дворцово-паркового ансамбля, сохранились отрывочно-фрагментарные сведения. Старая деревянная церковь, построенная в начале XVIII в., совсем обветшала и служба в ней не шла. Поэтому, при выходе в отставку, Д.А. Толстой в 1820 г. поставил новую деревянную церковь, в которой и был похоронен в 1832 г. [2, с. 188]. Однако в середине 1830-х годов церковь сгорела и унаследовавший Грудиновку сын Дмитрия Александровича – Павел Дмитриевич Толстой построил вместо нее кирпичную церковь, освященную в честь Святой Троицы [3, с. 251]. Поньне существующая у жителей Грудиновки легенда гласит, что для доставки на строительство церкви кирпича от самого кирпичного завода, который находился за 30 км от этих мест, построили крепостных и они руками передавали кирпичи. Правда, сегодня эта легенда перетрансформировалась на строительство дворца, но дворец строился уже в начале XX в., когда крепостного права уже не было. По воспоминаниям бывшего председателя Грудиновского сельсовета, ещё в довоенное время пейзаж Грудиновки украшала церковь из красного кирпича [4]. В разных источниках указывается, что Д.А. Толстой и его внук Д.П. Толстой были похоронены не то в Грудиновской церкви, не то возле нее. Очевидно, что Д.А. Толстой был похоронен в

деревянной церкви, которая сгорела и его захоронение оказалось вне новой кирпичной церкви, а внука похоронили рядом с местом погребения деда возле новой церкви.

В 1909 г. Грудиновка стала волостным центром [3, с. 252], а **Грудиновская приходская церковь** вошла в состав 2 благочиния Быховского уезда [5]. На 2-м Всебелорусском съезде рабочих и крестьян в 1927 г. было принято решение об усилении борьбы с религией и в 1935 г. Грудиновская церковь была закрыта [6, с. 110–119]. О дальнейшей ее судьбе в источниках говорится весьма скупо. Так, Н.С. Борисенко в книге «Земля Могилевская» указывает, что «...Грудиновская церковь была разбомблена в 1944 г., а в 1950-е годы окончательно взорвана и снесена» [7, с. 267]

Однако, в памяти Грудиновских сторожилов ещё живут воспоминания, как жила и как умирала Грудиновская церковь. Так, дочь первого механика Грудиновского спиртзавода Егора Журавлёва, которого на работу в далёком 1908 г. приняла ещё графиня Толстая, Тамара Егоровна Журавлёва, большую часть жизни отдавшая Грудиновской школе-интернату, размещавшемся в графском дворце, вспоминает: «Когда закрыли церковь, в ней устроили зерносклад, и мы, дети, любили лазить туда, т.к. алтарь, иконы, росписи сохранились и нам было жутко интересно. Когда же пришли немцы, то уже осенью 1941 г., для привлечения населения открыли церковь. Священником был назначен был Лапин Иван Лукич, который до войны работал бухгалтером спиртзавода. Оказывается, ранее он служил священником на Брянщине, был сослан в Казахстан, сбежал оттуда и устроился на спиртзавод. Они с матушкой Лидией Ивановной жили по соседству с нами в доме для специалистов спиртзавода. Осенью 1942 г. ночью пришли вооружённые люди, назвались партизанами и увели священника с матушкой за околицу и расстреляли. Лидию Ивановну убили на месте, а Ивана Лукича не задел. Он отлежался, уполз и ушел в Быхов, где служил священником до начала 50-х годов, пока не состарился, оставил службу и уехал к дочерям в г. Белицу Брянской области. Больше в Грудиновской церкви священника не было. По праздникам приезжал священник с Осовца, он же приезжал проводить требы. В 1944 г., при наступлении Советских войск в церковь попала бомба и сильно разрушила её. Церковь восстанавливать не стали и в 1956 г. окончательно взорвали...».

Так умерла Грудиновская церковь. Сегодня на её месте стоит памятный крест.

### Литература

1. *Алексеев, Л.В.* По Западной Двине и Днепру в Белоруссии. – Минск, 1974.
2. Архітэктура Беларусі. Энцыклапедычны даведнік. – Минск, 1993.
3. Гарады і вёскі Беларусі. Энцыклапедыя. Т. 5. – Минск, 2008.
4. *Астапович, С.Н.* Грудиновка – гордость моя. Из материалов Могилевского областного исторического музея. Рукопись. 16.03.1967.
5. Быховский уезд – 2 благочиние. Могилевская епархия, 1910.
6. *Вдовин, А.И.* Русский народ и проблемы формирования советской исторической общности (1930-е гг.) [Электронный ресурс]. 2006. – Режим доступа: <http://www.portal-slovo.ru/download/histori/Vdovin2.pdf>. – Дата доступа 09.07.2006.
7. *Борисенко, Н.С.* Земля Могилёвская. – Могилев, 2012.

## ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ АНГЛИКАНСКОЙ ЦЕРКВИ В ВЕЛИКОБРИТАНИИ В ГОДЫ ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ (1939–1945 гг.)

*Е. И. Горботенко* (г. Минск, Беларусь)

Для англиканской церкви (Церкви Англии), как и для большинства западных церквей, Вторая мировая война стала своего рода рубежом, отделившим «христианскую

Европу», в которую еще верили после Первой мировой войны, от «секулярного», «постхристианского» мира. Вторая мировая война может рассматриваться как время испытания для англиканской церкви и ее социальной доктрины на прочность и действенность, своего рода «пограничная ситуация», захватившая не только каждого индивида в отдельности, но и общество, и церковь в целом.

Война принесла свои социальные проблемы, а ее воздействие на внутреннюю жизнь страны было огромным. Как и во время прошлой войны, в образе жизни населения Британии произошли большие перемены: вся социальная и экономическая жизнь была централизована и поставлена под государственный контроль. Все гражданское население страдало от воздушных налетов, бомбардировок, карточной системы выдачи товаров первой необходимости. 28 мая 1941 г. Верхняя Палата Кентерберийской Конвокации (высший орган управления Церкви Англии) обсудила и единодушно приняла предложение епископа Чичестера Джорджа Белла по организации помощи пострадавшим от воздушных налетов, а также эвакуированному населению [1].

Важнейшей проблемой, которая вызывала беспокойство англиканской церкви в этот период, стала *проблема общественной нравственности*. В военных условиях значительно увеличилось употребление спиртных напитков, азартных игр, разводов. Социальная Комиссия при Национальном Комитете Церкви Англии отмечала в 1943 г., что с начала войны правительство не принимало никаких мер по ограничению употребления спиртных напитков [5, р. 43]. В октябре 1944 г. епископ Бристоля Клиффорд Вудворд выдвинул резолюцию в верхней Палате Кентерберийской Конвокации, в которой отмечал, что вследствие тревожного увеличения разводов, родителям и опекунам следует более последовательно разъяснять своим детям ценности брака и семейной жизни [2]. Епископ также подчеркнул, что ввиду того, что 2/3 всех браков заключается в англиканской церкви, то ее священникам также следует просвещать своих прихожан относительно тех требований, которые накладывает на них брак [2].

В конце 1942 г. Министерство здравоохранения начало масштабную кампанию против венерических заболеваний, в ходе которой разрешалась применять обязательную экспертизу людей, подозреваемых в переносе венерических заболеваний, и, при необходимости, обеспечить им лечение. Архиепископ Кентерберийский Уильям Темпл считал такую меру недостаточной, и подчёркивал, что это проблема не должна рассматриваться только с медицинской точки зрения, а прежде всего, с моральной и этической [5, р. 67]. Специальный чрезвычайный совет британских церквей был создан в январе 1943 г., где было принято решение скоординировать действия различных церквей для борьбы с венерическими болезнями [3, р. 90].

Англиканское духовенство не предложило в начале войны более или менее комплексной программы по борьбе с антисоциальными явлениями, ограничиваясь лишь призывами к личной сдержанности. Когда на повестке дня стояло решение о разрешении продажи алкогольных напитков на заводах по производству боеприпасов, Архиепископ Кентерберийский Уильям Темпл и его сторонники развернули широкомасштабную кампанию против принятия данного решения. Однако их просьбы ограничить продажу алкоголя, такие как и требования выдавать алкогольные напитки по талонам были отвергнуты [3, р. 48].

В области социального служения важной вехой стало проведение конференции, организованной Христианским индустриальным содружеством в 1941 г в Грейт-Малверне, неподалеку от Вустера. Малвернская конференция провозгласила своей задачей «рассмотреть с англиканской точки зрения фундаментальные факты относительно устройства нового общества, и какой вид должна принять христианская мысль, чтобы сыграть ведущую роль в послевоенном восстановлении» [4]. В конференции приняли участие пятнадцать епископов, священников и множество представителей самых разных течений Церкви Англии. После завершения встречи Архиепископ Темпл

написал наиболее известный и многотиражный свой труд «Христианство и общественное устройство» [6, p. 17], посвященный социальной проблематике. В приложении он поместил собственную практическую программу социальных преобразований [5, p. 74]. Программа предполагала расширение государственных программ по строительству жилья, контролю за безработицей, увеличению количества общественных работ. В сфере образования Архиепископ предлагал развивать начальное обучение и ввести более поздний возраст для поступления в школы. Темпл выступал за расширение участия рабочих в управлении предприятиями, а также за повышение уровня заработной платы [5, p. 78]. В 1945 г. коалиционным правительством К. Эттли был принят план по восстановлению экономики Великобритании, предложенный экономистом Уильямом Бевериджем. Во многом этот план был созвучен со взглядами Темпла, тем самым, были найдены точки соприкосновения между светским и религиозным компонентом общественно-политической жизни. Церковь Англии поддержала решение правительства: «Если коалиционному правительству удастся осуществить свои планы, – говорилось в докладе Национального Комитета Церкви Англии, – трудные времена пройдут, и общество избежит бедствий послевоенной реконструкции... Церковь должна оказывать всяческую поддержку насколько это будет возможно, чтобы эти планы стали эффективными...» [3, p. 78].

Подводя итоги необходимо сказать, что Вторая мировая война стала важным рубежом в общественно-политической жизни Великобритании. На повестку дня встали вопросы не только побед на фронте, но и поддержания жизни населения в военных условиях. Война вызвала резкое падение нравственности и морали. Церковь Англии предпринимала ряд усилий по борьбе с этими явлениями, однако при этом понимала, что несмотря на все усилия, обстановка внутри страны в течение последних десятилетий только отдалялась от христианства. Если в Первую мировую войну стороны еще видели в христианстве некоторый моральный ориентир, который следовало принимать во внимание иногда даже в ущерб объективной выгоде, то теперь битву вели те, для кого оно было либо прямо враждебным, либо просто безразличным в сравнении с видимыми возможностями. Церковь Англии столкнулась с таким поправлением христианских ценностей, на которое она не смогла сразу ответить, предпочитая как бы не замечать, что именно пред ней оказалось. «Не будет слишком упрощенным или резким сказать, – верно отмечает церковный историк К. Хилсон-Смит, – что Церковь Англии ошиблась, ввязавшись в Первую мировую войну и забыв про Вторую» [3, p. 253].

### Литература

1. Chronicle of Convocation Canterbury, 28 May 1941, i. 9, pp. 101–5 [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.churchofengland.org/document-library.aspx>. – Date of access: 10.05. 2013.
2. Chronicle of Convocation Canterbury, 12 Oct. 1944, i. 17, p. 268 [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.churchofengland.org/document-library.aspx>. – Date of access: 10.05. 2013.
3. Hylson-Smith, K. High Churchmanship in the Church of England: From the Sixteenth Century to the Late Twentieth Century / K. Hylson-Smith. – London: T. & T. Clark Publishers, 2000. – 440 p.
4. Malvern, 1941. The Life of the Church and the Order of Society. Being proceedings of the Archbishop of York's Conference // William Temple (Editor), Dorothy Sayers (Contributor), Donald Mackinnon (Contributor), T. S. Eliot (Contributor). – London: Longmans, Green and Co., 1941. – 235 p.
5. Temple, W. Christianity and Social Order / W. Temple. – London: Shephard-Walwyn, 1976. – 128 p.

## РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ КАК ВОЗМОЖНОЕ ПРОСТРАНСТВО МИРОВОЗРЕНЧЕСКОГО ДИАЛОГА

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

В настоящее время актуальным является вопрос о возможном диалоге религий, заинтересованном взаимодействии представителей различных религиозных конфессий и

групп в целях решения насущных общечеловеческих проблем. Ситуация осложняется в свете тех конкретных событий, которые происходят в сфере межконфессиональных отношений, составляя существенную сторону современной политической жизни. На фоне недавно прошедших так называемых «революций» в Северной Африке вновь обострилась проблема взаимодействия христианской (Западной) и мусульманской (Ближневосточной) цивилизаций. Уже сама расхожая традиция придемонстрирует устоявшуюся привычку противопоставлять их по религиозному признаку. Христианство противопоставляется исламу. На фоне достаточно динамично протекающей исламизации Западной Европы и США проблема противостояния двух религий приобретает вполне осязаемые контуры. Однако – так ли это, как выглядит на первый взгляд? Действительно ли противостояние Запада и Востока имеет в своей основе именно религиозно-мировоззренческие различия? Еще в позапрошлом веке Фридрих Ницше произнес сакраментальную фразу: «Бог умер!» В пространстве западного сознания постепенно культ христианского Бога и христианские ценности были заменены культом техники, верой в могущество науки, а на смену традиционным моральным ценностям христианства пришли буржуазный расчет и культ потребительства, который заменил собой религиозно-нравственные основания жизни.

Общество потребления утратило свой религиозный духовно-нравственный стержень, сменив его на принцип максимализации удовлетворения своих растущих потребностей: не спасение души стало подавляющим стремлением большинства, а получение максимума чувственных наслаждений. Цивилизация Запада вступила в чувственную стадию своей жизни, ею правит практический интерес – стремление к беспредельному обогащению. Однако ресурсы планеты ограничены. И потому эта цивилизация не может развиваться, удовлетворять растущие потребности своего населения, не вовлекая в этот процесс максимум ресурсов, доступных для использования – эта цивилизация не может не стать глобальной. Сделать это возможно двумя путями – либо навязав свою систему ценностей всем оставшимся не у дел народам и, в силу более совершенных экономических средств манипулирования, отобрать у них ресурсы, либо – уничтожить их физически в ходе вооруженного конфликта. Естественно, что первый путь менее болезнен, а потому предпочтительнее второго. В этой ситуации представители основных религиозных конфессий не должны устраниваться от решения насущных проблем взаимодействия, возможно, единственных духовных сил, способных осуществить подлинное духовное единение человечества, причем не на базе признания примата буржуазного принципа капитализации жизни, а на основе принятия человечеством подлинно гуманистических духовно-нравственных ценностей, имеющих глубокое религиозное основание.

Однако до сих пор не вполне понятно, на какой основе и в каких пределах возможен такой диалог. Религия в своих развитых формах имеет, как правило, в своем духовном основании неизменные мировоззренческие установки, определяющие и закрепляющие раз и навсегда религиозно-мифологическую картину мира. Эти догматы, собственно, и определяют направления развития той или иной религиозной доктрины, основные принципы морали и систему жизненных ценностей адептов определенной религии.

Поэтому очень важно установить, каким образом возможен диалог представителей различных религиозных направлений, а для этого, прежде всего, представляется необходимым найти ответ на вопрос: что такого общего может быть в мировоззрении адептов различных вероучений, чтобы оно стало определяющим вопросом, объединяющей проблемой, создающей предпосылку для совместного равноправного и

равно же заинтересованного ее обсуждения в мировоззренческом диалоге. Едва ли такой диалог возможен в сфере обсуждения проблем религиозной идеологии. Диалог, как это хорошо понимали еще древние греки, возможен только там, где есть логика, где соблюдаются ее требования, формы и законы. Однако религиозная догматика не предполагает сомнения в правоте той или иной раз и навсегда утвержденной религиозной максимы – иначе рухнет стройное здание религиозной картины мира – а это, собственно, и означает крушение мира как такового для адепта данной конкретной конфессии. Специфика религиозного сознания такова, что оно, это сознание, зиждется на глубокой убежденности в безусловную правоту конкретного вероучения своей церкви. При этом данная убежденность носит сверхрациональный, сверхлогический, сверхэмпирический характер. В вопросах веры логика, а, значит, философский диалог, – невозможен! Естественно, если речь идет о диалоге между действительно верующими, абсолютно, непосредственно и искренне принимающих основные догматы вероучения своей церкви. Однако, если, как выяснилось, о догматах религии спорить верующим просто недопустимо (о такой недопустимости свидетельствуют судьбы многочисленных «еретиков», осужденных церковными трибуналами, светскими властями или попросту растерзанными на части обезумевшей толпой религиозных фанатиков, не желающих даже слышать об отходе от официальной церковной доктрины). Что же делать? Где искать поле для мировоззренческого диалога адептов отличных друг от друга религиозных учений? Очевидно, что, если это поле отсутствует в рамках анализа и трансформации конкретных религиозных догматов, то, скорее всего, оно наличествует в сфере применения этих догматов к практике реальной жизни, то есть в сфере морали. И христианство, и ислам обладают развитым гуманистическим потенциалом для формирования и обоснования общечеловеческих гуманистических ценностей. Признание каждого человека личностью, взывающей спасения, отказ от преобладания материальных благ над благами духа, стремление утверждать в человеке творческую интенцию к самопознанию и самотрансформации себя в совершенное духовное существо – вот то общее, что объединяет между собой все мировые религии и реально создает возможность для вступления их адептов в подлинный мировоззренческий диалог.

Особую роль в диалоге трех мировых религий может сыграть буддизм, который, в силу специфики своего вероучения естественно может стать своего рода посредником между христианским и исламским дискурсами. Действительно, буддизм наименее догматизированная (если так можно выразиться) в своих духовных основаниях религия. Буддисты не держатся двумя руками за свою достаточно символичную космологию, у них нет Бога, перед которым меркнет ценность человеческого существа – ведь каждый из людей носит в себе природу Будды. В этом смысле любой пророк и любой бог других религий занимает свое естественное место в буддийском условном пантеоне практически рядом с человеком, чем подчеркивается подлинно гуманистический характер этой религии. Кроме того, буддизм не противоречит науке, а, более того, во многом ее дополняет, что выгодно отличает его, избавляя от обскурантизма, присущего иным религиям в прошлом (а в ряде случаев – и до сих пор). Если же говорить о самой практике мировоззренческого диалога в буддизме, то весьма показательной в этом плане является деятельность Далай-ламы XIV, удостоенного в 1989 году Нобелевской премии мира.

Таким образом, мы установили, что возможным полем эффективного мировоззренческого диалога является сфера морального регулирования религией общественной жизни, существенную роль в организации которого может сыграть буддизм, изначально религия внутренне плюралистичная и открытая для межконфессионального мировоззренческого диалога.

## ДВИЖЕНИЯ ЗА ЦЕРКОВНО-НАЦИОНАЛЬНУЮ НЕЗАВИСИМОСТЬ В БОЛГАРИИ (КОНЕЦ XVIII – 70-е гг. XX в.)

*Т. Ю. Иванова (г. Николаев, Украина)*

Ослабленная феодальными убоицами и войнами с соседями – Византией, Сербией и Венгрией – Болгария в конце XIV в. на пять столетий утратила свою независимость, а вместе с ней – и церковную автокефалию. Турецкое господство подвергло тяжелым испытаниям религиозную, культурную и экономическую жизнь балканских народов, в том числе и болгар.

Именно турецкое угнетения и борьба за независимую болгарскую церковь – это два исторических фактора, которые способствовали развитию политического функционирования христианства. В эпоху турецкого угнетения христианство стало фактором этнической принадлежности и утверждения народности, а борьба за независимую болгарскую церковь – формой борьбы за национальную государственную независимость.

После того как турецкий султан официально признал константинопольского патриарха единственным духовным представителем всех христиан в его империи, болгарская церковь полностью подчинилась греческой. В обществе подчеркивалось, что широко распространенной среди греческого общества была идея восстановления некогда могущественной Византийской империи (т. н. «мегали идея»), которую греческое духовенство восприняло как программу эллинизации православного населения Османской империи [1, с. 58]. Греческие священники заняли все высшие церковные посты и стали осуществлять программу эллинизации болгар: болгарское духовенство лишалось приходов, службы стали проводиться по канонам греческой церкви, монастыри и школы превратились в центры греческого просвещения, были разграблены библиотеки с хранящимися болгарскими книгами, запрещалось использовать кириллицу и болгарский язык, вместо которого официально вводился греческий язык. Только монахи Афонского монастыря вели богослужения на болгарском языке. Греческое духовенство в Болгарии изображалось в историографии как настоящий угнетатель болгарского народа [2, с. 258–259].

Своеобразие национального движения в Болгарии на первом его этапе состояло в том, что оно было направлено не против турецкого политического ига, а больше против греческого экономического и культурного засилия. Церковно-национальная освободительная борьба явилась закономерной реакцией на религиозную политику константинопольских патриархов и связанную с ней греческую образовательную, языковую и экономическую агрессию. Многовековой период безцерковности, постепенное объединение православия с греческими национальными признаками и интересами привели к «падению культурного престижа» этих сфер существования церкви в сознании болгарского народа [3, с. 59]. Согласно исследованиям, российская дипломатия и Священный Синод Русской православной церкви не поддержали процессы «национализации» православия среди славянского населения на территории Османской империи: ведь по окончании Крымской войны Москва получила право духовной опеки над балканским славянством. Православие и славянство были доктринами, с помощью которых русская государственная идея получила идеологический базис для политической, культурной и военной экспансии на легитимные территориальные, национальные единицы. А неопределенность между вышеназванными доктринами по поводу болгарской церковной независимости, объясняют противоречивую позицию Москвы по отношению к ней. Отношение российских церковных и политических структур на различных этапах церковно-освободительной борьбы Болгарии свидетельствует, «что православная и славянская идеи были своеобразной политической религией

для российской национально-государственной идеи». Россия продемонстрировала, что она является одним из «гигантов Европы» и при решении «болгарского вопроса» руководствуется собственными государственными интересами [3, с. 58].

Средоточием духовной жизни болгар под политической властью турок и в церковной зависимости от греков осталась лишь Охридская архиепископия, которая в 1767 г. прекратила свое существование. Тогда болгары остались без своего духовного центра, вверенные попечению греческой иерархии. С конца XVIII в. начинается духовно-национальное возрождение болгарского народа, у истоков которого стоял преподобный Паисий Хилендарский, афонский подвижник, монах-ученый и его ученик епископ Софроний Врачанский.

В конце 20-х – 30-е годы XIX в., после успешной русско-турецкой войны 1828–1829 г. болгары поднялись на решительную борьбу за свою церковную и национальную независимость. Эта борьба, продолжавшаяся несколько десятилетий, охватила всю порабощенную Болгарию и сплотила воедино народные силы сопротивления. Стали открываться школы, печататься книги. Церковно-национальные деятели начали настойчивее доказывать право болгар на восстановление автокефалии своей Церкви. В 20-е годы XIX в. начались первые выступления против греческого духовенства, появились требования о замене греческих архиереев болгарскими. Укрепились связи болгар с Россией. Болгарские иноки с 1838 г. стали обучаться в русских духовных академиях, что способствовало появлению образованных монахов-болгар [4].

Важным моментом в истории церковно-национального освобождения болгар явились события 1840 г. Паства Тырновской епархии обратилась в Константинополь с просьбой об отставке митрополита-грека Панарета из Тырнова. Турецкое правительство поддержало эту просьбу. Болгары предложили на вакантное место одного из поборников болгарского возрождения – архимандрита Хилендарского монастыря Неофита Возвели. Но Патриархия сумела добиться назначения на митрополию грека, по имени также Неофит. Архимандрит Возвели был вскоре сослан на трехлетний срок на Афон, затем вернулся в Константинополь и сблизился с отцом Иларионом Стояновичем. Эти церковные деятели ходатайствовали об открытии в Константинополе болгарского приходского храма и о направлении в болгарские епархии архиереев-болгар. По приказанию Патриарха Архимандрит Возвели и Иларион Стоянович были высланы в Хилендар в монастырскую тюрьму. Неофит там скончался, Илариону же удалось благодаря защите русского правительства выйти на свободу. В 1849 г. в Константинополе была освящена болгарская церковь, которая вскоре стала центром болгарского национально-освободительного движения. В 1858 г. для нее был поставлен специальный архиерей Иларион (Стоянович) с титулом епископа Макариопольского [5].

К середине XIX века в среде Болгарской Церкви сформировалось требование о предоставлении ей вначале автономии, а затем и автокефалии. В связи с этим в 1858 г. на созванном Константинопольским Патриархом Соборе болгарские представители выдвинули ряд требований по устройству болгарской церковной организации, которые были отвергнуты греками. Тогда епископы болгарского происхождения решили самостоятельно провозгласить свою церковную независимость.

В 1860 г. в болгарских храмах перестали поминать имя Патриарха Константинопольского, что означало церковный разрыв с Патриархией. Начались длительные переговоры об условиях дальнейшей церковной жизни в Болгарии. Настойчивость болгар и растущее волнение в империи привели к тому, что турецкое правительство учредило в 1870 г. особый Болгарский Экзархат для болгарских епархий. Он получил широкие права автономии. Фактически султанским фирманом восстанавливалась независимость Болгарской Церкви. Состоявшийся в 1871 г. в Константинополе Первый Болгарский Церковно-Народный Собор, в котором приняли участие участники

национально-освободительного движения, в том числе епископы Макариопольский Иларион, Пловдивские Панарет и Паисий, Видинский Анфим, Ловчанский Иларион, выработал Устав Болгарского Экзархата. В 1872 г. первым Экзархом был избран епископ Ловчанский Иларион, но через пять дней из-за своих немощей он отказался от данного поста. На его место был избран Видинский митрополит Анфим, выпускник Московской Духовной Академии [6]. Таким образом, турецким властям пришлось признать самостоятельность болгарской церкви. Болгарский экзархат распространил свое влияние не только на территорию собственно Болгарии, но и на большую часть Македонии. Границы экзархата послужили основой для определения границ Болгарии после ее освобождения от турецкого ига.

Итак, в конце XVIII – I пол. XIX вв. рядом с национально-культурным возрождением в Болгарии произошла и борьба за независимую церковь, что стало особенностью национальной борьбы болгарского народа. Принципы создания Болгарской екзархии и положения Тырновской Конституции несут в себе дух национально-государственного возрождения и вместе с тем дух свободы, который охватил после Французской революции весь европейский континент.

### Литература

1. *Свириденко В. О.* Образ «турецкого ярма» у болгарському гранднатуриві доби соціалізму // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. – № 1055. – 2013. – С. 58–63.

2. История на България. – Т. 1. – София: Изд-во на БАН. – 1954. – 560 с.

3. Нонка Богомілова. Националізація християнства і «болгарське питання» // Людина і світ. – 1997. – № 9. – С. 5–12. Режим доступу: [http://risu.org.ua/ua/library/periodicals/lis/lis\\_1997/lis\\_97\\_09/37470](http://risu.org.ua/ua/library/periodicals/lis/lis_1997/lis_97_09/37470).

4. *Чорній В. П.* Історія Болгарії / В. П. Чорній. – Л.: ПАІС. – 2007. – 404 с.

История на Народна Република България: Режим и обществото / Под общата редакция на И. Знеполски. – София: Институт за изследване на близкото минало. – 2009. – 716 с.

6. Православная Церковь и народно-освободительное движение в Болгарии во второй половине XIX в. // Сочинения Киевской духовной академии и семинарии. Режим доступа: <http://kdais.blox.ua/html>.

## РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ КАК МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ОСНОВА НЕТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

*Н. С. Ильюшенко (г. Минск, Беларусь)*

Согласно определению П.С. Гуревича, «феномен нетрадиционной религиозности – одно из характерных явлений современной духовной жизни. Суть его состоит в распространении вероучений, не связанных с привычными, традиционными религиями» [2, с. 256]. Ю.В. Крайко связывает распространение нетрадиционной религиозности с процессами глобализации, следствием которых стало знакомство людей с ранее неизвестными им формами религиозной жизни (например, религиями Востока). Исследователь отмечает, что приобщение к вере в нетрадиционных религиозных движениях «чаще всего происходит не постепенно, а внезапно, сопровождаемая резким изменением взглядов, отношения к семье и родителям, что нередко побуждает делать выводы о несамостоятельности сделанного выбора, о применении по отношению к адептам и новообращенным различных психотехник и других методов, влияющих на их сознание» [3].

На наш взгляд, такое утверждение верно лишь отчасти: хорошо известны примеры негативного влияния на индивида деструктивных сект. Однако оно не подходит для характеристики поведения тех людей, которые в результате знакомства с иными

типами религиозной жизни оказались неспособными полностью избежать их влияния на собственное мировоззрение, что привело к затруднениям в идентификации себя в качестве адептов традиционных форм вероисповедания. Часто не вступая в явную конфронтацию с традиционными конфессиями, мировоззрение многих людей сегодня имеет синкретические черты, характеризуется эклектическим сочетанием разнообразных идей, теорий, что в некоторых случаях может приводить к отпадению от официально признанной церковной доктрины, а в крайних проявлениях — к выработке собственных моделей и трактовок универсума.

Отметим, что согласно определению веры, предложенному Е. Басиным, она представляет собой феномен, в основе которого лежит «личный опыт, а также потребности, желания, чувства человека» [1]. Такое понимание веры, роднящее ее со своеобразной мировоззренческой и даже психологической установкой, делает ее продуктом (производной) той социокультурной среды, в которой происходит социализация индивида. Данное утверждение позволяет взглянуть на распространение нетрадиционных религиозных течений, а также нарастание религиозного синкретизма как на следствие произошедших глобальных трансформаций, а значит, интерпретировать данный процесс как естественный ход эволюции религиозности, адекватный актуальным социокультурным условиям.

Что же представляет собой современный религиозный синкретизм как мировоззренческая основа нетрадиционной религиозности? Каковы его причины и каким образом должны выстраиваться отношения между представителями традиционных культов и приверженцами новых течений?

Прежде всего, следует отметить, что религиозный синкретизм не должен пониматься как атеизм (отрицание существования трансцендентной реальности). Его можно определить как трансформированную религиозность, на формирование которой оказали влияние следующие факторы:

- проникновение и распространение знаний об иных типах религиозной жизни (так, сеть Интернет предоставляет индивиду возможность получить информацию о различных типах учений, традиций и сект, идеи которых могут показаться человеку интересными и привлекательными);

- распространение философии постмодернизма с его установками на плюрализм, деконструкцию, децентрализацию, пониманием культуры как принципиально мозаичной, идеями смерти автора, а также «смерти Бога» – как отказа от полагания в основе культуры некоторого универсального, единого, всеобщего смысла и принципа;

- развитие экспериментальной науки, поставившей под сомнение многие из положений религиозной догматики;

- распространение культа потребления, утилитарного отношения, пропаганда ценности материального потребления, проносящего в первую очередь физическое удовольствие, в результате чего многие религиозные идеи (например, христианские заповеди воздержания от плотских утех, терпения и т.д.) становятся непривлекательными для потенциальных адептов;

- развитие культуры индивидуализма и свободомыслия, когда рефлексия отдельной личности (выработанное им мнение, точка зрения) ценится выше, чем следование человеком устоявшимся нормам и традициям;

- дискредитация самих традиционных религий в глазах верующих, поводами для которой могут выступать случаи взяточничества в кругах духовенства, доносите́льство, не выполнение высшими духовными чинами религиозных установлений, обнаружение притязаний на мирскую власть и др.;

- отсутствие необходимого религиозного образования (на территории постсоветских республик не в последнюю очередь по причине разрыва традиции в период

доминирования коммунистической идеологии), что приводит к неверным трактовкам, искажению сущности религиозного учения;

– желание привнести религиозное измерение в повседневную жизнь, сократить разрыв между церковью и каждодневными практиками, нащупать эмпирические основания религиозного опыта и пережить.

Таковы некоторые из социокультурных факторов, повлиявших на повышение эклектичности религиозных воззрений современных людей. Отметим, что данный процесс не может быть нами однозначно оценен ни как положительный, ни как отрицательный. С одной стороны, данные тенденции свидетельствуют о невозможности людям ограничиться исключительно рациональными способами описания мира (на чем настаивает наука), их потребностью в обнаружении и следовании некоторым высшим смыслам. Тот факт, что современное общество позволяет им находить и следовать значимым для себя идеям, справляться таким образом с жизненными проблемами и экзистенциальными кризисами не будучи наказанными за это, определенно свидетельствует о положительном эффекте от данного процесса. С другой стороны, синтетичность религиозного мировоззрения негативно сказывается на традиционных религиях, поскольку разрушает их догматическое ядро, не позволяет верующим в полной мере постичь смысл учения.

Вопрос о том, как следует относиться к происходящим в современном мире трансформациям, на наш взгляд, сегодня не имеет однозначного ответа. Создание препятствий на пути дальнейшего повышения синкретизма и распространении разных форм нетрадиционной религиозности может вступить в противоречие с требованием соблюдения свободы совести. С другой же стороны, нельзя не признать право традиционных религий на защиту себя и своих адептов от ересей и вольнодумства. Где должна проходить граница терпимости, возможно, покажет время.

### Литература

1. Басин, Е. Вера // Энциклопедия «Кругосвет» – [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://www.krugosvet.ru/enc/cultura\\_i\\_obrazovanie/religia/VERA.html](http://www.krugosvet.ru/enc/cultura_i_obrazovanie/religia/VERA.html) – Дата доступа: 30.03.2010.

2. Гуревич, П.С. Культурология. – М., 2003. – 336 с.

3. Крайко, Ю.В. Нетрадиционная религиозность как феномен эпохи глобализации. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: [libri-classic.org/docs/non-tradition-religion.docx](http://libri-classic.org/docs/non-tradition-religion.docx) – Дата доступа: 13.01.2015.

## ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В БЕЛАРУСИ В ЗАЩИТУ МИРА В 1945–1991 гг.: ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ

*В. Л. Король* (г. Гродно, Беларусь)

Деятельность Русской Православной Церкви в Беларуси в защиту мира представляла собой комплекс мероприятий Православной Церкви на территории Беларуси, направленный на сохранение мира и предотвращение войны, осуществляемый в различных формах и основанный на соответствующей богословской концепции. На протяжении второй половины XX века Минская и Белорусская епархия, как составная часть РПЦ, внесла важный вклад в борьбу за мир и разоружение, активно участвуя в различных миротворческих мероприятиях Русской Православной Церкви, а также советских и международных антивоенных организаций. Миротворческая деятельность была тесно связана с патриотизмом, соответствовала христианскому отношению к войне и нашла широкий отклик среди духовенства и верующих.

Деятельность Русской Православной Церкви в Беларуси в защиту мира на протяжении второй половины XX века развивалась в рамках сложной международной

обстановки и специфики государственно-церковных отношений, характеризовавшихся нестабильным характером и подчинённым положением Церкви. При всем этом, в вопросах сохранения мира позиции государства и Церкви во многом совпадали, что позволило им наладить конструктивный диалог. По словам митрополита Филарета, «у Церкви и государства была, наверное, единственная «точка совпадения интересов» – миротворческое движение» [1, с. 246].

Исходя из этого, в развитии деятельности Русской Православной Церкви в Беларуси в защиту мира во второй половине XX века выделяются три этапа: *первый этап (1945–1949 гг.)*; *второй (начало 1950-х – середина 1960-х гг.)* и *третий (вторая половина 1960-х гг. – 1991 г.)*.

*Первый этап (1945–1949 гг.)* характеризовался развитием новых направлений в деятельности Русской Православной Церкви, одним из которых стала деятельность в защиту мира. Коренные изменения, произошедшие в государственно-церковных отношениях во время войны, оказали определяющее влияние на положение Русской Православной Церкви в послевоенный период. Всё это позволило ей постепенно восстановить и укрепить свои позиции внутри страны, расширить своё влияние на паству, выработать модель взаимоотношений с государством, которая стала основой для последующего развития государственно-церковных отношений второй половины XX века. В условиях коренного изменения международных отношений, характеризовавшихся началом холодной войны и формированием двух общественно-политических систем – социалистической и капиталистической, Русская православная церковь вышла на международную арену, расширила свои внешние связи и значительно укрепила свой международный авторитет. Вместе с тем, Православная Церковь попала в полную зависимость от государства и была вынуждена проявлять лояльность и безоговорочно поддерживать внутреннюю и внешнюю политику советского государства. Патриотические и антивоенные позиции Церкви, а также её активная международная деятельность стали той основой, на которой развивалось миротворческая деятельность Церкви. Именно на протяжении 1945–1949 гг. были сформированы предпосылки для активной деятельности РПЦ в защиту мира. Результатом этого стало вступление Русской Православной Церкви в международное антивоенное движение и движение сторонников мира в СССР и начало активной деятельности в защиту мира.

На *втором этапе (начало 1950-х – середина 1960-х гг.)* деятельность Русской Православной Церкви в Беларуси в защиту мира основывалась на соответствующей богословской концепции, отражавшей отношение православного вероучения к проблемам войны и мира и осуществлялась в форме богослужебно-проповеднической деятельности духовенства, участия в деятельности общественных антивоенных организаций, в выступлениях иерархов Церкви, в статьях священнослужителей в периодической печати и выступлениях в СМИ и т.д. Миротворческая деятельность стала тем фактором, который позволил Церкви и государству наладить тесное сотрудничество в решении глобальных проблем. Минская и Белорусская епархия, следуя общим установкам Московской патриархии, занимала лояльные позиции по отношению к государству, его внешней политике и государственно-церковным отношениям, сложившимся в СССР в данный период. Борьба за мир и разоружение стала одной из важнейших сторон международной деятельности Русской православной церкви. На протяжении 1950–1960-х гг. окончательно сформировались основные направления, по которым развивались внешние связи Русской Православной Церкви и её международная миротворческая деятельность. В то же время, участие Минской и Белорусской епархии в международной деятельности РПЦ и борьбе за мир на международной арене носило нерегулярный и эпизодический характер.

*Третий этап (вторая половина 1960-х гг. – 1991 г.)* характеризовался активизацией миротворческой деятельности Русской Православной Церкви в Беларуси, появлением новых направлений и форм церковного миротворчества, активизацией международных контактов епархии, регулярным проведением различных миротворческих мероприятий в республике. Деятельность Православной Церкви в Беларуси в защиту мира развивалась в русле основных тенденций церковного миротворчества РПЦ. В данный период православная концепция войны и мира претерпела эволюцию, в результате чего Русская Православная Церковь окончательно отказалась от негативного отношения к неверующим, выдвинула тезис о борьбе за мир в качестве общечеловеческой задачи и провозгласила необходимость активной практической деятельности всех христиан в защиту мира, а также тесную связь патриотизма и миротворчества. Всё это позволило активизировать деятельность духовенства и мирян в Беларуси в защиту мира, способствовало появлению новых форм миротворческой деятельности, активизации и интенсификации её международных связей, активному участию представителей епархии в движении сторонников мира. Во многом развитие миротворческой деятельности епархии было связано с деятельностью епископов Минской и Белорусской епархии Антония (Мельникова) (1965–1978 гг.) и Филарета (Вахромеева) (1978–2013 гг.).

Православная Церковь в Беларуси использовала своё участие в движении за мир для укрепления своих позиций в общественной и социокультурной сферах жизни республики и налаживания диалога с государственными и партийными органами. В результате, несмотря на сложный и противоречивый характер государственно-церковных отношений, миротворческая и патриотическая деятельность Русской Православной Церкви поддерживалось государством и была высоко оценена Советским руководством и советскими миротворческими организациями. За вклад в борьбу за мир были награждены многие священнослужители и миряне Минско-Белорусской епархии: митрополит Минский и Белорусский Филарет был награждён Почётной медалью Советского фонда мира; протоирей Михаил Буглаков – Почетной медалью Советского фонда мира; ветеран войны, протоирей Василий Копычко – Серебряной медалью Советского фонда мира; протоирей Виктор Бекаревич и Михаил Булгаков, епископ Пинский Афанасий, протоирей Евгений Мисеюк, священник Георгий Латушко, диакон Леонид Божко и др. – Почётными грамотами Советского фонда мира и Республиканской комиссии защиты мира [2, с. 51; 3, с. 47; 4, с. 41].

### **Литература**

1. Филарет (Вахромеев, К.В.) *Вопросите Господа за меня... / митрополит Филарет (К.В. Вахромеев)*. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2008. – 480 с.
2. Трофимов, С. Вручение наград Советского фонда мира / С. Трофимов // Журнал Московской Патриархии. – 1981. – № 9. – С. 51–52.
3. Миротворческие собрания в епархиях // Журнал Московской Патриархии. – 1984. – № 4. – С. 45–48.
4. Трофимов, С. Вручение награды Советского фонда мира / С. Трофимов // Журнал Московской Патриархии. – 1983. – № 12. – С. 41.

## **В. ГЛЭДДЕН – ДЕЯТЕЛЬ СОЦИАЛЬНОГО ХРИСТИАНСТВА В США**

*П. Г. Космач (г. Минск, Беларусь)*

После завершения Гражданской войны (1861–1865) в США особенно активно развернулись процессы индустриализации, существенным образом трансформировав американское общество. Стремительный промышленный подъем обеспечил рост

национального богатства, но при этом вызвал и нарастание социальных противоречий. Как известно, еще в 1894 г. США заняли положение индустриальной державы номер один, доля которой в мировом производстве к 1913 г. составила 35,8% [1, с. 12]. При этом концентрация богатства, с одной стороны, и концентрация бедности, с другой, приобрели невиданные ранее масштабы. Резкая урбанизация, появление мегаполисов, увеличение числа рабочих (в т.ч. низкооплачиваемых) формировали новые черты социальной реальности в США.

Общественные проблемы индустриальной эпохи, конфликты между рабочими и предпринимателями, которые в ряде случаев завершались кровавыми столкновениями, требовали соответствующей реакции со стороны представителей многочисленных церквей, пользовавшихся значительным влиянием и уважением. Бедность шла рука об руку с развитием бесчисленного числа социальных зол и пороков. Этого не могли не заметить представители американского духовенства, которые и словом, и делом стремились способствовать гармонизации общественных отношений. Уже в 1866 г. пресвитерианский пастор Дж. Боардмен подчеркивал необходимость законодательных мер со стороны правительства по улучшению положения бедных, условия жизни которых, считал он, несовместимы с христианскими нормами [3, р. 372].

Одним из родоначальников социального христианства в США обоснованно считается протестантский священник Вашингтон Глэдден (1836–1918). С 1882 г. и вплоть до 1914 г. он являлся пастором первой конгрегационалистской церкви в столице штата Огайо – Колумбусе [6, р. 436]. Среди его прихожан было немало влиятельных лиц из числа местной элиты. В. Глэдден написал более 30 книг, из которых большая часть была посвящена актуальным общественным проблемам США того времени. Его активная деятельность в качестве проповедника и писателя, получившая высокую оценку современников (к примеру, со стороны В. Раушенбуша, известного представителя социального евангелизма), вдохновлялась идеалом осуществления «Царства Божьего в этом мире» [4, р. 225]. Христианская религия, считал он, спасает не только человека, но и общество в целом, способствуя его улучшению и развитию. Соответствующие идеи были систематически изложены В. Глэдденом в книге «Прикладное христианство: нравственные аспекты социальных вопросов» (1886 г.; в 1897 г. увидело свет уже девятое издание). Учитывая резонанс, вызванный данной работой, мы специально остановимся на ее содержании.

Капиталистическая система оценивалась В. Глэдденом двойственно: с одной стороны, он признавал огромную роль частной инициативы в увеличении общего материального благосостояния, с другой стороны, подчеркивал огромные социальные и нравственные издержки экономического прогресса. Хозяйственное развитие, основанное лишь на конкуренции, считал он, ведет к классовой войне между рабочими и предпринимателями. Вместе с тем такой результат не является чем-то неизбежным, он есть лишь следствие человеческого эгоизма и соответствующих пороков. Задача состоит в их обуздании через развитие и укоренение разумного альтруизма, основанного на христианской вере и соответствующих ценностных ориентирах. В. Глэдден указывал, что решение этой задачи во многом зависит от религиозных организаций, которые должны активно содействовать воцерковлению рабочих, поддерживать профсоюзные объединения, оказывать помощь трудящимся в защите их законных интересов. Рабочие и капиталисты, писал он, должны осознать взаимозависимость и разрешать трудовые конфликты мирным путем.

При этом В. Глэдден решительно осуждал как революционные идеи, так и безграничную веру в свободную рыночную экономику, выступал за срединный путь, далекий от любых крайностей. Опасаясь избыточной бюрократизации хозяйственной дея-

тельности, он наметил собственную программу, в рамках которой роль государства в социально-экономической жизни существенно увеличивалась. В. Глэдден отмечал: «Долгом государства может стать реформа налогообложения таким образом, чтобы соответствующее бремя лежало в меньшей степени на низших классах; подавление монополий любого типа; предупреждение и пресечение азартных игр; регулирование или контроль за железными дорогами и телеграфами; ограничение права собственности на землю; и, возможно, взимание прогрессивного подоходного налога, дабы громадные состояния могли нести не меньшее, а большее бремя государственных расходов» [5, p. 101]. В. Глэдден также предлагал учредить систему соучастия рабочих в прибыли предприятий, что позволило бы прочнее связать интересы труда и капитала. Труд, как подчеркивал он, нельзя рассматривать лишь как товар, ибо за ним скрываются люди, достойные гуманного отношения.

Ряд предложенных В. Глэдденом мер с течением времени был в той или иной степени реализован в США. Он сам, находясь на посту члена городского совета г. Колумбуса в 1900–1902 гг., принимал посильное участие в практическом решении социальных вопросов. Уже при его жизни антимонопольная политика стала частью реформ, связанных с президентством Теодора Рузвельта (1901–1909), также некоторые меры по социальной защите принимались на уровне властей штатов.

Деятельность В. Глэддена, как и других представителей социального христианства, сыграла важную роль в формировании и развитии идейной атмосферы т.н. «прогрессивной эры» в США начала XX века, когда требования реформ, осуществления государственного вмешательства в спонтанные процессы социально-экономического развития вышли на передний край общественной жизни. Так, в 1908 г. американские церкви приняли специальный документ, в котором провозглашалось обязательностью всех христиан проявлять озабоченность «практическими индустриальными проблемами» [7, p. 396]. Следует также отметить, что религиозные организации США вели активную благотворительную деятельность. В итоге социальное христианство оказало существенное содействие реформистскому пути развития американского общества и государства [1, p. 804]. Однако и сами протестантские церкви в США существенно изменились под влиянием «рабочего вопроса», испытав глубокую внутреннюю секуляризацию и либерализацию.

## Литература

1. Доля Англии, США и Германии в мировом промышленном производстве (в % к мировому) // Сборник документов по истории нового времени. Экономическое развитие и внутренняя политика стран Европы и Америки. 1870 – 1914. / сост. П.И. Остриков, П.П. Вандель. – М.: Высшая школа, 1989. – С. 12.
2. *Ahlstrom S.E.* A Religious History of the American People. – New Haven and London: Yale University Press, 1975. – 1158 p.
3. *Boardman G.N.* Political Economy and the Christian Ministry // *American Christianity: An Historical Interpretation with Representative Documents* / Ed. by H.S. Smith, R.T. Handy, L.A. Loetscher. – Vol. II (1820 – 1960). – New York: Charles Scribner's Sons, 1963. – P. 369 – 372.
4. *Buckham J.W.* Progressive Religious Thought in America: A Survey of the Enlarging Pilgrim Faith. – Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1919. – 352 p.
5. *Gladden W.* Applied Christianity: Moral Aspects of Social Questions. – London, New York: Ward, Lock and Co., [1886]. – 320 p.
6. *Glass M.* Gladden, Solomon Washington (1836 – 1918) // *Encyclopedia of American Religious History* / Edward L. Queen II, Stephen R. Prothero, and Gardiner H. Shattuck, Jr.; foreword by Martin E. Marty. – New York: Facts On File, Inc., 2009. – P. 436 – 437.
7. The Social Creed of the Churches // *American Christianity: An Historical Interpretation with Representative Documents* / Ed. by H.S. Smith, R.T. Handy, L.A. Loetscher. – Vol. II (1820 – 1960). – New York: Charles Scribner's Sons, 1963. – P. 396–397.

## ТРАДИЦИОННЫЕ ИНДУИСТСКИЕ УСТАНОВКИ СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ В РОССИИ

С. А. Матвеев (г. Санкт-Петербург, Россия)

Современный индуизм продолжает сохранять присущий ему синкретический характер. Однако различные направления индуизма ориентируют адептов на воплощение в жизнь принципа *ахимса* – ненасилия, непричинения вреда ничему живому. Считается, что человек, достигший совершенства в ахимсе, будет обладать различным сиддхами (мистическими способностями): в его присутствии станут прекращаться любые ссоры и споры, а вокруг воцарятся мир и спокойствие [1].

Этическая система традиционной индийской мысли придает этой концепции большое значение, что способствует формированию негативного отношения к агрессивности и культивированию миролюбия на самых разных уровнях социальной жизни.

Интерес к индуистским течениям религиозной мысли в России традиционно высок. Наиболее массовой и структурно определенной организацией последователей индуизма в нашей стране является Общество сознания Кришны (ИСККОН), российское отделение которой было зарегистрировано Советом по делам религий при Совете Министров СССР в 1988 году. В настоящее время центры российского отделения ИСККОН расположены во многих городах страны; роль головного центра отведена московскому храму. Среди наиболее деятельных региональных центров можно назвать филиалы в Санкт-Петербурге, Нижнем Новгороде, Владивостоке, Владимире, Екатеринбурге, Новосибирске, Перми, Ростове-на-Дону, Самаре и других городах.

Ориентируясь на добросовестное исполнение социальных обязанностей, что согласуется с индуистским учением о дхарме как о совокупности установленных норм и правил, соблюдение которых необходимо для поддержания высшего вселенского порядка, ИСККОН традиционно высоко ценит и всячески поощряет социальную активность своих членов, уделяя особое внимание общественно-полезному труду, в первую очередь, благотворительности. Силловые структуры рассматриваются как инструмент поддержания порядка в обществе: «Долг полиции – проводить в жизнь указания руководителей общества и следить за тем, чтобы люди были заняты исполнением своих обязанностей. Иными словами, полиция отвечает не только за поддержание мира, но и за нормальную жизнь общества» [2, с. 79].

Последователям учения свойственно ориентироваться на установку построения жизни на духовных ценностях, что является основой стабильного и счастливого общества. Участие в благотворительных проектах организации помогает, по мнению адептов, обрести моральную стойкость и развить в себе качества, необходимые для улучшения как себя лично, так и всего общества в целом: «Долг всех разумных людей – спасти человечество» [3, с. 51].

Крупнейшая Гуманитарная Миссия «Харе Кришна – Пища жизни» (Hare Krishna Food for Life) была основана в 1974 г. с целью обеспечения полноценным вегетарианским питанием социально незащищенных слоев населения, а также людей, пострадавших от стихийных бедствий и военных конфликтов вне зависимости от их расы, национальности, политических или религиозных убеждений и пола с целью возрождения древней ведической культуры гостеприимства. «Болезненное состояние временно. Лучше всего – лечить болезнь, а не терять время в попытках определить, когда она началась» [4, с. 194]. В 1997 году, согласно Экспертизе Института Востоковедения РАН, она являлась единственной во всем мире международной организацией по бесплатной раздаче вегетарианской пищи [5]. Источником средств на приобретение продуктов питания являются пожертвования частных лиц, государственных организаций и фондов.

Депутат Государственной Думы РФ, заместитель председателя Комитета по делам общественных объединений и религиозных организаций Борщев В. указывал: «Международная религиозная гуманитарная миссия «Харе Кришна – Пища жизни», организованная Обществом сознания Кришны в России, осуществляет широкую благотворительную программу бесплатной раздачи пищи в нашей стране. Цель этой программы, реализуемой Международным обществом сознания Кришны во многих странах мира, в различных «горячих точках» планеты – обеспечить питанием людей, находящихся в зонах бедствий или конфликтов, вне зависимости от их религиозной принадлежности. Филантропическая деятельность участников программы «Харе Кришна – Пища жизни», их высокая ответственность и добросовестность вызывают уважение» [6].

В настоящее время «Харе Кришна – Пища жизни» действует в более чем 50 странах мира. За время существования организации к началу 2000-х годов «Пища жизни» раздала нуждающимся во всем мире более 85 миллионов бесплатных обедов [7]. Московский благотворительный фонд «Пища жизни. Милосердие и сострадание» регулярно реализует программы по оказанию материальной и психологической помощи нуждающимся. В рамках социальных программ, которые действуют на постоянной основе данного фонда, предоставляются горячие обеды многочисленным нуждающимся, организуются различные программы по оказанию психологической помощи и реабилитации, в частности, людям, оказавшимся в зоне военных конфликтов. На данный момент это единственная в России неправительственная организация по обеспечению пострадавших питанием в условиях чрезвычайных ситуаций. За активную жизненную позицию и оказываемую поддержку в реализации социально значимых программ некоммерческих организаций благотворительный фонд в 2013 году стал обладателем почетной премии «Признание».

Очень часто благотворительная деятельность гуманитарной миссии осуществляется вместе с городскими государственными и социальными службами, а также с различными неправительственными благотворительными организациями. Миссия «Пища жизни» тесно сотрудничает с Федеральной миграционной службой России и с Международным Комитетом Красного Креста. Центры гуманитарной миссии действуют во многих российских городах. В 30 городах центры получили официальную регистрацию как общественные благотворительные фонды.

Немного показательных исторических фактов. В декабре 1994 г., с момента проведения широкомасштабных боевых операций в Чечне, добровольцы гуманитарной миссии «Пища жизни» сформировали, взяв в качестве базисного центра помещение столовой школы № 2 г. Назрани (Ингушетия), организовали приготовление и бесплатное распространение горячей пищи беженцам из Чечни. Подобные действия со стороны добровольцев в Назрани длились до июля 1995 г., более 500 беженцев имели возможность получать сбалансированное каждодневное горячее питание обедами из четырех-пяти блюд.

Январь 1995 г. был отмечен аналогичными акциями по раздаче пищи в городе Хасавюрт (Дагестан), где уже около 600 беженцев на протяжении двух месяцев получали необходимые продукты. В Гудермесе (Чечня) в 1995 г. центр бесплатного питания работал весной (в марте-апреле), в Грозном – с 16 марта 1995 г. по 5 августа 1996 г.

Администрация г.Санкт-Петербурга выделили для организации раздачи пищи в Грозном пять тонн продовольствия; с ним в Чечню 8 марта 1995 года военно-транспортным спецрейсом прибыла команда из восьми добровольцев фонда «Пища жизни». Спустя семь дней они смогли организовать в Грозном на базе пищеблока городской больницы №4 первый в городе официальный пункт раздачи горячего питания, где полноценное питание начали получать до 3000 человек ежедневно. В июле 1995 г.

проект раздачи пищи передвинулся в столовую разрушенной в процессе боевые действия школы-интерната № 1. Добровольцев своими силами произвели ремонт в помещении столовой отремонтировано, обеспечили снабжение водой, подключили линии газо- и электроснабжения, а также доставили плиты, духовые шкафы и четыре котла емкостью 350 литров. Указанное оборудование использовалось в целях приготовления и раздачи пищи, которую выделяла районная администрацией Грозного.

Центр «Пища жизни» достаточно долго время был единственной бесплатной столовой в городе Грозном, местом, в котором каждый нуждающийся имел возможность получать горячие обеды.

Глава делегации Международного Комитета Красного Креста в Грозном Ферри Аллам заявил: «Являясь единственной российской неправительственной благотворительной организацией, бесперебойно работающей в Чечне на протяжении всего периода военного конфликта, «Харе Кришна — Пища жизни» завоевала особое уважение со стороны действующих в районе конфликта международных благотворительных миссий за свой напряженный труд и высокую эффективность в оказании ежедневной помощи жителям Грозного при полном отсутствии постоянных источников финансирования и снабжения» [8].

Центр программы «Харе Кришна – Пища жизни» в Грозном непрерывно функционировал до 6 августа 1996 г., когда в городе возобновились боевые действия. Один из добровольцев миссии, Андрей Савицкий (1968 г. р., г. Новгород) погиб от пулевого ранения 7 августа 1996 г. в городской больнице № 4 г. Грозного. После эвакуации других участников программы действие проекта было приостановлена. В феврале 1997 г. Международная Ассоциация Религиозной Свободы (Российское отделение) наградило посмертно Андрея Савицкого Орденом религиозной свободы.

Заместитель руководителя Федеральной миграционной службы России Чулков Н. замечал: «Оказывая безвозмездную помощь всем тем, кто не в состоянии позаботиться о себе без посторонней помощи и жизненно нуждается в ней, программа «Харе Кришна – Пища жизни» в своей деятельности руководствуется принципами гуманизма и невмешательства во внутренние дела государства» [8].

Существование стабильной религиозной организации, пропагандирующей традиционные методы духовного воспитания, вносящей свой посильный вклад в укрепление мира на земле и ориентирующей на активное участие в современной жизни общества, соответствует интересам современного российского общества. «В любом обществе всегда признавалась необходимость духовенства или философов, ведущих людей за собой» [9, с. 163].

## Литература

1. *Шивананда С.* Золотая книга йоги / пер. с англ. С. Мохан. – Минск: Энигма плюс, 2001.
2. *Харикеша С.* Манифест варнашрама. Часть II. – Екатеринбург, 1992.
3. *Праххупада Б. С.* Проповедь – наша миссия / пер. с англ. – М.: Бхактиведанта Бук Траст, 1994, С. 51.
4. *Праххупада Б. С.* Наше изначальное положение / пер. с англ. – М.: Бхактиведанта Бук Траст, 1997.
5. Отрывки из «Экспертного заключения», написанного учеными Института востоковедения РАН, г. Москва 18 декабря 1997 года. – URL: <http://preacher.hari.ru/ekspertiza.htm> (дата обращения: 22.01.2015).
6. Отзывы о программе «Пища жизни» в России. – URL: <http://dobrotvorite.narod.ru/reports2.html> (дата обращения: 22.01.2015).
7. Rosen, Steven J. Holy Cow: The Hare Krishna Contribution to Vegetarianism and Animal Rights. – New York: Lantern Books, 2004.
8. Экспертное заключение: Вероучение, социальная ориентация и религиозная практика Общества сознания Кришны (ОСК). – URL: [http://www.vasudeva.ru/index.php?option=com\\_](http://www.vasudeva.ru/index.php?option=com_)

content&view=article&id=1605:04-ekspertnoe-zaklyuchenie-verouchenie-sotsialnaya-orientatsiya-i-religioznaya-praktika-obshchestva-soznaniya-krishny-osk&catid=98:vajshnavizm-otkrytyj-forum-2&Itemid=368 (дата обращения: 22.01.2015).

9. *Прахулада Б. С.* В поисках просветления / пер. с англ. – М.: Бхактиведанта Бук Траст, 2009.

## **ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ К ПОНЯТИЮ «КОНГРЕГАЦИЯ» В ХРИСТИАНСКИХ КОНФЕССИЯХ**

*О. Б. Молодов* (г. Вологда, Россия)

Понятие «конгрегация» является весьма распространенным у христианских конфессий, однако понимается неоднозначно. Конгрегация (лат. *Congregatio* – соединение, союз, братство) в широком смысле слова – объединение представителей одного исповедания или собрание верующих для отправления религиозной службы или церемонии [1, с. 135].

В католицизме конгрегациями считаются:

Религиозные организации, руководимые монашескими орденами, в них входят наряду со священнослужителями и миряне (например, орден бенедиктинцев состоит из 18 конгрегаций).

Объединение нескольких монастырей под единым управлением (например, клюнийская конгрегация). В этом смысле понятие конгрегации синонимично слову «орден». Сейчас наиболее известны католические конгрегации ассумпционистов, вербистов, кларетинцев, лазаристов, редемптористов. В 1701 г. в Западной Европе образовалась Конгрегация мхитаристов Армянской католической церкви.

Учреждения, входящие состав Римской курии, то есть центральные органы управления католической церковью и Ватиканом (так называемые «священные конгрегации», состав которых утверждает папа Римский): конгрегация по вопросам веры, конгрегация по евангелизации народов, конгрегация процессов прославления святых и др. В настоящее время их насчитывается десять [2, с. 160-161].

В протестантских деноминациях конгрегациями нередко называют местные и более высокого уровня собрания теологов и министров по догматическим проблемам, отличающиеся от синодов, в деятельности которых могут участвовать и миряне [1, с. 135].

Кроме того, конгрегация – это форма организации и самоуправления протестантских общин. Однокоренным с «конгрегацией» является понятие «конгрегационализм», обозначающий систему управления, предполагающую, что власть Христа передается поместной общине напрямую. В результате этого, решения по вопросам веры и практики принимаются главным образом, исходя из принятого общиной прочтения Священного Писания [3, с. 60].

При конгрегациональной (конгрегационной) форме церковного управления власть принадлежит местным конгрегациям, являющимся автономными и независимыми. Именно этим принципом руководствуются баптисты (евангельские христиане-баптисты – ЕХБ) [4, с. 55, 178].

Основанием для принятия данного принципа церковного управления стало представление баптистов, что верующий должен читать Писание и стремиться к его пониманию, а церковная практика должна постоянно проверяться на соответствие Слову Божьему [3, с. 96]. Принципы баптизма неоднократно трансформировались и изменялись количественно. В среде российских ЕХБ сегодня наиболее известны «Семь принципов баптизма», сформулированных Яковом Винсом, миссионером Генерального миссионерского общества Германо-баптистских церквей Северной Америки [5].

Обоснование конгрегациональной системы управления для ЕХБ содержится в пятом принципе – «Независимость каждой отдельной поместной церкви».

Конгрегациональная или «индепендентная» (англ. *Independence* – независимость) система управления, то есть самостоятельная и независимая, заключается в том, что вся власть и все право управлять всеми делами и вопросами общинной жизни, находятся в руках самой поместной церкви, собравшейся в законном порядке на деловое собрание или заседание. Все решения, принятые таким собранием, не могут быть отменены или пересмотрены никакой другой церковной властью или организацией. Как отмечает Я.Я. Винс, единственная форма церковного управления, которая может быть доказана Священным Писанием, – это конгрегациональная, к которой принадлежат индепенденты Англии, конгрегационалисты Америки и баптисты всех народов, рас, племен, языков и классов.

Современные ЕХБ сформировались как конфессия в результате объединения евангельских христиан и баптистов. Оно состоялось 27 октября 1944 г. на Всесоюзном совещании в Москве, где присутствовало 45 делегатов с правом решающего голоса [6, с. 4]. Новое официальное название («евангельские христиане-баптисты») было принято 1 января 1946 г., о чем верующим сообщили на страницах легального журнала ЕХБ «Братский вестник» немного позднее [7, с. 12].

У баптистов сформировалась своя система управления, где наряду с Всесоюзным Советом действовала группа из 6 уполномоченных по регионам СССР (Украина, Беларусь, Северный Кавказ, Закавказье, Крым, Западная Сибирь) и 19 старших пресвитеров [8, с. 42]. Спустя год для взаимодействия с общинами ЕХБ появились еще два уполномоченных – по Прибалтике и Казахстану. Фактически, как отмечали руководители ЕХБ, уполномоченные и старшие пресвитеры играли роль епископов, не имея соответствующего звания. Преимуществом данной системы считалась возможность братьев-уполномоченных принимать оперативные решения на местах, не тратя времени и сил на их обсуждение в советах [9, с. 11]. Некоторые исследователи считают, что отход от конгрегациональной системы управления начался именно с введения института старших пресвитеров ВС ЕХБ, которые подменяли авторитет поместной церкви (общины) своим личным авторитетом. Противоречия между общинами и старшими пресвитерами отчасти способствовали расколу ЕХБ, происшедшему в 1961 году [10, с. 136, 138].

Старшие пресвитеры посещали подведомственные общины, проповедовали, крестили новых членов, распространяли религиозную литературу и магнитофонные записи. Будучи официальными представителями ВС ЕХБ, они пытались решать вопросы регистрации, взаимодействуя с органами власти на местах, прежде всего – с уполномоченными Советом по делам религий (СДР). Однако, как показывает практика, на Европейском Севере СССР их вмешательство существенной роли не играло [11, с. 124-129].

В современной России преемники ВС ЕХБ сохранили данную систему управления. Христиане веры евангельской (ХВЕ, пятидесятники), получившие организационную самостоятельность от ЕХБ и право официальной регистрации религиозных общин, также не являются единым движением. Наиболее крупной организацией пятидесятников является Российский объединенный союз ХВЕ (РОС ХВЕ) под руководством С.В. Ряховского. Согласно уставным документам, РОС ХВЕ, в отличие от баптистов, организован по епископально-конгрегациональному принципу, когда священнослужители – пасторы (пресвитеры) и дьяконы – связаны в единую иерархию, а также существуют епархии, возглавляемые епископами.

## Литература

1. Протестантизм: словарь атеиста / под общ. ред. Л.Н. Митрохина. – М.: Политиздат, 1990. – 317 с.

2. Католицизм: словарь атеиста / под общ. ред. Л.Н. Великовича. – М.: Политиздат, 1991. – 320 с.
3. Гренц С.Дж., Гурецки Д., Нордлин Ч.Ф. Теологические термины: Карманный словарь. – Александрия: Ездра, 2006. – 104 с.
4. Мак-Ким Дональд К. Вестминстерский словарь теологических терминов: пер. с англ. – М.: Республика, 2004. – 503 с.
5. Винс Я.Я. Наши баптистские принципы. – Харбин, 1924. – 82 с.
6. Жидков Я. Наш журнал // Братский вестник. – 1945. – № 1.
7. Всем общинам евангельских христиан-баптистов в СССР // Братский вестник. – 1946. – № 2.
8. Братский вестник. – 1945. – № 2.
9. Братский вестник. – 1946. – № 3.
10. Никольская Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 гг. – СПб., 2009. – 356 с.
11. Молодов О.Б. Община баптистов г. Череповца в 1960–1970-е гг.: проблема регистрации // Феномен индустриального города в контексте истории: материалы Всерос. науч. конф. / отв. ред. О.Ю. Солодянкина. – Череповец: ЧГУ, 2011. С. 124–129.

## **МЕВЛЕВИЯ И НЕМАТУЛЛАХИЙ В РЕЛИГИОЗНОЙ И ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ МУСУЛЬМАНСКИХ НАРОДОВ**

*Нематзаде Сабира Алескер кызы (г. Баку, Азербайджан)*

Тасаввуф на протяжении нескольких веков являлся одним из важнейших элементов религиозной и общественной жизни мусульманских народов. Он не только повлиял на восточную литературу и культуру, но также сыграл большую роль в общественно-политической жизни этих народов.

С эпохи формирования тасаввуфа в качестве образа мышления, подавляющее большинство представляющих мусульманскую культуру поэтов, ученых и мыслителей принадлежали к тому или иному ордену. Ордены служили мостом между глубоким интеллектуализмом высших мистических достижений и поэзией народных верований [4, 193].

Необходимо отметить, что с момента появления суфизм не оставался монотонным. Распространяясь по территориям, где властвовал Ислам, он одновременно смешивался с мировоззрением местного населения, а иногда и с доисламскими религиями, что приводило к становлению новых «текке». Однако связывать тасаввуф с философией вне Ислама, с философией других религий ошибочно. В книге «Западная философия и Исламский тасаввуф» турецкий мыслитель XX века Наджиб Фазил Кысакюрк вновь и вновь подчеркивает, что тасаввуф вовсе не берет свое начало от инородных элементов, а составляет одно целое с Исламом: «У Исламского тасаввуфа своеобразные корни из Корана и Сунна. Исламский дух – его материнский элемент, как вода, Солнце и деревья в природе» [1].

Возникшие на близко расположенных географических территориях, обладающие многими общими взглядами и постулатами тарикаты мевлеви и ниматуллахи, выдержав испытание временем, и сегодня распространяются в различных точках мира, имея тысячи последователей.

Распростерший свои объятия для людей с любым языком, вероисповеданием и расы Мовлана Джалаладдин Руми, руководствовавшийся принципом «человек – вершина мироздания», был символом любви, братства, толерантности. Получившие в Европе имя «танцующие дервиши» мевлеви своими «сема» и «зикрами» внесли большую лепту в тюркско-Исламскую культуру и мораль тасаввуф. Основанный в

XIV веке Шахом Нураддином Ниматуллах Вали, тарикат ниматуллахи сыграл важную роль в социально-политической жизни, сначала государства Сефевидов, а потом и государства Гаджаров в Иране. У тариката нематуллахийя, характеризующегося как аристократический, и сегодня имеются теке и гутбы во многих странах мира.

Суфии, исторически выступавшие против нарушения справедливости, руководствовались принципом «дружески обращаться со всеми людьми, независимо от их религиозной и этнической принадлежности, любить всякого, кто дружески обращается со всеми, кого создал Аллах» [2, с. 107].

Для обозначения места тарикатов мевлеви и нематуллахийя в истории тасавуфа и системе общемировых ценностей, можно подвести итог словами доктора Джавада Нурбахша – последователя и мюршида тариката нематуллахийя в XX веке, бывшего заведующего отделом психиатрии в Тегеранском университете, впоследствии проживавшего в Англии: «Своей приверженностью Аллаху люди воплощают свои высокие нравственные качества. Суфии должны знать, что они являются последователями школы высокого гуманизма и традиционного великодушия в современной жизни. Они обязаны не позволить ведущему людей к прогрессу цивилизации уничтожить благородство, являющееся одним из высоких качеств человека» [3].

### Литература

1. *Кысакюрек Наджип Фазыл*. Западное мышление (философия) и исламский суфизм. – Стамбул: Дом изд. Великий Восток, 2009.
2. *Нематзаде Сабира*. Мироззрение Имадедина Насими как объект исследования истории философии. – Баку: Нурлан, 2008.
3. *Нурбахш Джавад*. Беседы о суфийском пути. – Москва: Присцельс, 1998.
4. *Триминаэм Дж.С.* Суфийские ордены в Исламе. – Москва: Наука, 1989.

## АРХИЕРЕЙСКИЕ ХИРОТОНИИ В РПЦ МП 1941–1945 гг.: ПРОСОПОГРАФИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

А. Г. Подмарицын (г. Самара, РФ)

После двух с половиной десятилетий пристального изучения истории РПЦ в советский период проблематика исследований расширяется. Одним из перспективных направлений видится комплексная просопографическая разработка епископата РПЦ, в том числе, и выявление в нём поколений, связанных с различными этапами бытования Церкви в советском обществе. В виду нынешнего юбилейного года окончания Великой Отечественной войны, интересно проследить процесс замещения архиерейских кафедр во время войны, обращая специальное внимание на лиц, которые представляли бы характерный своего времени типаж.

Уже на рубеже 1941-42, Патриарший местоблюститель митрополит Сергей (Старгородский) столкнулся с проблемой кандидатов на архиерейские кафедры, которые по тем или иным (но всегда – прагматическим) причинам советская власть не препятствовала замещать. Так, в Куйбышеве – запасной столице государства, куда в числе иных структур, были эвакуированы представители дипломатического корпуса, в сентябре 1941 спешно был легализован преосвященный арх. Андрей (Комаров), почти два года подвизавшийся как штатный священник Покровской церкви. Для самого Ульяновска, в котором за неделю до приезда Местоблюстителя в срочном порядке открыли православный храм, титулярный еп. был поставлен в сентябре 1943, после возвращения митрополита Сергея в Москву. Существуют упоминания о том, что в 1941 или 1942 титулярным Ульяновским архиереем был арх. Иоанн (Соколов), будущий экзарх Украины [1, с. 73; 2, л. 28].

В декабре 1941 состоялась первая известная публичная хиротония епархиального архиерея. По благословению митрополита Сергия, в Куйбышеве её возглавил митрополит Николай (Ярушевич). На хиротонии присутствовали члены дипкорпуса и иностранные корреспонденты.

В 1942 хиротонии проходили уже в Ульяновске. Среди архиереев нового поставления, военной генерации, практически все – вдовы протоиереи, как правило, давно и сознательно выполнявшие в пределах возможного управительские функции. Так, преосвященный Григорий (Чуков), будучи белым протоиереем, в конце 30-х был выслан из Ленинграда в Саратов, где перед началом Отечественной войны состоял в клире городского собора, потом закрытого. После архиерейской хиротонии ему поручили принять дела от арх. Андрея (Комарова), к тому времени открывшего один храм в Саратове.

Восстановление церковной жизни логически привело к необходимости реституции на местах иерархии, начавшей организационно оформляться после Архиерейского Собора РПЦ 1943 года. Важная задача, связанная с поиском, подготовкой и посвящению в епископский чин, после кончины Патриарха Сергия в 1944, была продолжена Патриархом Алексием I. **Хиротонии исчислялись десятками. Военная генерация русского епископата, как правило, происходила из лиц, которых лично знал Местоблюститель и относилась к престарелому белому духовенству, получившему воспитание и комплексное духовное образование в синодальное время (все – семинарское, частично – окончили академии, ещё реже имели высшее светское образование доктябрьской поры).**

В качестве примера архиереев поставления военной поры можно привести следующих преосвященных.

Лично известный Патриаршему местоблюстителю Сергию (Страгородскому), им же постриженный и первый из хиротонисанных в Ульяновске во время эвакуации Московской патриархии, будущий митр. Новосибирский и Барнаульский Варфоломей (Городцев) был призван к архиерейскому служению в 1942 в возрасте 75 лет. Скончался в 90 лет, после поездки на отпевание умершего священника за сотни километров, в 1956 [1, с. 144]. Высокопреосвященный митр. Алеутский и Североамериканский Гермоген (Кожин) был призван к архиерейскому служению после 38 лет священства в 1945, 66 лет от роду, скончался в 1954 [1, с. 150-152]. Митр. Воронежский и Липецкий Иосиф (Орехов) стал архиереем в 1945 74 лет от роду, преставился 90 лет [1, с. 157]. Блаженнейший митр. Варшавский и всея Польши Макарий (Оксиюк) был призван к архипастырскому служению 61 года от роду, в 1945, преставился в 1961, 75 лет от роду [1, с. 168-170]. Заштатный митр. Антоний (Кротевич), 1889 года рождения, священствовал с 1914, хиротонисан во архиерея в 1944, скончался 84 лет от роду [1, с. 140-141].

К архиереям военного поставления также можно отнести арх. Калининского и Кашинского Варлаама (Гриневича), хиротонисанного в архиерея 70 лет от роду, в 1945 и преставльшегося в 1958 [1, с. 221]. Родившийся в 1869 году арх. Кировский Вениамин (Тихонцкий) был призван к архипастырскому служению в 1942 (хиротония совершалась в московском Богоявленском соборе), преставился 88 лет от роду [1, с. 228]. Владыка Илларион (Прохоров), заштатный арх. бывший Пензенский и Саранский, священствовал с 1915, хиротонисан в 1945, скончался в 1973 [1, с. 252-253]. Арх. Тамбовский и Мичуринский Иоасаф (Журманов) в 1944, на 68 году жизни, хиротонисан, скончался в 1962 [1, с. 260-261]. Арх. Воронежский и Острожский Иона (Орлов) происходил из духовного сословия, священствовал с 1891. К архиерейскому служению был призван в марте 1944, в возрасте 77 лет. Скончался через 14 месяцев после архиерейской хиротонии [1, с. 264].

Преосвященный еп. Чебоксарский и Чувашский Иларий (Ильин), 1869 года рождения, был священником с 1913. В марте 1944 был хиротонисан во еп. Дмитровского, викария Московской епархии, в возрасте 71 года. Архиерействовал 7 лет [1, с. 387-388]. Еп. Таллинский и Эстонский Исидор (Богоявленский), 1879 года рождения, был хиротонисан в 1946, скончался в 1949 в возрасте 70 лет [1, с. 405]. Преосвященный еп. Казанский Иустин (Мальцев), родившийся в 1891 и призванный к архипастырскому служению в 1945, скончался в 1950 [1, с. 405-406].

Список можно продолжить, упомянув викарного еп. Лысковского, Нижегородской епархии Максима (Бачинского), родившегося в 1897, священствовавшего с 1942, архиерея с 1944, умершего в 1953; еп. Великолукского и Торопецкого Михаила (Рубинского), родившегося в 1872 и ставшего архиереем в 1945 – умершего на 90-м году жизни; еп. Курского и Белгородского Нестора (Сидорука), родившегося в 1904, хиротонисанного в 1945, умершего в 1951; епископа Житомирского и Овручского Нифонта (Сапожникова), хиротонисанного в 1947 и умершего в 1951; еп. Ульяновского и Мелекесского Паисия (Образцова), родившегося в 1888, священствовавшего с 1911, хиротонисанного в 1944 году и умершего в 1953; еп. Калининского и Великолукского Рафаила (Березина), родившегося в 1872, священствовавшего с 1897, хиротонисанного в 1944 и скончавшегося в 1945 74 лет от роду; заштатного еп. бывшего Полтавского и Кременчугского Серафима, 1878 года рождения, хиротонисанного в 1946, скончавшегося в 1960; заштатного еп. бывшего Смоленского и Дорогбужского Сергия (Смирнова), 1883 года рождения, священствовавшего с 1910, архиерействовавшего с 1944, умершего 74 лет в 1957; еп. Лужского, викария Ленинградской епархии Симеона (Бычкова), родившегося в 1882, бывшего священником с 1912, архиереем – с 1947, скончавшегося на 70-м году жизни; еп. Красноярского, викария Новосибирского Софрония (Иванцова), родившегося в 1880, хиротонисанного в 1946 и скончавшегося в 1947 году; заштатного епископа бывшего Архангельского и Холмогорского Феодосия, 1895 года рождения, хиротонисанного во архиерея в 1945, скончавшегося в 1980 [1, с. 409, 418, 420, 428, 430, 438-439, 445, 446-447, 448-449, 451-452, 459].

После Великой Отечественной войны поставление архиереев в виду необходимости замещения десятков восстановленных архиерейских кафедр было продолжено.

### Литература

1. Киреев А. (протоиакон). Епархии и архиереи Русской Православной Церкви в 1943-2002 годах / протоиакон Александр Киреев. – М.: [б.и.], 2002. – 479 с.
2. Самарский епархиальный архив. – Ф. 1. – Оп. 1.11. – Д. 419.

## ИНСТИТУТ ЖРЕЧЕСТВА МОРДВЫ В XIX–XXI вв.

*Р. А. Саберов* (г. Нижний Новгород, Россия)

Несмотря на обилие работ, посвященных вопросам традиционного вероучения восточно-финских этносов, необходимо отметить отсутствие специальной литературы, посвященной вопросу института жречества в традиционном вероучении мордвы. С целью расширения представления о религиозном культе мордвы целесообразным является рассмотрение дефиниции «жрец» в свете её отображения в историко-этнографических работах XIX–XXI веков.

Прежде всего, необходимо отметить отсутствие фиксации в специальной исследовательской литературе замкнутого жреческого сословия. Данный факт подтверждается как этнографическим материалом, так и работами ученых, занимавшихся изучением «народной веры» мордовского этноса. В своем труде «Очерки мордвы»

П.И. Мельников-Печерский пишет: «У Мордвы не было ни жреческого класса, ни жрецов, которые бы на срочное время или пожизненно сохраняли за собой эту должность» [6, с. 71]. Для совершения общественных молений «каждый раз избирались, по общему согласию, несколько человек из уважаемых миром стариков, которые вообще назывались ате-покш-тей, то есть хорошие люди» [6, с. 71-72]. При этом автор акцентирует внимание на то, что «должность старшего из них (пряют у терюхан и эрдзядов [эрзян], инятя у мокшан) исполнял старший по летам житель той деревни или волости...» [6, с. 72]. Далее Мельников-Печерский уточняет, что жреческую должность у терюхан и эрзян исполнял «возатя», читавший молитвы и распоряжавшийся жертвоприношением [6, с. 73]. Его и двенадцать помощников избирали перед каждым волостным молением из самых почетных стариков. Характерно, что одни и те же лица могли занимать вышеуказанные должности по несколько лет, что, впрочем, встречается и у других представителей финно-угров.

Для мокшан, по мнению Мельникова-Печерского, свойственна немногочисленность служителей культа. Он отмечает, что «для общественных молений (вель-озкс) избираемы были в каждой деревне старик [«ини-атя» или «инятя»] и старуха [«имбаба»]» [6, с. 75]. Данное утверждение подтверждается и В. Майновым [3, с. 58].

Сведения в отношении жречества, приводимые Мельниковым-Печерским получили критическую оценку со стороны его современников В. Майнова [4, с. 8] и И.Н. Смирнова [11, с. 270-271]. Однако, несмотря на замечания рассматриваемых исследователей, сведения, сообщаемые Мельниковым-Печерским представляют собой ценный источник информации.

Подтверждением тезиса Мельникова-Печерского об отсутствии замкнутой системы жречества у мордвы может служить прямое указание исследователя И.Н. Смирнова на выборность служителя культа – «выборный жрец...» [11, с. 239]. Следует отметить, что отдельно, в соответствии с определенной очередностью, выделялся распорядитель моления осуществлявший подготовку к нему [11, с. 238]. При этом нет указания на подробное распределение функциональных обязанностей среди участников ритуала. Чаще всего в этнографической литературе, посвященной изучению мордвы, обозначение служителей культа сводится к довольно простому указанию «старик», «старуха» [11, с. 236-240].

Необходимо отметить вероятность существования некоей иерархической структуры даже внутри выборных служителей культа, с выделением «старшего» [11, с. 257-258].

Необходимо отметить, что встречаются попытки различных авторов связать «мордовский клир» с дефиницией «шаманизм», но при этом подчеркивается сохранение лишь пережитков этого явления, как, в частности, это свойственно исследователям XIX века В.М. Михайловскому [7, с. 114-115] и И.Н. Смирнову. При этом первенствующая роль отводится женскому полу [11, с. 252]. Автор специально подчеркивает: «Мужчина выступил в роли служителя богов, по видимому, позднее [женщины]: о его роли мы узнаем из известий о доживающем уже свои последние дни язычестве» [11, с. 252].

В исследовании Н. Маторина 30-х годов XX века жреческие функции полностью передаются женскому полу [5, с. 57]. Тем не менее, в работах советского периода наличие жреческого института у мордвы по-прежнему отрицается. Как отмечал М.Е. Евсеев: «Жрецов, для совершения обрядов, у мордвы не было» [1, с. 188]. Он указывает, что «на общественных молениях, для совершения обрядов и чтения молитв каждый раз выбирались особые старики или старухи» [1, с. 188]. Данную точку зрения разделяет и этнограф Н.Ф. Мокшин. Он дополняет приведенные выше сведения этимологическими данными: «Эти старики и старухи, выбираемые для проведения озкса, назывались озкс-атя, озкс-баба (э., м.). Термины эти произведены от «озкс» – моление + «атя» – старик и «баба» бабушка» [8, с. 217]. Автор ставит в один ряд служителей культа марийцев, удмуртов, мордвы [10, с. 103].

Попытки возродить жреческую традицию мордвы отмечались в 90-е годы прошлого столетия. В 1992 году под руководством поэтессы Раисы Кемайкиной было организовано первое после более чем столетнего перерыва языческое моление. Примечателен факт избрания Кемайкиной (Кемаля) первой жрицей эрзянского народа [12]. Однако сегодня этот духовный лидер фактически «отошел от дел».

При характеристике современного состояния мордовского «клира», явно прослеживается факт распада и минимизации (вплоть до утраты) данного религиозного института. Так, в частности, считает один из современных адептов эрзянского язычества, директор Лукояновского музея эрзянской культуры Н.И. Аношкин: «...может быть в древности и было [жречество], но мы о них не знаем ничего [...]. Обычно, когда проводили культовые праздники, выбирали такого человека, который не только хорошо помнит все обряды, но и обладает определенным авторитетом. Проводящие избирались на время моления» [2]. Следует отметить, что самоназвание человека, проводящего моления, интервьюируемый назвать не смог, сославшись на утрату данной дефиниции в народной памяти. Следовательно, можно констатировать, что на современном этапе развития мордовского язычества жреческий институт фактически прекратил свое существование, несмотря на попытки мордовской интеллигенции возродить его, стремление которой встречают положительную реакцию в социуме эрзи и мокши. Из трех тысячной выборки так считают 20 % респондентов, число колеблющихся составляет 37 % [9, с. 456].

На основании суммы вышеизложенных фактов можно прийти к выводу, что в исследовательской литературе рассмотренного нами периода XIX – XXI века отсутствует точное, единое определение института жречества мордвы, некоторые трудности представляет выделение самоназвания служителя культа. Современное состояние мордовского «клира» свидетельствует об утрате автохтонной жреческой традиции.

### Литература

1. *Евсеев, М.Е.* Мордва Татреспублики. – Казань, 1925.
2. Интервью с Н.И. Аношкиным, г. Лукоянов, 10.11.2010. Из полевых материалов автора.
3. *Майнов, В.* Очерк юридического быта мордвы. – СПб., 1885.
4. *Майнов, В.* Предварительный очерк имеющихся в литературе сведений о Мордве. – СПб., 1877. – 24 с.
5. *Маторин, Н.* Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. – М., 1929. – 185 с.
6. *Мельников, П.И.* (Андрей Печерский) Полное собр. соч. Изд. 1-е. – Т. 12. – СПб. – М., 1898.
7. *Михайловский, В.М.* Шаманство (сравнительно-этнографические очерки). – Вып. I. – М., 1892. – 115 с.
8. *Мокшин, Н.Ф.* Мифология мордвы: этнограф. справ. – Саранск, 2004. – 320 с.
9. *Мокшин, Н.Ф.* Мордва и вера / Н.Ф. Мокшин, Е.Н. Мокшина. – Саранск, 2005. – 532 с.
10. *Мокшин, Н.Ф.* Религиозные верования мордвы. – Саранск, 1968.
11. *Смирнов И.Н.* Мордва. Историко-этнографический очерк. – Казань, 1895. – 291 с.
12. *Щипков А.* Марийское язычество. URL: <http://www.bg-znanie.ru/article.php?nid=5889> (дата обращения: 25.01.2010).

## «ВОСПОМИНАНИЯ ПОСЛЕДНЕГО ПРОТОПРЕСВИТЕРА РУССКОЙ АРМИИ И ФЛОТА» КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ СТАВКИ ВЕРХОВНОГО ГЛАВНОКОМАНДУЮЩЕГО

А. Ю. Синковец (г. Могилев, Беларусь)

Воспоминания непосредственных очевидцев значимых событий прошлого играют, как правило, ключевую роль в деле исторической реконструкции. Они позволяют вос-

создать эмоциональный фон эпохи, «оживить» ее действующих персонажей, глубже проникнуть в суть рассматриваемых вопросов. Для всестороннего изучения деятельности Ставки Верховного Главнокомандующего в годы Первой мировой войны, они являются и вовсе незаменимыми, т.к. заполняют существенные лакуны, имеющиеся в документальном фонде.

К счастью для военных историков, многие из участников событий, разворачивавшихся в Ставке, ясно осознавали значимость своих воспоминаний для потомков, поэтому стремились зафиксировать их на бумаге. Некоторые из них вели дневники, однако сохранить записи в сложное военное, а затем революционное время удалось далеко не всем.

Свои воспоминания, среди прочих, оставил протопресвитер военного и морского духовенства отец Георгий (Шавельский). Как следует из даты под предисловием, автор приступил к ним в болгарской эмиграции в 1920 г., т.е. спустя непродолжительный период времени после войны. Затем, с течением времени, мемуары, видимо, дополнялись. Опубликованы они были благодаря издательству имени Чехова в 1954 г., через несколько лет после смерти священнослужителя.

Протопресвитер – это высшее звание (до 1917 г.) русского белого духовенства. В России их было четыре: протопресвитер Большого придворного собора в Санкт-Петербурге (заведовал придворным духовенством), настоятели Успенского и Архангельского соборов в Москве, глава военного и морского духовенства [2, с. 57].

Должность последнего учреждалась положением «Об управлении церквями и духовенством военного и морского ведомств» от 12 июня 1890 г. и заменяла существовавший до этого пост главного священника гвардии, гренадер, армии и флота [3]. Кандидатура протопресвитера военного и морского духовенства избиралась Синодом по представлению военного министра и утверждалась императором.

Примечательно, что основополагающую роль в назначении Г.И. Шавельского на протопресвитерскую должность, которую он занял в 1911 г., сыграли люди, с которыми ему впоследствии пришлось трудиться вместе в Ставке: великий князь Николай Николаевич и генерал В.Н. Воейков. Относительно первого из них Шавельский отмечал, что не переставал чувствовать с его стороны сердечное отношение к своей персоне, которое Николай Николаевич «старался подчеркнуть при каждом удобном случае» [5, с. 25]. Вообще, очевидно, что между протопресвитером и великим князем сразу же установились весьма дружеские и достаточно доверительные взаимоотношения.

В начале своих воспоминаний, отец Георгий сетует, что их пришлось писать без дневника, который остался в России [5, с. 9]. При этом следует отметить, что какие-то записи у него, вероятнее всего, все же были: настолько точно передано содержание событий, причем в строгой хронологической последовательности.

Помимо полноты изложения, яркого и образного стиля мышления следует также отметить определенную беспристрастность изложения воспоминаний, которая представляется результатом особого положения, приобретенного Шавельским в Ставке. Ведь, несмотря на то, что он обедал за одним столом с Верховным Главнокомандующим, протопресвитер занимал там обособленное положение и имел возможность сохранять определенную автономию в оценке тех или иных событий.

Сказывались, наверняка, и особенности характера Шавельского. Как вполне справедливо отметил А.А. Кострюков, «где бы ни трудился отец Георгий, обо всем он выносил свое мнение, далеко не всегда верное и объективное, но самостоятельное и свежее» [1, с. 134].

Так или иначе, Шавельский был одним из немногих, кто осмеливался открыто говорить в Ставке правду, как, например, это произошло во время его доклада царю

относительно Распутина и того пагубного влияния, которое образ этого старца оказывает на войска [6, с. 15].

Непосредственно Ставке в воспоминаниях протопресвитера посвящены разрозненные сведения в первом и втором томах, что логически оправдано, т.к. она не являлась непосредственным предметом его повествования. Впервые своего читателя он знакомит с этим органом государственного управления в шестой главе первого тома, когда дает предметные сведения относительно прибытия Ставки в Барановичи и ее устройства там. Здесь можно найти и маршрут следования ставочных поездов [5, с. 109], и описание размещения должностных лиц в них [5, с. 110], и распорядок дня Ставки [5, с. 120-124]. Но, пожалуй, самое ценное в воспоминаниях протопресвитера о днях, проведенных им в Штабе Верховного – это поражающие своим мастерством психологические портреты людей, с которыми ему пришлось вместе служить.

Разумеется, что смена дислокации и переезд Ставки в Могилев также отражены в мемуарах Шавельского, равно как и хронологически совпавшая с этим смена Верховного Главнокомандующего, которую протопресвитер тяжело переживал и считал крайне неблагоприятной.

«Государь же в военном деле представлял, по меньшей мере, неизвестную величину: его военные дарования и знания доселе ни в чем и нигде не проявлялись, его общий духовный уклад менее всего был подходящ для Верховного военачальника. Надежда, что Император Николай II вдруг станет Наполеоном, была равносильна ожиданию чуда» [5, с. 324] – постфактум отмечал отец Георгий.

Во втором томе воспоминаний, учитывая перемены в службе Шавельского, событиям в Ставке уделяется уже значительно меньше внимания. Косвенный интерес здесь представляет лишь кулуарная борьба против Распутина, а также описание роста оппозиции к монархии.

После революции, с упразднением Ведомства военного и морского духовенства Шавельский устранился от активного церковного служения и поселился в приобретенном им неподалеку от Витебска имении. Когда Витебский Совет рабочих депутатов узнал о месте его пребывания, то постановил расстрелять бывшего протопресвитера. В итоге, священнослужителю пришлось спасаться бегством [4]. Этим страницам биографии, а также деятельности Шавельского в Добровольческой Армии посвящены последние главы его труда.

Таким образом, «Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота» являются крайне важным и информативным источником по истории Ставки Верховного Главнокомандующего (особенно первых лет ее существования), а присутствующая им полнота изложения и объективность увеличивают их историческую ценность.

## Литература

1. *Кострюков, А.А.* Протопресвитер Георгий Шавельский и Карловацкий Синод / А.А. Кострюков // Церковь и время. – 2006. – № 1(34). – С. 134-151.
2. *Котков, В.М.* Г.И. Шавельский: «Деятельность моя как протопресвитера военного и морского духовенства связана с именем русского народа...» / В.М. Котков, Ю.В. Коткова // Военно-исторический журнал. – 2004. – № 4. – С. 57-60.
3. *Савва (Молчанов), иером.* Военное и морское духовенство в России / Иером. Савва (Молчанов) // Православная Энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/155073.html>. – Дата доступа: 11.01.2015.
4. *Теплова, В.* Георгий Иванович Шавельский (1871-1951) – последний протопресвитер Российской армии и флота / В. Теплова. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://zapadrus.ru/rusmir/istf/1049>. – Дата доступа: 14.01.2015.
5. *Шавельский, Г.И.* Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота / Г.И. Шавельский. – Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1954. – Том 1. – 414 с.
6. *Шавельский, Г.И.* Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота / Г.И. Шавельский. – Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1954. – Том 2. – 412 с.

## СОВРЕМЕННЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЙ (по материалам полевых исследований в России и Белоруссии)

П. А. Скрыльников (г. Москва, Россия)

Неоязыческая идентичность находится на стыке религиозной, этнической и субкультурной, хотя ни к одной из них полностью не может быть сведена, и именно это обстоятельство делает её интересной для изучения. Сегодня предпринимаются разнообразные попытки реконструкции традиционных дохристианских верований. Они выражаются в форме новых религиозных движений, так и в самостоятельных этнографических проектах, и в виде субкультур. В России на сегодняшний день наиболее популярной неоязыческой религией является родноверие. Как и Асатру, единой организационной структуры оно не имеет и исповедуется в основном свободно. Крупнейшими российскими организациями родноверческого толка являются Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры (ССО СРВ), в 1997 году объединивший пять неоязыческих общин. Своей целью они видят восстановление, исповедование и распространение «древней исконной веры славян», и Круг Языческой Традиции (КЯТ), организованный в Москве в 2002 году. Данное объединение в перечне своих целей, указанном на официальном сайте, ставит возрождение и распространение исконных народных верований и признание их государством. Инглизм также можно включить в этот ряд, хотя в среде родноверов отношение к этому движению неоднозначно. Оно было зарегистрировано в Омске в 1992 году Александром Хиневичем и официально сформировано к 1998 году.

ССО СРВ, например, так обозначают свою идентичность: «...к Родной Славянской Вере относятся те, кто:

- генетически принадлежат к славянским народам;
- уважают традиционные славянские обычаи;
- придерживаются родноверческого мировоззрения;
- славят древних славянских Богов» [1].

Если говорить о ситуации с неоязыческим движением в Белоруссии, то в первую очередь следует отметить то, что оно менее институционализировано, чем в России – на сегодняшний день зарегистрированных объединений, зарегистрированных в качестве религиозных, нет. Тем не менее, официально зарегистрированные в России объединения в Белоруссии представлены – это, в основном, «Схорон Еж Славен» и инглинги. Наиболее значимыми белорусскими организациями, которые можно причислить к неоязычникам, можно назвать минское «Наследие. Содружество Родовичей», чьё самоопределение выражено похожим на ССО СРВ образом («Наследие – это объединение и Содружество Родовичей по духу, крови, стремлениям, Вере наших предков и образу жизни, независимо от границ и места проживания [...] Мы рады вольным в духе людям, свободным от религиозных догм и учений, имеющих четкую нравственную позицию и готовых словом и делом возрождать нашу культуру и традиции» [2]), и Radzimas (Радзіміцкая этнакультурніцкая супольнасць «Radzimas»), основанная в Гомеле в сентябре 2011 года. «Радзіміцкая этнакультурніцкая супольнасць Radzimas – гомельскае аб'яднанне людзей, зацікаўленых тутэйшым старажытным светацямам, традыцыйным успрыманням свету і радзіміцкай спадчынай свайго краю» [3].

Эти две организации условно представляют две «ветви», или направления идентичности, к которому тяготеет белорусское неоязычество – это, условно, балтская и славянская идентичность. Разделение прослеживается даже на уровне используемого на страницах объединений в интернете языка – это русский у «Наследия» и белорусский – у «Radzimas». И нельзя сказать, вместе с тем, что идентичности эти

конфликтуют – пантеон, например, они разделяют один, а также поддерживают контакты и дружеские связи.

Родноверие же в России несколько более ориентировано на некую легитимирующую его наукообразность. Основным идентификационным концептом для родноверов и в России, и в Беларуси выступает «Традиция», которая понимается как следование ряду мировоззренческих принципов. Однако источники её несколько разнятся: например, в разделе «Источники» сайта «Наследия» указано следующее: «Наша информация основывается, в первую очередь, на личном опыте и видении. Мы также используем и другие источники информации, такие как этнографические и археологические данные, но не ставим ни один из этих источников во главе и не превращаем их в некий культ и безошибочную формулу истинности», в то время как мои респонденты из Орла в описании источников своего вероучения и мировоззрения напротив в первую очередь упоминали труды Рыбакова, Александра Афанасьева, причём подчёркивался пафос «подтверждённой истинности». Среди белорусских организаций сильнее выражено разделение на «верующих» и «исследователей».

Характер и упомянутая проблематизированность идентичности и преследуемые объединениями цели накладывают свой отпечаток на то, каким образом интерпретируется собственное культурное наследие. В Минске, например, где местная языческая традиция прервалась сравнительно недавно, ещё в двадцатом веке совершались богослужения. Соответственно, через сохранившиеся «места силы» (или просто локации, которые по тем или иным причинам имеют схожее с ними значение) интерпретируются и исторические события, в том числе принадлежащие новой и новейшей истории.

Основные выводы, которые мы можем сделать: основным отличием идентичности белорусских неоязычников от российских является её «славяно-балтская» двойственность; российское родноверие в большей степени тяготеет к наукообразности и этнографическому обоснованию собственного вероучения.

## Литература

1. Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры [Электронный ресурс] / О нас и нашей вере. Режим доступа: <http://rodnovery.ru/ru.php?id=9>. – Загл. с экрана. – Рус. яз. Дата обращения 20.02.2015.

2. Наследие. Содружество Родовичей [Электронный ресурс] / Деятельность, основа и принципы Наследия. Содружества Родовичей; Режим доступа: <http://naslved.org/index.php?showtopic=2912>. – Загл. с экрана. – Рус. яз. Дата обращения 20.02.2015.

3. Radzimas – язычництва ў Гомелі [Электронный ресурс] / <https://vk.com/radzimas>. – Загл. с экрана. – Бел. яз. Дата обращения 20.02.2015.

## КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ НА ТЕРРИТОРИИ НЫНЕШНЕГО БЕЛЫНИЧСКОГО РАЙОНА В ПРОШЛОМ

А. С. Снытко (г. п. Белыничи, Беларусь)

Религиозные верования возникли в далекой древности в процессе попытки человека осмыслить свое положение в окружающем природном и общественном сообществе. Наиболее древним из них было язычество. Очень много следов язычества прослеживается в преданиях, сказках, обрядах, обычаях белорусов, в том числе и жителей Белынического района. В районе деревни Заозерье находится так называемый Белынический «Стоунхедж», который известный белорусский этнокультуролог Иван Иванович Крук назвал самым сакральным местом на территории Беларуси [1]. Вокруг двухметрового каменного креста расположено еще десять разных тесаных валунов разных размеров, но одинаковой сферической формы.

Многие исследователи придерживаются версии, что на этом месте находилось капище богини Можаны (Мары, Морены). Теория основывается на топонимике: рядом речка Можя и деревня Можаны.

Многие этнографы и фольклористы считают, что вначале Можана опекала загробный мир, потом содействовала продолжению рода человеческого, помогала женщинам, имеющим проблемы с деторождением.

Очень вероятно, что на протяжении столетий под влиянием христианства капище Можаны постепенно, но неуклонно, теряя свои первоначальные функции, в сознании местных жителей трансформировалось в культовое место, где проводился обряд очищения человека от недоброго, злого. А каменный крест являлся признаком того, что святилище закреплялось за христианством. Очевидно одно, что заозерское капище Можаны требует детального и более глубокого изучения [2].

С установлением феодального строя в X веке на территории современного Бельничского района распространяется христианство. Первоначально христианство распространялось в форме православия и долгое время сосуществовало вместе с язычеством.

И в наши дни у части населения Бельничского района, как и у других белорусов, сохраняются пережитки язычества. Одним из наших любимых праздников является Купалье – языческий праздник, которого нет у православных россиян. И похоронные обряды у нас иные, чем у православных россиян. Только у белорусов существует Радуница (и только у нас она сделана нерабочим днем), когда белорусы идут на могилы к родным и символически едят вместе с ними, кроша еду на могилу и раскатывая по ней пасхальные яйца (языческая тризна на могильных курганах).

К сожалению, в последние десятилетия во многом благодаря пропаганде православных священников эти древнейшие традиции утрачиваются.

Распространение католицизма на Беларуси началось гораздо позже, после Кревской (1385 г.) и особенно после Люблинской (1569 г.) уний. Бельничичи были одним из главных центров распространения католицизма на востоке Беларуси в XVII веке. Это связано с тем, что в 1624 году владелец Бельнич Лев Иванович Сапега основал здесь деревянный костел и монастырь для братьев кармелитов. Вскоре после своего основания монастырь стал широко известен благодаря иконе Бельничской Богоматери.

После присоединения территории Беларуси к Российской империи царское правительство повело наступление на католический костел, его влияние в Беларуси. Особенно это наступление усилилось после подавления национально-освободительных восстаний 1830–1831 гг. и 1863–1864 гг.

В 1876 году Бельничский костел был освещен в православную церковь Рождества Богородицы. В 1877 году в Бельничский монастырь кармелитов переведен православный Рождества-Богородицкий мужской монастырь. Сразу после Октябрьской революции на церковь начались гонения. В 20-е годы большевики активно проводили политику по изъятию церковных ценностей. 29 декабря 1930 года бюро Бельничского райкома КП(б)Б принимает решение о закрытии с января 1931 года Бельничского православного монастыря и об использовании монастырских помещений под семилетнюю школу, интернат и Народный дом.

В 1930-е годы большевики закрыли в Бельничихах и православную церковь, а икона Бельничской Богоматери вместе с другими ценностями была вывезена в Могилевский государственный музей. Во время Великой Отечественной войны, в 1941 году, следы иконы Бельничской Богоматери теряются.

В 1960-е годы здание храма было снесено, а в 1970-е взорвали и здание бывшего монастыря [3, с. 24–26].

В XVI столетии на Беларуси, преимущественно среди представителей господствующих сословий, появились протестантские направления христианства – кальвинизм и лютеранство. Однако значительного распространения на восточных землях ВКЛ протестантизм не получил.

На территории Могилёвщины действовало всего четыре протестантские церкви. Одна из них находилась в Головчине. Этот кальвинистский собор был построен во второй половине XVI ст. на средства князей Головчинских. Во время войн середины XVII ст. он был разрушен [4, с. 8].

С 1596 г. (Брестская церковная уния) до 1839 г. (Полоцкий церковный собор) существовало униатство.

Во второй половине XVII столетия от издевательств и преследований на территорию Беларуси убегают десятки тысяч российских старообрядцев, так как в отличие от России, ВКЛ отличалось веротерпимостью. Некоторые из них поселились на территории сегодняшнего Бельничского района в основном на казенных землях Эсьмонской волости. Старообрядцы основали поселение Клевка и, постепенно покупая новые земли, основали хутора с таким же названием. В деревне Клевка действовала старообрядческая церковь [4, с. 12].

Традиционной религией для территории нынешнего Бельничского района является иудаизм. Еще с времен средневековья здесь существовало три местечка: Бельничи, Головчин и Эсьмоны, которые относились к городским населенным пунктам. Национальный состав населения местечек был обусловлен известной чертой оседлости для евреев, которым запрещалось жить в сельской местности.

Согласно переписи населения 1897 г. в Бельничах в это время насчитывалось 2215 жителей, из них 1063 иудеев и 1151 христиан (846 православных и 305 католиков). В Головчине количество жителей составляло 1254 человека (820 православных и 433 иудеев). Население Эсьмон составляло 538 человек, из них 305 православных и 215 иудеев [5, с. 94, 95].

Еврейская часть населения проводила свои религиозные обряды в молитвенных домах и синагоге. Последняя находилась в Бельничах. Молитвенные дома находились: три в Бельничах, два в Головчине и один в Эсьмонах. При Бельничской синагоге для престарелых, больных и одиноких евреев была организована богадельня. [5, с. 108].

К сожалению, сегодня в Бельничах, Головчине, Эсьмонах не услышать еврейские песни, еврейского языка, сочного еврейского юмора... И одна из главных причин тому – холокост.

Итоги переписи 2009 г. засвидетельствовали следующее количество еврейского населения района – 12 человек.

**Вывод:** На протяжении веков население, проживающее на территории нынешнего Бельничского района, было поликонфессиональным. В первые века прошлого тысячелетия христианство уживалось с языческими верованиями, что частично сохранилось до сегодняшнего дня. Первоначально на территории района христианство распространялось в форме православия. В XVII веке Бельничи стали одним из главных центров распространения католичества на востоке Беларуси.

Во второй половине XVII века на территории района появились старообрядцы и протестанты. В городских населенных пунктах (местечках) значительная часть населения исповедовала иудаизм.

Все перечисленные конфессии мирно сосуществовали.

## Литература

1. Религия // Бельничский районный исполнительный комитет Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – 2007. – Режим доступа : <http://belynichi.gov.by>. – Дата доступа : 25.09.2014.

2. *Карпечанка, М.А.* Уздоўж стромы... : Таямніцы / М. Карпечанка. – Мн., 2007. – 230 с.
3. *Морозов, А.И.* Бялыніцкі манастыр / А.И. Морозов. – Мн.: БелФранс, 2005. – 31 с. [2] л. ил.
4. *Карпечанка, М.А.* Згукі мінуўшчыны. Гісторыя Бялыніцкага раёна ў пытаннях і адказах, зб / М.А. Карпечанка. – Бялынічы, 1995. – 28 с.
5. Памяць: Бялыніч. р-н : Гіст.-дак. хронікі гарадоў і р-наў Беларусі / рэд. кал.: А.В. Агееў [і інш.]. – Мн.: Выш. шк., 2000. – 512 с.

## **ОТ «ХРЫСЦІЯНСКАЙ ЗЛУЧНАСЦІ» К БЕЛОРУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ДЕМОКРАТИИ: ИСТОРИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ЭВОЛЮЦИЯ ВЗГЛЯДОВ**

*И. В. Шардыко* (г. Могилев, Беларусь)

В ходе революции 1905–1907 гг. общественно-политическая деятельность правящих классов значительно активизировалась. Наряду с другими, активно включились в политическую деятельность помещичье-религиозные силы. Всероссийская политическая стачка и Манифест 17 октября 1905 г. подтолкнули их к политической консолидации и созданию организаций, выступавших в защиту сохранения самодержавия. Подобного типа политические организации стали возникать и в Беларуси (общество «Крестьянин», «Окраинный союз», «Православное братство» и др.). Они отражали интересы крупных и средних землевладельцев, части аграрной буржуазии, православного и католического духовенства, чиновников. Сами эти общества представляли собой ответвления монархического «Союза русского народа». Их главные установки соответствовали принципам этой общероссийской организации: неизбежность самодержавной власти в Беларуси, неприкосновенность частной собственности, сохранение помещичьего землевладения и сословного строя [1, с. 3].

Вместе с тем, как свидетельствуют источники, уже в первые послереволюционные годы, наряду с организационной трансформацией, происходит некая эволюция политических взглядов помещичье-религиозных организаций в сторону российского либерализма. «Белорусское общество», образованное в 1908 г. после раскола общества «Крестьянин», еще одна организация правого толка – «Православное братство», возникшая примерно в это же время в Минске, а также отделения партии «правого порядка» в Гродно и Витебске, – в программных установках всех этих организаций, наряду с отстаиванием неизбежности самодержавного строя, всё более находят отражение некоторые либеральные идеи, близкие кадетам. Так «Белорусское общество» выступало за установление всеобщего избирательного права, ликвидацию ценза на выборах, введение прогрессивного подоходного налога, земского самоуправления. Оно добивалось конституционного разрешения аграрного вопроса, требовало предоставления земельных кредитов крестьянам. В целом же его аграрная программа была направлена на сохранение помещичьего землевладения в Беларуси. Все эти организации, в конечном итоге, выступали против принудительного отчуждения частновладельческих земель. И хотя в их программных документах проявились либеральные идеи, тем не менее они защищали классовые интересы местных помещиков [2, с. 26, 27].

Военно-политическая обстановка, сложившаяся в годы первой мировой войны, ускорила эволюцию части консервативных помещичье-религиозных организаций в сторону белорусского либерализма. Наряду с традиционными организациями в правительственном лагере стали возникать группы, придерживавшиеся нового политического направления. В их программных документах сочетались как охранительные, так и либеральные тенденции.

Первой такой организацией стала «Хрысціянская злучнасць», возникшая в 1915 г. в Западной Беларуси. Ее организаторами были барон Ропп, князь Святополк-Мирской, барон Шафнагель, ксендз Б.Годлевский, А. С. Астравович и др. Социальный состав «Хрысціянскай злучнасці» охватывал представителей высших кругов католического духовенства, крупной буржуазии, помещиков, а также крестьян, средних городских слоев, рабочих, что и позволило ее лидерам утверждать, что «Хрысціянская злучнасць» является народной партией. В аграрном вопросе «Хрысціянская злучнасць» выступала за сохранение помещичьего землевладения. Она протестовала против стихийного захвата крестьянами частновладельческих земель, требовала конституционного разрешения аграрного вопроса. Еще в 1906 г. один из организаторов «Хрысціянскай злучнасці» барон Ропп, выступая на заседании I Государственной Думы, резко выступил с критикой внесенного на рассмотрение Думы законопроекта, предполагавшего принудительное отчуждение части частновладельческих земель. Свое мнение он мотивировал тем, что «для западных земель этот законопроект совсем не приемлем: там нет общины, крестьяне стремятся приобрести землю в собственность, аренды там долгосрочные, землевладельцы живут в своих имениях, отношение к ним крестьян совершенно иное». В подтверждение своей аргументации барон Ропп привел слова простого крестьянина, который якобы сказал, что «если такой закон пройдет, то лучше идти под немца» [3, с. 3]. Барон Ропп, как сообщала газета «Голос провинции», заявил о необходимости «сохранить крупное, среднее и мелкое землевладение». При этом он допускал, что решить аграрный вопрос возможно при условии «передачи его на места». По мнению барона Роппа, Дума могла разрешить аграрный вопрос «только общим образом, не принимая таких решений, которые могут быть сочтены насилием над чужой свободой» [3, с. 6].

Впоследствии эти идеи получили отражение в программе Белорусской христианской демократии, которая в 1917 г. возникла на основе «Хрысціянскай злучнасці». Многие программные установки «Хрысціянскай злучнасці» также разделяли члены «Белорусского православного союза», который создавался по инициативе православного духовенства [4, л. 132].

Февральская буржуазно-демократическая революция привела к новой расстановке политических сил в Беларуси. Она внесла новое содержание и в белорусское общественно-политическое движение. Здесь, как и во всех национальных регионах страны, стал фактически складываться либерально-помещичий блок, целью которого было ограничение революции демократическими рамками. Политические организации, входившие в этот блок, стремились обеспечить единовластие Временного правительства, ограничить максимализм и большевистский радикализм.

Программы организаций, объединенных в либерально-помещичий блок, носили эклектический характер. Основные программные положения были заимствованы главным образом из программы партии кадетов. При этом в ходе развития революции помещичье-религиозные организации постепенно отодвигались на задний план общественно-политической жизни. Их место занимали политические организации либеральной ориентации.

Одной из таких организаций, развернувшей свою деятельность после победы Февральской революции явилась Белорусская христианская демократия (БХД), возникшая на основе «Хрысціянскай злучнасці». В ее руководящее ядро входили В. Ластовский, Ад. Станкевич, В. Годлевский, В. Толочко, А. Гриневич, А. Астравович и др. Партия издавала газету «Беларуская крывіца». Своим влиянием охватывала значительную часть белорусов-католиков. Ее программные установки сводились к требованию демократического преобразования общества. Программа БХД отрицала марксистское понимание социальной революции и по коренным вопросам общественного

развития была близка к установкам партий либеральной ориентации. БХД выступала за сохранение частного землевладения в пределах «разумного надела», а в национальной политике поддерживала идею предоставления Беларуси национальной автономии в границах Российской демократической республики [5; с. 81, 82].

Таким образом, после падения самодержавия в Беларуси, как и в других национальных регионах страны, возник широкий спектр политических организаций как либеральной, так и помещичье-религиозной ориентации. При чем, последние, как свидетельствует история возникновения и деятельности «Хрысціянскай злучнасці» и возникшей впоследствии на ее базе «Белорусской христианской демократии», постепенно эволюционируют в сторону российского либерализма. Однако войдя после Февраля 1917 г. в либерально-помещичий блок, противостоящий большевикам, эти организации так и не смогли интегрироваться в единую мощную политическую партию, хотя в их среде и проявлялась такая тенденция.

### Литература

1. Крестьянин. – 1906. – № 42.
2. *Сташкевич, Н.С.* Приговор революции: крушение антисоветского движения в Белоруссии (1917–1925) / Н.С. Сташкевич. – Минск. – 1985.
3. Голос провинции. – 1906. – № 41.
4. Национальный архив Республики Беларусь (НА РБ). – Ф. 62. – Оп.1. – Д. 193.
5. Октябрь 1917 и судьбы политической оппозиции // Совместное российско-белорусское исследование: в 3 ч. – Ч. 2. – Гомель. – 1993.

## К ВОПРОСУ О ДИАСПОРАЛЬНОЙ ОСНОВЕ СОВРЕМЕННОГО РУССКОГО ЯЗЫЧЕСТВА (по данным полевых исследований)

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

С 17 по 23 июня актив научно-исследовательской лаборатории «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы» Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина проводила анкетный опрос среди представителей русских языческих общин, собравшихся на праздник Купалы (в 2013 году представители лаборатории уже проводили анкетирование рядовых членов общин данных союзов) [1, с. 304-315; 2, с. 86-95]. Данное мероприятие уникально своей проекцией. Второй год подряд, организатором праздника выступает языческая конфедерация – объединение двух союзов современных носителей альтернативного мировоззрения: содружества общин «Велесова Круга» (год образования 1999) и Союза Славянских Общин Славянской Родной Веры (год создания 1997)<sup>3</sup>. Совместная Купала проводилась на «Красном Лугу» под Малоярославцем (с. Игнатьевское Калужская область). По данным организаторов, в праздничном мероприятии 2014 года приняло участие около 1200 человек (первая Купала 1998 года была про-

<sup>3</sup> Удачный опыт языческого взаимодействия, уже имел место быть на пространствах РФ. Примером такого взаимодействия, может служить совещание языческих организаций, посвящённое осквернению капищного комплекса Царицинского парка. Собрание состоялось 27 июля 2008 года, в нём приняло участие около сорока «родноверов» представителей Круга Языческой Традиции, Велесова Круга, Союза Славянских Общин Славянской Родной Веры, религиозной группы «Славия». Так же, присутствовали язычники одиночки, по телефонной линии с собравшимися общался представитель общины «Схрон Еж Словен». См.: Игельд. Совещание на «Бараньем Лбу» // Дерево Жизни. Газета этнического возрождения. Троицк, 2008. № 37. Однако, целевые компетенции состоявшихся общих собраний, носили совещательный характер и не были сконцентрированы на обрядовой стороне, как важнейшей составляющей религиозной системы.

ведена силами 20 общинников, праздник 2013 года собрал от 1500 до 1800 человек). Обрядовая составляющая праздника, кроме непосредственного участия в купальской мистерии, включала проведение языческих свадеб, обряды очищения, имянаречения и т.д.

В ходе проведения опроса 2014 года, исследовательский коллектив столкнулся со специфическими особенностями работы в «масштабном языческом поле» ранее отмеченными в аналогичной экспедиции 2013 года. К таковым следует отнести, во-первых, значительный процент отказов от заполнения анкет, что обуславливается занятостью потенциальных респондентов (подготовкой палаточного лагеря, участием в организационных мероприятиях и др.) и встречающимся недоверием к интервьюёрам. Во-вторых, и это отмечают сами организаторы Купалы, присутствие на празднике огромного числа «ряженных» – людей приехавших на обычный отдых на природе, дополненный костюмированным и религиозным компонентами с пристрасткой «этно». В целях выявления процента «не доверяющих» и проверки высказанного ранее утверждения о преобладании в современном языческом сообществе диаспорального концепта [3, с. 362-367], в анкету 2014 года были включены два «предложения» респондентам: внести в опросный лист свой **e-mail адрес и допустимую форму обращения** при возможной в последующем переписке.

Анализ результатов «скрытого опроса» выявил значительный процент анонимов, категорически нежелающих предоставлять дополнительные сведения о себе. Ответ отсутствовал в анкетах у 153 (65,4%) опрошенных (в опросе приняло участие 234 человека). Двадцать девять человек (12,4%) предпочли указать только свой электронный адрес. Пятьдесят респондентов, привели в опросных листах только свои имена. Примечателен тот факт, что в переписке большинство людей предпочитают использовать обычное, гражданское имя собственное, не указывая языческий оним. Так, «традиционных» имён было приведено 36 (15,4%), языческих – 14 (6%). Данный парадокс невозможно объяснить, исключительно основываясь на опросном материале. Причина отсутствия единообразия антропонимического ряда присутствующих на празднике, может содержаться в самом организационном моменте и смысловой подаче «малоярославской Купалы», превратившейся из религиозно-сакрального действия в фестиваль: «В настоящий момент мы можем сказать: «У нынешней Купалы фестивальная подоплёка». Мы и заявляем её как фестиваль-реконструкцию древнего славянского праздника» [4]. Отсюда, присутствие на «свято» различных групп и индивидов, подчас дистанцирующихся от «языческой основы». Кроме того, причины могут скрываться и в банальном нежелании респондента выдавать исследовательской, равно – посторонней группе скрытое имя, используемое в кругу своих или в элементарном отсутствие общинного онима в связи с пребыванием человека в статусе неофита. В последнем случае, обретение нового имени, становится вопросом времени – прохождением обряда «имянаречения». Несмотря на полное или частичное сокрытие дополнительных данных значительной массой респондентов, сорок семь человек (20,1%) сообщили две позиции по обратной связи, указав и свой интернет адрес и имя. Более того, трое респондентов привели также свои номера телефонов, двое – оставили комментарии. Естественно, на общем фоне «отказников» данные феномены доверия выглядят более чем минимальными.

Таким образом, основываясь на полученных данных, следует признать тот факт, что в настоящее время, представители современного славянского язычества в России (по крайней мере, определённая часть прозелитов, данного феномена), находясь в добровольной/вынужденной изоляции. В частности, признаки принадлежности к языческой диаспоре, группе «своих» проявились в массовом нежелании предоставлять «чужим» – представителям опросной группы данные обратной связи и языческие онимы («настоящие» имена).

## Литература

1. *Шиженский Р.В.* Некоторые аспекты кодификации феномена современного славянского язычества по данным полевых исследований // Вера и религия в современной России. Всероссийский конкурс молодых учёных: 25 лучших исследований. – М.: Август Борг, 2014. – С. 304–315.
2. *Шиженский Р.В., Тютина О.С.* Некоторые аспекты кодификации феномена современного славянского язычества по данным полевых исследований (статья № 2) // COLLOQUIUM NEPTAPLOMERES: Научный альманах. Выпуск I: Язычество в XX–XXI веках: российский и европейский контекст. – Нижний Новгород: НГПУ им. К. Минина. – С. 86–95.
3. *Шиженский Р.В.* Славянская неоязыческая диаспора на территории современной России (по данным сети Интернет) // Диалог государства и религиозных объединений в пространстве современной культуры. – Волгоград, 2009. – С. 362–367.
4. Расшифровка аудиозаписи интервью Б.А. Гасанова (волхва Богумила) Р.В. Шиженскому, г. Рязань. 17.08.2014. – Из личного архива автора.

## РЕГИОНАЛЬНЫЕ КУЛЬТЫ СВЯТЫХ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ГЕРМАНИИ

*С. П. Шупляк, С. С. Гордейчук (г. Минск, Беларусь)*

Согласно имеющимся в нашем распоряжении трудам немецких историков, в Эльзасе почитались в качестве святых и блаженных 95 человек. Из них 69 были уроженцами Эльзаса, жизнь и деятельность 19 лиц была тесно связана с данной немецкой землей (среди них – св. аббат Колумбан (ум. в 615 г., день памяти в римско-католической церкви – 24 (27) ноября) [6, S. 149–151]. 12 человек относятся к категории т.н. «катакомбных» святых (термин Й. Клауса), обнаруженных в катакомбах на территории Эльзаса.

69 святых можно условно подразделить на группы. К первой из них относятся причисленные к лику святых лица духовного звания: 8 монахов (из них одна женщина); 1 священник (Гимерий, конец VI в.); 7 аббатис (в их числе покровительница Эльзаса св. Одилия (VII/VIII в., ум. около 720 г.; день памяти – 13/14 декабря) и 7 аббатов (шесть из них – св. Бенедикт, Дубан, Томас, Стефан, Беат и Эгидиан (VIII в.) – являлись первыми аббатами монастыря Хонау на острове в течении Рейна); 16 епископов (среди них – первый епископ Меца, св. Клеменс (ум. в 981 г.); первый епископ Страсбургский, св. Амунд (IV в., день памяти – 26 октября); святые Евхарий (первый епископ Трирский), Валерий (второй епископ Трирский) и Матерн (первый епископ Кёльнский и Торенгенский) – ключевые фигуры в христианизации Западной Германии и Бельгии в конце III – первой половине IV вв., дни их памяти – 8/9 декабря, 29 января и 13/14 сентября соответственно); покровитель Эльзаса, епископ Страсбургский св. Арбогаст (ум. в 550 г., день памяти – 21 июля); первый архиепископ Магдебургский в 968–981 гг. св. Адальберт (ум. в 981 г.); папа римский Лев IX (1002–1054 гг.; в миру Бруно, сын графа Гуго фон Нордграу и графини Лотарингской Хедвиг фон Дургсбург, день памяти – 19 апреля [3, S. 7, 20–21, 57–72, 77–85, 94–101, 126–148; 4, S. 36, 118–121; 6, S. 21–22, 30–31, 59–61, 72–81, 84–88, 91–94, 100–106, 135–136].

Вторую группу святых составляют 28 мучеников, среди них выделяются: 7 монахов монастыря в Мурбахе (Сендрад, Роттискад, Родульф, Вильгир, Салеко, Готзеран, Бернард – погибли между 926 и 937 гг. (наиболее вероятно дата 4 июля (день их памяти) 929 г.); 6 Кёльнских мучениц (Пальмация, Аврелия, Корона, Фидес, Евгения, Саула – являлись сподвижницами св. Урсулы и были убиты вместе с ней в Кёльне по приказу Аттилы 21 июля (день их памяти) 451 г.); вдова София Римская и три ее дочери (Вера, Надежда и Любовь), казненные в 137 г. в Риме по приказу императора Адриана за приверженность христианству; Генрих (ум. 1270 г.), один из поздних мучеников Эльзаса; вдова Ридхильт и семь ее детей (ум. в 1492 г., канонизированы после совершения

чуда на их могиле). К третьей группе святых относятся исповедник Лудан (ум. в 1202 г.), 4 святых девы и 5 отшельников (вышеуказанный Гимерий, Теобальд (ум. в 1066 г.), Леобард (ум. около 618 г.), ирландский епископ-миссионер Деодат (II, ум. в 679 г.), епископ Бенно (ум. в 940 г.) [6, S. 50–51, 71–74, 88–91, 99–100, 106–107, 113, 125–127, 129–135].

Четвертую группу святых Эльзаса составляют светские лица, отличавшиеся благочестием и принявшие в конце жизни постриг: три герцога и герцогини, три короля (Сигиберт III, сын Дагоберта I и король Австразии в 639–656 гг.; Сигизмунд, король-мученик бургундов в 517–523 гг., в 496/499 г. принял католицизм и способствовал его утверждению вместо арианства в Бургундии; король-мученик Австразии Дагоберт II (жил в 653–680 гг.), сын Сигиберта III); **три императрицы (Ирмгард, дочь графа Турского Гуго III, жена с 821 г. до своей смерти 20 марта 851 г. императора Лотаря I; дева Рихардис, дочь графа Нордгау Эрхангера и супруга в 862 – 888 гг. короля и императора (с 881 г.) Карла III Толстого, канонизирована в 1049 г.; Адельгейда, вторая супруга короля и императора Оттона I, регентша Священной Римской империи в 991 – 995 г. [6, S. 23–26, 47–49, 80, 115–123].**

Список почитаемых в Эльзасе блаженных включает в себя 9 человек: 3 епископов; священника-монаха Конрада (ум. 10 марта 426 г.); аббата и трех аббатис; преподобного Франца Марию Пауля Либерманна (ум. 2 февраля 1852 г., последний из канонизированных эльзасских святых) [6, S. 84, 89–90].

К группе «катакомбных», наиболее ранних святых Эльзаса относятся: Аникет (Аникет; римский солдат, казненный во II в. за приверженность христианству – первый эльзасский святой), Фортунат (ум. не позднее 313 г.), Каритина, Клеменс, Клементина, Деодат (I), Фаустин, Иннокентий и Виктор, Юстин, Перегрин и Теодор [6, S. 175–181].

Большое число святых в Германии вписывалось в существовавшую в средние века традицию почитания как общенациональных/общеевропейских, так и региональных святых. Со времен Карла Великого св. Мартин и Дионисий считались покровителями Франции, св. Вацлав – Чехии, св. Адалберт и св. Станислав – Польши, св. Стефан – Венгрии, св. Олаф – Норвегии, св. Кнуд – Дании, св. Георгий – Англии, св. Патрик – Ирландии, св. Морис – Швейцарии [2, S. 126–127].

Св. Бенно (1010–1106 гг.), «Апостол вендов», был патроном Саксонии (особенно Майсена, епископом которого был с 1066 по 1106 гг., и Гослара, где одно время являлся настоятелем собора) и Баварии (после перенесения его мощей из Майсена в Мюнхен в 1576 г.); св. Хедвиг почиталась в качестве покровительницы Силезии (ум. в 1243 г., причислена к лику святых в 1263 г., св. Елизавета (1207–1231 гг.) – Тюрингии [5, S. 20–23, 35–41, 55–60, 86–96; 7, S. 11–12, 17–26, 79, 92–96; 8] Епископ Отто Бамбергский (1060–1139 гг.) совершил две христианские миссии на территорию Померании в 1124/1125 г. и 19.04–30.12.1128 гг., завершившиеся основанием церквей в Пюрице, Гнезно, Волине, Гардеце, Леббине, Кладене, Кольберге, Белгарде, Штеттине, Волине, Узедоме, Вольгасте и Гюцкове и епископства в Гюцкове [1, S. 27–43, 87]. За заслуги в распространении христианства Отто Бамбергский получил прозвище «апостол народа Померании» и был канонизирован в 1189 г. на рейхстаге в баварском Вюрцбурге папой Климентом III [1, S. 82–83, 85]. День его памяти отмечался до 1189 г. 30 июня (дата его погребения), после был перенесен на 30 сентября [1, S. 100].

Отдельное место в системе региональных культов святых в Германии занимали патроны городов. Покровителями Кёльна являлись Три Волхва (Три Короля), св. Урсула и св. Геренон, Гамбурга и Бремена – св. Ансгарий (ум. в 865 г) [2, S. 127–128].

Подводя итог, отметим, что почитание общенациональных и региональных святых, по мнению немецкого историка церкви А. Ангенендта, содействовало укреплению национального самосознания отдельных народов и государств Европы, становясь его неотъемлемой частью [2, S. 127].

## Литература

1. *Albrecht, A., Buske, N.* Bischof Otto von Bamberg: Sein Wirken für Pommern / A. Albrecht, N. Buske. – Schwerin: Thomas Helms Verlag, 2003. – 127 S.
2. *Angenendt, A.* Heilige und Reliquien: die Geschichte ihres Kultes vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart / A. Angenendt. – München: Beck, 1994. – 445 S.
3. *Barth, Medard.* Der heilige Arbogast, Bischof von Strassburg. Seine Persönlichkeit und der Kult / M. Barth // Archiv für Elsassische Kirchengeschichte. Begründet und herausgegeben von Joseph Brauner. Vierzehnter Jahrgang. Strassburg: Alsatia Verlag Kolmar im Elsass, 1940. – 238 S.
4. *Beissel, S.* Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland im Mittelalter / S. Beissel. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988. – 177 S.
5. *Biss, P.R.P.* Sankt Benno, Bischof von Meissen. Quellenmassige Darstellung seines heiligen Lebens und segensreichen Wirkens / P.R.P. Biss. – Dresden: Verlag des katholischen Kirchenblattes, 1887. – 112 S.
6. *Clauss, Josef M. B.* Die Heiligen des Elsass in ihrem Leben, ihrer Verehrung und ihrer Darstellung in der Kunst / Josef M. B. Clauss. – Düsseldorf: Druck und Verlag von Lichwann, 1934. – 281 S.
7. *Reber, O.* Die heilige Elisabeth: Leben und Legende / O. Reber. Sankt Ottilien: EOS-Verlag, 1982. – 180 S.
8. *Stannat, W.* Das Leben der heiligen Elisabeth in drei mittelniederdeutschen Handschriften aus Wolfenbüttel und Hannover / W. Stannat. – Neumünster: Karl Wachholtz Verlag, 1959. – 134 S.

## СТАНОВЛЕНИЕ НОВЫХ РЕЛИГИЙ ЯПОНИИ

Ю. А. Яроцкая (г. Минск, Беларусь)

Понятие «японская религия» впервые появилось как академический термин в 1907 году в листовке «Религиозная история Японии» на английском языке. Данная листовка была написана преподавателем Токийского университета Анэсаки Ма-сахаром, основателем религиоведения в современной Японии [2, с. 236]. Что же касается самого термина «новые религии» (*shin shūkyō*), то он появляется гораздо позже – только в середине XX века. В западные академические круги этот термин был привнесён работами таких исследователей нетрадиционной религиозности Японии, как Н. Макфарлэнд и Г. Томсен (напр. «The rush hour of the gods»).

В понятие «новая религия» современные исследователи включают многочисленные течения, возникшие с первой половины XIX века в противовес синтоизму и традиционным школам буддизма и получившие наибольшее распространение после Второй Мировой войны.

Хотя в самой Японии термин «новые религии» (*shin shūkyō*) широко применяется в научной среде, он все еще вызывает споры среди исследователей. Так, например, в научных трудах как западных, так и японских ученых встречаются и другие понятия: «недавно возникшая религия» (*shinkō shūkyō*); «неоновая религия» (*shin shin shūkyō*); «недавно учрежденная религиозная община» (*shinkō-kyōdan*); «народная религия» (*minkan shinkō*); «новое религиозное движение» (*shinshūkyō-undō*).

Наиболее часто встречаемый в исследованиях термин «*shinkō shūkyō*» несет в себе негативные коннотации. Поэтому, на наш взгляд, по отношению к новым религиям предпочтительнее использовать термин «*shin shūkyō*», который является нейтральным по своему существу.

Все новые религии являются народными, поскольку основаны выходцами их низших слоев общества. Главной особенностью всех этих движений является взгляд на возможность спасения человека. В то время как все традиционные японские религии

обеспокоены существованием человека после его смерти, новые религии предлагают пути спасения от всех проблем в течение этой жизни. Они дают человеку четкое руководство в его жизни и предлагают ему форму контроля над своей судьбой. Несомненно, что благодаря этой особенности новые религии являются такими популярными среди населения Японии и за пределами страны.

Быстрая модернизация Японии в эпохи Мэйдзи и Сёва, новые налоги на землю, разочарование населения в традиционных религиях, массовое переселение крестьян в города стали основными причинами возникновения новых религий в довоенный период. Синтоизм был возведен до уровня государственного культа и все возникшие в данный период новые религии существовали только в рамках тринадцати сект сектантского синто. Все другие движения не признавались и были строго запрещены государством.

В течение последних десятилетий периода Токугава традиционные японские религии столкнулись с большими социальными и экономическими трудностями. Так как авторитаризм дома Токугава давал мало надежды простым людям, такие новые религии, как Тэнри-кё и Конко-кё имели огромный успех. В этих новых религиях подчеркивалась личная вера человека и зависимость от доктрины, а общей чертой их деятельности являлась вера в исцеление [3, с. 137].

Суровые условия модернизации в эпоху Мэйдзи, новые налоги на землю, быстрое расширение системы денежного обмена, и новый критерий успеха и неудачи все это содействовало появлению самых сильных новых религиозных движений в современной истории Японии. Здесь можно привести два примера таких новых религий: Оомото-кё, которое использовало любые возможные символические и ритуальные средства, выражая свой протест против нового порядка и Тэнри-кё, которое предлагало не только спасение, но также новые возможности «объединения в организации» и средства спасения от *наями* (яп. *nauyami*) или проблем повседневной жизни [1, с. 263].

Религиозная вера и практика должны были соответствовать принципам государственного синто. Несколько местных советов в Японии пытались провести эту идею дальше, требуя размещения синтоистских алтарей в каждом доме [5, с. 17-18]. Это должно было показать влияние государственного синтоизма на всех японцев независимо от их личных религиозных убеждений или принадлежности, и, несомненно, приводило к конфликтам с властями, не только со стороны новых движений, но и со стороны традиционных религий.

В 1891 году Учимура Канзо явился ярким примером подобного конфликта между личными религиозными убеждениями и государственной синтоистской идеологией. Учимура был известным христианским богословом и преподавателем в первой Высшей школе (предшественник Токийского университета). Он отказался поклониться во время чтения императорского Рескрипта об образовании, что привело к его принудительной отставке из школы. Основанием для увольнения стала его непригодность для обучения молодых японцев [5, с. 18].

В подобных обстоятельствах любое социальное или политическое обращение к народу, основанное на религиозных доктринах или идеях, должно было быть незамедлительно исследовано относительно его соответствия идеологической системы императора. Эта мера применялась главным образом по отношению к новым религиям. Таким образом, конфликт новых религий с государством подразумевался в самой природе их политических и социальных обращений к простым японским гражданам [4, с. 5].

Проблемы взаимоотношений правительства и новых религий усугубились после Первой Мировой войны и в последующий период, особенно в течение 1920-х и 1930-х годов. Этому свидетельствуют многочисленные случаи полицейских расследований действий некоторых новых религиозных движений.

Главной причиной расцвета новых религий после Второй Мировой войны явилось признание оккупационным правительством в 1945 году тринадцати сект сектантского синто равными традиционным религиям, а также предоставление религиозной свободы новой Конституцией 1947 года. Эти причины обеспечили очень быстрый рост сотен новых религиозных движений в Японии.

### Литература

1. *Clarke, P.* New Religions In Global Perspective / P. Clarke. – London: Taylor & Francis e-Library, 2006. – 320 p.
2. *Junichi, Isomae.* Deconstructing «Japanese Religion»: a historical survey / Isomae Junichi // Japanese Journal of Religious Studies. – V. 32. – № 2. – P. 235–248.
3. *Moos, F.* Religion and Politics in Japan: the case of the Soka Gakkai / F. Moos // Asian Survey. – 1963. – March. – P. 136–142.
4. *Nakano, Tsuyoshi.* New Religions and Politics in Post-war Japan / Tsuyoshi Nakano // Sociology of Religion Department of Sociology Soka University. – 1990. – Vol. 14. – No. 2. – P. 1–29.
5. *Wilkinson, Gr.* The next Aum: religious violence and new religious movements in twenty-first century Japan / Gr. Wilkinson. – USA: University of Iowa, 2009. – 227 p.

# КАТОЛИЦИЗМ. РИМО-КАТОЛИЦИЗМ В ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ

## РЫМСКА-КАТАЛІЦКАЯ ДУХОЎНАЯ КАЛЕГІЯ: МЭТЫ ДЗЕЙНАСЦІ І СПРОБЫ ЛІКВІДАЦЫІ

**З. В. Антановіч** (г. Мінск, Беларусь)

У кіраўніцтве рымска-каталіцкай царквы з канца XVIII да пачатку XX стст. адбылося шэраг рэарганізацый, накіраваных на абмежаванне яе ролі на грамадска-палітычнай арэне Расійскай імперыі. У іх ліку было стварэнне Рымска-каталіцкай калегіі, якая выконвала функцыі пасрэдніка паміж органамі дзяржаўнай улады і кансісторыямі з 1801 г. [9, с. 10–52]. Калегію ўзначальваў арцыбіскуп, пад кіраўніцтвам якога дзейнічалі пракурор, два засядацелі і па аднаму прадстаўніку ад кожнай дзяцэзіі (звычайна біскупы), чым забяспечваўся ўдзел вышэйшага кліру ў кіраўніцтве царквой на агульнадзяржаўным узроўні і абмяжоўваліся магчымасці яе развіцця. Асноўнай мэтай яе стварэння было прадстаўніцтва інтарэсаў рымска-каталіцкай царквы на грамадска-палітычнай арэне дзяржавы. Таму сярод функцый Калегіі ўвага акцэнтавалася на зборы поўных звестак аб касцёлах, кляштарх, духавенстве, навучальных і іншых духоўных установах, капіталах святарства і прадстаўніцтваў царквы, кантроль агульнага справаводства ў кансісторыях а таксама на прадстаўленні ўраду прапаноў дзяцэзіяльнага кіраўніцтва. Пры гэтым фінансавыя сродкі рымска-каталіцкай царквы на тэрыторыі Расійскай імперыі цэнтралізаваліся фондамі азначаных устаноў у Калегіі, а міністр унутраных спраў вызначаў парадак іх захавання і выкарыстання [2; 7, с. 9]. Членамі Калегіі таксама прымалася канчатковае рашэнне аб рукапалажэнні ў сан святароў і пераходах у каталіцтва асоб іншых веравызнанняў.

На працягу існавання неаднаразова ўздымалася пытанне аб ліквідацыі Калегіі. У 1805 г. і 1811 г. эфектыўнасць і кананічнасць дзейнасці азначанага органа ставілася пад сумніў мітрапалітам С. Богуш-Сестранцэвічам. У апошні раз праект рэарганізацыі кіраўніцтва царквой быў узгоднены з Галоўным кіраўніцтвам духоўных спраў іншаземных веравызнанняў і накіраваны ў дзяржаўны Савет [7, арк. 3–5]. Ліквідацыя Калегіі дазволіла б пашырыць уплывовасць арцыбіскупа ў царкве, аднак дзяржаўныя ўлады не падтрымалі яго ініцыятыву. Наступныя падзеі, у тым ліку паўстанні 1830-х гг. і 1863–1864 гг., прывялі да большага абмежавання магчымасцяў канфесіянальных уладаў, што прыпыніла далейшыя спробы рэарганізацыі.

Канфесіянальная сітуацыя змянілася ў адпаведнасці з указам ад 17 красавіка і маніфестам ад 17 кастрычніка 1905 г., якімі ў значнай ступені паслабляліся абмежавальныя меры ў дачыненні каталіцтва, а са зменай дзяржаўнага ладу ў 1917 г. інтэнсіфікаваліся, чаму чадзейнічала як дзейнасць і праграмныя патрабаванні палітычных партый, так і нарматворчасць Часовага ўраду [4, с. 43–53; 6]. Адпаведна ў сакавіку 1917 г. кіруючым архідзяцэзіяй Я. Цяпляком быў распрацаваны праект рэформы кіраўніцтва царквы, паводле якога Калегія скасоўвалася, як не адпавядаючы каталіцкім канонам орган. Аўтарам праекту адзначалася, што Статут іншаземных веравызнанняў не адпавядае Кананічнаму праву рымска-каталіцкай царквы і накіраваны на яе абмежаванне. Таму значнае месца ў праекце належала скасаванню Рымска-каталіцкай калегіі. У праекце адзначалася неабходнасць самавызначэння развіцця канфесіі і яе прадстаўніцтваў пад кіраўніцтвам дзяцэзіяльных біскупаў, што тычылася стварэння парафій, кляштароў і дзяцэзіі, адсутнасць неабходнасці рэгістрацыі таварыстваў. Мітрапаліт таксама настойваў на аднаўленні непасрэдных

стасункаў з Рымам і прызначэнні прадстаўніка Апостальскай сталіцы пры ўрадзе (нунцыя). У сферы веравызначэння патрабавалася дазволанне распаўсюджаць каталіцызм, а пераходы з іншых веравызнанняў па самавызначэнні прыватных асоб дазволіць па дасягненні паўналецця. Адначасова, навучэнцы-каталікі ў свецкіх установах набывалі роўныя правы ў вучэбні катэхізісу. У сямейным праве прадугледжвалася прызнанне законным шлюбу, узятага ў рымска-каталіцкай царкве, калі адзін з будучых супружнікаў з'яўляўся каталіком, незалежна ад веравызнання другога, пры гэтым скасаванне шлюбу некаталіцкім органам не лічылася паўнаважным. Аналагічна вырашалася пытанне аб выхаванні дзяцей. У эканамічнай сферы, паводле праекту царква вяртала права набываць маёмасці, як іншыя юрыдычныя асобы. Акрамя таго прадугледжваўся зварот сродак і маёмасці царквы, якія былі засяроджаны ў казне або канфіскаваны. Пры адсутнасці магчымасцяў звароту, прадугледжвалася кампенсацыя ў пераліку на сучасны кошт. Усяго, па падліках складальніка праекту, штогадовая сума з 1844 г. складала 678 227 руб. 85 кап. і павінна была паступіць у распараджэнне мітрапаліта [3, с. 90–98].

Праект рэформы быў прадстаўлены Часоваму ўраду 10 красавіка 1917 г. і была створана камісія з удзелам прадстаўнікоў духавенства і зацікаўленых міністэрстваў для перагляду нарматыўнай базы дзейнасці рымска-каталіцкай царквы пад кіраўніцтвам С. Катлярэўскага. Пры гэтым канчатковае рашэнне належала веданню склікаючамуся Устаноучаму сходу. Па выніках дзейнасці камісіі быў распрацаваны законапраект “Аб змене дзеючых законапалажэнняў па справах рымска-каталіцкай царквы ў Расіі”, разгледжаны ўрадам 10 ліпеня і зацверджаны 25 жніўня (апублікаваны 2 верасня). Сферай дзейнасці азначанага нарматыўнага акту ахоплівалася каталіцкая царква ўсіх абрадаў [5, с. 96–124]. Яго аснову склаў праект Я. Цепляка, што абумовіла шырокія паўнамоцтвы мітрапаліта па кіраўніцтву царквой і яе аўтаномнасць у пытаннях кіраўніцтва веравызнаннем і свабодзе распаўсюджвання, духоўнага суда і набыцці маёмасцяў. Аднак фінансаванне рымска-каталіцкай царквы з дзяржаўных сродкаў было прыпынена. Спрэччымі заставаліся сродкі, засяроджаныя фондамі царквы ў казне, у звароце якіх было адмоўлена каталіцкаму духавенству. Прадугледжвалася выдаць фіксаваную суму ад утворанага ў выніку аб'яднання обер-пракуратуры і дэпартаменту духоўных спраў іншаземных веравызнанняў Міністэрства веравызнанняў, аднак кампенсацыя канфіскаваных маёмасцяў і сродкаў не агаворвалася. Гэта, па ўзгадненні з кіраўніцтвам каталіцкай царквы з улікам ўнутрыпалітычных абставінаў, пераносілася на больш позні перыяд [5, с. 96–124]. Рымска-каталіцкую калегію планавалася замяніць з'ездам рымска-каталіцкіх дыяцэзіяльных кіраўнікоў, таму яе сфера дзейнасці абмяжоўвалася адміністрацыйна-тэрытарыяльнымі і фінансавымі справамі. Аднак Часовы ўрад не разгледзеў выпрацаваны законапраект і дзейнасць Калегіі працягвалася да 1918 г.

Такім чынам, кіраўніцтвам рымска-каталіцкай царквы было прынята шэраг спроб яе інстутуцыянальнай рэарганізацыі, значным момантам якіх было скасаванне Рымска-каталіцкай духоўнай калегіі. Калі ў пачатку XIX ст. гэта не ўдалося з-за ролі азначанага органа ў абмежаванні канфесіянальнага кіраўніцтва і зацікаўленасці дзяржаўных уладаў у яго дзейнасці, то ў пачатку XX ст. ўнутрыпалітычныя ўмовы складваліся спрыяльна, але кардынальная перамена грамадска-палітычнага ладу не дазволіла рэалізаваць рэформу Я. Цепляка, якой на іншы ўзровень пераводзіліся ўзаемаадносіны дзяржавы і каталіцкай царквы.

### Літаратура

1. НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 6. – Спр. 245. – Справа аб сродках, якія захоўваюцца ў Рымска-каталіцкай духоўнай калегіі фондамі касцёлаў Магілёўскай архідыяцэзіі, 1898 г.

2. НГАБ. – Ф. 3244. – Воп. 1. – Спр. 1. – Матэрыялы Я. Цепляка выконваючага абавязкі магілёўскага арцыбіскупа, якія тычацца адміністрацыйна-тэрытарыяльнага кіравання архідыяцэзіяй, 1914–1915 гг.

3. *Одинцов, М.И.* Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современное состояние) / Ответственный редактор, член авторского коллектива. – М.: РАГС, 1996. – 252 с.

4. *Одинцов, М.И.* Католики и Католическая церковь в России в 1914–1920-х годах / Россия и Ватикан. – Вып. 2. – 2007. – С. 96–124.

5. Российская церковь в годы революции (1917–1918 гг.): сборник / составитель, публикация документов. – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1995. – 270 с.

6. Управление духовных дел иностранных исповеданий христианских и иноверных. – Кн. 1: О управлении духовных дел христиан римско-католического и армяно-католического исповеданий // Свод законов Российской империи / сост. Н.П. Балканов, С.С. Войт, В.Э. Герценберг; под ред. И.Д. Мордухай-Болтовского. – Санкт-Петербург: Русское книжное товарищество «Деятель», 1896. – Т. XI. – Ч. 1. – С. 2–16.

7. LVIA. – F. 694. – Ap. 1. – В. 172. – Выпісы з пратаколаў Сената аб правах рымска-католіцкага мітрапаліта, 1811–1813 гг.

8. *Petrani, A.* Kollegium Duchowne w Petersburgu / A. Petrani. – Lublin: Wydawnictwo towarzystwa naukowego KUL, 1950. – 152 s.

## **РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ МИССИЯ В ВОСТОЧНОМ РЕГИОНЕ БЕЛАРУСИ (1989–2014 гг.)**

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

Римско-католическая церковь выполняет важную социальную функцию в религиозной жизни Могилевской области.

Активизируется социальная деятельность римско-католических приходов, создаются новые общины, укрепляется их материальная база. Важное значение для укрепления католицизма имеет социальная работа. Реализацией социальных программ занимаются религиозные миссии и благотворительные общества, среди которых важная роль принадлежит благотворительной католической международной организации «Каритас». «Каритас» работает с детьми, инвалидами, многодетными и приемными семьями, малоимущими гражданами. Основное внимание сфокусировано на реализации программ организации отдыха детей, повышении качества жизни детей-сирот, привлечении финансов в фонд помощи тяжелобольным детям, социализации молодых инвалидов и их родных, консультативной психологической помощи, оказании гуманитарной помощи малоимущим гражданам, проведении обучающих семинаров, встреч с зарубежными представителями организации. Могилевский областной исполнительный комитет передал благотворительной организации «Богатые в милосердии» санаторий в Чечевичах, где планируется организовать ежегодный отдых 400 детей при финансовой поддержке Могилевского римско-католического деканата.

Католическая миссия отличается четкой структурной организацией, наличием материальных ресурсов, постоянно пополняемых иностранными партнерами, отлаженным взаимодействием с государственными и не католическими религиозными благотворительными организациями.

Кроме социальных программ католические миссионеры занимаются организацией образовательной деятельности, становление которой приходится на начало 1990-х гг. При религиозных общинах были открыты воскресные школы; преподавание осуществляли члены мужских и женских монашеских орденов, прибывших, как правило, из Польши. В качестве поощрения воспитанники этих школ в летний период времени направлялись на отдых в Польшу, Германию и Италию.

Религиозная социализация молодежи осуществляется в рамках катехетической деятельности. Религиозное обучение начинается с дошкольного возраста и продолжается до XI класса. В образовательном процессе используются специальные учебные материалы, которые подготовлены для каждой ступени обучения. Фактической целью данного процесса является формирование в сознании обучающихся религиозного мировоззрения, выработка индивидуального и коллективного религиозного поведения. Содержание религиозного образования продиктовано потребностями церкви. Молодежь усилленно изучает не только теоретические аспекты католического богословия, но и с учетом возрастных особенностей постигает основы католического религиозного культа – знакомится с молитвенными формулами, религиозными действиями и т.д.

Подготовка католических священнослужителей проводится в высших духовных семинариях – в Гродно и в Пинске, церковнослужителей среднего звена – в Минске и Барановичах. Дефицит кадров церковь пытается решить с помощью иностранцев, которые приглашаются для работы в религиозных общинах Могилевской области. Однако не всегда приглашенные священнослужители находят взаимопонимание с местными властями. Причиной является ярко выраженная пропольская политическая позиция отдельных священнослужителей.

Католические общины являются центрами не только религиозной, но и культурно-просветительской жизни. По инициативе церкви с 1993 г. в г. Могилеве проходит международный фестиваль христианской музыки «МагутныБожа». Организаторами фестиваля выступали могилевский римско-католический приход Успения Пресвятой Девы Марии, Фонд возрождения христианской культуры «МагутныБожа», отдел по делам культуры Могилевского горисполкома. Первоначально в мероприятиях фестиваля участвовали представители католических и протестантских общин. В 2000-х гг. к организации фестиваля присоединилась Могилевская епархия Белорусской Православной Церкви.

При католических общинах функционируют читательские комнаты, залы, библиотеки, книжные лавки. Организовано распространение литературы на польском и белорусском языках, периодических изданий – ежемесячного журнала «AveMaria», ежеквартального религиозно-культурного журнала «Наша вера», журнала «Дыялог», информационного бюллетеня «Каталіцкія навіны». Изданием научной, научно-популярной, литературно-художественной, учебной, справочной, религиозной литературы и литературы для досуга на белорусском и русском языках занимается издательство «ProChristo».

Популяризация идей католицизма осуществляется в средствах массовой информации – в специальных программах радио Ватикана, государственных масс медиа, сети Интернет.

Особенностью развития католицизма в Могилевской области является наличие значительного числа верующих, придерживающихся консервативного течения, у истоков которого стоял архиепископ Марсель Франсуа Лефевр (1905–1991). Лефевристы опекаются членами доминиканского ордена. Формально они не институализированы.

Римско-католическая миссия в восточном регионе Беларуси в настоящее время заключается не столько в расширении социальной базы, сколько в сохранении достижений 1990-х гг., когда церковь пользовалась реальными преференциями со стороны властей. Снижение внешней миссионерской активности компенсируется основательной социальной и образовательной деятельностью, работой по формированию в общественном сознании позитивного образа католицизма, попытками «деполонизации» религиозной жизни в общинах.

**ДА ПЫТАННЯ ЛІКВІДАЦЫІ ЎНІЯЦКАЙ ЦАРКВЫ:  
УПЛЫЎ РЭЛІГІЙНАГА ФАКТАРА НА ВІЗНАЧЭННЕ НАЦЫЯНАЛЬнай  
ПРЫНАЛЕЖНАСЦІ ЖЫХАРОЎ БЕЛАРУСКІХ ЗЕМЛЯЎ  
У ПЕРШАЙ ПАЛОВЕ XIX ст.**

А. А. Іваноў (г. Магілёў, Беларусь)

Па меркаванню некаторых даследчыкаў, беларусы – гэта адзіны ўсходнеславянскі народ, які мае ўласную нацыянальную версію рыма-каталіцтва [1, с. 118]. Цалкам пагадзіцца з гэтым меркаваннем складана хаця б таму, што ўніяцтва было распаўсюджана таксама на ўкраінскіх землях і працягвала сваё існаванне па-за межамі Расійскай імперыі (Галіччына), хаця менавіта да Расіі пасля падзелаў Рэчы Паспалітай цалкам адышлі беларускія землі. Але ў любым выпадку ўніяцкая царква на беларускіх землях адыграла велізарную ролю ў культурніцкім плане.

На карысць гэтага сведчыць хаця б той факт, што на момант апошняга падзелу Рэчы Паспалітай у канцы XVIII ст. уніяты складалі каля 70 адсоткаў, рыма-каталікі – 15 адсоткаў, а праваслаўныя – толькі 6 адсоткаў насельніцтва Беларусі [1, с. 119] (увогуле, нарыканцы XVIII ст. на тэрыторыі былога Вялікага княства Літоўскага пражывала прыблізна 39% уніятаў і 6,5% праваслаўных. Асноўная частка беларусаў былі ўніятамі, у тым ліку 80% сельскага насельніцтва [2, с. 60]). За сваю больш чым трохсотгадовую гісторыю ўніяцкая царква стала неад’емнай часткай сацыякультурнай прасторы гэтай тэрыторыі. Многія і многія пакаленні мясцовых жыхароў тым ці іншым чынам атаясамлялі сябе, выводзілі свой культурны код менавіта з уніяцкай, грэка-каталіцкай царквы.

Пры гэтым, падчас свайго існавання ў Расійскай імперыі грэка-каталіцызм паспеў зазнаць зусім рознае стаўленне з боку афіцыйных улад. У залежнасці ад накіраванасці палітыкі ўрад мог спачатку лічыць уніятаў “палякамі” і “літоўцамі”, не падзяляючы іх з католікамі, а ў 20–30-я гг. – “рускімі”, даказваючы іх праваслаўнае паходжанне [3, с. 110].

Яскравым прыкладам служыць Іосіф Сямашка (да 1839 г. быў уніяцкім епіскапам, потым актыўна садзейнічаў скасаванню ўніі, а пасля – праваслаўны мітрапаліт Літоўскі і Віленскі), які яскрава прамаўляў:

“...Нам указывают на Польшу, но какое нам дело до Польши? Мы русские, дети безчисленной русской семьи, потомки Св. Владимира, мы родились в России, присягали на верность Русскому Царю. Нас страдают поляками! Не потому ли, чтобы напомнить нам вековую страдания наших отцов, присоединившихся было доверчиво вместе с Литвой к Польше? Нам указывают на униатскую веру! Как будто была или даже могла быть униатская вера? Не была ли уния лишь коварной приманкой для отклонения отцов наших от России и от искони православной церкви? Не была ли эта несчастная уния орудием тяжелых терзаний и гонений в течение трехсот лет, пока мы, потомки гонимых, не обрели, наконец, тихаго пристанища на лоне России и своей матери православной церкви” [4, с. 50].

Трэба сказаць, што канкрэтныя планы ліквідацыі уніі з’явіліся яшчэ напачатку 1828 года [5, с. 65] (у 1827 годзе Іосіф Сямашка падаў расійскаму імператару запіску аб становішчы ўніяцкай царквы ў Расійскай імперыі і сродках па яе далучэнні да праваслаўя). У 1834 сам Мікалай I загадаў выпрацаваць сакрэтныя інструкцыі па звароту ўніятаў у праваслаўе, а ў 1836 г. быў нават створаны спецыяльны сакрэтны камітэт для вырашэння гэтага пытання [5, с. 67]. І той жа Іосіф Сямашка прызнаваўся, што “воссоединение униатов совершилось иерархическим образом, а не миссионерством. Здесь требовалось не влияние духовенства, послушания решению архипастырей” [6, с. 5].

Канешне, можна ўспрымаць паводзіны вышэйшага кіраўніцтва ўніяцкай царквы як здраду перад сваімі прыхаджанамі. Яшчэ ў сярэдзіне 30-х гг. XIX ст. улада выключыла ўніяцтва з ліку канфесій, для якіх тады рыхтаваліся статутныя законы (“уставаы”), і дала зразумець уніяцкаму кліру, што яму не захаваць за сабой прывілеяў інакш, як перайшоўшы ў праваслаўе. Чым ён (вышэйшы клір) і скарыстаўся. Але неабходна зазначыць, што (па сцвярджэнню І.К. Смоліча) большая частка ўніяцкага насельніцтва, а іменна беларускае сялянства, успрыняла ліквідацыю ўніі з Рымам і вяртанне ў “Рускую” царкву, у цэлым, спакойна [7, с. 3] (сваю ролю адыграла і вонкавае падабенства абрадаў уніяцкай і праваслаўнай царкваў). Ды і насамрэч няма сведчанняў аб тым, што скасаванне ўніі прывяло да вялікіх хваляванняў у грамадстве. Але разам з тым трэба сказаць, што некаторыя ўніяты, асабліва прадстаўнікі былой мелкай шляхты і заможныя сяляне і гараджане, таемна (адкрыта гэтак зрабіць было амаль немагчыма) пераходзілі ў каталіцтва, аўтаматычна становячыся “палякамі” (вядома, што фактарам, які дамінаваў пры вызначэнні нацыянальнасці, для расійскіх улад былі адносіны чалавека да праваслаўнай веры, бо пераход чалавека да яе прыводзіў да прызнання яго рускім па нацыянальнасці [8, с. 109]). Такім чынам чарговы раз на беларускіх землях быў згублены сацыяльны пласт грамадства, заможны, адукаваны, які ў будучым мусіў стаць падмуркам для будавання беларускай нацыі.

“Ва ўсіх дзяржаўных установах, – адзначаў сучаснік, аматар праваслаўя і “расійскасці”, – мы бачым рускіх людзей, паўсюль чуюм нашу родную рускую мову, усе мы ўсведамляем, што мы ў сябе дома, а не на чужыне” [9, с. 236].

Як слухна значыць польскі даследчык Рышард Радзік: “Важнасць XIX ст. для разумення сённяшніх беларусаў заключаецца між іншым у тым, што менавіта тады адбылася пераарыентацыя пераважнай большасці беларускага народа – да таго часу празаходняга ў культурным (цывілізацыйным) сэнсе, – які пасля ліквідацыі ўніяцкай царквы і прыняцця праваслаўя паступова ўваходзіў у расійскую культурную прастору” [10, с. 7].

## Літаратура

1. *Акара А.* Тутэйшыя: “Северо-Западный край” ці “KresyWschodnie”? / А. Акара // Беларускі Гістарычны Агляд. – 2000. – Том 7, Сшытак 1 (12). – С. 117–124.

2. *Рымко, В.Г.* Полацкая уніяцкая епархія ў складзе Расійскай імперыі (1772–1832 гг.) / В.Г. Рымко // Религия и общество – 4: актуальные проблемы современного религиоведения: сб. науч. трудов / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2009. – С. 60–62.

3. *Філатава, А.* Нацыянальнае пытанне і палітыка царскага ўрада ў Беларусі канца XVIII – першай паловы XIX ст. / А. Філатава // Беларускі Гістарычны Агляд. – 2000. – Том 7, Сшытак 1 (12). – С. 106–116.

4. *Турцевич, А.* Краткий очерк жизни и деятельности графа М.Н. Муравьева / А. Турцевич. – Вильна: Печатня А. Г. Сыркина, 1898. – 66 с.

5. *Филатова, Е.Н.* Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. 1772–1860 гг. / Е.Н. Филатова. – Мн.: Бел. Наука, 2006. – 192 с.

6. *Долбилов, М.Д., Сталюнас, Д.* «Обратная уния»: проект присоединения католиков к православной церкви в Российской империи (1865–1866 годы) / М.Д. Долбилов, Д. Сталюнас // Славяноведение. – 2005. – № 5. – С. 3–34.

7. *Бендин, А.Ю.* Феномен «упорствующих» как проблема веротерпимости в Северо-Западном крае / А.Ю. Бендин // Славяноведение. – № 4. – 2008. – С. 3–17.

8. *Філатава, А.М.* Польскае і яўрэйскае пытанні ў палітыцы царскага ўрада ў канцы XVIII – першай паловы XIX ст. / А.М. Філатава // Этнічныя супольнасці ў Беларусі: гісторыя і сучаснасць. Матэрыялы навук. канф., (Мінск, 6-7 снежня 2001 г.) / У.І. Навіцкі, М.С. Сташкевіч. – Мн.: Дзэполіс, 2001. – С. 106–110.

9. *Марозава, С.В.* Уніяцкая царква ў этнакультурнаму развіцці Беларусі (1596–1839 гады) / С.В. Марозава; пад навук. рэд. У.М. Конана. – Гродна: ГрДУ, 2001. – 352 с.

10. Радзік, Р. Вытокі сучаснай беларускаці. Беларусы на фоне нацыятворчых працэсаў у Цэнтральна-Усходняй Еўропе XIX ст. / Рышард Радзік; пер. з польск. мовы Н. Дзенісюк; навук. рэд. С. Рудовіч, С. Токць. – Мінск: Медысонт, 2012. – 376 с.

## **РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ КАТОЛИЧЕСКИХ ХАРИЗМАТИЧЕСКИХ ГРУПП ЭКСТАТИЧЕСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТИ В БЕЛАРУСИ**

*М. В. Казмирук (г. Минск, Беларусь)*

Сведения, приведенные в статье, основываются на эмпирических данных, полученных в ходе полевых наблюдений, во время которых использовались качественные методы исследования: включенное и невключенное скрытое наблюдение при посещении молитвенных собраний, встреч по изучению Библии и реколлекций с представителями «Католического Харизматического Движения (КХД)»<sup>4</sup>. Полученный материал был существенно дополнен неструктурированным интервью с адептами во время неофициальных встреч, аудио и видео из личного архива автора, а также материалами, которые могут быть идентифицированы как внутригрупповая литература

В отличие от большинства движений, КХД не имеет учредителя или же группы учредителей, не имеет также и списка членов, а католические харизматические группы экстатической направленности могут быть охарактеризованы как разнообразные объединения лиц и общин, осуществляющие различные виды деятельности, часто независимо друг от друга на разных этапах развития и с разными акцентами. Часто участников движения отличает аномальная экспрессивно-эмоциональная чувствительность, повышенная ранимость и даже неадекватное поведение в повседневной жизни. «Возрождение в Святом Духе» включает множество светских людей разного пола, возраста и социальной среды, которые пытаются найти свое место в Церкви и в социуме. Эти люди создают молитвенные группы от нескольких человек до нескольких десятков. Молитвенные группы еженедельно собираются на 2–3-часовые молитвенные встречи, главным элементом которых является громкая, эмоциональная, спонтанная молитва, суть которой заключается в призыве к Святому Духу, чтобы он «вел их».

Такие призывы коррелируются со слушанием Библии, личными свидетельствами о действиях Бога в жизни отдельных участников встречи, многократно повторяются и соответственно создают харизматическую атмосферу. Чаще молитвенные группы существуют со священником или во главе со светским лидером.

Следует сказать, что экстатические группы КХД характеризуются аспектами духовности, которые аналогичны при переходе из традиционных религий в новые религиозные движения [1]. Тип религиозности, присутствующий среди харизматических групп, по крайней мере, для католиков, значительно отличается от того, в который они были интегрированы. В харизматических молитвенных группах акцент главным образом делается на «крещении Святым Духом» как на дискретный духовный опыт и «на подарки Святого Духа», которые в представлении харизматических групп представляют «экстраординарное явление сверхъестественного порядка» [2]. Харизматическое движение опирается на постулаты того, что христиане – «так же, как и в

---

<sup>4</sup> В связи с тем, что харизматическое движение в католицизме во время своего возникновения в первую очередь усвоило практики пятидесятнического движения, а также в связи с тем, что сами адепты движения ссылаются на проповедь Уильяма Сеймура, как на первоисточник своих практик, «Католическое Харизматическое Движение Обновления в Святом Духе» вполне обосновано можно дефинировать как «католическое пятидесятническое», что обуславливает употребление этого термина в данной статье.

древней церкви» – одарены харизмами, открывающимися на молитвенных встречах, и которые служат строительству церковного сообщества.

Если предположить, что бегство от действительности является одним из факторов конверсии в католическое пятидесятническое движение, то, скорее всего, оно коррелируется с необходимостью индивида избежать неуправляемости мира, с желанием безопасности и стабильности [2]. Вышеописанная потребность в постоянстве взаимосвязана с убеждением, преобладающим в группах, что сторонник движения уже спасен. Факт «крещения Духом» воспринимается адептами как признак гарантии избавления индивида, дает необходимую уверенность, которую не смогло принести простое «следование правилам». В то время как глоссология не всегда отождествляется с «крещением в Святом Духе» и может оцениваться, как знак личного спасения и избранности индивида [2, 3].

Анализируя обстоятельства конверсии в харизматическое католическое движение, исследователи P. Halama и J. Halamovb приходят к выводу, что типичному процессу религиозной конверсии предшествует некоторая взаимосвязь с религиозными проблемами в детстве и наличие проблем и неразрешенных конфликтов в пред-конверсионный период [1]. По данной теории, конверсия стимулируется встречей с религиозным человеком и периодическим посещением молитвенных собраний, которые приводят к новому опыту «присутствия Бога», и познавательному пониманию религиозных вопросов. Последствия конверсии включают радикальные изменения в духовной жизни, субъективное приумножение благосостояния, улучшение во взаимоотношениях с окружающими и, по свидетельству адептов, решение предшествующих проблем [2]. Ее причины, обыкновенно, видят в потребности безопасности, выраженной в кризисе ментальности, необходимости контроля извне, страха дуалистической интерпретации бытия, бегства от действительности и в гарантии спасения перед Богом [3].

Некоторые исследователи обосновывают стремительное развитие харизматического движения в проведенных реформах II Ватиканского собора, в связи с быстрорастущими социальными изменениями, которые смогли спровоцировать потребность в авторитетном контроле (в данном случае, Святой Дух), не подверженном влиянию и изменению [3]. Этому могли способствовать и обстоятельства неудовлетворенности современными моральными устоями и в целом религиозной жизнью общества. Таким образом, вышеописанная ситуация, вполне вероятно, является традиционной реакцией на сложившуюся аномию [2]. Адепты движения воспринимают данную положение через призму дуалистической интерпретации бытия: борьбы устроенного порядка, который олицетворяет Бог, и хаосом – силой сатаны. Утверждение о непосредственном влиянии дьявола на ход мировой истории находит подтверждение в интервью с членами харизматических групп и литературе, которая распространена среди участников харизматического движения. В последствие этого в группах распространены методы массового изгнания нечистой силы и заступнические молитвы, которые должны ей противостоять. Сила зла иногда идентифицируются с персоналиями, критикующими харизматические практики, или же персонифицируются в проблемах, с которыми сталкивается не только группа, но в целом конфессия (к примеру, пропаганда контрацептивов). Болезни и личные трудности участников движения также приписываются влиянию дьявола [3].

Анализ богослужения группы выявил, что наблюдается тенденция перехода от рестрингированного ритуала, принятого в Католической церкви к элаборированного. Ритуал слабо выражен и упорядочен, содержит спонтанные элементы, такие как глоссология и самопроизвольная молитва, ориентирован на внутренние переживания индивида и экзальтирован. Предположительно в общинах существует как формальные, так и неформальные элементы богослужения, которые отображают социальные и индивидуальные характеристики группы.

## Літэратура

1. *Halama, P.* Process of religious conversion in the Catholic Charismatic Movement: qualitative analysis / Halama, P., Halamov6, J. // Archive for the Psychology of Religion. – 2005. – № 26. – P. 69–91.
2. *Heirich, M.* Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories About Religious Conversion / M. Heirich // American Journal of Sociology. – Nov., 1977. – Vol. 83, No. 3. – P. 653–680.
3. *McGuire, B.* Meredith. Toward a Sociological Interpretation of the «Catholic Pentecostal» Movement / Meredith B. McGuire // Review of Religious Research. – Winter, 1975. – Vol. 16, No. 2. – P. 94–104.

### ТЭМАТЫЗАЦЫЯ ПРАБЛЕМАГА ПОЛЯ БЕЛАРУСКАЙ РЭЛІГІЙНА-ФІЛАСОФСКАЙ ДУМКІ КАТАЛІЦКАГА НАПРАМКУ ПАЧАТКУ ХХІ ст.

*Ганна Клімовіч* (г. Наваполацк, Беларусь)

Негледзячы на пэўную кансэрватыўнасць, палітыка і ідэалогія каталіцкай царквы змяняюцца ў адпаведнасці з выклікамі часу. Першае дзесяцігоддзе ХХІ ст. – перыяд, калі перад каталіцызмам паўстаў шэраг пытанняў, на якія ён павінен быў даць адпаведныя духу часу адказы. Менавіта гэтым тлумачыцца змены ў тэматызацыі праблемага поля беларускай рэлігійна-філасофскай думкі каталіцкага напрамку ХХІ ст.

Застаецца шэраг тэм, якія з’яўляюцца перманентнымі для рэлігійна-філасофскай думкі, ў тым ліку і беларускай, ужо на працягу стагоддзяў. Сярод іх яркая вылучаецца гнэсеалагічная праблематыка, ў якой акцэнтуюцца пытанне суадносін веры і розума, а таксама праблематызацыя катэгорыі праўды.

Што датычыцца апошняга, трэба адзначыць што паняцце праўды ў беларускай рэлігійна-філасофскай думцы каталіцкага напрамку было акрэслена яшчэ на пач. ХХ ст. а. Я. Тарасевічам ў працы “Беларусы ў святле Бога”. Згодна з шырока распаўсюджаным ў каталіцызме вучэннем Фамы Аквінскага, а. Я. Тарасевіч вылучаў некалькі відаў праўды: анталагічная, гнэсеалагічная, этычная. Аўтар, карыстаючыся прынцыпам аналогіі, параўноўвае розум Абсалюту і чалавека, адзначаючы агульную для іх катэгорыю – Праўда. Але розніца ў тым, што розум Абсалюту – гэта крыніца праўды, а розум чалавека – толькі сяліба створанай праўды [1, с. 8]. У беларускага каталіцкага аўтара п. ХХІ ст. – а. Юрыя Быкава у катэгорыі праўды акцэнтуюцца этычны аспект, шчыльна звязаны з катэгорыяй любові. Па Ю. Быкаву “дзейная любоў – гэта спаўненне праўды, а чыніць праўду і хадзіць у праўдзе фактычна азначае выконваць найвялікшую заповедзь — заповедзь любові” [2, с. 79].

Працягвае асэнсоўвацца дыхатамія вера-розум. Сваё адлюстраванне дадзена тэндэнцыя знайшла ў творчасці а. Юрыя Залоскі, які прысвяціў даследаванню праблематыкі веры і розуму цыкл артыкулаў. Абапіраючыся на разважанні Фамы Аквінскага аўтар дэмаркуе межы філасофіі і рэлігіі, адзначаючы рознасць іх метадаў і прадметаў даследавання, але адначасова даючы станоўчы адказ на пытанне – ці патрэбна філасофія рэлігіі [3, с. 75].

Значнае месца ў рэлігійна-філасофскай думцы каталіцкага напрамку пач. ХХ ст. займае тэма глабалізацыі і ўзаемаадносін з іншымі рэлігіямі. Так, напрыклад, дадзенае пытанне знайшло адлюстраванне ў перакладзе з польскага артыкула а. Яна Гурскага “Касцёл і іншыя рэлігіі ва ўмовах глабалізацыі і секулярызацыі”. Асноўная ідэя дадзенага артыкула – гэта працяг арыентаванасці ў адносінах да манатэістычных рэлігій юдаізму і ісламу прынцыпамі, распрацаванымі на II Ватыканскім саборы. Адначасова трэба адзначыць, што, разглядаючы іслам, аўтар адзначае, што іслам яшчэ пакуль шукае сваё месца ў свеце, негледзячы на яркае адмежаванне ад хрысціянскага свету.

Праблематыку экуменізацыі закранае арцбіскуп Тадэвуш Кандрусевіч ў сваёй прамове на паседжанні працоўнай групы ў рамках праекта “Прымірэнне ў Еўропе: місія Цэркваў Германіі, Польшчы, Беларусі і Украіны”. Аўтар лічыць, што сутыкненне з асноўным выклікам сённяшняга дня – спробай пабудаваць цывілізацыю, пакідаючы Бога за яе межамі, павінна сплациць прадстаўнікоў розных канфесій дзеля супрацьстаяння гэтай з’яве [5, с. 8]. Падмуркам, на якім павінна ажыццяўляцца гэтае аб’яднанне, з’яўляецца агульная хрысціянская спадчына. Разам з тым адзначаецца, што наступствамі т.зв. палітыкі “паліткарэктнасці” і рэлятывізму з’яўляецца разгубленасць чалавека перад тварам сучаснай цывілізацыі [5, с. 9]. Свет зараз характарызуецца культурнай, антрапалагічнай, этычнай і духоўнай невызначанасцю. Разам з тым у песімістычным ключу трактуецца дасягненні навукі і тэхнікі. На думку аўтара менавіта спалучэнне ідэалаў секулярызаванага грамадства з невырашымімі навуковымі задачамі стала прыдатнай глебай для маральнага рэгрэсу, які назіраецца ў сучаснай Еўропе. Аўтар рэзка негатыўна адгукаецца на т.зв. феномен “прыватнай веры”, згодна з якім вера чалавека – гэта яго асабістая справа, а ўсе хрысціянскія знакі павінны быць зняты з публічных месцаў, таму што могуць абражаць пачуцці атэістаў або веравызнаўцаў іншых рэлігій [5, с. 10]. Адзіным выйсцем з дадзенага становішча з’яўляецца абвяшчэнне Евангелія і абавязак не толькі экуменістычнага дыялогу, але і шчыльнага супрацоўніцтва. Маюцца і негатыўныя высновы: глабалізацыя, якая не мае намер арыентавацца на хрысціянскія каштоўнасці, прывядзе да згубы салідарнасці паміж людзьмі і яшчэ большаму эканамічнаму падзелу. У прамове абвяшчаецца прынцып індывідуальнай адказнасці кожнага з хрысціян за стан маральных спраў у свеце [5, с. 11].

Тэму салідарнасці хрысціянскага свету падымае а. Ян Крэміс, працягваючы традыцыю, распачатую на Беларусі яшчэ ў XX ст. Дамінікам Анісько, ён адзначае, што галоўным прынцыпам, які павінны аб’ядноўваць сучасны свет павінны быць прынцып любові. Услед за папай Янам Паўлам II, ён звяртаецца да паняцця “цывілізацыя любові”, адзначаючы, што яна з’яўляецца супрацьпастаўленнем крызіснаму мысленню сучаснага чалавека, які атрымаўшы вольнасць не разумее, што гэта ў першую чаргу адзначае яшчэ і адказнасць. Асноўнай характэрныстykай цывілізацыі любові павінен быць прымат этыкі над тэхнікай, асобы над грамадствам і міласэрнасці над справядлівасцю [6, с. 20].

Застаецца актуальным для прадстаўнікоў беларускай каталіцкай думкі пошук новых шляхоў евангелізацыі, ў сувязі з гэтым падымаецца тэма рэкламы і сродкаў масавай інфармацыі. Так, а. Аляксандр Амяльчэня адзначае, што адна з галоўных праблем, якія паўстаюць перад каталіцкай царквой – камунікацыя ўнутры касцёла, асабліва такія яе спецыфічныя віды, як казанні, катэхэзы і інш. Сярод іншага, на думку аўтара, можна скарыстацца і спецыфічнага кшталту рэкламай, якая накіраваная на запрашэнне да жывога кантакту з Абсалютам [7, с. 18]. Адзначаецца, што дадзеная з’ява дзвубаковая, таму поспех стратэгіі залежыць ад суб’ектыўнага ўспрыняцця яе чалавекам, а менавіта – наколькі каштоўным з’яўляецца заклік для яго ў адпаведнасці з індывідуальнай аксіялагічнай шкалай [7, с. 28]. Рэклама сама па сабе нейтральная, хоця ж часта яна атаесамляецца з чымсьці негатыўным, але не з’яўляецца такой насамрэч, які змест яна будзе трансляваць, залежыць толькі ад таго, хто будзе яе выкарыстоўваць [8, с. 32]. На думку а. А. Амяльчэні – гэта слушны варыянт для пабудовы дыялогу паміж вернікамі і тымі, хто імі яшчэ не з’яўляецца. Таксама трэба адзначыць, што тэма пошукаў новых сродкаў евангелізацыі не з’яўляецца чымсьці абсалютна новым, аўтар адзначае, што дадзеныя атрымаў падтрымку на Другім Ватыканскім Саборы [9, с. 35].

Такім чынам, відавочна, што беларуская рэлігійна-філасофская думка каталіцкага напрамку працягвае актыўна распрацоўваць папярэднія ідэі, але таксама звяртаецца і да сучасных праблем, спрабуючы даць свой адказ на пытанне крызіснага становішча чалавека ў сучасным свеце.

## Літаратура

1. *Tarasievii, J.* Bielarusy ū sviatlie praŭdy / J. Tarasievii. – Vienia, 1935. – 30 s.
2. *Быкаў, Ю.* Праўда на службе годнасці чалавека / Ю. Быкаў // Наша вера. – 2005. – № 2. – С. 76–79.
3. *Залоска, Ю.* Якая філасофія патрэбна веры? / Ю. Залоска // Наша вера. – 2002. – № 2. – С. 72–75.
4. *Гурскі, Я.* Касцёл і іншыя рэлігія ва ўмовах глабалізацыі і секулярызацыі / Я. Гурскі // Наша вера. – 2008. – № 4. – С. 12–14.
5. *Кандрусевіч, Т.* Ролі і задачы цэркваў і царкоўных супольнасцяў перад выклікамі сучаснасці / Т. Кандрусевіч // Наша вера. – 2008. – № 2. – С. 8–11.
6. *Крэміс, Я.* Цывілізацыя любові / Я. Крэміс // Наша вера. – 2004. – № 2. – С. 18–23.
7. *Амяльчэня, А.* Ці патрэбна Богу рэклама / А. Амяльчэня // Наша вера. – 2005. – № 4. – С. 27–28.
8. *Амяльчэня, А.* Ізноў – рэклама... Каму ж яна патрэбна / А. Амяльчэня // Наша вера. – 2006. – № 1. – С. 31–33.
9. *Амяльчэня, А.* «Піярызацыя» ці евангелізацыя / А. Амяльчэня // Наша вера. – 2009. – № 1. – С. 35–37.

## КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ «СОЮЗА 17 ОКТЯБРЯ» НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ

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

Революционный подъем осени 1905 г. на территории белорусских губерний привел к созданию умеренно-либеральных организаций охранительной направленности, на базе которых впоследствии образовались отделы «Союза 17 октября». Ведущую роль среди белорусских октябристов играли, в отличие от центральной России, представители городской интеллигенции и чиновники, сторонники русификации края. Среди рядовых членов союза было много старообрядцев и зажиточных православных крестьян. Деятельность в многонациональных и поликонфессиональных губерниях способствовала формированию у местных октябристов более консервативных политических воззрений, направленных на сохранение сильной монархической власти, противодействие польскому национальному движению и ограничение прав католической церкви, укрепление социально-экономических и культурных позиций православного населения в Северо-Западном крае.

Октябристы настаивали на усилении русского присутствия на национальных окраинах. В одном из своих первых воззваний руководители Витебского отдела союза утверждали: «...финны, поляки и прочие в коренной России занимают разные должности..., русские же вытесняются с окраин... Это противоречие нестерпимое для русского человека» [1, л. 34 об.]. В то же время приверженцы «Союза 17 октября» декларировали признание за отдельными национальностями «самого широкого права на удовлетворение и защиту их культурных нужд, в пределах, допустимых идеей государственности и интересами других национальностей». Минский октябрист Д.В. Родзевич полагал, что нужно избегать открытой конфронтации между национальностями в Северо-Западном крае. По его мнению, «русские должны сознавать, что им следует бороться не за подавление других национальностей, а лишь в защиту своей народности и стремиться к определению своих прав и своих обязанностей к полякам и евреям» [2, л. 72 об.].

В то же время октябристы решительно осуждали притязания поляков на белорусские земли. Наиболее последовательно антипольскую линию проводил один из активнейших деятелей Минского отдела «Союза 17 октября» Д.В. Скрынченко.

Уроженец Воронежской губернии, выпускник Казанской духовной академии, он с 1903 г. жил в Минске, преподавая историю и латинский язык в Минской духовной семинарии, одновременно редактируя «Минские епархиальные ведомости». С 1906 г. Д.В. Скрынченко также являлся постоянным автором, а затем и редактором главного органа местных октябристов газеты «Минское слово». Со страниц печати он активно выступал за укрепление позиций православной церкви и государственной власти в Северо-Западном крае. Д.В. Скрынченко разработал проект мероприятий по ослаблению польского влияния на Беларусь, который предложил для реализации правительству. Проект предполагал, во-первых, обязательное преподавание в школах истории местного края для того, чтобы внушить детям, что белорусские земли были искони русскими и православными, что белорусы вовсе не поляки, что «изменниками родному народу и истории явились паны, раньше бывшие русскими и православными». Во-вторых, по мнению Д.В. Скрынченко, необходимо было наладить издание миллионов листовок по краевой истории, обязав все церкви и школы края на них подписаться. В-третьих, надо было уволить с государственных должностей в крае всех католиков, чтобы «местная власть, чиновники и военные были все православными» [3, с. 10 – 12]. Таким образом, проект, по сути, носил не только антипольский, но и антикатолический характер. Д.В. Скрынченко отказывал белорусам-католикам в праве называться белорусами, записывая их в поляки.

Подтверждением антипольской и антикатолической направленности деятельности белорусских октябристов и их региональных сторонников является организация съездов западнорусских православных братств. Первый съезд состоялся в Минске в помещении Свято-Духовского монастыря 29–31 августа 1908 г. На него прибыло около 150 делегатов из всех губерний Северо-Западного края. Активную роль в подготовке и проведении съезда играли минские октябристы Д.В. Скрынченко, А.Н. Беляев, С.А. Некрасов, Г.К. Шмидт [4]. Главной составляющей их выступлений были призывы к борьбе с католической пропагандой и ополячиванием белорусов. Именно на этом съезде Д.В. Скрынченко предложил вышеупомянутый проект борьбы с «польским засильем» в крае, изданный впоследствии отдельной брошюрой под названием «Трагедия белорусского народа» [3]. Со 2 по 5 августа 1909 г. в Вильно прошел второй братский съезд [5]. В нем наряду с правыми монархистами снова приняли участие представители «Союза 17 октября». В виду разгоревшихся накануне в III Государственной думе дебатов о судьбе церковно-приходских школ (предполагалось передать их из-под контроля Синода в систему Министерства народного просвещения), делегаты постановили ходатайствовать перед Николаем II об изъятии из ведения Государственной думы и Государственного совета вероисповедальных вопросов. Д.В. Скрынченко предложил создать Западно-Русское противокатолическое общество. Делегаты одобрили идею минчанина, но отложили детальное обсуждение данного проекта на будущее. Тогда, по инициативе Д.В. Скрынченко, съезд постановил обратиться с ходатайством в Синод об установлении однодневного сбора по всей России на дело развития православной миссионерской деятельности в Северо-Западном крае для противодействия костелу и ополячиванию белорусов [6].

В конце 1909 г. Д.В. Скрынченко написал открытое письмо думской фракции «Союза 17 октября» по поводу обсуждения в нижней палате законопроекта о свободе перехода из православия в другие исповедания. Минский октябрист указывал на опасность данного законопроекта для Северо-Западного края, т. к. крестьянство, находящееся, по его мнению, в зависимости от польских помещиков, легко могло поддаться католической пропаганде. Д.В. Скрынченко четко обозначил позицию местных октябристов: «пусть люди не терпят стеснений в исповедании своей веры, как это признано актами 17 апреля 1905 г., но пусть и не думают о свободе пропаганды» [7].

Развивая свои рассуждения по польскому вопросу, он вновь напоминал лидерам союза о том, что Польша фактически объявила войну России за Северо-Западный край и поэтому любые уступки, пусть и нечаянные, полякам являются предательством русских национальных интересов [7].

Руководство «Союза 17 октября» не прислушалось к мнению из провинции. Фракция октябристов проголосовала за списание с Царства Польского долгов в размере 2,5 млн руб. Данный акт Д.В. Скрынченко оценил как очередное «преступление» против русских народа. В итоге в феврале 1910 г. он покинул ряды партии, объясняя свой поступок тем, что октябристы встали на «космополитическую почву», превратившись «кадетов 2-го сорта» [7].

В мае 1911 г. на базе Минского отдела «Союза 17 октября» открылся отдел Всероссийского национального союза, председателем которого стал Д.В. Скрынченко [8, с. 2].

Деятельность белорусских октябристов, направленная на ограничение влияния помещиков римско-католического вероисповедания и костела на территории Беларуси, против предоставления автономии Царству Польскому, отделила их от ЦК «Союза 17 октября», стремившегося к достижению компромисса с польской элитой. Непоследовательность октябристского руководства по вопросу отношения к католической церкви в западных губерниях, пренебрежительное отношение к отделам на местах привели к переходу значительного количества белорусских октябристов во Всероссийский национальный союз.

### Литература

1. Переписка ЦК «Союза 17 октября» с октябристами Витебской губернии (1905–1906 гг.) // ГАРФ. – Фонд 115. – Оп. 1. – Д. 59.
2. Материалы по истории выборов в первую Государственную Думу, собранные по поручению Председателя Совета министров Графа С.Ю. Витте Графом В.А. Дмитриевым-Мамоновым // ОР РНБ. – Фонд 1072. – Том 5.
3. *Скрынченко, Д.В.* Трагедия белорусского народа / Д.В. Скрынченко. – Мн.: Тип. С.А. Некрасова, 1908. – 18 с.
4. Труды первого съезда представителей западно-русских православных братств в г. Минске, 29–31 августа 1908 г. // Минские епархиальные ведомости. – 1908. – 1 октября. – С. 594–713.
5. О съезде представителей западно-русских православных братств в г. Вильно // РГИА. – Фонд 1284. – Оп. 187. – 1909 г. – Д. 118.
6. 2-й Братский съезд в Вильне, его значение и недостатки // Минские епархиальные ведомости. – 1909. – 15 августа. – С. 217–371.
7. *Колмаков, В.* Дмитрий Васильевич Скрынченко: страницы жизни / В. Колмаков // Православное информационное агентство [Электронный ресурс] – 2007 – Режим доступа: <http://ros.borda.ru/?1-3-20-00000010-000-0-0>. – Дата доступа: 12.05.2008.
8. *Минский, С.* Открытие минского отдела «Всероссийского национального союза» / С. Минский // Белорусская жизнь. – 1911. – 24 мая. – С. 2.

## БОРЬБА БРЕСТСКОГО КАПИТУЛА ЗА ОТКРЫТИЕ СЕМИНАРИЙ ДЛЯ БЕЛОГО УНИАТСКОГО ДУХОВЕНСТВА В 20-е гг. XIX в.

*Л. И. Мосейчук* (г. Минск, Беларусь)

В XIX в. конфликт между черным и белым униатским духовенством, начавший проявляться в XVIII в. лишь усугубился. По мнению исследователя Э. Ликовского, противостояние между белым и черным духовенством в первой четверти XIX в. не было бы столь непримиримым, если бы базилиане «прилагали больше усилий в обучении сыновей светских униатских священников» и «с большею охотой принимали их в орден» [1, с. 81].

Результатом этого противостояния было улучшение статуса белого духовенства и организация кафедральных капитулов. Начиная с 1819 г. значительную роль в административной внутрицерковной жизни униатской церкви начинает играть Брестский капитул. Его первоочередной задачей была забота об учреждении и содержании семинарий для белого униатского духовенства.

Представители Бестской и Виленской епархий в феврале 1819 г. на общем заседании капитула под председательством Гавриила Янковского составили прошение на высочайшее имя и докладную записку министру духовных дел и народного просвещения А.Н. Голицыну [3, с. 100].

В записке говорилось о необходимости открытия на базе Жировичского монастыря семинарии. Однако инициатива капитула не нашла поддержки ни у А.Н. Голицына, ни у митрополита Иосафата Булгака [2, с. 83].

26 сентября 1819 г. на заседании Брестского капитула было составлено новое прошение, переданное через председателя брестской консистории Антония Тупальского митрополиту Иосафату Булгаку. В прошении говорилось о том, что Супрасльский монастырь с его имениями, фольварок Новый двор Брестской епархии и часть земель принадлежавших Цеперскому монастырю с фондушем пожертвованным на семинарию шляхтичем Духновским должны быть переданы консистории на открытие семинарии для белого униатского духовенства [6, с. 340].

Против удовлетворения просьбы капитула ничего не имели ни сам Иосафат Булак, ни Супрасльский епископ Лев Яворский, ни провинциал Литовской провинции базилианин Цезарий Каменский.

Цезарий Каменский, ознакомившись с требованием капитула, особо подчеркнул готовность ордена навсегда освободиться от обучения светских клириков и закрыть семинарию, находящуюся в Лавришевском базилианском монастыре. Взамен белое духовенство должно было письменно подтвердить прекращение всех своих притязаний к ордену и освободить Жировичский монастырь от консистории [6, с. 340].

Как видно из вышесказанного, Брестский капитул хотел вывести духовное образование белого греко-католического духовенства из-под влияния базилианского ордена, руководители которого не сопротивлялись данному намерению и были готовы к переговорам.

Стремясь закрепить успех, один из наиболее деятельных членов Брестского капитула – протоиерей Антоний Сосновский – и в своей переписке с митрополитом Иосафатом Булгаком, и в прошении к императору Николаю I заявлял о необходимости созыва провинциального собора для обсуждения реформ в среде духовенства, о преобразовании Главной семинарии, об открытии приходских школ и семинарии для белого униатского и т. д. [6, с. 341].

Однако проволочки и нерешительность со стороны преосвященного Иосафата помешали наладить отношения между черным и белым униатским духовенством. Провинциальный собор так и не был созван.

Не получая ответа на свое прошение Брестский капитул 22 июня 1820 г. подал Иосафату Булгаку новое прошение на этот раз с уже ультиматумом в конце [6, с. 341]. В случае отказа удовлетворить пункты прошения от 26 сентября 1819 г., капитул угрожал митрополиту неприятностями и снимал с себя всякую ответственность за будущие отношения белого духовенства к черному [6, с. 340].

Отношения между черным и белым униатским духовенством обострились. В результате вопрос об открытии семинарии остался нерешенным.

В 1823 г. Брестский капитул на очередном заседании снова поднял вопрос об открытии в епархии семинарии для белого униатского духовенства под юрисдикцией местного епископа [7, с. 165]. Семинарию предполагалось основать в Жировичском

базилианском монастыре с условием закрытия обители и передачи доходов от имений на содержание духовной школы. Так же, как и в Полоцкой семинарии, в Жировичской планировалось обучать 50 клириков. Образование, воспитание, распорядок дня в этих семинариях предполагалось после согласования с Главной виленской семинарией унифицировать [5, л. 6 об].

Кроме того, члены капитула предлагали закрыть все учебные заведения, находящиеся под юрисдикцией базилианского ордена, оставив ему право содержания богословских классов. Однако учителями в такие классы планировалось назначать выпускников, окончивших школы, находящиеся на содержании белого духовенства [6, с. 342].

Предложение Брестского капитула вызвало со стороны базилиан бурю негодования. Брестский суффраган, епископ Супрасльский Лев Яворский заявил, о том, что данный проект «направлен на уничтожение базилианского ордена» [6, с. 343].

Для обсуждения сложившейся ситуации митрополит Иосафат Булгак созвал в декабре 1825 – январе 1826 г. в местечке Жировичи совещание представителей белого и черного духовенства, на котором обсуждалась возможность основания семинарии для белого духовенства, необходимость создания консистории и оказание финансовой помощи семьям приходских священников «оставшихся без кормильца» [5, л. 7].

Соглашения достичь не удалось. Представители светского и монашеского духовенства не хотели в чем-либо поступаться и не искали компромиссного решения накопившихся проблем. Совещание фактически было сорвано.

Таким образом, усилия Брестского капитала не увенчались успехом. Ни император, ни министр народного просвещения не поддержали представителей белого униатского духовенства.

Попытка урегулировать проблему просвещения униатского клира, путем компромисса с базилианским орденом также завершилась крахом.

Ситуация начала меняться лишь в 1827 – 1828 гг. в результате преобразований инициированных Иосифом Семашко по реорганизации униатской церкви.

## Литература

1. *Likowski, E.* Dzieje kościoła Unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku. Uwagi Głównie ze na przyczynę jego upadku. – Wydanie drugie. – Warszawa : Skład główny w księgarni Gebethnera i Wolffa, 1906. – Cz. II. – 313 s.
2. *Бобровский, П.О.* Русская греко-униатская церковь в царствование Императора Александра I: Историческое исследование по архивным документам / П.О. Бобровский. – Санкт-Петербург : Тип. В.С. Балашева, 1890. – 394 с.
3. *Марозава, С. В.* Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596 – 1893 гг.) / С.В. Марозава. – Гродна : ГрДУ, 2001. – 352 с.
4. *Носко, М.* Униатская церковь в первой трети XIX века. движение к воссоединению с Православием / М. Носко. – Минск : Свято-Елисаветинский монастырь, 2014. – 226 с.
5. Российский государственный исторический архив (РГИА). – Ф. 733. – Оп. 62. – Д. 169.
6. *Свидерский, Л.* Иоанн Красовский, Полоцкий униатский архиепископ / Л. Свидерский. – Витебск : Губернская типография, 1911. – 437 с.
7. *Сосновский, А.* О средствах уножения в греко-униатском духовенстве просвещения / А. Сосновский // Литовские епархиальные ведомости. – 1874. – № 19. – С. 149–152; – № 20. – С. 156–159; – № 21. – С. 165–167; – № 22. – С. 172–175; – № 24. – С. 190–192.
8. *Теплова, В.А.* Время императора Николая I и цивилизационный поворот в судьбе Беларуси / В.А. Теплова // Россия и Беларусь: от века XIX к веку XXI. – Брест, 2004. – С. 35–46.

## ГІСТОРЫЯ ЗАКРЫЦЦЯ КРЫЧАЎСКАГА КАСЦЁЛА Ў 1920-я гг.

I. А. Пушкін (г. Магілёў, Беларусь)

У 1620–1628 гг. у цэнтры горада Крычаў быў пабудаваны касцёл. Пры пажары 16.09.1855 г. ён згарэў. На яго месцы С. Галынскі пабудаваў новы мураваны касцёл у стылі неаготыкі – Нявіннага зацэцця Прасвятой Панны Марыі. Асвяцілі яго 28.10.1862 г. Будынак праіснаваў да 1934 г.

Прыход да ўлады бальшавікоў распачаў новы этап у развіцці нацыянальных супольнасцей Беларусі. Па афіцыйных дакументах 1920-х гадоў яскрава бачна як мяняліся адносіны савецкай улады да вернікаў і метады антырэлігійнай барацьбы. Ад перакананняў да прымусу, гвалтоўнай забароны. Першы ўдар быў нанесены па маёмасці вернікаў, наступныя па культавых будынках і святарах. Па ўсёй Савецкай Беларусі распачынаецца працэс закрыцця сінагог, цэркваў, касцёлаў.

У Крычаве існавала рыма-каталіцкая абшчына, якая аб'ядноувала веруючых не толькі горада, але і бліжэйшых вёсак, дзе пражывалі рыма-католікі. Згодна перапісу насельніцтва 1926 г. у Крычаўскім раёне было 87 асоб польскай нацыянальнасці. Згодна інфармацыі Крычаўскага РК КП(б)У у пачатку 1929 г. у раёне мелася 80 гаспадарак беларусаў католікаў, якія былі аб'яднаны ў 5 рэлігійных таварыстваў [1, арк. 56]. Польскае насельніцтва жыло ў Крычаўскім раёне пераважна ў вёсках Сакольнічы, Макава, Глупікі [2, с. 85].

Ліквідацыя рыма-каталіцкай абшчыны Крычава пачалася ў 1928 г. Падставай з'явіўся дрэнны стан будынка касцёла. Савецкая ўлада вырашыла забраць яго ў веруючых. Яшчэ 17.05.1923 г. была заключана дамова паміж мясцовым аддзелам камунальнай гаспадаркі і касцёльнай радай аб выкарыстанні будынка касцёла пад рэлігійныя патрэбы. 20.03.1928 г. дамова была расторгнута народным судом Крычава з-за таго, што касцёльная рада не здзейсніла рамонт будынка касцёла.

Дзеянні ўладаў па канфіскацыі касцёльнай маёмасці актывізаваліся ў студзені 1929 г. пад час правядзення выбараў у мясцовыя саветы. 28.01.1929 г. на агульным перавыбарчым сходзе выбаршчыкаў Забляшанскай вуліцы ў наказе дэпутатам было зафіксавана (на мове арыгіналу): *“Даручыць дэпутатам паставіць пытанне перад належнымі органамі аб перадачы маючыхся ў мястэчку Крычаў касцёлу і сінагогі па Ленінскай вуліцы, якія прыходзяць у бесгаспадарчасць і распад ад вобчаства вераючых на культурныя патрэбы насельніцтва”* [3, арк. 54 адв.]. Падобнае патрабаванне па ініцыятыве старшыні мясцовага савета Карагодава 31.01.1929 г. было ўнесена ў наказ дэпутатам на агульным сходзе грамадзян мястэчка Крычаў [4, арк. 54 адв.].

Прапановы (хадатайніцтвы) аб перадачы касцёла пад народны дом і сінагогі пад клуб саматужнікаў былі прыняты на міжсаюзным сходзе членаў прафсаюза Крычава, удзельнікамі арганізацыйнага пленума Крычаўскага мястэчкавага савета [5, арк. 54 адв.], на раённым з'ездзе саветаў [1, арк. 56].

Пад прамым уздзеяннем уладаў 12.02.1929 г. таварыства вернікаў Крычаўскага касцёла, якое складалася з жыхароў вёскі Сакольнічы прыняло наступную заяву (у перакладзе на беларускую мову): *“у сувязі з тым, што наша рэлігійнае таварыства задужа малае па колькасці веруючых, а таксама беднае, таму мы не маем моцы ў далейшым утрымліваць у належным стане касцёл. Гэтым заяўляем, што мы ад Крычаўскага касцёла адмаўляемся, так як мы не маем моцы выканаць рамонт, у сувязі з гэтым просім таварыства веруючых Крычаўскага касцёла не ўлічваць, таму і спісы веруючых нашага таварыства прадстаўляцца не будуць, маючы на ўвазе далучэнне да веруючых Чэрыкаўскага рыма-каталіцкага касцёла”*. Свае подпісы пад заявай паставілі прадстаўнікі двух прозвішчаў – Ратабыльскія (11 асоб мужчынскага і жаночага полу) і Попелі (3 асобы) [6, арк. 54].

28.01.1929 г. адбыўся агульны сход палякаў вёскі Глупікі Боведскага сельсавета Крычаўскага раёна. На ім выло прынята рашэнне “*адмовіцца ад Крычаўскага касцёлу і перадаць яго ў распараджэнне Крычаўскага РВК*” [7, арк. 54]. Пратакол падпісалі старшыня схода Аношка і сакратар Квяткоўскі. На сходзе жыхароў вёскі Нізак Паланіцкага сельсавета Крычаўскага раёну прысутнічалі Ігнат, Янка, Язэл і Станіслаў Кастрыцы і Антон Галіноўскі. Яны прынялі наступную пастанову (на мове арыгіналу): “*Адзінагалосна, у зьвязку з тым, што касцёл патрабуе капітальнага рамонту, які мы ня зможам адрамантаваць ад заключэньня ўмовы і ад касцёла мы, грамадзяне, домахазяева вёскі Нізак, спавядаючыя рыма-каталіцкую рэлігію і пасяшчаючыя касцёл, знаходзячыся на тэрыторыі мястэчка Крычава, адказваемся і даём сваю згоду дзеля перадачы касцёла ў распараджэнне Крычаўскага райвыканкама*” [8, арк. 54–54 адв.].

Сходы беларусаў рыма-каталіцкага веравызнання не праводзіліся. Улады ў сваіх дзеяннях абапіраліся толькі на пратаколы сходаў веруючых у месцах кампактнага пражывання асоб польскай нацыянальнасці. Улады не цікавіліся думкай беларусаў католікаў, бо на іх думку не магло быць такой групы насельніцтва на ўсходзе Беларусі.

18.01.1929 г. спецыяльная камісія ў складзе прадстаўнікоў ад Крычаўскага РВК, РКП(б), райлажарінспектара, старшыні мясцовага савета Карагодова і члена сельсавета ў прысутнасці членаў касцёльнай рады О. Язерскага, М. Чыжа і І. Кастрыцкага правяла агляд будынка касцёла ў Крычаве і праверку маёмасці касцёла згодна спісу складзенага 17.05.1923 г. загадчыкам Камгасу Ратабыльскім у прысутнасці тагачасных членаў рады Асмалоўскага і М. Чыжа. У выніку аказалася (цытата з акту на мове арыгіналу): “*маёмасць, згодна спісу, не хапае наступнага: 1) 1 іконы па сьценам рознай жывалісі, 2) альб 6 штук, 3) камісай 10 штук, 4) ... 10 штук [так у арыгінале кропкі – І.П.], 5) парафікатараў 10 штук, 6) ... 6 штук...5 штук, старых чаш 3 шт., кадзільнік з лодкамі 1 шт., ампула 2 шт., падсьвечнікаў больш 8, пасхальны – 1, шаф стары 1. Пералічваныя рэчы не зьмяшчаюцца, бо назва іх па акту неразборчыва. Гэта сама і касцёл патрабуе капітальнага рамонту, як-та: вокны усе зломаны, дзьверы так сама, унутры касцёлу снежавыя заносы, што вядзе да разрушэньня памяшканьня. Інвентар, які маецца ў касцёле, акрамя вышэй пералічанага ў гэтым акце прышоў у нягоднасьць. Ізгарадзь камянная часткай разломана. Крыльцо касцёлу таксама пагніло і наогул касцёл не скарыстоўваецца нікім дзеля рэлігійных мэт*” [9, арк. 54 адв.–55].

19.03.1929 г. камісія па адлучэнню царквы ад дзяржавы, якая існавала пры адміністрацыйным адзеле Магілёўскага акруговага выканаўчага камітэта, па хада-таўніцтву Крычаўскага РВК, заяў прыхадскога савета Крычаўскага касцёла і рашэнняў сходаў грамадзян і грамадскіх арганізацый Крычава, пастанавіла перадаць у веданне Крычаўскага РВК рыма-каталіцкі касцёл для выкарыстоўвання яго для культурных патрэб усяго насельніцтва мястэчка. Дадзеная пастанова была 27.03.1929 г. зацверджана Цэнтральнай камісіяй па адлучэнню царквы ад дзяржавы [10, арк. 54].

Такім чынам, будынак касцёла ў Крычаве быў, з улікам аб’ектыўных і суб’ектыўных абставін, канфіскаваны ў веруючых і далей выкарыстоўваўся як “народны дом”. У ім дэманстраваліся кінафільмы і працаваў самадзейны тэатр. Адпаведна былі ліквідаваны групы (таварыствы) веруючых. Улады не клапаціліся аб захаванні помніка архітэктуры і ў 1934 г. будынак касцёла быў знішчаны (узарваны).

## Літаратура

1. Звесткі аб колькасці беларуска-каталіцкага і польскага насельніцтва ў Крычаўскім раёне // Дзяржаўны архіў грамадскіх аб’яднанняў Магілёўскай вобласці (ДАГАМаг). – Фонд 6577. – Воп. 1. – Спр. 864.

2. *Puszkín, I. Polskie instytucje kulturalno-oświatowe i praca z ludnością polską na terenie okregu kalinickiego / I. Puszkín // Край – Край: Дыялог на сумежжы культур / рэд. А. Агееў, Я. Іванюў. – Магілёў: Абласная друкарня, 2000. – С. 83–88.*

3. Выпіска з пратакола агульнага перадыбарчага схода // ДАГАМаг. – Фонд 6577. – Воп. 1. – Спр. 864.

4. Выпіска з пратакола агульнага схода грамадзян мястэчка Крычаў // ДАГАМаг. – Фонд 6577. – Воп. 1. – Спр. 864.

5. Выпіска з пратаколу арганізацыйнага пленума Крычаўскага мястэчкавага савета ад 01.02.129 г. // ДАГАМаг. – Фонд 6577. – Воп. 1. – Спр. 864.

6. Заява ў Крычаўскі РВК // ДАГАМаг. – Фонд 6577. – Воп. 1. – Спр. 864.

7. Выпіска з пратакола агульнага схода палякаў вёскі Глупікі // ДАГАМаг. – Фонд 6577. – Воп. 1. – Спр. 864.

8. Пратакол агульнага схода грамадзян вёскі Нізак // ДАГАМаг. – Фонд 6577. – Воп. 1. – Спр. 864.

9. Акт абследавання ад 18.01.1929 г. // ДАГАМаг. – Фонд 6577. – Воп. 1. – Спр. 864.

10. Выпіскі з пратакола № 1 ад 19.03.1929 г. Магілёўскай акруговай камііі па адлучэнню царквы ад дзяржавы і пратакола № 3 ад 27.03.1929 г. Цэнтральнай камііі // ДАГАМаг. – Фонд 6577. – Воп. 1. – Спр. 864.

## **МАТЕРИАЛЫ ПО ИСТОРИИ БАЗИЛИАНСКОГО ОРДЕНА НА СТРАНИЦАХ ЛИТОВСКИХ И ГРОДНЕНСКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX в.**

*О. Г. Римко (г. Новополоцк, Беларусь)*

В ходе исследования материалов по истории греко-католической церкви, размещенных на страницах белорусских епархиальных ведомостей второй половины XIX – начала XX в., нами было отмечено, что одной из проблем, интересовавших православных исследователей того времени, был процесс возникновения, деятельности и упадка ордена базилиан. Данный орден, сформированный на основе католического и православного монашеских уставов и названный в честь знаменитого отца церкви Василия Великого, был единственным монашеским орденом в униатской церкви, обладал монополией на образование и воспитание молодого поколения униатов и в целом играл большую роль в греко-католичестве.

Статьи, посвященные данному вопросу, были обнаружены нами в Литовских (1863–1916 гг.) и Гродненских (1901–1915 гг.) епархиальных ведомостях. Так, в «Гродненских епархиальных ведомостях» было напечатано исследование протоиерея Н. Диковского [2], в котором автор представил историю создания ордена при митрополитах И. Потее и И. Рутском, стремившихся сформировать зависимое от их власти монашество. Оплотом начавшейся реформы стал некогда православный виленский Свято-Троицкий монастырь, а к 1612 г. униатскими стали Бытенский, Жировицкий, Новогрудский и Минский монастыри. В 1613 г. И. Рутский издал монашеский устав, для чего им были изучены уставы не только православных, но и католических монастырей, что, безусловно, повлияло на дальнейшее устройство базилианского ордена и его склонность к латинству. Митрополит И. Рутский не принимал в расчет интересы белого униатского духовенства, более того, он видел в ордене корпорацию, способную заменить собой крылосы или капитулы. В целом первый законодательный этап становления базилианского ордена закончился в 1623 г.

Очень подробно в работе изучен сан протоархимандрита или генерала ордена: обозначены требования к личности будущего руководителя ордена, его права и обязанности, правила его избрания и срок пребывания у власти, а также смысл и значение данного сана. Автор особое внимание уделил сану настоятеля монастыря

и низшей монашеской иерархии. Базилиане, как правило, были грамотными и образованными людьми, без способностей к каким-либо наукам в орден старались не принимать, а если и принимали, то такие люди никогда не становились монахами. Для обучения будущих братьев были созданы специальные новициаты.

Самой неоднозначной и острой проблемой в жизни униатской церкви были взаимоотношения базилианского ордена и высшей церковной иерархии. Известно, что долгое время орден мирно сосуществовал митрополитами и епископами, но затем, когда главной его целью стало высвобождение из-под власти митрополитов, началось открытое противостояние базилиан с церковной верхушкой, не говоря уже о белом духовенстве. Началом борьбы можно считать 1657 г., когда произошло первое известное открытое столкновение между митрополитом Г. Колендой и орденом базилиан, продолжившееся при митрополите К. Жоховском. Но особой остроты борьба достигла при митрополите Л. Кишке, который, будучи выходцем из базилианского ордена и его горячим сторонником, получив сан митрополита, превратился в самого ревностного врага базилиан.

Не смотря на то, что базилиане с охотой принимали католическую обрядность и догматику и действовали против православной церкви, среди представителей российских властей были люди, которые оказывали им поддержку и содействие. Об этом свидетельствует статья П. Жуковича [3], в которой он оценил политику попечителя Виленского учебного округа Н. Н. Новосильцева как негативную, лишенную «руководящей политической идеи» [3, с. 333]. Вступив в общение с монахами-базилианами, Н. Новосильцев вскоре взял их орден под свою опеку, признавал их заслуги для народного образования и долго оставался их «ревностным, даже упорным, защитником не только в Вильне, но и в Петербурге» [3, с. 334].

Особого внимания заслуживает исследование П. И. Бобровского [1], в которой представлена история реформирования униатской церкви. Реформы заключались в упразднении базилианских монастырей, улучшении быта белого духовенства, устройстве для него семинарий, восстановлении чистоты греческого обряда в уни, а также отражена борьба Брестского капитула и белого духовенства с базилианами. Полоцкому архиепископу И. Лисовскому, инициировавшему эту борьбу, удалось провести некоторые из обозначенных преобразований только в рамках своей епархии. Отстаивать интересы белого духовенства выпало Брестскому капитулу, священники и каноники которого предъявляли базилианам множество исков за незаконное присвоение приходских фондушей и капиталов, а в униатский департамент римско-католической коллегии посылали жалобы «о неправильном захвате базилианами 23-х приходских церквей, обращенных в монастыри, о стеснении базилианами священников» [1, с. 423]. Однако при министре народного просвещения А. Н. Голицыне и попечителе Виленского учебного округа Н. Н. Новосильцеве, базилиане чувствовали себя в безопасности, так как решения судов в пользу белого духовенства и капитула не выполнялись, базилианские монастыри, подлежавшие по решению департамента закрытию, продолжали существовать. Кроме того, на защиту ордена стал униатский митрополит И. Булгак, возглавивший униатскую церковь после И. Лисовского.

Ситуация изменилась только с восшествием на российский престол императора Николая I. Проверки монастырей показали, что там нарушался устав монашеской жизни, было много погрешностей в финансовых документах, ставился вопрос о реорганизации и унификации учебных заведений, принадлежавших базилианам, а в дальнейшем полному их переводу в ведение министра народного просвещения. В 1827 г. специальным указом было строго запрещено принимать в орден лиц другого, кроме униатского, исповедания, а «из самого греко-униатского духовенства допускать к произнесению монашеских обетов только таких, которые имеют достаточные познания в языке славянском и чине греческого богослужения» [1, с. 30]. Однако базилианский ор-

ден не был полностью ликвидирован и его центром по-прежнему оставался Свято-Троицкий монастырь в Вильно. Роспуск ордена произошел только после восстания 1831 г.

В работе приведены статистические сведения о количестве базилианских монастырей в Литовской, Белорусской и Русской провинциях, о числе населявших их монахов, о принадлежавших монастырям капиталах (в том числе «сомнительных») и крепостных крестьян мужского пола.

Таким образом, Литовские и Гродненские епархиальные ведомости второй половины XIX – начала XX в. можно считать одним из источников по истории униатского монашеского ордена базилиан.

### Литература

1. *Бобровский, П. И.* Противодействие базилианского ордена стремлению белого духовенства к реформам Русской греко-униатской церкви / П. И. Бобровский // Литовские епархиальные ведомости. – 1888. – № 49. – С. 422–426; № 50. – С. 435–438; № 52. – С. 456–459. – 1889. – № 1-2. – С. 4–10; № 3. – С. 22–24; № 4-5. – С. 29–31; № 6 – С. 42–44.

2. *Диковский, Н.* Базилианский орден и его значение в западно-русской униатской церкви в XVII и начале XVIII века, – до Замойского униатского провинциального собора 1720 года / Н. Диковский // Гродненские епархиальные ведомости. – 1904. – № 18. – С. 506–513; № 19. – С. 534–545; № 20. – С. 569–579; № 21. – С. 603–615; № 22. – С. 632–642; № 23. – С. 666–674; № 24. – С. 698–709; № 26. – С. 755–768; № 32. – С. 891–902; № 33. – С. 928–936; № 34. – С. 951–958. – 1906. – № 24-25. – С. 672–686; № 26-27. – С. 733–746; № 28 – С. 773–784; № 29-30. – С. 803–815; № 31–32 – С. 874–880; № 33-34. – С. 911–925; № 38. – С. 1018–1036.

3. *Жукович, П.* Попечитель Новосильцев в сетях базилианской интриги / П. Жукович // Литовские епархиальные ведомости. – 1888. – № 39. – С. 333–334.

## БЕЛАРУСЬ И ВАТИКАН: ПЕРИПЕТИИ КОНКОРДАТА

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

Законодательство Республики Беларусь о свободе совести и религиозных организациях осуществило эволюцию от юридически последовательной сепарационной модели к более востребованной политической элитой и идеологически мотивированной кооперационной модели государственно-конфессиональных отношений [1]. На основе Закона «О свободе совести и религиозных организациях» 2002 г., который определяет возможность заключения соглашений между государством и религиозными объединениями (ст. 8), 12 июня 2003 г. было подписано «Соглашение о сотрудничестве» между Республикой Беларусь и Белорусской православной церковью. Оно носит рамочный характер, определяет принципы и основные направления сотрудничества, при этом в сфере Соглашения фактически оказались практически все стратегически важные стороны общественной жизни [2]. Соглашение 2003 г. с БПЦ имеет выраженный политический аспект – свидетельствует о «восточном векторе» внешней политики Республики Беларусь, при этом РПЦ (и БПЦ как ее филиал) выполняет функцию одного из символов белорусско-российской «интеграции» и манифестируется в качестве знака «единства восточных славян».

В 2000-х гг. в условиях развития «многовекторности» белорусской внешней политики актуальным становится новое соглашение о сотрудничестве – конкордат между Республикой Беларусь и Ватиканом. По существу, конкордат выступает конфессиональным выражением «западного вектора» внешней политики Беларуси, и своеобразно выражает его проблематичность.

Об обсуждении проекта конкордата уже в 2007 г. сообщал Уполномоченный по делам религий и национальностей при Совете Министров Республики Беларусь Л.П. Гуляко [3]. На высоком уровне договоренность о подготовке конкордата была до-

стигнута на состоявшейся 20 июня 2008 г. в г. Минске встрече Президента Республики Беларусь А.Г. Лукашенко с государственным секретарем Ватикана кардиналом Тарчизио Бертоне [4, с. 1-2]. Во время встречи были также обсуждены текущие вопросы взаимодействия РКЦ и государства. В этой связи отмечалось, что государство готово идти навстречу просьбам Римско-католической церкви и оказать ей необходимое содействие [5]. В апреле 2009 г. в Риме А.Г. Лукашенко встретился с Папой Римским Бенедиктом XVI, и уже в июле 2009 г., по сообщению Л.П. Гуляко, белорусским МИДом и аппаратом Уполномоченного по делам религий и национальностей проект Соглашения был подготовлен, в связи с этим планировался новый визит в Беларусь государственного секретаря Ватикана [6]. Однако второй визит в Минск кардинала Бертоне не состоялся. Отметив, что идёт подготовка к подписанию соглашения между Ватиканом и Беларусью, Митрополит Кондрусевич в 2009 г. пояснял, что «это может длиться несколько лет» [7].

В октябре 2010 г. в Минске вопросы заключения соглашения между Беларусью и Ватиканом обсудили папский легат кардинал Йозеф Томко и министр иностранных дел Беларуси, в декабре 2010 г. в Астане – А.Г. Лукашенко и госсекретарь Ватикана Тарчизио Бертоне. После некоторого перерыва в контактах с Ватиканом, на фоне кризиса во взаимоотношениях Беларуси с Евросоюзом, в 2012-13 годах президент Лукашенко встречался с председателем Папского совета по межрелигиозному диалогу Жаном-Луи Тораном и с апостольским нунцием в Беларуси Клаудио Гуджеротти. На встрече с Клаудио Гуджеротти 10 апреля 2012 г. А.Г. Лукашенко заявил, что «все те планы, которые мы намечали, разговаривая с Папой Римским, мы практически реализовали. Остался один шаг. Идет подготовка соглашения...» [8].

То, что отношения с Ватиканом стали частью «многовекторной» внешней политики Беларуси, свидетельствует и приглашение Папе Римскому от руководства Республики Беларусь «посетить нашу страну в удобное для него время» [5], и заявление готовности содействовать встрече Папы Римского с Патриархом Московским на белорусской территории. Эти инициативы главы Республики Беларусь не встретили поддержки со стороны руководства РПЦ и БПЦ. Более того, имели место скептические комментарии некоторых чиновников Московской Патриархии, и даже Белорусского Экзархата [9], что объяснимо сложными отношениями русского православия с римо-католицизмом, а также потенциальной возможностью создания в Республике Беларусь качественно новых правовых реалий государственно-конфессиональных отношений, в силу особого статуса конкордата как международного договора. Подписание такого соглашения не только вывело бы взаимоотношения с Ватиканом на качественно более высокий новый уровень, но и создало бы для РКЦ такой режим правоотношений, который не имеет традиционный конфессиональный партнер Республики Беларусь – Белорусская православная церковь.

В отличие от соглашения с БПЦ, конкордат – это договор не на уровне территориального подразделения поместной Церкви, а международный документ. Если соглашение с БПЦ регулируется законодательством Республики Беларусь, то положения конкордата будут приоритетны по отношению к законодательным актам Республики, включая профильный Закон «О свободе совести и религиозных организациях». Согласно статье 40 последнего, «если международным договором, заключенным Республикой Беларусь, установлены иные правила, чем те, которые содержатся в настоящем Законе, то применяются правила международного договора».

По-видимому, текст конкордата к настоящему времени не приведен к такой форме, которая бы устраивала обе договаривающиеся стороны. О возникшей паузе в подготовке документа косвенно свидетельствует тот факт, что о рассмотрении вопроса конкордата не сообщалось во время недавнего (в марте 2015 г.) визита в Минск нового государственного секретаря Ватикана кардинала Пьетро Паролино.

## Литература

1. *Старостенко, В.В.* Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография / В.В. Старостенко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2011. – 272 с.: ил.
2. *Старостенко, В.В.* Коллизии становления «кооперационной модели» государственно-конфессиональных отношений в Республике Беларусь / В.В. Старостенко // Свобода совести в российском и международном измерении / отв. ред. д-р ист. наук И.И. Маслова, канд. ист. наук Б.В. Николаев. – Пенза: РГУИТП (Пензенский филиал), 2013. – С. 150-153.
3. Беларусь может заключить конкордат с Ватиканом // Tut.by [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://news.tut.by/society/94670.html>. – Дата доступа 19.09.2007 г.
4. Советская Белоруссия. – 2008. – 21 июня.
5. Александр Лукашенко встретился с Государственным секретарем Государства Ватикан Тарчизио Бертоне // Официальный Интернет-портал Президента Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.president.gov.by/press53692.html#doc>. – Дата доступа 20.06.2008 г.
6. Беларусь подготовила проект соглашения между правительством Беларуси и Ватиканом // Tut.by [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://news.tut.by/society/142551.html>. – Дата доступа 15.07.2009 г.
7. Митрополит Кондрусевич об актуальных событиях в Католической Церкви в Беларуси (часть I) // Конференция Католических Епископов в Беларуси [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.catholic.by/2/ru/news/interview/100802-interview.html>. – Дата доступа 20.12.2009 г.
8. Лукашенко: Кое-кому хочется вбить клин и в наши отношения с Папой Римским. Должен сказать, не получится // Tut.by [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://news.tut.by/politics/283636.html>. – Дата доступа 10.04.2012 г.
9. БПЦ: Для визита Папы в Беларусь Ватикан должен отказаться от стремления обратить других в свою веру // Tut.by [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://news.tut.by/politics/207188.html>. – Дата доступа 06.04.2015 г.

# РЕЛИГИЯ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

## РЭЛІГІЙНЫ ФАКТАР КУЛЬТУРНАЙ САМАІДЭНТЫФІКАЦЫІ

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

Мы будзем разглядаць месца рэлігійнага фактару ў культурнай самаідэнтыфікацыі на прыкладзе сучаснай Беларусі. Паколькі менавіта падзеі, якія адбываюцца ў ёй могуць паслужыць фундаментам для аналізу пазначанай праблемы. Наш час з'яўляецца спрыяльным для разважанняў тэарэтычнага характару ў грамадскіх навуках. Адбываецца істотная трансфармацыя культурнай і рэлігійнай сітуацыі на Беларусі. Працэсы маюць зменлівы і, часам, нечаканы характар, але ў іх выяўляюцца тэндэнцыі, праз якія фарміруецца структура беларускага грамадства, а таксама ўстанаўліваюцца ўзаемаадносіны з суседнімі дзяржавамі.

Напачатку зробім некалькі заўваг агульнага характару, якія будуць карыснымі для далейшых разважанняў. Па-першае, істотна ўлічваць тое, што, згодна з некаторымі тэорыямі, Беларусь знаходзіцца на пераломе цывілізацый. Найбольш вядомай з гэтага пункту погляду з'яўляецца канцэпцыя амерыканскага палітолага С. Хантынгтона. Ён сцвярджаў, што на тэрыторыі нашай краіны сутыкаюцца руская і еўрапейская цывілізацыі. Прычым іх спецыфіка вызначаецца рэлігіямі: праваслаўем – у першым выпадку і каталіцтвам з пратэстанцтвам – у другім. Па-другое, нашыя землі ўваходзілі ў склад некалькі дзяржаўных аб'яднанняў з рознымі рэлігійнымі сітуацыямі. Таму для нас праблемай з'яўляецца вызначэнне “традыцыйнай” рэлігіі, якая б магла выкарыстоўвацца як фактар культурнай ідэнтыфікацыі.

Вельмі важнае месца ў нашай грамадскай свядомасці займае канцэпцыя памежнага становішча Беларусі. У яўным выглядзе яна сфармавалася ў пачатку ХХ ст. як спроба вызначыць нашу культурную спецыфіку. Вельмі паказальна тое, што рэлігія ўспрымалася ў ёй як фактар не інтэграцыі але дэзінтэграцыі беларусаў. Пра гэта ў “Нашай Ніве” пісаў Янка Купала: “Апрача палітычнай і эканамічнай залежнасці, была і другая прычына, што асялялі светапогляд беларуса, – гэта рэлігійная нязгода двух хрысціянскіх абрадаў у нашым краі: каталіцтва і праваслаўя. ... Гэтае змаганне дзвюх вер не толькі дзеліць беларусаў на дзве часткі па рэлігіі, але, самае важнае, забівае ў іх свядомасць і пачуццё нацыянальнай еднасці” [1, с. 212-213].

У гады савецкіх атэістычных рэпрэсій, калі праследаваліся ўсе канфесіі, падобнага роду супярэчнасці на Беларусі страцілі свой сэнс. Зараз у нашай краіне існуюць тэндэнцыі беларусізацыі як у каталіцтве, так і ў праваслаўі. У той жа час схема “католік – значыць, паляк, праваслаўны – рускі” працягвае дзейнічаць і аказвае ўплыў на характар культурнай ідэнтыфікацыі. Гэтая сітуацыя, на наш погляд, будзе паступова пераадольвацца па меры наладжвання рэлігійнага жыцця ў краіне і складвання нацыянальнай спецыфікі ў рэлігійных канфесіях. Гаворка не ідзе толькі пра мову, але і пра фарміраванне мясцовай рэлігійнай і культурнай традыцыі.

Наш час – пераломны ў нацыянальным самаасэнсаванні беларусаў. Раней мы былі часткай вялізнага ўтварэння, якое называлася “савецкі народ” і азначалася як “новая гістарычная, сацыяльная і інтэрнацыянальная супольнасць людзей, якая мае адзіную тэрыторыю, эканоміку, сацыялістычную па зместу культуру, саюзную агульнанародную дзяржаву і агульную мэту – пабудову камунізму” [2, с. 25]. Трэба адзначыць, што савецкі народ – гэта ідэалагічная канструкцыя, створаная ў адпаведнасці з прынцыпамі марксізму-ленінізму.

Пасля распаду Савецкага Саюзу рэспублікі, якія раней уваходзілі ў яго склад, пачалі развівацца ў адпаведнасці са сваімі нацыянальнымі культурнымі традыцыямі, важную частку ў якіх складала рэлігія.

Для Беларусі заўсёды была характэрна поліканфесійнасць. У нас няма рэлігіі, якую можна было б умоўна трактаваць як “нацыянальную”. Такое ёсць ў нашых суседзяў з усходу і захаду: адпаведна, праваслаўе ў Расіі і каталіцтва ў Польшчы. На пачатак 2014 г. ў Беларусі было зарэгістравана 3280 рэлігійных суполак, большасць з іх праваслаўныя (1615), потым ідуць храсціяне веры евангельскай (520) і католікі (488). Такім чынам, не адна з канфесій не з’яўляецца пераважаючай і не можа прэтэндаваць на ролю адзінага падмурку нацыянальнай і культурнай ідэнтыфікацыі.

Зараз актуальным з’яўляецца асэнсаванне, што такое нацыя. Яна азначаецца як “устойлівая этнасацыяльная супольнасць людзей, якія пражываюць на адной тэрыторыі, звязаны агульным эканамічным і сацыяльна-палітычным жыццём, маюць адзіную культуру, мову і самасвядомасць” [3, с. 220]. Шэраг аўтараў лічаць, што нацыя ўтвараецца ў выніку асэнсавання сваёй палітычнай і культурнай ідэнтычнасці, і ў гэтым сэнсе яна з’яўляецца “канструктам”. Але трэба падкрэсліць, што любы культурны феномен (культуру мы разумеем ў шырокім сэнсе слова – як спосаб чалавечай жыццядзейнасці) ствараецца. Таму вельмі важным складнікам фарміравання нацыі з’яўляецца самаідэнтыфікацыя. Для беларусаў зараз неабходна асэнсаваць сваю культурную спецыфіку ў параўнанні з суседзямі. Рэлігійны фактар можа стаць вельмі важным элементам гэтага асэнсавання.

Зараз сярод жыхароў Беларусі пераважае тытульная нацыя. Па дадзеным апошняга перапісу, які адбыўся ў 2009 годзе, беларусамі назвалі сябе 83,7% насельніцтва, рускімі – 8,3%, палякамі – 3,1%, украінцамі – 1,7% [4, с. 8-9].

Згодна з сацыялагічнымі даследаваннямі, 68% апытаных лічаць, што быць прадстаўніком нацыі – гэта значыць паважаць сваю краіну і народ, 47% – ведаць традыцыі і звычэй свайго народа, 41% – ганарыцца сваёй нацыянальнасцю, 39% – ведаць гісторыю свайго народа, 21% – жыць на акрэсленай тэрыторыі, 13,5% – адчуваць адзінства з прадстаўнікамі нацыі, 10,5% – размаўляць на мове сваёй нацыянальнасці [5, с. 46].

Моўная сітуацыя ў Беларусі мае крыху парадаксальны характар. Нягледзячы на тое, што 88,37% апытаных прызнае, што ў побыце выкарыстоўвае “трасянку”, 11,22% – рускую, 0,41% – беларускую мову [6, с. 66], большасць насельніцтва сваёй роднай называе менавіта беларускую мову і выступае катэгарычна супраць надання статусу дзяржаўнай толькі рускай [6, с. 74].

Такі ж парадаксальны характар мае і рэлігійная ідэнтыфікацыя насельніцтва Беларусі. Ён абумоўлены “рэзкім разыходжаннем паміж даклараваннем чалавекам сябе ў якасці веруючага і яго штодзённай практыкай, якая працягваецца ў рэлігійных абрадах” [7, с. 68].

Гэта фіксуецца амаль ва ўсіх сацыялагічных даследаваннях, якія праводзіліся ў нашай краіне. Прыкладзем дадзеныя аднаго з іх. У Беларусі 94,5% апытаных адносіць сябе да той ці іншай канфесіі: праваслаўнай – 83%, каталіцкай – 10%, іншым – 1,5%. Пры гэтым вераць у Бога 71,5 рэспандэнтаў, пастаянна ўдзельнічаюць у богаслужэнні – 4%, выконваюць ўсе абрады і таінствы – 3% [5, с. 47-48].

Такім чынам, назіраецца несупадзенне паміж самаідэнтыфікацыяй і паводзінамі, як ў этнічнай, так і рэлігійнай сферах. На Беларусі адбываецца фарміраванні грамадскай свядомасці і важна, каб была выпрацавана больш актыўная жыццёвая пазіцыя, якая прадугледжвае наяўнасць спосабаў паводзін у адпаведнасці са сваімі перакананнямі.

## Літаратура

1. Купала Я. Вера і нацыянальнасць / Я. Купала // Збор твораў у пяці тамах, Т. 7. – Мн.: Навука і тэхніка, 1976. – С. 212-213.
2. Большая Советская Энциклопедия: в 30 т. Т. 24 / гл. ред. А.М. Прохоров. – 3-е изд. – М: Советская энциклопедия, 1976. – 608 с.

3. Беларуская энцыклапедыя: у 18 т. Т. 11 / рэдкал.: Г.П. Пашкоў [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 2000. – 560 с.

4. Перепись населения 2009: [статистический сборник]. Т. III. Национальный состав населения Республики Беларусь / редкол.: В.И. Зиновский (председ.) [и др.]: Национальный статистический комитет РБ, Минск: ИВЦ Национального статистического комитета РБ, 2011. – 434 с.

5. Республика Беларусь в зеркале социологии: сборник материалов социологических исследований за 2012 год / ред. Л.И. Криштапович. – Минск: Бизнесософсет, 2013. – 124 с.

6. Хентшель Герд, Киттель Бернхард. Языковая ситуация в Беларуси: мнение белорусов о распространении языков в стране / Социология. – 2011. – № 4. – С. 62-77.

7. Бабосов Е.М. Социодинамика религиозности в современном белорусском обществе / Е.М. Бабосов // Социология. – 2013. – № 3. – С. 62–68.

## АНТРОПОЛОГИЯ ИСИХАЗМА И РУССКАЯ ХУДОЖЕСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА

Ю. В. Аленькова (г. Могилев, Беларусь)

Феномен исихазма в последние десятилетия стал предметом пристального внимания богословов, ученых-гуманитариев, деятелей искусства. Однако в исследовательской литературе, посвященной исихазму, царит разноцветье мнений, порой противоречивых и исключающих друг друга.

Иоанн Мейендорф выделил в исихазме четыре аспекта:

– созерцательная, отшельническая форма жизни раннехристианского монашества, возникшая в Египте, Палестине и Малой Азии в конце III – начале IV, связанная с полным уходом от мирской жизни;

– психосоматический метод творения «Иисусовой молитвы» (XIII–XIV вв.);

– синоним паламизма, т.е. системы богословских понятий, выработанных Григорием Паламой в процессе полемики с Варлаамом и его учеником Григорием Акиндиным;

– политический исихазм как социальная и культурная программа, проводимая с XIV в. византийскими политическими деятелями и широко распространившая влияние в славянских странах [4, с. 291–293].

В современных гуманитарных исследованиях распространен поход к исихазму как явлению, вышедшему за рамки богословия и ставшему «универсальной мировоззренческой парадигмой, сохранившей свое влияние до наших дней» (И.И. Евлампиев) [1]. Влияние исихазма прослеживают в философии, живописи и архитектуре, кино, в правовой культуре.

На основании изучения исихастских текстов С.С. Хоружий выстраивает вариант синергичной антропологии, рассматривая его как способ выхода из антропологического кризиса современной культуры. Он производит переориентацию антропологического мышления от изучения человеческой сущности (антропологии центра), к пониманию человека в его связи с Иным (антропологии Границы) [6, с. 15]. Антропологическая Граница рассматривается им как совокупность предельных человеческих проявлений. Для обозначения разнообразных проявлений человека ученый использует исихастское понятие *энергии*. Феномены Границы представляются им как явления особого рода, в которых принадлежащие человеку энергии встречаются и взаимодействуют с некоторыми другими энергиями, «энергиями Иного». С.С. Хоружим выделены и описаны три топики этой границы – онтологическая, где в качестве Иного выступает Бог, онтическая – бессознательное, виртуальная – виртуальный мир.

Созданная на базе исихастской традиции синергичная антропология С.С. Хоружего не является религиозной антропологией. Сам автор указывает на параллель антропологии границы с теорией физических открытых систем, для которых характерно

взаимодействие их внутренних энергий с внешними, которые могут проходить через данную систему с силу ее открытости [6, с.20].

В рамках христианской традиции центральное понятие исихастской антропологии – *обожение*, учение о соединении человека с Богом, приобщении человека нетварной Божественной жизни через действие Божественной благодати («Обожение окончательно выступает как внятный ответ Православия на вопрос о назначении человека») [7]. Цель исихастского пути к обожению человека, по утверждению И. Евлампиева, двоякая: во-первых, «внутреннее» преобразование, т.е. возвышение человека над своим прежним «неистинным существованием» (по терминологии М. Хайдеггера – *das Mann*), во-вторых, начавшийся процесс «внешнего» преобразования, преобразования бытия мира, источником и центром которого выступает преобразенный человек. Именно усиление второго момента в исихастском мировоззрении, почти незаметного в самом его византийском прототипе, по мысли И.И. Евлампиева, составляет наиболее заметное отличие его переработанной русской версии [1]. Этот второй момент как раз и позволил исихазму осуществить «выход традиции в мир», дал ему возможность выполнить культурную миссию, наполнив культурное пространство исихастской духовностью. Наиболее ярко это проявилось в развитии русской художественной культуры.

В сфере художественной культуры наиболее очевидно влияние идей исихазма на развитие русской иконописи (что отмечалось В.В. Бычковым, Л.А. Успенским, И.К. Языковой и др.). В развитии русской иконописи важную роль сыграло исихастское учение о Фаворском свете. Григорий Палама утверждал, что, что следует отличать Существо Божее от проявления Его действия энергии: Существо Божее невидимо, но проявляется в мире в различных действиях, которые могут быть видимыми. Символика света становится основополагающей для традиции исихазма.

Учение о Фаворском свете воплотилось в творчестве Феофана Грека, А. Рублева, Дионисия. Так, в работах Феофана Грека наблюдаются световые блики на теле, руках, голове святых или в виде светлых контуров, охватывающих изображаемые фигуры. Таким образом иконописец воплотил представление о нетварных божественных энергиях, разлитых в мире. Учеными отмечается цветовой минимализм феофановских росписей, который может быть соотнесен по аналогии с отказом от многословия в молитве, который исповедовали исихасты.

Наследие исихазма преобразило и светскую русскую художественную культуру. С.С. Хоружим проанализировано творчество Достоевского сквозь призму исихастской антропологии, в частности роман «Братья Карамазовы». Исихастские мотивы звучат в полотнах живописца М.В. Нестерова, влияние исихастской традиции усматривается также в творчестве Андрея Тарковского [1].

Одним из современных художников, испытывающих влияние исихазма на свое творчество, является, по мнению критиков, петербуржец Анатолий Маслов, живопись которого, «не изображает, но выражает светоносность предметов», о чем свидетельствует его выставка «Исихазм в светской живописи» [2; 5].

Попытки отыскать воплощение исихастской традиции в изобразительном искусстве наталкиваются на тезис С.С. Хоружего об отсутствии в исихастской практике визуального опыта. Исихастская практика основана на диаде: «изгнание образов – возгревание чувств-эмоций». Этот тезис входит в противоречие с разрабатываемой искусствоведом А.М. Лидовым концепцией иеротопии [3], предполагающей анализ феномена сакрального пространства, созданного помощи архитектуры, изображений, обрядов, света и пр. По утверждению А.М. Лидова, одно из ярчайших проявлений деятельности исихастов на Афоне середины XIV состояло в появлении высокого иконостаса и ряда других явлений визуальной культуры. Однако точки пересечения и отталкивания этих двух концепций – тема отдельного исследования.

## Литература

1. *Евлампиев, И.И.* Традиция исихазма в русской культуре: От Андрея Рублева до Андрея Тарковского / И.И. Евлампиев. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.tarkovskiy.su/texty/analitika/Evlampiev.html>. – Дата доступа: 12.03.2015.
2. Исихазм в светской живописи. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.museum.ru/N18262>. – Дата доступа: 12.03.2015.
3. *Лидов, М.А.* Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре / М.И. Лидов. – М.: Феория, 2009. – 365 с.
4. *Мейендорф, И.Ф.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV веке / И.Ф. Мейендорф // ТОДРЛ. – Т. 29. – 1974. – С. 291–305.
5. *Синельникова, В.Л.* Корни и фаворский свет. Исихазм и трансавангард Анатолия Маслоva / В.Л. Синельникова. – СПб.: Алетейя, 2010. – 173 с.
6. *Хоружий, С.С.* Очерки синергийной антропологии / С.С. Хоружий. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.
7. *Хоружий, С.С.* К феноменологии аскезы: аналитический словарь исихастской антропологии / С. С. Хоружий. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.

## ГЕНЕЗИС ПРОБЛЕМЫ ТЕОДИЦЕИ

*В. В. Антоненко* (г. Смоленск, Россия)

Понятие «теодицея» (от двух греческих слов: «тео» и «дице», что означает «бого-оправдание») было введено В.Г. Лейбницем в трактате «Опыты теодицеи о благодати Божьей, о свободе человека и первопричине зла» в 1710 г. и означает оправдание Бога, несмотря на существование зла в мире, который Он создал. Однако проблема существования мирового зла, возникла задолго до появления термина. Ведь с несовершенством мира издавна сталкиваются люди самых разных профессий, уровнем образования и вероисповедания. Что подтолкнуло многих богословов и философов задуматься и посвятить свои труды данной проблеме.

Проблема теодицеи возникла еще во времена античных мыслителей, но на первый план она вышла лишь в монотеистических религиях (христианство, ислам). Говоря об исторических формах теодицеи, С.С. Аверинцев считает целесообразно рассматривать их с учетом возрастания ответственности Бога. Например, в политеизме, в связи с наличием множества богов личная ответственность была ограничена. От них требовали только справедливого суда, предполагающего распределение наград и наказаний, в зависимости от поступков людей. Однако люди заметили, что чаще всего злые люди умирали безнаказанными, а хорошие – страдали, и возникал вопрос, когда же наступит справедливость. Вследствие чего период наказания за зло решили вывести за пределы времени, в бесконечность, т.е. наказание за зло распространилось на весь род согрешившего человека. Однако и такое решение со временем перестало удовлетворять людей, что повлекло к появлению новых форм теодицеи, которые заменили вечность наказания рода, на вечность индивида в перспективе эсхатологии. Эти формы были характерны для христианства и ислама и связаны с учением о перевоплощениях, предполагающих связь между заслугами и провинностями предыдущей жизни с последующим рождением.

С зарождением христианства согласование Бога с фактом существования зла в мире потребовало огромных интеллектуальных усилий.

В Ветхом Завете проблема теодицеи не является основной. Для человека было несомненным, что зло не исходит от Бога. Господствовала вера в его абсолютную справедливость, который допускает зло как возмездие за грехи [1, Быт. 18]. Тайна происхождения зла не волновала их до тех пор, пока в людях господствовало ро-

довое сознание. Но постепенно идея родовой ответственности перестает удовлетворять, что привело к глубокому духовному кризису, отразившемуся в Кн. Иова. В ней проблема теодицеи поставлена с предельной остротой, но ответа на вопрос в ней тоже нет. В Новом Завете так же не говорится о метафизической причине зла, он лишь учит, как жить в мире, в котором уже есть зло, и как вести с ним борьбу.

Отцы Церкви не наделяют зло какой-либо сущностью, обладающее самостоятельным бытием, и поэтому не Бог является виновником нравственного зла, а сами существа, которые уклонились от Него. С точки зрения православной догматики «сущность зла состоит в нарушении воли Божией, заповедей Божиих и того нравственного закона, который написан в совести человека. Это нарушение называется грехом» [4, с. 161]. Болезни и страдания возникли лишь как последствия грехопадения и стали наказанием за грех. Нарушение заповеди послушания привело к нравственным и физическим последствиям. К нравственным относятся, подчинение плотским желаниям, зависть, гордость, эгоизм. К физическим последствиям – тяжелый труд, болезни и смерть. Это естественные результаты грехопадения, которым Бог лишь придал воспитательный характер и способные привести к совершенствованию и преобразению мира. Поэтому, богословское видение, рассмотрения проблемы теодицеи заключается в том, что люди должны верить тому, что сказано в Библии и принимать, это как догму, без рационального обоснования.

Но проблема теодицеи лежит не только в плоскости религии, но и философии. Причем философы пытаются логически осмыслить догмы религиозного подхода к теодицеи и найти в них мировоззренческую основу. И каждый из них имеет свое видение на эту проблему. Но подойти чисто философски к проблеме теодицеи, им не удается. Церковь приветствует попытки создания философско-религиозного мировоззрения, но воспринимает их, как частные субъективные размышления.

Эстетико-космологическая теодицея утверждала, что несовершенство мира запланированы Богом с расчетом усиления совершенства целого. Данный тип теодицеи наблюдается у Плотина и у В.Г. Лейбница. Бог, не хочет зла, но допускает его для осуществления желаемого разнообразия. Бог имеет вескую причину для допущения зла. «Он не только извлекает из него наибольшие блага – зло оказывается связанным с величайшими из всех возможных благ, так что было бы несовершенством, если бы Бог не допустил зла» [2, с. 214]. В.Г. Лейбниц стремился разработать такую рационалистическую религиозную доктрину, которая смогла бы стать основой для объединения христианских вероисповеданий. Все это указывает на возможность диалога религии и философии в решении теодицеи.

Протестантский богослов К.С. Льюис видит во зле что-то большее, чем несовершенство природы человека. «Человеческая проблема состоит в конфликте, состоящем в противостоянии одной воли к другой» [3, с. 145].

Теодицея, основывающаяся на свободной воле, прежде всего, видит причину зла в злоупотреблении людьми свободой воли, и потому ответственность за зло лежит на человеке. Бог, давший людям свободу, сотворил благо, ибо мир, где живут свободные существа, пусть даже творящие зло, гораздо лучше мира, свободного от зла.

Теодицея, ссылающаяся на совершенствование души, также основана на рационалистической теологии. Лучше всех этот взгляд представлен Дж. Хиком, который считал, что Бог, стремился создать существо, которое на протяжении всей своей жизни на земле будет духовно и морально совершенствоваться. И для такого развития наиболее благоприятен мир, в котором присутствует зло. Бог использует его, чтобы развивать души. И хотя на первый взгляд может показаться, что Богу это не удалось, из-за распространяющегося зла в мире, но, в итоге, ни одна душа не останется неразвитой.

Начиная с экзистенциализма, религия оценивала теодицею как ложное учение из-за рационального подхода к решению проблемы.

Существует немало и философов, которые опровергали целесообразность существования зла в мире. Среди них – Ф. Ницше, марксисты и др. Ницше был убежденным атеистом. Он критиковал идею Бога за то, что тот терпит и любит тех, кто причиняет ему зло. Марксисты не верили в существование Бога и отрицали необходимость богооправдания.

Таким образом, несмотря на специфику философского и религиозного подхода к теодицеи прослеживается их взаимосвязь и взаимодополняемость на всем историческом промежутке времени. И хотя проблема теодицеи и является одной из центральных, ее изучение нельзя считать исчерпывающим. Потому что в трудах мыслителей не прослеживается ее возникновение и развитие, нет преемственности учений между философами, что свидетельствует о прерывности развития проблемы теодицеи.

### Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета.
2. *Лейбниц В.Г.* Опыты теодицеи о благодати Божьей, свободе человека и начале зла // Соч. в 4 т. – М.: Мысль, 1989. – 554 с.
3. *Льюис К.С.* Страдания - М.: Гнозис. – Прогресс, 1991. – 176 с.
4. Протопресвитер Михаил Помазанский Православное догматическое богословие Азы Православия. Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2005. – 464 с.

## ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ МОДЕРНИЗАЦИИ ПРАВОСЛАВИЯ В ПОСТСОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЕ

*О. А. Богданова* (г. Ростов-на-Дону, Россия)

Анализ религиозной ситуации в современной западной культуре позволяет сделать вывод, что протестанты радикально модернизировали христианство путем его адаптации к духу века сего. Обращение к опыту христианских конфессий Запада ставит перед РПЦ задачу определения собственной позиции относительно возможности и необходимости внесения инноваций, как в христианское вероучение, так и в церковную деятельность.

В современной российской культуре позиция РПЦ характеризуется попытками найти «срединный путь» между фундаментализмом, ведущим к потере ее влияния на общество, и модернизмом, который, как показывает опыт протестантизма, приводит к секуляризации самого христианства. Характеризуя суть указанного пути, Патриарх Кирилл пишет: «Убежден, что надо идти срединным путем, с одной стороны, Церковь по сути своей консервативна, ибо сохраняет в неизменности Священное Писание и Предание, данные нам вечным и неизменяющимся Богом. Но вместе с тем, мы не прячем слово Божие от людей, не уходим в катакомбы... Поэтому в церковном свидетельстве миру необходимо соблюдать баланс между вечным и изменяемым. Если этот баланс нарушается, то проповедь либо опускается до угодничества человеческим страстям, либо, напротив, «возносится» до неприступного фарисейства» [1, с. 139-140].

О стремлении РПЦ найти этот срединный путь свидетельствует то, что в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», с одной стороны, нет пересмотра фундаментальных вероучительных положений христианства, но, с другой стороны, этот документ учитывает реалии современной жизни.

Одной из важных особенностей социальной концепции РПЦ, свидетельствующей о том, что в ней глубоко осмысляются реалии современности, является ее объединя-

ющий и консолидирующий характер, поскольку РПЦ призывает к диалогу и сотрудничеству всех людей независимо от их мировоззрения. Этот призыв является крайне актуальным для современного российского общества, в котором вследствие имущественной и социальной дифференциации, все в большей степени нарастает взаимная отчужденность и враждебность между людьми.

Во то же время в документе учитываются особенности современной социально-экономической организации общества, что наиболее ярко проявляется в трансформации отношения к собственности, которое характеризуется следующим образом: «В позиции Православной Церкви по отношению к собственности нет ни игнорирования материальных потребностей, ни противоположной крайности, превозносящей устремление людей к достижению материальных благ как высшей цели и ценности бытия. Имущественное положение человека само по себе не может рассматриваться как свидетельство того, угоден или негоден он Богу» [2, V11.2, с. 23]. И хотя далее приводятся слова Христа о невозможности для богатого попасть в Царство Божие, все же можно констатировать, что здесь формулируется более примирительное отношение к собственности, чем в традиционном христианстве, поскольку далее говорится: «В Священном Писании не содержится порицание богатства как такового. Состоятельными были Авраам и ветхозаветные патриархи, праведный Иов, Никодим и Иосиф Аримафейский. Владая значительным имуществом, не согрешит тот, кто использует его согласно с волей Бога» [2, V11.2, с. 23]. **При этом следует обратить внимание**, что, когда речь идет о допустимости богатства и собственности, происходит апелляция к Ветхому Завету. Однако известно, что Ветхий Завет отличается от Нового Завета тем, что в нем практически отсутствует осуждение богатства, а Божественные награды и наказания носят преимущественно материальный характер. Данная позиция РПЦ понятна, ведь, если церковь сделает акцент на радикальном осуждении собственности и богатства и провозгласит: «Горе вам богатые!», – то она окажется в оппозиции к существующему социально-экономическому укладу.

К существенным проявлениям модернизации в деятельности РПЦ можно отнести и то, что если в годы гонений РПЦ не могла заниматься миссионерской деятельностью, и в данном аспекте ее опыт гораздо более ограничен, чем опыт других христианских конфессий, и особенно нетрадиционных религиозных движений, то сегодня Церковь может обратиться к секулярному миру с таким посланием, которое было бы понято им и принято.

Необходимости миссионерской деятельности митрополит Илларион характеризует следующим образом: «Церковь должна присутствовать повсюду за исключением тех мест, грех совершается сознательно и воспринимается как норма. А там, где живой человек ищет истину, смысл жизни и счастье, Церковь не только может, но и должна присутствовать» [3, с. 292].

Представляется, что РПЦ ни в коем случае не должна отказываться от своей миссионерской деятельности, поскольку в противном случае россияне, и особенно молодежь, пополнят ряды приверженцев различных экзотических культов, которые становятся все более активными, находя все более изощренные способы вербовки адептов.

Модернизации православия проявляется и в возрастании интереса к социальным проблемам, поскольку в традиционном христианстве социальное учение имело меньшую значимость, чем попечения о спасении душ людей. Впоследствии социальные вопросы стали все в большей степени привлекать внимание христианских церквей. Большое внимание социальным вопросам уделяет нынешний Римский Папа Франциск 1. В частности, он утверждает, что у истоков современного экономического кризиса лежит «глубокий антропологический кризис: отрицание первенства человеческого существа». Франциск обличает власть денег и диктатуру экономики, «лишен-

ной истинно человеческих облика и цели» [4, с. 40]. Критикуя современный мир, он призывает к его активному преобразованию, утверждает, что долг богатого помогать бедным и страждущим, а богатые страны должны преодолеть беззаконие по отношению к бедным государствам.

В «Основах социальной концепции РПЦ» наблюдается влияние социальных доктрин католиков, поскольку здесь ставится задача «не только спасение людей в этом мире, но также спасение и восстановление самого мира» [2, 1.2, с. 2].

Представляется, что данная позиция является весьма продуктивной, поскольку, если в церковной проповеди отражены печали и невзгоды простых людей, содержится обличение беззакония и несправедливости, то это будет воспринято прихожанами как проявление любви и милосердия, единство Церкви и народа.

### Литература

1. Патриарх и молодежь. Разговор без дипломатии. – М.: Данилов мужской монастырь, 2009. – 208 с.
2. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Официальный документ Русской Православной Церкви, утвержденный на юбилейном Архиерейском соборе 2000 года. – URL: <http://prav-vera.ortox.ru/>. – 57 с.
3. Церковь открыта для каждого: выступления и интервью митрополита Иллариона (Алфеева), председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата / сост. А.В. Велько. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2011. – 383 с.
4. Апостольское обращение Святейшего Отца Франциска<sup>1</sup> епископам, пресвитерам и диаконам, людям, посвященным Богу и верным мирянам о возвещении Евангелия в современном мире. – М.: НО Издательство Францисканцев, 2014. – 183 с.

## РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ АРХИТЕКТУРЫ

*И. Л. Васильева* (г. Минск, Беларусь)

Ряд достижений человека в освоении мира закреплялся в рамках религии. Согласно религиозно-философским концепциям культуры (в частности, у А. Тойнби, П. А. Флоренского), религия составляет сущность культуры, ее ядро и выступает вдохновителем, хранителем и интерпретатором духовных ценностей, данных человечеству свыше. Базис культуры составляет определенным образом организованный образ жизни на основе традиции. Культура формируется как духовная общность, которая предполагает наличие единой картины мира, мировоззрения, норм и ценностей. А единство этой общности базируется на наличии общих верований.

Представляется, что можно зафиксировать два основных пути влияния религии на архитектуру. Первый – непосредственный, который связан с созданием архитектурного объекта в связи с прямым религиозным заказом, т.е. построением здания для отправления религиозного культа (как внутри такого здания – на более поздних этапах развития институциональной религиозности, так и воле – на ранних этапах, например, это относится к храмам Древней Греции). Второй путь назовём опосредованным, когда религиозно-философские вопросы и их трансляция в культуре формирует некое предпосылочное мировоззренческое знание, основанное на синтезе религиозных, философских, научных идей. Значение такого знания, связывая его с практикой, подчеркивает Л.А. Микешина: «В целом предпосылочное мировоззренческое знание выполняет весьма важные социальные и гносеологические функции. Именно в этой системе знания находит свое непосредственное отражение социально-историческая практика, опыт в широком смысле слова, не сводящийся к простому набору экспериментальных данных. Специально-научная система знания, взаимодействуя с предпо-

сылочным знанием, тем самым через общенаучную картину мира, стиль мышления, философско-мировоззренческие принципы опирается на всю сумму накопленного знания и на социально-исторический опыт познания в целом» [1, с. 61].

Религиозно-философские идеи находят свое отражение в деятельности людей и продуктах этой деятельности в каждую историческую эпоху. В частности, это подтверждается исследованием Э. Панофского по выявлению соответствия деятельности архитекторов Средневековья схоластическим воззрениям. При этом параллели зафиксированы на всех этапах эволюции средневековой философской мысли и искусства между стилем мышления и стилем строительства. Так, Панофским отмечается, что одухотворенность, отличающая фигурные изображения ранней готики, в отличие от предшествующего романского стиля, отражает возобновление интереса к психологии, который был утрачен в предыдущие столетия; жизнеподобные статуи соборов высокой готики, изображение флоры и фауны в орнаменте знаменовали собой победу аристотелизма (человеческая душа рассматривалась на этом новом этапе как организующий и объединяющий принцип самого тела, а не некая субстанция, существующая сама по себе; растение также считалось существующим самим по себе, а не идеей растения). Философия классического периода схоластики жестко ограничила святая святых веры от сферы рационального знания, но при этом настаивала на том, чтобы содержание этого святилища оставалось четко различимым [2, с. 69]. Также и архитектура этапа классической (высокой) готики ограничивала внутренний интерьер от внешнего пространства, и все же настаивала на том, чтобы этот интерьер проступал сквозь окружающие его структуры (таким образом, например, поперечное сечение нефа может быть угадано уже с фасада), в то время как интерьер церквей эпохи предсхоластики, когда вера от разума была отделена непроницаемым барьером, абсолютно непроницаем извне.

Далее, в формальном смысле классическая схоластика и классическая готика отличались от предшествующих созданием «сумм» – компендиумов знаний, трудов, исчерпывающе и систематически раскрывающих ту или иную проблему. Этот синтетизм достиг наивысшей точки в трудах Фомы Аквинского. Созданию «сумм» соответствует появление классического типа собора. Подобно «суммам» классической схоластики, собор высокой готики стремится прежде всего к тотальности, в его устройстве прослеживается тенденция приблизиться, через синтез и устранение всего мешающего, к совершенному и окончательному решению: «В своей образности собор Высокой готики стремился воплотить все Христианское знание – теологическое, естественнонаучное и историческое, где все элементы должны находиться каждый на своем месте, а все то, что еще не нашло своего определенного места, подавляется. В структурном плане отмечается также, стремление синтезировать все главные мотивы, полученные по разным каналам, и это позволило, в конце концов, достичь невиданного ранее баланса между базиликой и центрально-плановой постройкой при подавлении всех элементов, которые могли бы такому балансу помешать» [2, с. 70]. Еще одним требованием схоластических трактатов является «изложение материала в соответствии с определенной системой гомологических частей и частей частей», т.е. соответствие иерархии логических уровней. Этот принцип находит зримое отображение в единообразном разделении и подразделении готических построек. На место разнообразия форм свода, когда это разнообразие могло проявляться в одном и том же здании (крестовый свод, нервюрный свод, барабаны, куполы и полукуполы сосуществовали), в готике усовершенствованный нервюрный свод применялся уже повсеместно, становился универсальным типом свода во всем соборе [2, с. 70–71].

Э. Панофский отмечает, что маловероятно, чтобы создатели готических построек читали труды мыслителей средневековья (скажем, Фомы Аквинского). Такой уни-

версализм деятельности присущ скорее представителям Возрождения. Но, помимо непосредственного приобщения к идеям схоластики, существовало бесчисленное количество иных путей распространения схоластических взглядов, оказавших влияние на создателей готики. Среди этих путей – слушание проповедей, посещение публичных диспутов, на которых обсуждались всевозможные проблемы, волновавшие тогда общество, которые проводились в самых разных местах и часто превращались в события общественной жизни [2, с. 61].

Обратим внимание на параллели, которые видят философы, сравнивая свои философские проекты с архитектурными решениями. Так, Р. Декарт построение своей философии уподоблял проектированию нового города. Интересным примером взаимодействия философии и архитектуры может считаться так называемый дом Витгенштейна, построенный в Вене при участии известного австрийского философа Л. Витгенштейна. Обширная литература посвящена поиску связей стилистических особенностей дома и философии Витгенштейна [3].

### Литература

1. *Микешина, Л.А.* Ценностные ориентации субъекта и формы их отражения в научном знании / Л.А. Микешина // Философские науки. – 1982. – № 6. – С. 52–61.
2. *Панофский, Э.* Готическая архитектура и схоластика / Э. Панофский // Богословие в культуре Средневековья ; перевод и комментарии А.Н. Панасьева. – Киев : Путь к истине, 1992. – С. 52–78.
3. *Leitner, B.* The Wittgenstein House / B. Leitner. – New York: Princeton Architectural Press, 2000. – 189 p.

## ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И РЕЛИГИЯ КАК СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЙ КОМПОНЕНТ КУРСА «ФИЛОСОФИЯ БИЗНЕСА»

*И. В. Горш* (г. Пинск, Беларусь)

Курс «Философия бизнеса» предназначен, прежде всего, для обучающихся экономических специальностей высших учебных заведений, нуждающихся в освоении интеллектуальных инструментов философского уровня для формирования стратегий и методов мышления, с помощью которых можно было бы давать собственное объяснение действительности, бизнес-реальности, и на основе которых формировать свободное отношение к сложным явлениям бизнеса. Он также может быть полезен практикующим бизнесменам, т.к. призван расширить и углубить понимание сложных взаимосвязей бизнес-среды и способствовать, в конечном итоге, коммерческому успеху.

Особое место в содержании курса занимает тема «Предпринимательская деятельность и религия». Учебной программой на изучение этой темы предусмотрено 6 часов (2 часа – лекция, 4 часа – семинарские занятия). Для обсуждения на семинарах были предложены следующие вопросы: 1) феномен православных предпринимателей; 2) католицизм и предпринимательство; 3) преуспевание как образ жизни – девиз предпринимателей-протестантов; 4) бизнес по Корану; 5) бизнес по-еврейски: основные правила.

Как показывает опыт преподавания «Философии бизнеса» в Полесском государственном университете, упомянутая выше тема вызывает живой интерес у студентов, т.к. изученный материал позволяет многим по-новому взглянуть на предпринимательство и предпринимателей, более глубоко понять взаимосвязь предпринимательства и религии и осознать необходимость поиска специфических путей развития предпри-

нимательства, которые бы опирались на культурно-исторические традиции и религиозные ценности белорусского народа.

На семинарских занятиях, которые были проведены в форме круглого стола, было отмечено, что православие не только не отвергает, но, напротив, считает справедливыми рыночные отношения. Каждая рыночная ситуация с позиции Православия оценивается как возможность выполнения воли Божьей в акте служения людям или как испытание на устойчивость к искушениям. Христианство признает право человека на собственность. Оно выступает против посягательства на нее, что находит подтверждение в заповедях «не возжелай чужого», «не укради». «Церковь признает существование многообразных форм собственности. Государственная, корпоративная, частная и смешанные формы собственности в разных странах получили различное укоренение. При каждой из них возможны как греховные явления – хищение, стяжательство, несправедливое распределение плодов труда, так и достойное, нравственно оправданное использование материальных благ» [4].

Православная традиция, «настаивающая на приоритете духовных ценностей в жизни людей, не игнорирует ценностей материальных, ибо предполагает ответственное участие человека в усовершенствовании Божьего творения» [2, с. 21]. В. Орлов признает, что «важным фактором влияния православия на становление экономического менталитета является то, что законы православия предписывали помощь ближнему и надежность слова... Православие воспитывает в людях глубинную приверженность к духовным ценностям, среди которых выделялось смирение» [3, с. 201].

Что касается католической церкви, то, как было отмечено студентами в ходе обсуждения, свободная экономика получила с ее стороны полную поддержку, хотя, как утверждают ее нынешние апологеты, экономика бизнеса никогда не будет ее нравственно удовлетворять. Сама по себе погоня за прибылью не может встретить сочувствия церкви, у рынка как такового нет своей нравственности, он просто зеркально отражает нравственность или безнравственность своих участников. И все же, как писал Папа Иоанн Павел II, прибыль необходима, чтобы свободная экономика функционировала. Он осуждал потребительство, настаивал на том, что этика и культура первичнее экономики; для него религиозное, духовное является высшей реальностью. И если Иоанн Павел II предлагал вернуть экономике ее подлинную ценность, то его критика была направлена скорее не на экономическую, а на этическую и культурную систему. Экономика предстает лишь как один из многих аспектов человеческой жизнедеятельности. Когда производство и потребление становятся смыслом жизни, считал Иоанн Павел II, следуя общехристианскому этическому постулату, «причину следует искать не столько в экономике, сколько в том, что социокультурная система ослабла, забыла о нравственности и, в конце концов, свела самое себя к производству товаров и удобств» [1].

В становлении же предпринимательства на Западе важную роль сыграла протестантская этика. В рамках ее богатство, деловой успех выступают показателем богоизбранности. «Преуславение как образ жизни» - таков девиз протестантизма. Свидетельством богоугодности мирской деятельности человека становится реальный ее успех, выраженный в величине дохода. М. Вебер считал, что доход является зримым выражением благословения Богом трудов верующего и тем самым богоугодности его экономической жизнедеятельности. С одной стороны, протестантская этика оправдывала желание и стремление к получению прибыли, индивидуализм, неравенство, а с другой стороны, приветствовала такие качества, как честность, трудолюбие, самоорганизованность, расчетливость, законопослушность.

Отдельно были рассмотрены на круглом столе принципы ведения бизнеса в соответствии с Шариатом. Они построены на соблюдении двух правил: недопустимости

запретных действий (харам) и достижении богоугодного поведения путём совершения разрешённых и желательных действий (халяль).

В Коране неоднократно подчёркиваются следующие фундаментальные принципы правильного поведения в бизнесе:

- свобода предпринимательской деятельности и заключения договора;
- справедливость;
- законность;
- этичное поведение управляющих и подчинённых;
- благотворительность и милосердие.

Мусульмане считают, что следование вышеуказанным принципам позволяет сократить риск в коммерческих отношениях и создает благоприятные условия для развития эффективного и стабильного бизнеса.

Особый интерес вызвали у студентов правила бизнеса по-еврейски. Были приведены примеры невероятных финансовых успехов бизнесменов еврейского происхождения: Билл Гейтс, Эсти Лаудер, Джордж Сорос и другие. Как бы это ни казалось удивительным, но среди самых богатых людей, практически в любой стране мира, очень много представителей еврейского народа. Какими секретами обладают евреи, чтобы привлекать такое огромное количество денег? И вообще, есть ли какие-то особенные секреты богатства, присущие именно этому народу? На эти вопросы помогла найти ответы работа М. Л. Абрамовича «Бизнес по-еврейски: 67 золотых правил», которая была рекомендована студентам к изучению.

### Литература

1. Transport.ru [Электронный ресурс] Димин, М. Труд и собственность в католической доктрине / М. Димин. – Режим доступа: [http://www.transport.ru/2\\_period/min\\_econ/N3-496/tryd.htm](http://www.transport.ru/2_period/min_econ/N3-496/tryd.htm). – Дата доступа: 20.12.2014.
2. Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский. Россия и православный мир // Предпринимательство. – 2004. – № 12. – С. 19–34.
3. Орлов, В.И. Философия бизнеса в обществах переходного типа: монография / В.И. Орлов. – Минск: Экономпресс, 2004. – 288 с.
4. Русская православная церковь [Электронный ресурс] / Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>. – Дата доступа: 27.12.2014.

## РОЛЬ РЕЛИГИИ В УСЛОВИЯХ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО КРИЗИСА

*Т. Г. Гуцева (г. Минск, Беларусь)*

В последнее время и у нас, и по всему миру наблюдается рост интереса к религии. В этом отношении К. Армстронг отмечает: «Религия снова стала той внушительной силой, с которой пришлось считаться любимым властям ... и, без сомнения, будет играть важную роль во внутренней и внешней политике будущего» [1, с. 13]. Религия во всех ее форматах и проявлениях – величайшее явление в истории человечества. Она сопровождала человека на всех этапах его существования, начиная с тех пор, когда он мыслил себя в неразрывной связи с природой, и до нынешнего времени.

Вопрос о ее роли продолжает волновать большинство живущих на планете. И это оправдано, т.к. многие достижения культуры вышли из недр религии или были опосредованы ею. Именно религиозными учениями обобщены мудрость и жизненный опыт людей по проблемам нравственности. Все мировые религии (христианство, ислам, буддизм) и все национальные религии (иудаизм, индуизм, даосизм, конфуцианство, синтоизм и др.) сильны своей духовностью, своим созидательным началом.

Вся европейская культура в значительной степени опирается на христианство. Несмотря на разнообразие языков и типов сознания, Европа являет собой единую цивилизацию именно благодаря христианству. В моральной сфере христианство принесло с собой взгляд на личность как на существо, наделенное свободой, разумом, чувством ответственности и способностью любить. Победа христианства над более богатой и развитой языческой культурой Античности объясняется его способностью дать ответ на вопросы о смысле жизни и о смерти, о взаимоотношениях людей и историческом бытии человека.

Религия являясь фундаментальным ядром генезиса культуры, на тысячелетия определила фундаментальные основы жизни народов и стран. Упадок устоявшегося духовного бытия общества и, вслед за этим, понижение общего нравственного идеала, характерные для современного глобального кризиса, имеют ясно очерченное религиозное лицо.

Это особенно важно понять, когда самой серьезной проблемой сегодня является разрастающаяся бездуховность современного общества, культ оголтелого потребительства, растущей жестокости. Нарастающий процесс расчеловечивания человека, составляющий сущность антропологического кризиса, требует от всех традиционных конфессий более энергичного объединения усилий в противодействии этому нарастанию. Когда речь идет о спасении жизни, о спасении человечества, значение межконфессионального диалога приобретает всечеловеческие масштабы.

Религии выступают хранителем традиций, устойчивых ценностей, аккумулирующих исторически апробированный опыт социальной адаптации человека к природе и социальным общностям. Вместе с утратой внутренних духовных критериев все возвращается на круги своя: распадается цивилизационное единство, начинается война всех против всех. В этой ситуации огромный нравственный потенциал религий может и должен быть использован. Вне нравственной ответственности использование прав человека может принести вред. В религии – исток не только культуры, культуротворчества, но и бытия. Обостряется необходимость утверждения духовно-нравственного иммунитета на культурно-личностном уровне.

Духовный кризис как потрясение всех человеческих убеждений, принципов и постулатов веры становится символом современности. В основе духовного кризиса лежит утрата доверия к человеку. Прогнозы Римского клуба заключаются в том, что человечеству будет крайне трудно уцелеть, если срочно не предпринять действия, которые приостановят процессы, развивающиеся в негативную сторону. Духовные авторитеты могут помочь постепенно обнаруживать и находить общие черты, важные для будущего.

Одним из основных препятствий на пути к реальному объединению человечества, необходимому для спасения вида является неуклонное и быстрое нарастание религиозных, этнических и других разногласий между странами и их группами. Проблема толерантности в отношениях между людьми и группами людей, в т.ч. и религиозными, становится все более острой.

По мере усугубления кризиса христианской культуры Европа потеряла авторитет в глазах исламского мира, для которого образ жизни среднего европейца стал рассматриваться как служение злу в высшем метафизическом смысле. Так что на фоне кризиса христианской, а следовательно европейской культуры, не приходится удивляться тому, что в странах Африки, Азии укрепляются языческие и исламские настроения, традиции разделения общества на племена усилились [2, с. 207–222], а проблема опасных обычаев принимает все более и более острый характер даже в тех странах, в которых о таких явлениях еще 15 лет назад мало кто слышал. В условиях, когда власти еще в достаточной мере не выработали единой политики в отношении работы над поддержанием культурных ценностей в обществе, в ряде случаев произошла девальвация

семьи, ее унижение, упрощенчество и формализация. Закономерным результатом такого положения дел стало то, что в родных семьях дети не могут получить не только достойного духовного воспитания, но и элементарного нравственного воспитания.

Сегодняшняя деградация нравственности, загрязнение окружающей среды, падение ценности и значимости института семьи, конфликты, террор, войны на религиозной или национальной почве повышают роль религий, как стабилизирующего института. Особенная ответственность в поиске адекватных путей выхода ложится на религиозных лидеров. Их задачей является отыскание возможного поля сотрудничества и преодоления возникающих разногласий. Нравственные ценности всех мировых религий дают основание надеяться, что высочайшая ответственность духовных лидеров за судьбы человечества будет способствовать наращиванию усилий по нравственному оздоровлению народов.

Верующие всех конфессий сообща могли бы противостоять духовной деградации общества. И, прежде всего это можно было бы реализовать через совместные социальные проекты, вырабатывая единые позиции по нравственным и социальным вопросам, оказывая влияние на нравственный климат в обществе. Именно сейчас, как никогда ранее, важен активный межрелигиозный диалог, целью которого является укрепление добрососедства и взаимопомощи. Этот диалог не должен ограничиваться общими фразами и ни к чему не обязывающими призывами, он должен стать реальным вкладом в облегчение положения людей.

Сегодня отчетливо видно, что в мире есть силы, которые заинтересованы в разжигании межрелигиозной розни, создании очагов нестабильности. Свидетельством этому, например, являются события на Ближнем Востоке, провокационные публикации карикатур на Аллаха и пророка Мухаммада, поездка украинского священнослужителя в Вашингтон с просьбой о поставке оружия для расстрела Донбасса, преследование христиан во многих странах мира и т.п. Широко используются современные информационные технологии, социальные сети, методы «промывания мозгов» для разжигания религиозной нетерпимости и экстремизма. Новая глобальная проблема – международный терроризм – требует от всех конфессий не пробуждать в человеке агрессию, не возбуждать толпу. Активная позиция религиозных деятелей, их нравственный авторитет в обществе и в среде верующих способны переломить тревожную тенденцию в сфере свободы вероисповедания в ряде стран мира, послужить свидетельством о высоких идеалах добра, справедливости и любви к ближнему.

Поиск путей выхода из сегодняшнего кризиса предполагает глубокую мировоззренческую революцию, радикальную смену ориентиров развития. И в этом свою роль может выполнить более активная миротворческая деятельность религий. Активизация диалогических форм взаимодействия различных конфессий во спасение человека и мира становится одной из самых актуальных проблем современного человечества. Натиску технократизма и рыночной стихии можно противостоять путем целенаправленного формирования духовно-нравственных ценностей у молодого поколения, чему мог бы способствовать и межрелигиозный диалог.

Религия сосредоточивает внимание на переживаниях человеком своей ответственности перед богом и людьми за свои поступки, ответственность за соблюдение фундаментальных нравственных запретов, нарушение которых угрожает распадом социальной жизни, деградацией человека к животному существованию.

Так важно, чтобы верующие всех конфессий ощутили общую ответственность за духовную судьбу человечества.

## Литература

1. Армстронг, К. Битва за Бога. История фундаментализма / К. Армстронг. – М., 2013. – 354 с.
2. Воляк, П. В тени масаи / П. Воляк // Вокруг света. – 2009. – № 11.

## ВЕРА, РЕЛИГИЯ, КУЛЬТУРА

*Джавадова Хормет Ганбарали кызы* (г. Баку, Азербайджан)

Вопрос веры в конце XX – начале XXI века стал занимать большее место в системе культуры. В современную эпоху религиозное сознание занято косвенно и напрямую этическими проблемами, универсальными общечеловеческими ценностями, проблемами человеческой души, тем самым влияя на культурные процессы. Представления, взгляды о космосе, об истории и человечестве, и в целом о современной картине мира, нашедшие свое отражение в религиозном сознании, вовсе не превращают его в архаизм, наоборот выявляют в нем все новые и новые качества. В современном мире усиливается тенденция широкомасштабного религиозного фундаментализма, что, в свою очередь, основательно влияет на социальное развитие, мировую политику.

Таким образом, если к религии относиться с культурологической точки зрения, в рамках цивилизации, то она должна быть оценена как один из важных факторов современного историко-культурного процесса. Из взглядов о столкновении цивилизаций С.Хантингтона становится ясным, что и качества, отличающие человечество, и большинство происшедших конфликтов, обусловлены культурными факторами.

По мнению С. Хантингтона, различия между цивилизациями похожи между собой по своей истории, языку, по культурным традициям, и самое главное – по своей религии. В современную эпоху процессы, происходящие на основе использования религиозных богатств, охватили весь мир, сейчас идет переоценка религиозных ценностей. Все сказанное еще раз подтверждает наличие своеобразного места религии в процессах цивилизации и культуры. Поэтому необходимо обращать внимание на место религии в мировой культуре и на роль, которую она в нем играет [2].

До XX века изучение положительной роли религии в культурных процессах носило фрагментарный характер. Здесь необходимо отметить роль Э. Дюркгейма, М. Вебера. Они показали связь религии с идеологическими, моральными, правовыми, экономическими отношениями, отделяя религию от мифологии. Э.Дюркгейм, являющийся одним из основателей западной социологии, рассматривая общество как самоуправляющийся организм, называл государство его «умом», а религию его «коллективной душой». Он видел корни религии в ее социальном окружении. По его мнению, религия является системой символов, состоящих из образования, культуры и передачи знаний из поколения в поколение, обеспечивая при этом социальную интеграцию.

Э. Дюркгейм в своем труде «Элементарные формы религиозной жизни» рассматривает первобытный тотем как символ, знак, и при помощи этого он определял групповую принадлежность первобытного человека. По его мнению, социальная жизнь возможна только благодаря обширному символизму. Естественно, все символы не могут считаться религиозными. Особенность религиозных символов состоит в отличии их от обычных символов своей святостью и величием [1].

Еще одна особенность, отличающая религию от остальных культурных явлений, состоит в том, что ценности, нормы поведения становятся в религии святыми и носят обрядный характер. Эти обряды входят в жизнь людей и безусловно принимаются ими. М.Вебер в своем труде «Протестантская этика и дух капитализма» широко изложил влияние религии в возникновении и качественном формировании «капиталистического духа» и культуры. Наряду с принятием истинности его слов необходимо отметить, что религия и культура в восточных странах, можно сказать, тысячелетиями совпадали и были тождественны. Восточный образ мышления был связан с религией, там вера и убеждение, терпимость, стремление к пантеизму, обожествление природы впиталось в душу культуры.

В целом взаимоотношения религии или убеждения с культурой, влияние религии на культуру и процессы цивилизации не заканчиваются оценкой, данной ей учеными, и нельзя воспринимать их как эталон. Эти мысли были высказаны мыслителями, исходя из цели их исследования. В современных условиях влияние религии на культурное развитие усилилось из-за происходящих ныне глобальных проблем, трудностей решения ряда проблем, а также процессами формирования национального мышления. И сегодня ради решения глобальных проблем, охраны прав человека, ради соединения культурных традиций прошлого и настоящего религиозные и научные деятели должны сотрудничать. И все это поможет общему развитию культуры, станет причиной все большего расширения его границ.

Истории мировой культуры известны факты выступления против религии, ее критика со стороны видных мыслителей. Однако во всех исторических периодах большинство верующих и уважающих религию искали в вере в нее определенную мораль.

Ибн Рушд (1126–1198), рационально относящийся к религии, в учении «Вечность материи и теория разума» выдвинул теорию двух истин. По его мнению, научные, философские истины связаны с умом, а религиозные и божественные – связаны с чувствами. Наука и религия являются двумя сторонами одной медали. Однако сферы их применения различны. В теории двух истин Ибн Рушд определил место религиозной терпимости и прагматизму и оправдал совместное существование веры и науки.

Археологические раскопки и антропологические исследования показывают, что духовный мир, искусство, мораль, и научные представления древних людей основывались на религиозном фундаменте и были связаны с ним. Вера, составляющая основу религии, в течение тысячелетий объединяла людей и сыграла важную роль в стабилизации общества. Одним из значений слова «религия» на латыни, это religiare – что означает «объединять», «связывать».

В широком смысле слова не может быть ни одного народа и общества без религии. Об атеизме, направляющем к неверию, Ф. Бекон говорил, что это тонкий слой льда, по которому один человек может пройти, а целый народ рухнет в бездну. Веры в деятельности людей возникали на протяжении тысячелетий, а с развитием истории их социально-психологическая основа, подвергаясь изменениям, постоянно обновлялась. В ранние периоды истории люди поклонялись различным предметам, существам, потом во многих божеств, а потом начали верить в единого Бога. Из вышесказанного становится ясным, что вера со всей своей сущностью, как в традиционной, так и в религиозной форме, остается составной частью культуры.

### **Литература**

1. Джавадова Х.Г. Религия как символическая система, Вестник Бакинского Университета. – № 3. – 2004.
2. Пашаев В.А. Философия культуры. Баку, 1999. – С. 152.

## **РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ЖИТИЙНОГО И ИКОНОГРАФИЧЕСКОГО КАНОНА В СОВРЕМЕННОМ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ**

*Е. В. Дробная (г. Чита, Россия)*

Православие, оказав влияние на все стороны жизни и ментальность русского народа, заложило основы духовного суверенитета и ценностной системы России, что актуализирует поиск способов сохранения и наследования православной традиции

ради сохранения национальной, духовной и культурной идентичности российского социума в глобализирующемся мире.

Прошлое и возросший интерес к изучению исторического опыта, характерный для всех сфер общественной жизни, становятся основанием для творчества современных авторов, в котором духовный опыт поколений становится интегрирующим обществом элементом. Посредством репрезентации духовных смыслов житийного канона своих работ современные православные художники стремятся помочь в формировании ценностной системы российского общества, преодолении актуальных проблем «отцов и детей» и «раскола» в отношениях общества с религией и Церковью.

Обращение современных авторов к личности Серафима Саровского неслучайно. Предсказавший грядущие беды и последующее возрождение России, Серафим Саровский – один из последних великих праведников российских, которого ещё при жизни почитали как великого святого. Представления об освящавших все его дела подвижничестве и провидении, смирении, скромности и жертвенности, самоотвержении и отказе от всего личного, сформировали язык жития Преподобного [2, с. 282–288], призванного показать людям возможность воплотить вечный идеал посредством исполнения Заповедей Божьих.

Житие Преподобного послужило источником для множества работ светских художников, иллюстрировавших жизнь Серафима Саровского, в соответствии с каноном жития, от изображения детства и юности Святого, с юных лет стремившегося к Богу, к чудесам и подвигам Преподобного в течение жизни и чудесам по его смерти.

Примером репрезентации жития Святого в современной иконе может служить образ святого преподобного Серафима Саровского и Святых Царственных мучеников, написанный в 90-е гг. XX в. современным православным художником Кириллом Киселёвым [5].

Необычная иконография образа, когда Преподобный Серафим, живший задолго до рождения Царственных мучеников, держит в руках икону, на которой они уже прославлены как святые, отражает не встречу Преподобного с семьёй Мучеников (этого в реальности не могло быть), а православное представление о духовном пространстве, где Прошлое, Настоящее и Будущее существуют одновременно.

Новаторство этой работы состоит в соединении стилей: образ Преподобного Серафима изображен на иконе почти как портрет, объемно и реалистично, а икона Царственных Страстотерпцев, которую Святой держит в руках, написана в традиционной иконописной манере: фигуры святых устремляются вверх, становятся выше, тоньше; все тело, кроме лица и рук, скрывается под складками одежды; взгляды Царственных мучеников строги и отрешёны, обращены к душе предстоящего перед иконой человека.

Соединение разных живописных стилей (реалистичного для изображения Преподобного и иконописной манеры для изображения Царственных мучеников) указывает на провидческий дар Серафима Саровского, обретенный посредством подвижничества и отшельнической жизни. Делая зрителей «современниками» Чудотворца, художник подчёркивает, что задолго до прославления царской семьи Православной Церковью это сделал Преподобный Серафим [7].

О жизненном пути и служении Преподобного рассказывают не только иконы. Сюжетом картины иеромонаха Рафаила (в миру Сергея Симакова) «Гряди откуда пришёл. Серафим Саровский прогоняет масона» (1988) стало предание о том, как в 1925 году, незадолго до декабрьского восстания, к Преподобному за благословением обратился видный масон [4].

Следуя вероучительной функции церковного искусства, определяющей икону как «вторую грамотность», как «книги, написанные, вместо букв, лицами и вещами»,

отец Рафаил рассказ о произошедшем с Чудотворцем, включив в свою картину символы иконографического канона.

Зритель видит Преподобного, стоящего возле родника, и приблизившегося к нему в сопровождении монаха офицера. Святость преподобного Серафима Саровского подчеркнута нимбом, что указывает на причисление Чудотворца к лику святых и соответствует иконографическому канону [6].

Старец, который всех приветствовал словами: «Радость моя», резким жестом отвергает гостя. Художник смог выразить нетерпимость Преподобного к врагам веры, что отражено в Житии и предании о жизни Святого [4].

Иконографический канон присутствует во всех деталях картины: смягчены объёмы фигур и предметов, мало выражена перспектива в написании пейзажа, в полотне картины включены многочисленные символы, присутствующие и в житии Святого. Например, источник, возле которого изображены персонажи картины – это символ крещения, Православия, создавшего само понятие Святой Руси. Вера – это живая вода, испив которую (приобщившись к вере), человек никогда не будет испытывать жажды: христианство станет в нём самым источником живой воды, текущей в жизнь вечную (Ин. 4:13–14) [1, с. 108]. Кроме того, источник – аллегорическое указание на особое отношение Преподобного к Божией Матери. Согласно житию Серафима Саровского, к иконе Богородицы «Живоносный источник» святой отправлял помолиться знатных особ, обращавшихся к нему [3]. Колодец с замутившейся водой – подтверждение предвидения Преподобным будущих потрясений России, напоминание потомкам о том, что гордая попытка человека искоренить в мире зло, следуя собственному разумению, привлекает в него зло ещё большее.

Лесной пейзаж картины – символ рая и России, Святой Руси. Предсказания Преподобного о судьбе России рассматривает в своей статье В. Фомин [7].

Могучий ствол дерева, изображённый на картине, – аллегория Древа жизни, оси мира, соединяющей Небо и Землю, символ человека и его пути к духовным высотам. Это – путь духовного совершенствования, по которому шёл Преподобный, а также репрезентированный посредством символа призыв к зрителям задуматься о смысле собственной жизни.

Обращение к религиозному канону в русле решения актуальной проблемы преемственности культуры требует от авторов глубокого понимания языка Библии, житийной и древнерусской литературы, соединения знания канонов православной иконописи и традиций классической живописи, сочетания традиции и высокого мастерства. Использование современными православными авторами образов и смыслов житийного и иконографического канона призвано способствовать инкультурации широких слоёв российского социума, удовлетворению потребности в консолидации общества через поиск широкого диалога среди всех уровней социума на базе вечных ценностей религиозного канона.

## Литература

1. Новый Завет. Кемерово: Кемеровское книжное изд-во, 1990. – 383 с.
2. Русский патерик. Жития 100 великих русских святых. – М.: ДАРЪ, 2009. – 384 с.
3. Житие преподобного Серафима, Саровского чудотворца. URL: [http://www.pravoslavie.ru/put/sv/seraphim\\_sarov.htm](http://www.pravoslavie.ru/put/sv/seraphim_sarov.htm) (06. 02. 2015 г.)
4. Институт русской цивилизации. Большая энциклопедия русского народа. URL: <http://www.rusinst.ru/articletext.asp?rzd=1&id=988&abc=1> (09. 02. 2015 г.)
5. Киселёв К. Сайт художника. URL: <http://www.artkirill.ru/> (09. 02. 2015 г.)
6. Православная страница «Вера твоя». URL: <http://vera-tvoya.narod.ru/simakov.html> (09.02.2015 г.)
7. Фомин В. Убогий Серафим и многострадальный Николай. URL: [http://www.pravoslavie.ru/put/sv/seraphim\\_nikolai.htm](http://www.pravoslavie.ru/put/sv/seraphim_nikolai.htm) (09. 02. 2015.)

## ИЗ ИСТОРИИ СОЗДАНИЯ ВИТЕБСКОГО ЦЕРКОВНО-АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО МУЗЕЯ (1893–1917)

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

Церковно-археологические музеи начали активно появляться практически во всех епархиальных городах Северо-Западного края в 1890–1910-х гг. Инициаторами этой деятельности как правило выступали представители интеллигенции, которые несмотря на отсутствие поддержки со стороны имперских властей, равнодушные и необразованные местные население, незначительную финансовую поддержку, сделали все возможное, чтобы подобные учреждения появились в Могилеве, Минске, Вильно, Витебске.

Идея создания церковно-археологического музея в Витебске связана с именем известного этнографа, инспектора народных училищ Витебской губернии Е.Р. Романова. В июле 1892 г. он подал прошение на имя епископа Полоцкого и Витебского Антонина с предложением создать епархиальный музей древностей для собирания и хранения предметов старины религиозного назначения. В прошении отмечалась необходимость тщательного сохранения от уничтожения временем и неопытности ряда лиц имеющих памятников церковной старины, в силу их громадной важности для церковной археологии.

Несмотря на тот факт, что приказ Синода об открытии Витебского церковно-археологического музея и утверждении его Статута вышел только в октябре 1895 г. [1, с. 57], фактически первое на территории Беларуси церковно-археологического древлехранилище начало функционировать 2 сентября 1893 г. Его членами-учредителями были избраны Е.Р. Романов, учитель мужской гимназии А.П. Сапунов и священник Василий Говорский. В 1895 г., после перевода Е.Р. Романова на службу в Гродненскую губернию, все заботы по пополнению фондов музея были поручены А.П. Сапунову. Для него, исследователя истории православия, интерес к прошлому определялся не только желанием восстановить его неизвестные страницы, но и был окрашен личными мотивами, связанными с восстановлением исторических традиций духовной жизни православного населения белорусских земель. Об интересе исследователя к данному вопросу свидетельствуют многочисленные церковно-исторические исследования А.П. Сапунова. История Полоцкой епархии, ее храмов, монастырей и церквей для любого верующего является не чем иным, как «святыней полоцкой и духовной, русско-исторической» [2, с. 1], – отмечал историк в одной из своих работ.

Первоначально витебское древлехранилище размещалось в одной комнате. Лишь в начале XX века были выделены три зала в архиерейском доме, что создало благоприятные условия для проведения систематизации разнопредметных археологических принадлежностей музея.

С целью сохранения предметов церковной старины Полоцкой епархии и представления исторического хода церковной жизни края сотрудникам музея, среди которых было немало таких известных этнографов, краеведов, филологов, как Н. Никифоровский, Н. Богородский, Д. Довгяло, предписывалось собирать и хранить древние кресты, иконы, плащаницы, евангелие, сосуды, потиры, дарохранительницы, церковную утварь, облачения, церковные старопечатные книги до 1792 года, рукописные богослужебные книги до 1839 года, колокола XVI и первой половины XVII века. Для восстановления исторического хода церковной истории предписывалось также собирать портреты, автографы, печати, медальоны, планы монастырей, печати, памятники местных епископов и других деятелей на церковной поприще [3, л. 6, 6 об.]. Не меньший интерес представляли книги, имеющие исторический интерес: уцелевшие акты, хроники, летописи.

Среди экспонатов наиболее ценными являлись рукописные книги и имущественные документы церквей и монастырей Полоцкой Епархии, а также пожертвования физических лиц из личных коллекций. К концу 1903 г. музей насчитывал уже более 1200 предметов старины.

Тем не менее при всем объеме проделанной сотрудниками музея работы по сбору, описанию и сохранению предметов старины, деятельность музея была весьма ограниченной, так как не предполагала реализацию научно-исследовательских задач.

Статус учреждения изменился в 1916 г., когда музей был переименован в Витебское церковно-археологическое общество. В соответствии с утвержденным Уставом в круг его деятельности входило историческое обследование внешнего и внутреннего развития местной церковно-религиозной и общественной жизни; исследование и изучение вещественных памятников старины; соби́рание и описание рукописей и старопечатных книг, а также памятников живой старины в виде местных народных обычаев, предание и песен; описание памятников древности и архивов церквей, монастырей, епархиальных и других учреждений; соблюдение за сохранностью старинных храмов, церковных сооружений, кладбищ, старинных церковных принадлежностей, письменных документов и принятие мер против их порчи и истребление; распространение в обществе и по преимуществу среди духовенства церковно-исторических и археологических сведений, возбуждение внимания и интереса к древностям и устройство археологических выставок и публичных чтений [4, с. 1]. К слову, последнее предписание несомненно имело большое воспитательное значение на население.

Витебское церковно-археологическое общество на протяжении всего своего существования находилось под попечительством Епархиального Архиепископа и имело четкую структурированную организацию. В почетные члены избирались лица известные своими научными трудами по истории и археологии. Из них общим собранием общества выбирался председатель, товарищ председателя, казначей, секретаря, заведующего музеем и др., чьи должностные обязанности были четко прописаны в Уставе. В действительные члены избирались лица, которые своими личными трудами и жертвованиями участвовали в его деятельности. Люди, сообщавшие полезные историко-археологические сведения и пополнявшие новыми экспонатами музей, записывались в члены-соревнователи. Именно их совместными усилиями был составлен систематический каталог имевшихся экспонатов, книги и брошюры по деятельности общества.

После Октябрьской революции музей был экспроприрован большевиками, и в результате многих реорганизаций его коллекция оказалась разграблена и разорена, многие ценные экспонаты были утрачены навсегда.

В заключении следует отметить, что за время непродолжительного существования музея, его сотрудниками была проделана огромная работа не только по сбору и сохранению вещественных и письменных источников по религиозной истории края, но и культурного наследия в целом; в расширении знаний по политической, экономической и церковной истории Беларуси. Неудивительно, что в начале 90-х гг. XX века начались работы по формированию коллекции и воссозданию экспозиции Витебского церковно-археологического музея, которая сегодня разместилась на площади более 150 квадратных метров, где представлены разделы иконографии, богослужебные книги и нотные сборники, предметы литургического употребления, уникальные архивные материалы и фотодокументы, макеты строящихся и возрожденных храмов, материалы археологических раскопок.

## Литература

1. Хмяльніцкая, Л.В. Віцебскае старажытнасховішча: Епархіяльны музей або уніяцкі збор? / Л.В. Хмяльніцкая // Беларуская-руская культурнае ўзаемадзеянне канца XIX – пачатку XX ст. / рэд.-кал.: В. Сяргеева [і інш.]. – Віцебск, 1995. – 160 с.

2. Сапунов, А.П. Полоцкий Спасо-Ефросиниевский девичий монастырь / А.П. Сапунов. – Витебск, 1888. – 46 с.

3. Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). – Фонд 2502 Витебский статистический комитет. Оп. 1. Д. 797 Предписание епископа Полоцкого и Витебского настоятеля церкви о сдаче в Витебский центрально-археологический музей предметов церковной старины.

4. Устав Витебского церковного историко-археологического общества. – Витебск, 1916. – 8 с.

## **ВЛИЯНИЕ КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ФАКТОРА НА ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЖЕНСКИХ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX вв.**

*М. Г. Коженевская (г. Гродно, Беларусь)*

Среди представителей различных конфессий, проживающих на территории Беларуси, издревле была традиция помогать нуждающимся. История помнит имена представителей православной, католической и иудейской религий, которые значительную часть своей жизни посвятили помощи другим людям. Со временем подобная помощь стала приобретать организационные формы. Во второй половине XIX – начале XX вв. на территории белорусских губерний Российской империи стали активно создаваться женские благотворительные организации, которые своей деятельностью охватывали здравоохранение, воспитание, образование, социальное обеспечение. Женские благотворительные организации проводили разноплановую работу: открывали приюты, общежития и столовые; устраивали благотворительные концерты и спектакли; организовывали лекции; оказывали материальную и денежную помощь; создавали рабочие места. На деятельность подобных организаций оказывал влияние и конфессиональная ситуация в регионе, поэтому создавались благотворительные общества, которые стремились помочь своим бедным единоверцам [4].

Среди созданных в начале XX в. женских организаций, которые оказывали помощь православному населению, можно назвать «Русский женский кружок». Он был организован в Минске в 1907 г. Члены кружка ставили перед собой цель сближения русских людей и содействовать их духовному единению [3, с. 1]. В 1908 г. ими был организован пансион для православных учениц женских гимназий, которые не имели возможности жить при родителях и родственниках. Начальницей данного учреждения была А.А. Ульянова. Все воспитанницы находились на полном содержании, за исключением одежды и книг, пользовались врачебной помощью, репетициями и музыкальным инструментом. Учредители данного пансиона стремились за незначительную плату создать девушкам приближенные к домашним условия для жизни и учёбы. Средства Кружка состояли из членских взносов и случайных поступлений (единовременных пожертвований богатых лиц, завещания и т.п.), а также ежегодного пособия в размере 500 рублей от Министерства Народного Просвещения [5, с. 3-5].

В начале 1908-1909 учебного года в пансионе насчитывалось 16 девочек, к концу – сократилось до 11. Ученицы выбывали по причине переезда родителей в другой город. Пансион Русского Женского Кружка приобрел добрую репутацию в обществе и особенно среди родителей учениц, которые в устной и письменной форме выражали признательность за заботливое отношение к детям.

Представительницы католической религии также старались оказать помощь нуждающимся путём создания обществ помощи бедным. Так, дворянки Мария Генриховна Радзевич, Ядвига Генриховна Скирмунт и Антонина Адамовна Завадская за свой счёт открыли в г. Кобрине в 1909 г. приют для 12 девочек римско-католического вероисповедания под названием «Дам Святого Антония» [1, с. 5]. В приюте девочки обеспе-

чивались пищей, обучались Закону Божьему, ремеслам и другим работам, которые соответствовали их возрасту и способностям. В случае болезни дети пользовались бесплатной медицинской помощью и лекарствами или за счёт приюта помещались в больницу [1, с. 23].

Средства приюта составляли из капитала в 500 рублей, членских взносов, пожертвований членов приюта и посторонних лиц, как деньгами, так и вещами, а также из доходов от устраиваемых приютом драматических представлений, концертов, литературных вечеров и т.п. В 1912 г. в приюте было 22 девочки в возрасте от 6 до 13 лет. Дети занимались разными рукоделиями, шили для себя платья и белье, а летом были преимущественно заняты на находящемся при приюте огороде для выращивания овощей. Старшие дети обучались также первоначальной польской грамоте и Закону Божию, который преподавал ксёндз П. Должик [1, с. 61].

В иудаизме благотворительность является частью традиции, которые сохранялась на протяжении веков, где бы ни жили евреи. Во многих общинах белорусских городов существовала группа женщин, которая помогала нуждающимся единоверцам. Позже они стали создавать еврейские благотворительные общества с целью оказания помощь бедным семьям, ученикам, больным и др.

В г. Режица Витебской губернии находилась Талмуд-Тора, где около 100 учеников были выходцами из бедных еврейских семей и нередко приходили в класс босыми, оборванными и голодными. Само учреждение не имело средств на то, чтобы улучшить материальное положение своих учеников, поэтому женами местных мещан и купцов (Хаяей Ошеровной Гедь, Фридой Абрамовной Фальковой, Хасей Гиршевной Тагер, Фридой Моисеевной Шерешевской, Дорой Рахмелевной Рубин и Ревеккой Абрамовной Рубин и др.) было решено оказать им помощь [2, с. 5]. В 1909 г. ими было учреждено Женское общество попечения об учениках Режицкой Талмуд-Торы с целью оказания материальной помощи ученикам данного учебного заведения. Помощь общества выражалась в снабжении нуждающихся учеников одеждой, обувью и пищей в столовой при Талмуд-Торе, а также в заботе об их гигиене и здоровье. Председательницей Общества была назначена Э. Загорье [2, 35].

Средства общества состояли из членских взносов, доходов от капиталов Общества и посторонних лиц деньгами или вещами, а также отказов по духовным завещаниям. Частью дохода являлись вырученные деньги от устраиваемых спектаклей, литературных чтений, концертов и т.п. При количестве почти в 100 учеников помощь, к сожалению, оказывалась только в скромных размерах [2, с.44].

Таким образом, в начале XX в. на территории белорусских губерний Российской империи создавали различного рода женские благотворительные организации, часть из которых направляло свою деятельность на помощь своим единоверцам.

## Литература

1. Дело об открытии приюта для девочек «Дом Святого Антония» в г. Кобрине // НИАБ в г. Гродно. – Ф. 103. – Оп. 1. – Д. 80.
2. Дело об учреждении Женского общества попечения об учениках «Талмуд-Торы» в г. Режице (1909–1914 гг.) // НИАБ в г. Минске. – Ф. 2649. – Оп. 1. – Д. 224.
3. Дело по ходатайству Русского женского кружка о выдаче пособия на устройство общежития (1910–1914 гг.) // НИАБ в Минске. – Ф. 295. – Оп. 1. – Д. 7953.
4. *Помалейко, О.Л.* Генезис женских организаций в Северо-Западном крае Российской империи в конце XIX – начале XX вв. // О.Л. Помалейко // Женщины и мужчины в контексте исторических перемен. Материалы Пятой международной научной конференции Российской Ассоциации исследователей женской истории и Института этнологии и антропологии РАН, 4-7 октября 2012 г., в 2 т. Т. 1. – Тверь, 2012. – С. 396-401.
5. Устав Русского Женского кружка в г. Минске. – Мн.: Минская губернская типография, 1908. – 16 с.

## ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИИ И КУЛЬТУРЫ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX в.

*Т. П. Короткая* (г. Минск, Беларусь)

В первой половине XX века в социокультурном пространстве Западной Беларуси, Литвы и Польши заметен интерес к проблеме взаимоотношения религии и культуры. Выходит ряд работ, в которых анализируется качественная специфика православия и католицизма, исследуется их влияние на формирование специфических особенностей белорусской, русской и польской культур, особенностей национального характера. Важным составляющим интеллектуальных разработок этого периода была проблема базовых оснований белорусской культуры, роли религии в их формировании. В работах А. Станкевича, И. Абдираловича, В. Самойлы подчеркивается тот неоспоримый факт, что Беларусь является своеобразным культурным, геополитическим и конфессиональным мостом между Востоком и Западом. Проблемы национального самосознания и национальной идентичности заняли центральное место в творчестве Игната Абдираловича (И. Канчевского). В 1921 году в Вильне была опубликована его работа «Адвечным шляхам: Дасьледзіны беларускага сьветагляду». Здесь Абдиралович раскрывает трагизм исторической судьбы белорусов, территориально и культурно расположенных между Востоком и Западом. Подлинной основой жизни он считает творчество, именно в творчестве состоит спасение от не-должного порядка (мира форм, канонов, догматизированного и застывшего). Белорусский народ должен найти подлинные формы своей хозяйственной, культурной, политической жизни, должен осознать себя как субъекта истории. Судьбы белорусской культуры находятся также в центре творчества известного западнобелорусского религиозного деятеля этого периода, ксендза А. Станкевича. А. Станкевич видел основу национальной идентичности в религии. В ряде своих работ, и, прежде всего, в работе «Хрысьціянства І беларускі народ» (Вільня, 1940) он исследует роль и значение христианской традиции в истории белорусского народа. Эта работа написана к 950-летию крещения Беларуси. В этой работе он рассматривает христианство как духовную основу европейской цивилизации в целом и как духовную основу белорусской культуры. Христианство, по Станкевичу, сформировало белорусскую культуру, белорусскую народную душу. По его мнению, в Беларуси должен сформироваться новый тип культуры, который бы ассимилировал элементы восточные и западные, православие и католицизм. Поэтому для Беларуси является важным не противопоставление православной и католической культурных традиций, а их синтез, ориентация на общехристианские ценности, которые объединяют православных и католиков. Задача белорусской культуры – поиск целостности, религиозного, национального и культурного единства, основой которой являются общехристианские ценности.

Наряду с этим выходит в этот период ряд работ, посвященных критике православия и выросшей на его основе русской культуре. Ярким примером такого подхода служит работа профессора Виленского университета Богумила Ясиновского «Восточное христианство и Россия» (Bogumil Jasinowski «Wschodnie chrzescijanstwo a Rosja», изданная в Вильне в 1933 году. Б. Ясиновский выстраивает определенную теоретическую схему русской культуры. По его мнению, православие – духовная матрица, которая формирует русскую культуру и определенный психотип русского человека. Основное отличие православия от католицизма усматривается в разном понимании отношения к реальности, ином понимании добра и зла, иной концепции личности и ее отношения к космосу и обществу. В православии, у восточных отцов церкви, Ясиновский находит более сильное, нежели на Западе, влияние неоплатонизма, ори-

генизма и особенно гностицизма. По его мнению, здесь преобладает пессимизм по отношению к земной жизни, аскетика, подавление плоти, отрицательное отношение к плотскому, телесному, и, как следствие, к культуре и земному миру в целом. Если на Западе церковь занимается деятельностью культурной, то на Востоке преобладает идеал монашески-аскетический, насквозь аполитичный. Эти черты, выделенные автором при исследовании теоретического уровня религиозного сознания, оказали определяющее влияние, по его мнению, на формирование духовного склада русского человека, для которого характерно чувство несоизмеримости между реальностью и идеалом и своего рода любование этой внутренней дисгармонией. В русской литературе, русской философии и психологии русского человека он усматривает понимание мира как злого и греховного, следствием чего является отстранение от реальных практических задач, культурной созидательной деятельности, социальный квиетизм.

Исследование Б. Ясиновского имеет прежде всего несомненное достоинство в том, что поставило ряд проблем, которые широко обсуждаются в современном гуманитарном знании. Разумеется, Ясиновский работал в том категориальном и проблемном поле, которое было характерно для европейской науки его времени. Во многом этот подход устарел. Ведь те базовые принципы, на которых строится современный научный подход, опираются на достижения культурной антропологии, психологии бессознательного, лингвистики и других гуманитарных дисциплин, которые получили свое развитие в наше время. В современных исследованиях вопрос о связи религии, генотипа и национального менталитета не вызывает сомнений. Однако существуют разные мнения по поводу характера этой связи. Ясиновский полагал основообразующим влияние религиозного фактора. Однако, он не учитывал тот неоспоримый факт, что отношение русского человека к действительности сформировано во многом недостаточным развитием гражданского общества, связано с политической историей этой страны, а не только с религиозным фактором. Сущность позиции Ясиновского состоит в том что православие и культура российской есть своего рода сектантское образование внутри христианства(неподлинное христианство), которое выросло на основе религиозно-философских идей неоплатонизма, гностицизма и других течений эпохи раннего христианства. Православие и Россия, русская культура трактуются как нечто совершенно противоположное Европе, нечто иное по отношению к европейской культуре. Данный подход отличается редукционизмом, он односторонне трактует православие и русскую культуру и явно недооценивает культурных достижений православия и русской культуры в целом.

## **ТРАНСФОРМАЦИЯ ПРОЦЕССА ПРЕПОДАВАНИЯ ЭКОНОМИЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИН В УСЛОВИЯХ МНОВЕКТОРНОГО РАЗВИТИЯ СТРАНЫ**

*Е. В. Курников (г. Ростов-на-Дону, Россия)*

Преподавание экономических дисциплин всегда связано с основными трендами развития мировой и национальных экономик. Именно за счет высокой степени реагирования на императивные вызовы современности, преподавание тематики международных экономических отношений (МЭО) остается весьма актуальным и востребованным среди всех категорий обучающихся. Для того чтобы в полной мере информировать их о современной специфике функционирования мировой экономики, необходим постоянный анализ основных тенденций, оказывающих существенное влияние на международные экономические трансформации. Вместе с тем, необходимо отметить и то, что в большинстве случаев, преподаватель концентрируется как раз на важнейших событиях мировой экономики и, к сожалению, незаслуженно обходит менее заметные на первый взгляд, но не менее значимые вопросы и проблемы.

К таковому можно отнести и неустранимый дуализм развития всех сфер мировой экономики в условиях непростой геополитической обстановки. Классическая экономическая теория и теория мировой экономики предполагают функционирование всех субъектов МЭО в рамках глобальных гармонизированных стандартов, известных всем участникам экономических процессов. Безусловно, такие стандарты, как формальные, так и неформальные, большую часть времени формировались под определяющим влиянием западных стран. С этим связан некоторый западноцентризм экономической науки и внимание, которое уделяется именно западным принципам ведения международного бизнеса. Ранее, такой подход был достаточно оправдан, так как большая часть мировой экономики либо являлась частью национальных экономик промышленно развитых государств Запада, либо находилась под их опосредованным контролем. В двадцать первом веке ситуация радикально изменилась.

В первую очередь, это связано с быстрым ростом Китая, как основного экономического центра в Азиатско-Тихоокеанском регионе (АТР). Во-вторых, экономики стран АТР получили новое ускорение за счет активного иностранного инвестирования, переноса к ним производств из промышленно развитых стран и эффективной интеграции их финансовых систем в глобальную структуру. Прежде недостаточно влиятельные в мировом масштабе государства региона, такие как Сингапур, Малайзия, Индонезия, и Вьетнам за последнее время сумели добиться впечатляющих успехов и не только сравняться с признанными «азиатскими тиграми» Южной Кореей и Японией, но и в чем-то их обогнать. Благодаря значительному увеличению воздействия развивающихся стран на глобальную экономику стало возможным появление такого формата общения мировых лидеров как «Большая двадцатка».

В связи с этим, особое место в современной экономической политике любой страны, в т.ч. и России, стала занимать многовекторность и ориентация на взаимодействие со странами Востока. Дополнительным стимулом стало введение международных санкций в связи с украинскими событиями. Так, санкции вынудили российский бизнес для защиты своих интересов искать в Азии альтернативу традиционному европейскому арбитражу, в частности Лондонскому международному третейскому суду. Час работы лондонского регистратора обходится в 225 фунтов стерлингов, административная работа – в 175 фунтов в час, ведение дела судом и сопутствующие расходы – 150 фунтов в час. В то же время, издержки, например, в Сингапурском международном арбитражном суде (SIAC) на треть ниже, чрезвычайный арбитр назначается за 24 часа, решение выдается за один день, а его проект проверяется максимум за две недели. Существует и вполне приемлемая альтернатива SIAC в виде гонконгского арбитража [1].

Интерес к такому сотрудничеству – обоюдный, причем проявляют его не только страны, использующие традиционные формы организации МЭО, но и исламские государства региона. Например, Дубайская золото-товарная биржа начала торги фьючерсами на рубль 26 декабря 2014 года, а также проводит торги фьючерсами на южнокорейскую вону и южноафриканский рэнд [2]. Определенный интерес проявляет и Турция. Причем некоторые исследователи, например из Института стратегической мысли, как это не парадоксально, ставят Россию в пример, как страну, в отличие от Турции, активно интересующуюся перспективами исламского банкинга, исламских ценных бумаг и взаимодействия с соответствующими финансовыми институтами [3].

Не меньшее значение для России в последнее время приобретает и возможность кредитования в международных финансовых центрах Азиатско-Тихоокеанского региона. Поскольку санкционный режим, введенный западными странами, создает значительные трудности для российских компаний, желающих кредитоваться в Европе или США, то естественным выходом для них является попытка привлечь финансовые ресурсы из Китая, Индии или Сингапура. Несмотря на некоторые сложности с

оформлением подобных транзакций, так как значительная часть компаний, регистрирующих такие сделки, находится именно на Западе, российские фирмы проявляют значительное внимание к финансовым возможностям восточного региона.

Активный интерес проявляют и азиатские инвесторы, так как в условиях экономического кризиса и значительной девальвации российского рубля существует возможность приобретения прибыльных активов и вхождения в интересные бизнес-проекты по достаточно низкой, по сравнению с мировой, цене. Контрсанкции, введенные Россией, также оказали ощутимое влияние на процесс укрепления многовекторности российского внешнеэкономического сотрудничества. С учетом невозможности получать значительную часть продовольственных товаров из стран Европы, российским компаниям пришлось переориентировать свои закупки на рынки третьих стран, в первую очередь именно в Азии.

Очевидно, в современном преподавании экономических дисциплин значительное место занимает практико-ориентированный анализ геоэкономических и геополитических трансформаций и вызовов современности. Профессиональный преподаватель дисциплин мировой экономики, на наш взгляд, должен не только давать студентам теоретические знания по вопросам МЭО, но и формировать соответствующие компетенции, а также давать им полезные практические навыки для дальнейшей трудовой деятельности. С учетом той ситуации, которая сложилась в российском внешнеэкономическом комплексе, к ним на данный момент добавилась необходимость развивать у студентов способность работать не только с западными компаниями, по общеизвестным стандартам, но и умение осуществлять внешнеэкономические операции с восточными партнерами, соблюдая привычные им обычаи делового оборота.

Теперь преподавателю необходимо владеть знаниями не только о традиционной системе МЭО, но и национальных особенностях стран АТР, которые находят отражение в их экономическом взаимодействии с Россией. Это трансформируется в многоаспектную способность преподавателя разъяснить, в том числе и на примерах, механизмы и инструменты взаимодействия двух таких непохожих друг на друга западной и восточной систем хозяйствования. В процессе преподавания экономических дисциплин, студенты должны получить знания, компетенции и практические навыки, достаточные для того чтобы они могли работать с западными и восточными финансово-экономическими документами, иметь возможность взаимодействовать с биржами и финансовыми центрами обоих регионов, а также владеть достаточными знаниями чтобы разобраться в различиях и возможностях двух этих систем финансово-хозяйственного права. Именно благодаря таким студентам любая страна получает возможность успешно интегрироваться в мировое хозяйство и занять важное место в глобализирующемся мире.

### **Литература**

1. Россия переезжает в Азию // Ведомости. – 2015. – 20 января.
2. Dubai Gold & Commodities Exchange <http://www.dgcc.ae/index.php/en/products/currencies>
3. Institute of Strategic Thinking <http://www.sde.org.tr/tr/authorDetail/rusya-ekonomisi-ve-islami-bankacilik/4140>.

## **ВИДНЫЙ УЧЕНЫЙ ТУРЦИИ ХИЛЬМИ ЗИЯ УЛЬКЕН ОБ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ И РЕЛИГИЙ**

*Мамедова Айтэк Закир кызы* (г. Баку, Азербайджан)

В творческом наследии великого ученого Турции Хильми Зии Улькаена (1901–1974) вопросы истории культуры и религии занимают важное место.

Хильми Зия Улькен выявил древность происхождения слова культура, показав, что первоначально это слово использовалось в значении вспахать, обработать поле, а позднее начало употребляться в переносном значении, т.е. в смысле развития науки и искусства. По мнению ученого, культура нуждается в такой ниве, и этой нивой служит – разум. Таким образом, культура означает доведение человеческого духа, интеллекта до эффективной, плодотворной деятельности [1, 279].

Говоря о культуре, Хильми Зия Улькен раскрывал также проблему цивилизации. Слово «цивилизация» очень новое слово, заявлял мыслитель, под этим словом мы подразумеваем сообщество людей с развитой наукой и искусством.

Выдвигая идею, что «цивилизация определенное состояние культуры, которое невозможно выразить другим словом», Хильми Зия Улькен считал, что цивилизация является последним звеном единой культурной деятельности. Хотя цивилизация неотделима от культуры, условно мы можем разделить их, говоря, что культура это «динамика», а цивилизация «состояние покоя, неподвижности»(статика) В состоянии движения культуру можно сравнить с осью, а цивилизацию конечной точкой, к которой постоянно стремится ось [1, 286].

По мнению мыслителя, бог поле бесконечных возможностей. Абсолютное бытие неизвестно, непонятно, неосознано. Все разумные усилия, прилагаемые для доказательства существования Бога, так же бессмысленны, как и те разумные усилия, прилагаемые для доказательства его несуществования [2, 321].

Хильми Зия Улькен считал, что имеется связь между убеждениями и верованиями, они, оказывая сильное влияние друг на друга, находятся под влиянием относительно старых верований и сами так же проникают, пробиваются в новые религии: «Буддизм тоже слился со многими верованиями Древней Индии и Китая, и в то время, когда многие думали, что основы этих верований разрушены, буддизм распространился в широком диапазоне областей и начал параллельное с ними существование. Ислам также смешался со многими исконными верованиями Саудовской Аравии, Ирана, Северной Африки и в некоторой степени является их продолжением» [3, 221-222].

Хильми Зия Улькен писал, что священная книга Ислама Коран является сакральным (священным) и жизненно важным ценным источником для идеологии всех мусульман, и в особенности народов, живущих в странах Ближнего и Среднего Востока.

Хильми Зия Улькен выделял несколько черт и признаков, разделяющих пророков от обычных людей, которые можно назвать единственным словом – Чудо: пророк имеет власть над природой. Описать эту его способность умом невозможно: это иррациональное. Самое большое из этих чудес можно увидеть в Иисусе, который является сыном Божиим в Христианстве. Тем не менее, в Исламе нет места такого рода чудесам: Мухаммед говорил «Я один из вас». Ожидающим от него чуда он говорил: «единственное чудо это Коран» [4, 18]. Особо отмечая, что «если будет исследован текст Корана, будут обнаружены очень древние семитские убеждения, продолжение Ивритских воззрений» Хильми Зия Улькен дальше так продолжил свою мысль: «Подробности предания Миладжа – чуда перенесения и вознесения пророка, относятся к верованиям, которые находятся вне ислама. В тексте Корана настоящий Миладж указан всего в нескольких словах. В связи с этим, можно упомянуть о влиянии древнего Буддизма и Манифеста» [3, 228-229].

Хильми Зия Улькен писал, что основой Ислама, как и всех религий, является откровение, которое, в свою очередь, есть отношение между пророками и Богом. Во всех основанных на откровении божественных религиях, все изречения собраны в одной божественной книге, являющемся словом Божиим. С помощью откровения Бог приближается к людям. Все, что идет от бога, доходит до людей путем откровения

или вдохновения. Согласно доктрине Христианства, между Иисусом и Богом нет духовной встречи. Бог не обращается к нему как к чужому человеку. Бог в его дыхании. Иисус слушает заповеди своего отца Бога сердцем. Он слышит голос Бога, и он, подобно Моисею, не нуждается для этого ни в громах и молниях на небе, ни подобно греческим правителям в священствах, ни в Демоне, с которым в уединении беседует Сократ, ни подобно Мухаммеду в Джебраиле [4, 17].

Хильми Зия Улькен писал, что слово пророк по-арабски означает наби, а по фарсидски вестник, и пророком можно называть посланника, который передает заповеди Бога людям через Ангела Божьего: «Согласно Исламу, существует разница между пророком и посланником. Пророк уполномочен продолжить и укрепить заповеди предыдущих пророков, таких как Аарон, Закария, Яхья. А посланник это пророк, который привносит новые законы, взамен старых: это Моисей, Иисус, Мухаммед. Мухаммед, вначале как посланник, а потом как пророк установил в Исламе и религию, и шариат [4, 18].

В вопросах исторических традиций религиозной нетерпимости в стране и способах их преодоления, важна роль сравнительных, компаративистских исследований Хильми Зии Улькена.

Хильми Зия Улькен оценивал зарождение религий как революционное событие, принесшим человечеству духовное возрождение и мудрость, и говорил, что религии отражают в себе уважение личности к религиозным верованиям и принципы сосуществования в социуме.

### **Литература**

1. Ыlken HilmiZiya. İnsaniVatanseverlik. İstanbul, 1998, 326 s.
2. ЫlkenHilmiZiya. FelsefeyeGiric. cilt 2. İstanbul, 2009.
3. ЫlkenHilmiZiya. AnadoluKыltыryveTыrkKimliđibzerine. İstanbul, 2006.
4. ЫlkenHilmiZiya. İslam Dыььncesi. İstanbul, 2005.

## **ЗАВИСТЬ: РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ**

*Е. Б. Микелевич (г. Пинск, Беларусь)*

Знания и мудрые мысли пробуждают самосознание следующих поколений. В.С. Мухина писала: «Когда я привожу мудрые мысли Святых Отцов, то делаю это потому, что когда-то многие из этих мыслей были для меня внове. Но, поразмыслив и прочувствовав эти мысли, я сделала их своими и значимыми для дальнейших размышлений» [5, с. 35]. Невозможно считать феномен зависти изученным и осмысленным без обращения к религиозному аспекту в его понимании

В общественном сознании, точнее, в религиозной философии и этике, понятие «зло» чаще всего отождествляется с понятием греха. В религиозно-этической традиции грех представляет собой нарушение доминантных морально правил, норм, установившихся в обществе. Христианские богословы выделяют семь грехов: зависть, гордыня, обжорство, похоть, гнев, алчность и уныние. На первое место они ставят зависть, рассматривая её как самый тяжкий человеческий порок.

Социально-философский анализ процесса формирования зависти приводит к однозначному выводу о том, что зависть присутствовала всегда в истории человечества, это своего рода атрибут человечества. Она как один из пороков упоминается в верованиях, описывается в мифологии, исследуется в психологии, социологии, философии [3, с. 78].

Зависти подвержены все люди, различия только в степени интенсивности. Исследователи утверждают, что говорить о «завистливым» либо «независтливым» чело-

веке представляется невозможным. Первое доказательство тому в Ветхом Завете (А. Мень «Пролог Книги Бытия») – драма братоубийства Авеля Каином, поводом чему послужила именно зависть [1, с. 177]. В этом описании представлена в завуалированном рассказе первая ее характеристика – сознательный и бессознательный характер, а так же – взаимосвязь зависти с другими деструктивными характеристиками личности: жадностью, жадностью, ревностью.

Первый перечень смертных грехов, в котором зависть заняла вторую позицию (гордость, зависть, жадность, гнев, блуд, чревоугодие, отчаянье), был составлен папой римским Григорием Великим. Популяризация этого списка принадлежит христианскому теологу Фоме Аквинскому (в несколько иной интерпретации): гордость, жадность, зависть, гнев, страсть, чревоугодие и лень. Немного позже, анализируя смертные грехи, православный священник Игнатий Брянчановый утвердил этот перечень смертных грехов [1, с. 178].

Таким образом, мы видим, что и в теологической, и в психологической парадигме относительно переживания и борьбы с завистью заложены схожие по сути смысловые компоненты. Подтверждением тому является исследование И. Кона в области религиозной конверсии и психологической науки. Ученый утверждает, что осознание человеком «тайных страстей» может существовать на нескольких уровнях: а) моральном – проявления зависти (в нашем случае) субъективно контролируется морально-этическими нормами (индивидуальными и коллективными); б) аффективном – эмоции «греха» присущи в упоминании зависти как в теологических источниках, так и психологических теориях; в) когнитивном – возможность (невозможность) изучить себя как личность, понять причины своего внутреннего состояния; г) религиозном – замена субъективного контроля и когнитивных ресурсов «божественной субстанцией» (своего рода – механизм психологической защиты и дополнительной мотивации борьбы с завистью) [1, с. 178].

В рамках осущестляемого анализа необходимо отметить, что Аристотель, а позднее И. Кант обращали внимание на естественный характер зависти. Аристотель считал её этически нейтральной страстью. Противоположная точка зрения по поводу естественности зависти принадлежит Иоанну Златоусту. По мнению святителя, зависть не является естественным атрибутом социального бытия, поскольку она стала реальностью человеческого бытия лишь после грехопадения прародителей. Зависть (как и другие греховные страсти) может и должна быть устранена, что является необходимым условием появления гармоничного общества. Зависть Иоанн Златоуст рассматривает как греховную страсть, которая разрушает как личность своего носителя, так и общество в целом, приводит к всеобщей вражде и преступлениям [4, с. 65].

Зависть присутствует в истории как атрибут человечества потому, что социум устроен таким образом, что с рождения формирует в человеке умение сравнивать людей, отмечая достоинства одного и недостатки другого в семье, школе, в искусстве, в спорте. Сравнение осуществляется человеком регулярно на подсознательном уровне. Осознание человеком того, что он находится на низкой ступени социального положения, что он хуже других, является предпосылкой зависти. Нельзя не согласиться с Исаченко Н.Н., которая одним из факторов зависти называет желание первенства и власти, социальную несправедливость. Чувство зависти уродует личность, возбуждает негативные желания, чтобы другой потерпел неудачу, несчастье. Пребывание в состоянии постоянного чувства зависти приводит к деформации личности: человек становится скрытным, тревожным, у него появляются чувства неполноценности, недовольства, злости, переходящие в ненависть [2, с. 210].

Анализируя проявления зависти, В.С. Мухина связывает их с тщеславием и гордостью, порождающими многочисленные негативные личностные образования.

Тщеславие завистливо. Тщеславный готов не возлюбить ближнего, возненавидеть его за преимущество – хоть за большое, хоть за малое. Св. Ефрем Сирианин также свидетельствовал о гордящихся. Он полагал: «Гордый не терпит превосходства над собою, – и, встречая его, или завидует или соперничает. Соперничество и зависть друг другом держатся, и в ком есть одна из сих страстей, в том оба они» [6, с. 448].

Таким образом, зависть рассматривается как нарушение духовно-нравственной целостности человека, неизбежно приводящее человека к личностной дезорганизации, к деструктивному поведению и к искажению его ценностных ориентаций. В религиозном и философско-психологическом анализе выявлены общие тенденции в понимании факторов возникновения зависти, которые скрыты в природе человека: стремление к сравнению, соперничеству, превосходству, а также склонность человека чувствовать досаду и раздражение в случае превосходства другого.

### Литература

1. *Васильченко, А.В.* Историогенез проблематики зависти в философско-психологическом ракурсе / А.В. Васильченко // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. – 2014. – № 6-2. – С. 176–180.
2. *Исаченко, Н.Н.* Зависть – один из факторов несовершенства мира / Н.Н. Исаченко // Вестник Кемеровского государственного университета. – 2014. – № 4, Т. 3. – С. 209–212.
3. *Исаченко, Н.Н.* Проблема зависти в философском дискурсе / Н.Н. Исаченко // Вестник Челябинского государственного университета. – 2014. – № 25 (354). – С. 78–80.
4. *Логиновский, С.С.* Зависть как категория социально-политической мысли св. Иоанна Златоуста / С.С. Логиновский // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: социально-гуманитарные науки. – 2014. – № 4, Т. 14. – С. 62–66.
5. *Мухина В.С.* Отчуждение от себя: тщеславие и гордость, порождающие зависть и ненависть к ближнему // В.С. Мухина, А.А. Хвостов // Развитие личности. – 2011. – № 2. – С. 26–67.
6. *Св. Ефрем Сирианин.* Подвижнические наставления // Добротолюбие. – Т. 2. – М., 1998.

## ТЕМА РЕЛИГИИ И КУЛЬТУРЫ В ТРУДАХ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

*Н. Н. Павлюченков* (г. Москва, Россия)

К темам, так или иначе связанным с культурой, свящ. Павел Флоренский обращался в разные периоды своего религиозно-философского и богословского творчества. Уже в одной из первых его лекций – «Первые шаги философии» (1909) – утверждалось, что в истории человечества имеет место чередование культур «средневекового» и «возрожденческого» типов. В «Столпе и утверждении Истины» (1914) культура эпохи Возрождения особо ярко характеризовалась им как лишенная органичности, раздробленная, субъективная, отвлеченная и поверхностная. В числе прочего, здесь же читатель мог найти крайне негативную оценку общепризнанного мирового шедевра – «Джоконды» Леонардо да Винчи, вся «загадность» улыбки которой заключается, по Флоренскому, в том, что это – «улыбка... растленная, ничего положительного не выражающая..., кроме какого-то внутреннего смущения, какой-то внутренней смуты духа... и нераскаянности» [4, с. 174]. Все это было сказано в контексте указания на онтологический момент греха как «разлада, распада и развала духовной жизни», когда «душа теряет свое субстанциональное единство» и сама «теряется в хаотическом выходе своих же состояний» [4, с. 174]. Такова, для Флоренского, основная черта всей вообще культуры Нового времени, которая утратила живую связь с религиозным культом и явилась непосредственным отражением хаотического состояния человеческой души, желающей утвердить свое автономное, независимое от Бога, существование.

В более поздних работах (включая «Иконостас» (1922), другие лекции и статьи 1920-х гг.) Флоренский не отошел от таких своих радикальных позиций. Вместе с тем, разработка им философской концепции символа позволила прояснить несколько важных особенностей его отношения вообще к культуре как таковой и к культуре, принципиально утверждающей себя на вне-религиозном, вне-культовом основании.

Во второй половине 1920-х гг., за два года до своего первого ареста и кратковременной ссылки, Флоренский в автобиографической статье для Энциклопедического словаря «Гранат» (1927) подчеркнуто обозначил себя мыслителем «средневекового» типа. Очевидно, что он имел в виду «средневековый» (по его классификации) тип культуры и указывал на свое стремление воплощать в жизнь основные его черты. А это, в его представлении, прежде всего – глубокая органичность и, как он писал, «религиозная устойчивость» мировоззрения. «Всякая культура, - указывал он, - представляет целевую и крепко связанную систему средств к осуществлению некоторой ценности, принимаемой за основную и безусловную, т. е. служит некоторому предмету веры... Вера определяет культ, а культ - миропонимание, из которого далее следует культура» [2, с. 38].

В «символическом миропонимании» Флоренского, та деятельность человека, которая относится к области культуры, занимает свое место в иерархии уровней бытия и не должна отождествляться собственно с культом. Флоренский утверждает, что высшее, определяющее назначение человека - быть «человеком литургическим», т. е. священнодействовать над собой и над миром. Здесь, в религиозном культе, – центр всего бытия, от которого далее «отслаиваются» различные ступени или уровни [3, с. 117–125]. Беда вовсе не в том, что есть слои, более близкие к центру и более периферийные. Искажение, деградация и последующее разрушение феномена наступает тогда, когда периферия теряет свою связь с центром. Таким образом, своей концепцией «вся культура – из культа» Флоренский вовсе не призывает «загнать» снова культуру в храм. Культура должна быть именно вне храма, но должна сохранять свою живую, неразрывную связь с религиозным культом. Иначе ей самой грозит вырождение и гибель, т. к. она в таком случае оказывается «феноменом» без «ноумена», что в онтологии Флоренского означает пустую «оболочку» без объективного содержания.

Если культ – это прямое, непосредственное вовлечение человека в соприкосновение с ноуменальными основаниями бытия, то культура – это «продолжение» культа в реальностях «земной» жизни, в мире феноменов, устройство этой жизни согласно тем импульсам, которые даются культовой практикой. Тот или иной уклад жизни («быт») определяются соответствующей культурой, а культурные установки и ценности являются «производными от культа». Связь между культом и культурой имеет определенные тонкие закономерности, нарушение которых одинаково негативно сказывается и на культе, и на культуре: культ (сама суть религии) вырождается тогда в обрядоверие, а культура разрушается, утрачивая свою объективную реальность.

В конце 1920-х гг., в советском издании словаря Гранат Флоренскому удается прямо указать на Христа как на глобальный фактор, сдерживающий мир от распада. Он писал, что, по его убеждению, основным законом мира является закон энтропии (Хаоса), действующий не только в направлении всеобщего разрушения, но и как унифицирующая сила, стирающая все различия, уничтожающая красоту и гармонию мирового разнообразия. Сдерживает действие этого закона и противостоит ему Логос, который должен являться и основой всякой культуры, коль скоро культура (как Флоренский указывает здесь же) есть сознательная борьба с мировым уравниванием [2, с. 39]. Таким образом, здесь четко просматривается основная идея: культура обладает необходимой онтологической функцией только если она утверждена на одном основании, которое есть Христос.

Поэтому еще в начале 1920-х гг. Флоренский предложил всем христианам прекратить заниматься в отношении друг к другу «оборонительной апологетикой» и вместо этого разобраться в своих упованиях и определить, какое место занимает в них Христос. «Мы должны сознаться, – настаивал он, – что не те или другие различия учения, обряда и церковного устройства служат истинной причиной раздробления христианского мира, а глубокое взаимное недоверие в основном, в вере во Христа, Сына Божия, во плоти пришедшего. Мы должны сознаться, что эти подозрения не совсем лишены оснований, ибо вера, в ее глубочайших духовных основах действительно расслабла, что и сказывается на плодах маловерия – антихристианской культуре» [1, с. 642]. «Современному человечеству, – пишет Флоренский, – нужна христианская культура... действительно по Христу и действительно культура. Во всяком случае, каждому требуется искренно определить себя, хочет ли он и считает ли возможной такую. Если нет, то тогда незачем говорить о христианстве и сбивать себя и других туманными надеждами на несбыточное» [1, с. 641].

В разных работах и записях Флоренского подобная мысль встречается неоднократно: причину какого-либо отрицательного явления надо искать, *прежде всего*, во внутренних процессах, которые это явление порождают. И если антихристианская культура есть плод отдаления от Христа самих христиан, то и бороться с ней нужно соответствующими средствами – не митингами, собраниями и экуменическими съездами, а возвращением для Христа первого места в иерархии ценностей, – как в личном, так и в общественном плане.

### Литература

1. Павел Флоренский, свящ. Записка о христианстве и культуре // Флоренский П. Христианство и культура. – М., 2001. – С. 637–649.
2. Павел Флоренский, свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1. – М., 1994. – 798 с.
3. Павлюченков Н. Н. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. – М., 2012. – 277 с.
4. Флоренский П. А. <Сочинения>. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. – М., 1990. – 490 с.

## ВЛИЯНИЕ ЦЕРКОВНЫХ БРАТСТВ НА КУЛЬТУРУ ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ (1921–1939 гг.)

*Н. В. Самосюк* (г. Брест, Беларусь)

В 1921 г. территория Западной Беларуси, где значительную часть населения составляли православные, вошла в состав Польского государства. Православная церковь являлась не только религиозным центром, но и важным социокультурным институтом, оказывающим значительное влияние на мировоззрение и культурные ориентации населения. Церковное руководство в своей деятельности ориентировалось прежде всего на сохранение традиций Русской православной церкви. В то же время в Польше Церковь оказалась в принципиально иных условиях, что оказало влияние на все стороны ее деятельности.

В соответствии с распоряжением министра вероисповеданий и народного просвещения от 20 июня 1924 г. братства, организованные в Российской империи, подлежали обязательному роспуску в течение 6 месяцев после выхода постановления. Братства, созданные до разделов Речи Посполитой, могли продолжить свою деятельность при условии изменения статута [2, л. 14–15].

Позиция церковных властей и активизация национально-церковных движений способствовали возрождению братств. Православная периодика информировала верующих о возможности создания братств, их правовом регулировании, обычаях

и порядках. Импульсом к созданию новых братств стала ревиндикация сакральных объектов. В некоторых приходах вместо церковных попечительств стали функционировать братства, либо же попечительства называли себя братствами. Сфера их деятельности была существенно ограничена «Временными правилами об отношении правительства к Православной церкви в Польше». В задачи братств входила опека над содержанием церкви и церковного имущества, а также оживление церковно-приходской жизни среди православного населения. В соответствии с типовым статутом, одобренным Священным Синодом 1 июля 1926 г., братства брали на себя опеку над стариками, сиротами, вдовами, больными и бедными прихода [8, с. 36]. Братства находились под пристальным вниманием государственной администрации. Для регистрации братства необходимо было разрешение не только церковных, но и светских властей. Наиболее активно благотворительной деятельностью занимались Свято-Духово в Вильно и Софийское в Гродно. Священный Синод попытался придать особый статус активно функционировавшему в Вильне Свято-Духовому братству. 28 июня 1928 г. были внесены изменения в устав братства, позволяющие действовать на территории всего виленского воеводства и создавать кооперативы. Необходимость нововведений в традиционный статут митрополит Дионисий мотивировал необходимостью противодействия атеистической пропаганде советского государства. Целями братства являлось «содействие Православной церкви на территории виленской епархии и оказание помощи православному населению как путем культивирования религиозно-моральных ценностей в духе православной веры, так и предоставление материальной помощи». Министерство исповеданий и народного просвещения отложило утверждение изменений в статуте братства Святого Духа до окончательного урегулирования правового положения Православной церкви в Польше [7, с. 173].

На территории Западной Украины, также вошедшей в состав Польши, возрождение братств было тесно связано с украинским национально-церковным движением. Лидеры движения призывали создавать братства, в которых бы тесно переплетались национальные и церковные традиции. Исключением являлось Кирилло-Мефодиево братство в Остроге, тесно связанное с русской общественностью, из-за неурегулированного правового положения было вынуждено ограничиться исключительно благотворительной и религиозно-просветительской деятельностью [6, с. 487].

Руководство Православной церкви стремилось возродить братства хотя бы в пределах одного прихода. Создание приходских братств содействовало единению православного населения: «...при церкви сделали братство. Сначала были больше братчицы, мужчины как-то стеснялись стоять посреди церкви с толстыми свечами в руках, а теперь почти все село» [1, с. 6].

На страницах «Воскресного чтения» один православный священник, указавший только инициалы, подробно описал свой опыт создания братства в приходе. Братство было организовано в небогатом приходе, насчитывающем 500 хозяйств. Организационная работа по устройству братства заняла немного времени: запись братчиков и сестер; приобретение каждым братской свечи; внесение вклада, установленного на собрании добровольным самооблажением, приобретение предметов церковного чествования и обихода. Члены братства собирались каждое воскресенье на вечерние собрания в храме. На одном из собраний братчики решили организовать сбор пожертвований для бедняков прихода в канун Рождества. Собранные продукты и деньги были распределены между беднейшими семьями прихода. Члены братства по очереди бескорыстно участвовали в проводах покойников при братских свечах и церковных знаменах [5, с. 458-462].

На территории Полесской епархии существовало несколько братств, деятельность которых, как правило, ограничивалась собственным приходом. В начале 20-х гг.

при Свято-Петропавловской церкви в Кобрине действовал кружок набожных женщин. В 1928 г. кружок был преобразован в братство Св. Креста, на средства которого издавались и распространялись миссионерские листовки [3, л. 118]. В селе Ольпень действовало братство в честь преподобного Иова, игумена Почаевского. В селе Антополь активной благотворительной и миссионерской деятельностью занималось Серафимовское братство. В 1932 г. при Хмелевской церкви действовало братство из 150 прихожан. Братство в Барановичах занималось возведением Свято-Покровской церкви. Братства и попечительства давали возможность прихожанам активно участвовать в благотворительной деятельности, решать важные социальные проблемы в приходе [4, л. 16].

Позиция Православной церкви в межвоенный период вопреки противодействию польских властей позволила сохранить важное социокультурное явление – братство. В этот период братства действовали преимущественно в пределах одного прихода. Тем не менее, широкое распространение небольших братств оказало благоприятное влияние на культуру Западной Беларуси. В первую очередь, братства улучшали морально-нравственную обстановку в своих и близлежащих приходах. Члены братств оказывали небольшую, однако адресную помощь своим ближним и тем самым решали конкретные социальные и материальные проблемы. Активность братств, направленная на восстановление и ремонт храмов, позволила сохранить многие православные церкви Западной Беларуси.

### Литература

1. Будем ревнителями своей Церкви // Воскресное чтение. – 1931. – № 1. – С. 6-7.
2. Государственный архив Брестской области (ГАБО). – Фонд 1. – Оп. 2. – Д. 2068. Циркуляр, распоряжение министра вероисповеданий и публичного просвещения о назначении опекунов над православными церквями и их землями.
3. ГАБО. – Фонд 2059. – Оп. 1. – Д. 81. Переписка с Полесским миссионерским комитетом о борьбе с распространением униатства и сектантства.
4. ГАБО. – Фонд 2059. – Оп. 1. – Д. 3152. Дело об организации церковных «братств».
5. П.И.Р. Церковное братство, как средство возрождения церковной жизни / П.И.Р. // Воскресное чтение. – 1929. – № 29. – С. 458-462.
6. Хроника. Годичный праздник Острожского братства // Воскресное чтение. – 1929. – № 30. – С. 487.
7. *Mironowicz, A. Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej / A. Mironowicz. – Białystok : Bractwo Prawosławne Sw.Sw. Cyryla i Metodego, 2003. – 213 s.*
8. *Pelica, G.J. Wybrane zagadnienia z duszpasterstwa prawosławnego na Lubelszczyźnie w latach 1918–1939 / G.J. Pelica // Cerkiewny wiestnik. – 2007. – № 1. – S. 31-42.*

## АКСИОЛОГИЯ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ ЭТИКИ В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОЙ КАРТИНЫ МИРА

О. Г. Шаерова (г. Минск, Беларусь)

Произшедший в XX веке экологический кризис стал своего рода катализатором, вызвавшим интерес к проблемам окружающей среды и способствующим осознанию глобальной нестабильности современного мира. Актуализация экологической проблематики в этот период обусловила особое внимание к ценностно-мировоззренческим аспектам взаимодействия человека и общества с природой. В контексте поиска новых ориентиров цивилизационного развития сформировалась экологическая этика, стали активно обсуждаться вопросы экологического сознания и экологической культуры.

Эколого-этические идеи и концепции повлияли на изучение глобальных проблем человечества, которые до этого рассматривались главным образом в пределах таких параметров, как ограниченность природных ресурсов, рост народонаселения, развитие промышленного и сельскохозяйственного производства, загрязнение окружающей среды, урбанизация и др. Экологическая этика сместила акценты с технико-технологических, социально-экономических и политических аспектов глобальной цивилизационной динамики на морально-этические и духовно-нравственные вопросы.

Возможность достижения «глобального равновесия» как основы устойчивого развития общества в экологической этике обосновывается необходимостью изменения этических ценностей и нравственных ориентаций в сфере социоприродного взаимодействия. Преодоление экологического кризиса связывается с распространением в обществе нового отношения к окружающей среде, основанного на единстве природных и человеческих ценностей. Это отношение предполагает формирование инвайронментального сознания, важнейшими элементами которого должны стать экологическая активность и экологическая ответственность [1, с. 147].

Экологическая этика развивается как совокупность норм и ценностей, выражающих многосторонние связи и отношения человека и общества с окружающей средой. Она формулирует нормативные и ценностные предпосылки нового способа жизнедеятельности человека, обеспечивающие коэволюцию общества и природы. Преодолевая сложившийся в процессе техногенного развития утилитарно-потребительский подход к миру природы, экологическая этика задает новые мировоззренческие ориентиры развития современного общества, направленные на гармонизацию социоприродных отношений.

Концептуальные положения экологической этики обнаруживаются в творчестве А. Швейцера и О. Леопольда. Они сформулировали и обосновали идеи, ставшие фундаментальными для экологической этики: утверждение необходимости нравственного отношения человека к природе и бесперспективности восприятия ее как «ресурсного» материала для поддержания собственного благополучия, расширение сферы этической ответственности и включение в этику вопроса о взаимодействии человека и общества с окружающей природной средой, преодоление антропоцентризма и др.

Особое значение в экологической этике приобретает обоснованный А. Швейцером принцип «благоговения перед жизнью» как наиболее приемлемая моральная основа взаимоотношений человека и природы. Суть данного этического принципа заключается в том, чтобы «высказывать равное благоговение перед жизнью как по отношению к моей воле к жизни, так и по отношению к любой другой... Добро – то, что служит сохранению и развитию жизни, зло есть то, что уничтожает жизнь и препятствует ей» [2, с. 218]. Мировоззрение благоговения перед жизнью, согласно А. Швейцеру, представляет собой первую ступень религиозного отношения к миру, дающую человеку твердую духовную опору – чувство единства со всей жизнью, наполняющей Вселенную, а деятельное служение ей одухотворяет и наполняет смыслом его собственную жизнь.

Развитие экологической этики выражает общую тенденцию распространения в современном обществе экологического стиля мышления и деятельности, экологизации сознания и образа жизни. Аксиологические аспекты взаимоотношений человека и общества с природой приобретают особое значение в экологической парадигме цивилизационной динамики. В рамках данной парадигмы оформляются концепции, связывающие «образы будущего» с формированием новой экологической культуры, которая будет основана на глубоком понимании неразрывной связи человека с природой. Все чаще обсуждаются вопросы, касающиеся перспектив взаимодействия экологии и религии в решении глобальных проблем человечества.

Важнейшим условием преодоления глобальной социально-экологической нестабильности в христианстве считается религиозно-нравственное совершенствование личности и повсеместное распространение христианских ценностей и идеалов. В социально-экологических концепциях христианства особое внимание уделяется религиозно-этическим аспектам мировой социодинамики. Признается тесная связь экологических проблем с проблемами предотвращения войны и обеспечения мира, научно-технического прогресса, социально-экономического неравенства, здравоохранения, образования и культуры, духовного развития личности, религиозной терпимости и др.

Рассуждая о «жизни в миру», Иоанн Павел II пишет: «Мы осваиваем природные ресурсы и пользуемся ими, не зная меры. В результате возникает прямая угроза природе как естественной среде обитания человека – нашему общему «дому». Во имя нынешних и будущих поколений непременно должна восторжествовать этика почитания человеческой жизни и достоинства» [3, с. 70]. Иоанн Павел II характеризует экологический кризис как нравственную проблему и обращает внимание на необходимость новой солидарности стран и регионов мира в решении глобальных проблем человечества.

Сохранение мира и гармонизация отношений с природой – важнейшие вопросы, к которым в настоящее время обращается экуменическое движение, выступающее за взаимопонимание и сотрудничество христианских конфессий и стремящееся к диалогу с различными религиями мира под лозунгом «через единство церквей к единству человечества». Защита окружающей среды становится призывом к экуменическому объединению с целью усиления межконфессионального взаимодействия в решении глобальных социальных и экологических проблем, затрагивающих основы существования человечества в целом и каждого отдельного человека.

Глобальная нестабильность современного мира определяет необходимость коренного изменения сложившихся отношений человека с окружающей природной и социокультурной средой. Поиск новых мировоззренческих ориентиров и ценностей установок, способствующих преодолению противоречий в системе «человек – общество – природа», находит свое выражение во все большем признании актуальности концепции устойчивого развития как конструктивной альтернативы техногенному росту цивилизации [4, с. 10–17]. Особое значение в формировании новой экологической культуры как основы устойчивого развития приобретают экофильные идеи, развитые в христианстве, буддизме, исламе и других религиях мира. Обращение к ценностно-мировоззренческому опыту религиозных традиций может способствовать минимизации последствий глобальной социально-экологической нестабильности и выработке стратегии устойчивого развития общества в условиях глобальных экологических изменений.

### Литература

1. *Науменко, О.А.* Ценностные ориентации инвайронментализма / О.А. Науменко // Теоретический журнал «Credo New». – 2010. – № 1(61). – С. 141–148.
2. *Швейцер, А.* Благоговение перед жизнью / А. Швейцер. – М.: Прогресс, 1992. – 576 с.
3. *Иоанн Павел II.* Идите с миром: Дар бессмертной любви (избранные речи и молитвы) / Иоанн Павел II. – М.: Изд. дом «София», 2004. – 208 с.
4. *Философия устойчивого развития и социальная экология / А.И. Зеленков [и др.]; под науч. ред. А.И. Зеленкова.* – Минск: БГУ, 2014. – 220 с.

## МЕСТО РЕЛИГИИ В СТРУКТУРЕ КУЛЬТУРЫ

*М. К. Шилко* (г. Могилев, Беларусь)

В современной науке по вопросу о соотношении религии и культуры можно выделить три точки зрения.

Первая. Религия и культура несовместимы. Лагерь «безбожников» в Европе представляли такие авторитетные умы человечества, как П. Абеляр, Н. Коперник, Дж. Бруно, М. Монтень, К. Гельвецкий, Д. Дидро, З. Фрейд, К. Маркс, Ф. Энгельс, В.И. Ленин и многие другие.

Вторая. Религия – обязательный и необходимый элемент общественного развития. Странниками такого взгляда были Б. Спиноза, Т. Гоббс, Р. Декарт, Вольтер и др., притом, многие представители этого направления вовсе не ставили знака равенства между религией, верой с одной стороны, и Церковью как ее бюрократическим проявлением – с другой. Среди них М. Лютер, Ж. Кальвин, Вольтер, Л.Н. Толстой. В русской культуре XIX–XX вв. сложилась целая плеяда выдающихся религиозных философов, многие идеи которых актуальны и поныне – В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. и Е.Н. Трубецкие, М.О. Лосский, А.Ф. Лосев, П. Флоренский. Верующими были и классики русской литературы – А.С. Пушкин, Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский и многие другие, авторы произведений светской культуры, в которых, однако оценка поступков главных героев дана с позиций христианской этики.

Таким образом, выдающиеся ученые, писатели прошлого придерживались полярных точек зрения по вопросу о роли религии в поступательном развитии общества.

Третья. В современной культурологии, которая исходя из основных форм производства делит культуру на две составляющие – материальную и духовную, религия, во-первых, в отличие от точки зрения атеистов, не изгоняется из духовной среды, а во-вторых, в отличие от позиции их оппонентов, не занимает эту сферу целиком. Наряду с религией, составляющими ее являются такие науки, как философия, культурология, право, этика, эстетика и др. Однако, наиболее важными по части влияния на формирование мировоззрения человека – существенного показателя его зрелости, – из перечисленных выше компонентов духовной культуры являются религия и философия, формирующие, соответственно, религиозное и научное, философское мировоззрения, первое из которых опирается на мифологическую картину мира, а второе – на достижения естественных и общественных наук. Эти разные мировоззрения призваны сосуществовать параллельно и вечно, ибо предела человеческого познания нет, поэтому одно из них всегда будет опираться на уже познанное, делая научные прогнозы на перспективу, а другое – на непознанное, связывая перспективу общественного развития с волей Бога. Каждое из этих мировоззрений оказывало и оказывает существенное влияние на другие составляющие духовной культуры: право, политику, этику, педагогику, эстетику и т.п.

Какое же из двух мировоззрений в большей степени будет отвечать потребностям современного общественного развития? Каковы их положительные и отрицательные стороны?

Прежде всего следует подчеркнуть, что исходя из культурологического закона преемственности в развитии культуры, у этих мировоззрений есть общее поле – сфера этики, ибо нормы христианской нравственности веками передавались из поколения к поколению и устно, и через литературу, религиозную и светскую, системы образования и т.п. Эти нормы выдержали проверку времени и в значительной степени сохранили свою актуальность по сей день. Не потеряли своей значимости шесть запретительных заповедей ветхозаветного декаюга, правда, если брать их в ответвленной формулировке. Актуальны и новозаветные заповеди блаженства. Однако, если рассматривать многие из них в отрыве от основной идеи, которая сводится к тому, что человек должен стремиться к Идеалу, и какие бы трудности не вставали на пути к нему, он всегда должен оставаться Человеком, – то такие призывы, как непротивление злему, любви к своим врагам и т.п.,

покажутся абсурдным. Авторы же евангелий вкладывали в эти заповеди иной смысл: нельзя со злом бороться исключительно только насилием, нельзя в своих оппонентах видеть только врагов. В борьбе со злом необходимо прежде всего использовать методы гуманного воздействия. Ибо если основным языком общения между людьми станет язык насилия, то у человечества не будет оптимистической перспективы развития. А язык насилия – по христианству, – порождается превосходством Плоти над Духом, чрезмерной жадной наживы любой ценой. Дух и его голос – Совесть и призваны быть ограничителем этой человеческой алчности. Идеи христианской этики и сейчас способствуют стабилизации современного общества с его креном в материально-потребительский «прогресс». Поэтому Библия как источник культуры положительно воспринимается всеми здравомыслящими людьми по сей день.

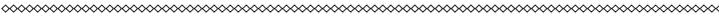
Однако, религиозное мировоззрение, частью которого является этика, имеет и свои слабые стороны: оно не дает никакой перспективы общественного развития, правда, предупреждает, что если греховная плоть восторжествует над духом, общество однозначно погибнет; проблемы мира реального в нем решаются через мир ирреальный, а значительная часть населения планеты в этот мир не верит; стимулом следовать Идеалу для значительной части верующих является страх, а это не самый надежный стимул, поскольку к любому страху можно привыкнуть, к тому же более сильным страхом какой-либо новоявленной религии можно заглушить «старый» страх, и следовательно сменить идеал; в многоконфессиональных государствах мораль любой из конфессий не носит всеобъемлющего характера; многие религиозные моральные нормы безнадежно устарели и т.п.

Поэтому из двух основных мировоззрений – религиозного и научного, философского, для светских вузов предпочтительнее научное. Правда, определенным минусом на пути его формирования является то обстоятельство, что авторы некоторых учебников не видят перспективных философских концепций общественного развития, ограничиваясь сжатым изложением по-своему понимаемых философских систем прошлого, обособывая при этом такую позицию, как и М.С. Горбачев тем, что современная эпоха – это время плюрализма мнений. Но ведь задача настоящего философа в том и состоит, чтобы из массы мнений выбрать и обосновать наиболее перспективное для развития данного общества. Иначе, такой философ – это «лидер» идущий позади толпы. А нужен ли такой? Поэтому наряду с философией, в деле формирования светского мировоззрения, притом с активной жизненной позицией человека, а не с позицией горьковского Луки «всякая блоха неплоха...», предоставляется целесообразным в учебных программах вузов более широко опираться на такие более разработанные и содержащие более конкретные суждения по актуальным вопросам современности дисциплины философского цикла, как «Культурология», «Религиоведение», «Христианство», «Этика».

## Литература

1. Библия.
2. *Горбачкий А.А.* Христианство: курс лекций: в 3 ч. Ч. 2. – Брест: БрГУ им. А.С. Пушкина, 2010. – 190 с.
3. *Вишневский М.И.* Философия: учеб. пособие. – Минск: Вышш. шк., 2008. – 479 с.
4. *Культурология*: учеб. пособие. – Ростов-н/Д: Феникс, 2000. – 608 с.
5. *Никольский Н.М.* История русской церкви. – Минск: Беларусь, 1990. – 400 с.
6. *Старостенко В.В.* Религиоведение: учебник. – Минск: ИВЦ Минфина, 2008. – 288 с.
7. *Ушинский К.Д.* Избранные педагогические сочинения в двух томах. Т. 1. – М.: Педагогика, 1974. – 584 с.

# РЕЛИГИЯ, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ И ЯЗЫКОЗНАНИЕ



## ХРЫСЦІЯНСКАЯ ВОБРАЗНАСЦЬ ПАЭМЫ ЯНКІ КУПАЛЫ “НА КУЦЦЮ”

В. У. Барысенка (г. Мінск, Беларусь)

Пачатак ХХ ст. этапны не толькі ў гісторыі беларускай філасофскай і літаратурнай думкі, але і ў эвалюцыі рэлігійных і філасофскіх пошукаў Заходняй Еўропы. Адмовіўшыся ад артадаксальнага хрысціянскага вучэння аб ісціне, чалавек вымушаны шукаць яе недзе яшчэ, не столькі вынаходзячы нешта новае, колькі сінтэзуючы, спалучаючы тое, што раней не ўяўлялася магчымым спалучыць.

Нацыянальная ідэя як універсум, пэўная духоўная дамінанта ў жыцці і творчасці Я. Купалы праявілася выключна красамоўна. Зразумела, нацыянальная ментальнасць перадае адметны духоўны свет пэўнага народа, своеасаблівую сістэму поглядаў, якія безумоўна фармуюцца пад уплывам рэлігійных догматаў. Паэма «На Куццю» характарызуецца як адзін з самых складаных па насычанасці сімваламі твораў Я. Купалы. Такое ўспрыняцце можна растлумачыць не толькі тым, што аўтар выкарыстоўваў хрысціянскую сімволіку, часта незразумелую сучаснаму чытачу.

У творы адсутнічае храналагічная канкрэтызацыя эпохі, стагоддзя, года. Затое дакладна вызначаецца чысло – 24 снежня. Свята Раства Хрыстова, па народным календары – Святая Куцця. Гэтае свята збіраюцца адзначаць “духі мінуўшчыны”. “Духі мінуўшчыны куццю // На старасвецкі лад спраўляюць. // Даўно бываламу жыццю // Дары належныя складаюць” [2, с. 59].

Паэт не выкарыстоўвае, а творча пераасэнсоўвае хрысціянскія вобразы для выказвання ўласных філасофскіх меркаванняў. Сапраўдная Евангельская радасць ад нараджэння Хрыста-Збаўцы з’яўляецца асноўнай ідэяй твора. Гэтая радасць не мае ні нацыянальных, ні сацыяльных, ні нават часавых абмежаванняў, яна абсалютна універсальная.

Асноўныя дзеючыя героі паэмы – духі, прычым духі светлыя. Іх суправаджаюць колеры: белы, светлы, залаты, чырвоны, – якія здаўна сімвалізуюць светлы пачатак, вышэйшую духоўную ўладу.

Звернемся да сімволікі Куцці. Гэта не толькі назва пярэдадня Раства Хрыстова. Куцця яшчэ і каша, запраўленая алеем, мёдам і арэхамі, якую па старажытным звычаі елі рукамі. Крупы, зерне – спрадвечны сімвал няспыннасці жыцця, ўзваскрэснення ў іншым свеце пасля смерці ў гэтым. Куццёй звалі і жалобную вечаровую бяседу пасля пахавання кагосьці са сваякоў. “Нікога не павінна абмінуць міса з куццёй. Ніхто не мае права не чарпнуць з агульнай міскі кануну” [3, с. 46]. Гэтым рытуалам як бы замацоўваецца лучнасць жывых і памерлых. “У Бога ўсе жывыя”. У паэме адбываецца матэрыялізацыя духаў падчас Святой Куцці. Продкі збіраюцца адзначаць свята, бо жывым не да таго. Ды і ці жывая яны? “Купала перакуліў – памяняў месцамі – свет жывых і мёртвых. Мёртвыя прыходзяць правяраць на “жывасць” жывых. Мёртвыя клічуць да застоўля жывых. І жывыя аказваюцца амаль памерлымі, а памерлыя – жывымі. І гэтая акалічнасць выклікае жудасны смех у фінале рэчы” [1, с. 111].

Паэма насычана вобразами-сімваламі. На наш погляд, найбольш яркая хрысціянская сімволіка праяўляецца ў вобразах *трох* ганцоў. Менавіта хрысціянскую Тройцу нагадваюць купалаўскія ганцы. Першы са свечам, светлы, «як небама славы праменні» [2, с. 60]. Ён асацыіруецца са Святым Духам. Другі ганец мае сімвалы вярхоўнага суддзі, вышэйшай улады – лук, стрэлы, сам як «гром з жывымі перунамі» [2, с. 60]. Бог Айцец будзе вяршыць правасуддзе ў судны дзень. Трэці ганец дакладна нагадвае Хрыста: «і раб, і цар, і слаб, і дуж ва ўсякім дзеле, як вечнасць молад

быў і стар: меў гуслі – на грудзях віселі» [2, 60]. Я. Купала змяняе хрысціянскі канон, ставячы на першае месца Святога Духа. Для паэта на першым месцы знаходзіцца веданне ісціны, якую і нясе першы ганец, усе ўсюды зводзячы цені няпраўды. Менавіта веданне ісціны робіць чалавека свабодным. І гэта адна з цэнтральных ідэй не толькі Я.Купалы, але і хрысціянства. Згубіўшы ісціну, чалавек ператвараецца ў раба як на духоўным, так і на фізічным узроўні. Знікае самапавага, пачуццё ўласнай годнасці, неабходнасць абароны ўласнага свету. А потым страчваецца і «песня» ў самым шырокім значэнні гэтага слова. Гэта не толькі мова народа, але і ўменне ў прыцыпе афармляць свае думкі словам. Чалавеку, які жыве інстынктамі, словы перастаюць быць патрэбнымі. Не дарэмна толькі першы ганец заўважаў, што яны *яшчэ* жывы. «Яшчэ жывы» хутка можа ператварыцца ва «ўжо мёртвыя». Рукі ў іх худыя, вусны бледныя. Светлага ганца яны не убачылі, а *пачулі* і пацягнуліся ўвышыню, да неба. «А як ішоў між іх з святлом // Яны пачулі, ах, пачулі: // Сляпым замораныя сном, // Худыя рукі ўвысь цягнулі» [2, с. 59].

Другі і трэці ганцы адзначаюць, што яны проста «ўсе жывы». Прычым другі ганец заўважае, што рукі ў іх крэпкія, праўда, вусны бледныя, трэці звяртае ўвагу на тое, што яны падавалі яму голас кволы. Гэтыя ганцы як бы выпрабавуюць людзей на жывасць. Адзін чапнуў стралой аб лук і атрымаў рэакцыю людзей: яны пацягнуліся да ягонай зброі. Другі ўдарыў па струне – людзі падалі яму голас кволы. Янка Купала вельмі дакладна перадае паслядоўнасць духоўнай дэградацыі чалавека. Духоўна сляпы, па сутнасці непэўнавертасны чалавек знешне доўгі час яшчэ здаецца здаровым і моцным, здольным да актыўных фізічных дзеянняў, яму яшчэ патрэбная песня як сродак выказвання не столькі ісціны, колькі самога сябе.

Вysłухаўшы ганцоў князь змяняе наказ: «Гусямі, лукам і святлом будзіце, клічце і свяціце» [2, с. 62]. Надышоў крытычны час – ужо мала проста назіраць, трэба дапамагаць людзям, пакуль яны не памерлі канчаткова. Я.Купала зноў парушае кананічную паслядоўнасць Святой Тройцы, ставячы на першае месца працу Бога-Слова. Бо менавіта пры дапамозе слова кантактуюць людзі паміж сабой, слова ўздзейнічае на душы, звязваючы і раздзяляючы іх. Словам зараджаецца сумненне ў правільнасці прывычнага ладу жыцця. Пасля ўжо чалавек рэагуе на заклік, у яго з'яўляецца жаданне зменаў ва ўласным жыцці. Вельмі важна, каб у гэты момант абуджаная актыўная энергія накіравалася ў правільнае рэчышча, пайшла па шляху ісціны.

Паэма заканчваецца на першы погляд нечакана. Паўтараецца амаль дакладна апошняе чатырохрадкоўе першай часткі. Кола замкнулася. «І так і гэтак свой прыгон // Распасцірае царства ночы: // Салодкі сон, магільны сон // Смяецца свету ўсяму ў вочы». [2, с.64] Амаль дакладнае супадзенне з апошнім чатырохрадкоўем з першай часткі. Толькі ў пачатку паэмы ўжываюцца займеннікі «і тут, і тамка», што значыць паўсюль, а ў канцы «і так, і гэтак». Менавіта тут і знаходзіцца ключ да асноўнай ідэі твора. Я.Купала, сапраўды, як прарок, улавіў, што кола ранейшых часоў замкнулася, пачаўся новы адлік. Знешне ўсё засталася ранейшым, але рухавік ужо запушчаны «нявідзімай» рукой. Так жа, як факт нараджэння Хрыста нічога знешне не змяніў у ходзе зямных падзей. Але Збаўца свету ўжо прыйшоў і абавязкова здзейсніць тое, пра што казалі прарокі. Але зло не будзе абыякава чакаць сваёй смерці, адчуўшы небяспеку, яно будзе змагацца. Такім чынам, разам з радаснай весткай пра магчымасць выратавання чалавек атрымлівае і ўзмацненне духоўнага прыгнёту. Так жа і ў прыродзе, пасля зімовага сонцастаяння, на якое прыпадае свята Раства Хрыстова, пачынае прыбаўляцца дзень. Але ўважлівы народ гаворыць: «Сонца – на лета, зіма – на мароз». Дзень прыбаўляецца, вясна несупынна набліжаецца, але зараз за вокнамі яшчэ зіма з лютымі маразамі, якія далёка не кожны здолее перажыць.

## Літаратура

1. *Васючэнка П.* Адлюстраванні першатвора: Літаратура ў філалагемах і пятрогліфах / П. Васючэнка. – Мн.: І.П. Логвінаў, 2004. – 144 с.
2. *Купала Я.* Паэмы, Драматычныя творы / уклад. А. Сляпцовай; паслясл. В. Каваленкі. – Мінск: Маст. літ., 1989. – 494 с.
3. *Хатэнка А.* Зніч крыжовых дарог. – Мінск: Польша, 1992. – 118 с.

## ФАКТОРЫ ИНФЛЯЦИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛЕКСИКИ

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

Язык, столь же изменчивый, непредсказуемый и живой, как жизнь, подобно высочайшему барометру улавливает любые изменения культурной атмосферы жизнедеятельности человека. Так, к примеру, обилие варваризмов и тюремного жаргона свидетельствует о многочисленных культурно-исторических перипетиях и коллизиях, произошедших и происходящих в жизни нашего общества, а вездесущность, многообразие и популярность нецензурной брани говорят об ослаблении котировок нормативной лексики.

Одновременно с этим мы можем наблюдать и инфляцию в сфере религиозной лексики. Слова, обслуживающие сакральную область человеческой жизни, обесцениваются, их прагматическая функция заметно истощается, и сегодня они уже не имеют той власти, которой обладали ещё вчера. Почему это происходит и каковы движущие силы данного процесса? Давайте рассмотрим причины, способствующие инфляции религиозной лексики.

**№ 1. Непонятность.** Профессиональная лексика священнослужителей, в большей или меньшей степени знакомая как давно воцерковленным людям, так и нефитам, для среднестатистических светских людей зачастую остается непонятной. Специфическая обрядовая или богословская терминология, как правило, восходящая к древним, мёртвым языкам: древнееврейскому, древнегреческому, латинскому и старославянскому, многочисленные историзмы и архаизмы, а также расхожие фразы-клише, устоявшиеся в церковном сообществе – прочно отделяют религиозный речевой мир от мира светского.

Непонятные слова, в особенности те, которые касаются сферы возвышенного и принадлежат другому языку, нередко становятся объектом иронии и сарказма. В романе-эпопее Л. Н. Толстого «Война и мир» есть тому пример. Один русский солдат, желая позабавить себя и своих собратьев, экспромтом создает пародию на песню пленного француза: «Qui eut le triple talent, / De boire, de battre, / Et, d'être un vert galant...

– Кю... – с усилием выговорил Залетаев. – Кю-ю-ю... вытянул он, старательно оттопырив губы, – летрипала, де бу де ба и детравагала, – пропел он.

– Ай, важно! Вот так хранцуз! ой... го-го-го-го!»

Что касается религиозной лексики, то ярким примером такой пародии является слово «куролесить». Толковый словарь русского языка определяет слово «куролесить», как просторечное выражение со значением «озорничать, проказничать, буйничать». Однако мало кто знает, что данное слово восходит к литургическому песнопению «Кэсье, ёлЭзупн», что в переводе с древнегреческого означает «Господи, помилуй!». Таким образом, непонятность и тем более нарочитая непонятность, приправленная высокомерием, зачастую вызывает реакцию отторжения и провоцирует сарказм.

**№ 2. Затасканность.** Видный русский философ Иван Ильин справедливо заметил: «Затасканные слова теряют духовную глубину» [3, с. 94]. Как многочисленные

копии картин Рембрандта, распространённые в век культуры масс благодаря чуду копировальной техники, обесценивают великие творенья изобразительного искусства и подменяют глубину мелководьем, так и святые слова, многократно повторяемые направо и налево по поводу и без, лишаются смысла и превращаются в некие будничные бессодержательные формулы-заклинания.

Слова Священного Писания украшают майки и бейсболки, бамперы и задние стёкла машины, продукты питания, канцелярские предметы, часы, обложки паспортов, рамки для фотографий и пепельницы; иконы, сойдя с иконостаса, прочно обосновались на приборных панелях автомобилей, в брелках, кулонах и браслетах, на настенных и карманных календарях и т. д. – всё это содействует обесцениванию религиозной сферы жизни и слов, её обслуживающих. Точно так же бесконечное использование слова «Господи» для связки речи, переносит одно из самых важных слов христианства в разряд слов-паразитов, засоряющих речь.

А. Т. Твардовский в своём стихотворении «Слово о словах» описал клиническую картину данного явления следующим образом: «Все есть слова – для каждой сути./ Все, что ведут на бой и труд./ Но повторяемые все,/ Теряют вес, как мухи мрут».

**№ 3. Секуляризация.** По мере перехода слов с ярко выраженным религиозным значением из сакральной среды в светскую их прежнее значение иссякает, а его место занимает новое. Рассмотрим данный фактор на примере слова «спасибо». Этимологически «спасибо» восходит к словосочетанию «съпаси богъ» и функционирует как пожелание божественного спасения, отсюда пословицы: «Спаси Бог того, кто поит да кормит, а вдвое того, кто хлеб-соль помнит», «Спасибо великое дело (*или*: слово)» [2, с. 72-73]. Однако немногие из тех, кто постоянно употребляет это слово в своей речи, используют его, подразумевая изначально присущий ему религиозный смысл. В светском обществе слово «спасибо», являясь средством выражения благодарности, утратило свое религиозное значение, и стало достоянием высокой культуры, знаком вежливости, признаком хороших манер, свойственных воспитанным людям.

**№ 4. Вульгаризация.** Низкий, вульгарный язык, используемый по отношению к чему-то возвышенному и святому, оскверняет сакральное. Урон особенно велик в том случае, когда субъектом речи выступает священнослужитель. Разберём этот фактор на примере наставления диакона Андрея Кураева молодым семинаристам: «Регентши – студентки регентского отделения, – это девушки православные, в основном из поповских семей. Она тебе будет всю жизнь лысину протирать: «А у меня папа так не делал, а мамочка так не советовала, это можно есть, а это нельзя есть, сюда целуй, а сюда не целуй, и так далее. Поэтому лучше, ребята, так, по-миссионерски скажу: идите в город, на дискотеке найдите неверующую девочку. Отмиссионерьте её, катехизните её по самое не могу. Заслуга будет ваша: вы душу спасли для Церкви!» [1, с. 95]. Подобная контекстуализация, рассчитанная на молодёжную субкультуру, низводит разговор об интимном и святом до уровня блатного жаргона. Один из ведущих современных филологов Гасан Гусейнов, ужасаясь вышеприведённой речи, отмечает: «слова «катехизните по самое не могу» и «отмиссионерьте» приобретают смысловую окраску бранных слов, обозначающих половой акт» [1, с. 95]. Очевидно, что подобная речь не обогащает духовный лексикон и не делает ему чести.

**№ 5. Неподкреплённость делами.** Точно так же, как денежные единицы должны быть подкреплены золотым запасом страны, так и слова могут иметь силу нотариальной подписи лишь в том случае, когда сказанное подкрепляется делом. В Библии слово и дело неразрывно спаяны причинно-следственной связью: «ибо Он сказал, – и сделалось; Он повелел, – и явилось» (Псалтирь, 32:9). Древнееврейское слово דָּבָר (dabar), встречающееся в Священном Писании более двух с половиной

тысяч раз, имеет значение, как слова, так и дела, поскольку и то, и другое неразделимы. Библийский идеал, явленный в Иисусе Христе, можно выразить в нескольких словах: «И Слово стало плотью» (Евангелие от Иоанна, 1:14). М. С. Ричардс говорит о жизни священника, как о главной опоре его слов: «Вот что убеждает большинство людей – личность проповедующего... Записанное в Книге Слово Божье оживает в проповеднике, чтобы затем ожить в слушателях» [3, с. 76]. Справедливо и обратное: «ничто так не отталкивает людей от христианской религии так сильно и так далеко, как высокие слова при низкой нравственной жизни её исповедников» [3, с. 102].

**Вывод.** Инфляция религиозной лексики является частным случаем обесценивания лексики в целом, однако в свете единого историко-культурного контекста данному явлению присущи свои специфические черты, которые во многом восходят к несоответствующей призванию жизни и деятельности духовенства.

### Литература

1. Гусейнов Г. Ч. Нулевые на кончике языка. – М.: ИД Дело, 2012. – 240 с.
2. Даль В. И. Пословицы русского языка. – М.: Астрель, 2003. – 735 с.
3. Дружи Ю. Н. Как власть имеющий. – Заокский: Источник жизни, 2003. – 406 с.

## РОЛЯ ГЕРМЕНЕЎТЫКІ Ў ВЫВУЧЭННІ ПАЭТЫЧНАЙ ГРАФІКІ

*А. В. Грына (г. Магілёў, Беларусь)*

У сучаснай навуцы вялікая колькасць даследаванняў прысвечана візуальнаму аспекту вершаванага тэксту, вывучэнне якіх дазваляе ўмоўна падзяліць іх на тры групы: працы, у якіх разглядаюцца агульныя падыходы да вызначэння паэтычнай графікі; графічнае афармленне паэтычных твораў і вывучэнне спецыфікі вершаванай структуры вершаў і «візуальная паэзія».

Паколькі асноўная роля паэтычнай графікі заключаецца ў візуалізацыі паэтычнага тэксту, трэба засяродзіць увагу на адрозненні графікі моўнай (алфавіта), якая адыгрывае прыкладны характар, і графікі паэтычнай, якая мае якасці раўнапраўнага паэтычнага выказвання. Азначэнне такой з’явы, як візуалізацыя, ёсць у «Паэтычным слоўніку» А.П. Квяткоўскага. Ён уводзіць тэрмін «графічная форма», што азначае «афармленне тэксту літаратурнага твора такімі паліграфічнымі сродкамі (друкарскі набор), якія надаюць яму наглядную выразнасць, якая дапамагае працэсу ўспрымання». Аўтар на прыкладзе паэтычнага тэксту вызначае асноўныя элементы візуальнай структуры, такія, як агульнапрыняты спосаб друкавання вершаў у калонку, па строфах, з вылучэннем кароткіх і доўгіх радкоў, робіць заўвагу, што часам некаторыя паэты разбіваюць верш на асобныя радкі, адзначаючы такім чынам інтанацыйна-лагічныя паўзы ў вершы [1].

У традыцыйна аформленым паэтычным творы графічныя сродкі выконваюць сваю асноўную функцыю фіксацыі вуснай мовы на пісьме пры дапамозе літар і пунктуацыйных знакаў. Прыклады традыцыйнага афармлення літаратурна-мастацкага твора знаходзім у «Сучасным літаратурна-мастацкім распаведзе» [2, с. 121-123], аднак наўмыснае адхіленне ад нарматыўнага графічнага афармлення парушае яго празрыстасць і пранікальнасць, паколькі знікае аўтаматызм успрымання. Гэта акалічнасць і дае падставу весці гаворку пра экспрэсіўнасць графікі ў літаратурным творы. З дапамогай спецыфічных сродкаў візуальнае функцыянаванне тэксту верша або асобных яго графічных элементаў аказваецца семантычна напружаным. Вядучую ролю ў графічным афармленні верша адыгрываюць пунктуацыйныя знакі і спецыфічныя спосабы вербальна-графічнага акцэнтавання тэксту, а адступленні ад графічнай нормы знаходзяць новыя сэнсы і становяцца адным з раўнапраўных

элементаў паэтычнага выказвання. Згодна М.М. Бахціну чыста лінгвістычны аналіз выказвання неэфектыўны, бо «тэкст не рэч, а таму свядомасць другога, які ўспрымае, ні як нельга элімінаваць або нейтралізаваць» [3, с. 477].

Для паэзіі герменеўтыка, звязаная з філасофскімі пытаннямі разумення, на думку В.Е. Халізева [4], з'яўляецца своеасаблівым метадалагічным арыенцірам і ключавым метадам для мастацтвазнаўства і літаратуразнаўства. Х.-Г. Гадамер вылучае сучасную паэзію ў якасці герменеўтычнай праблемы, разглядае мову як асяроддзе герменеўтычнага вопыту. Слоўны матэрыял сучаснага верша можа быць сапраўды «празаічным», аж да элементаў рэпартажу, і адрознівацца часам адназначнасцю – і ўсё ж у рэшце рэшт моўная структура замыкаецца ў сабе самой, становіцца самадастатковай, задае разуменню невычэрпную, але, пры ўсёй полівалентнасці, але адназначную задачу. Адназначна і аперацыі з тэкстам павінны быць накіраваны не на рэканструкцыю сістэмы, як разумее сваю задачу лінгвістыка, а на пераадоленне адчуждэння: «Пісьмовыя тэксты ставяць перад намі ўласна герменеўтычную задачу. Пісьменства ёсць самаадчуждэнне. Пераадоленне яго, прачытанне тэксту, ёсць, такім чынам, найвышэйшая задача разумення» [5, с. 454].

На неабходнасць прымянення герменеўтычнага падыходу ўказвае А.Л. Вольскі [6], бо філалагічная герменеўтыка, якая злучае ў сабе літаратуразнаўчыя, гісторыка-літаратурныя, навукова-філасофскія і лінгвістычныя кампаненты, здольная забяспечыць не толькі інтэгрэтыўнасць і цэласны характар даследавання, які адпавядае шматаспектнасці яго аб'екта, але і вызначыць яго вектар, які фарміруе логіку даследавання, яго структуру і факусе розных аспекты ў адным праблемным полі. Грунтуючыся на культуралагічным падыходзе, В.А. Даманскі лічыць, што для вывучэння мастацкага тэксту важнымі з'яўляюцца наступныя ідэі: разгляд тэксту як тэксту культуры са сваёй «біяграфіяй», жыццём у «вялікім часе», сваімі кодамі, знакамі, сімваламі, вобразамі, архетыпамі, матывамі; адлюстраванне кожным канкрэтным тэкстам пэўнага тыпу свядомасці, духоўнага, сацыяльна-псіхалагічнага клімату сваёй эпохі і вечных праблем жыцця; укараненне культуралагічнай інтэрпрэтацыі і інш. [7, с. 38].

Цяжкасці інтэрпрэтацыі мастацкага тэксту вызначаюцца перш за ўсё складанасцю сэнсавай структуры такога тэксту, які патрабуе для разумення інтэлектуальных намаганняў. Герменеўтыка паэзіі – адзін з найбольш значных напрамкаў сучаснай герменеўтыкі – у прыватнасці, таму, што ўласціва герменеўтыцы праблематызацыя і інтэрпрэтацыя важная пры разуменні паэтычнага тэксту. Герменеўтычны аналіз верша дазваляе ўбачыць тэкст як унікальны, які не падпарадкоўваецца агульным заканамернасцям. Такая метадалогія дазваляе ўбачыць у тэксце тыя аспекты, якія не могуць быць апісаны з дапамогай структуралісцкага аналітычнага інструментарыя. Гэта не азначае, што такі падыход сам па сабе неадэкватны, – гэта азначае, што ён можа і павінен быць дапоўнены і працягнуты з дапамогай іншых тыпаў інтэрпрэтацыі паэтычнага твора.

А.А. Патоцкі вызначыў базісныя падставы, сутнасныя характарыстыкі і спецыфіку разумення як феномена мастацкай камунікацыі [8]. Аўтарам устаноўлена, што феномен разумення ў рамках герменеўтыкі і постструктуралізма выступае як крэатыўны працэс, накіраваны на стварэнне і ўзбагачэнне зместу мастацкага тэксту; паказана, што ў сучаснай мастацкай культуры фігура інтэрпрэтатара падаецца як постаць не спаўняўца, а вытворцы сэнсу мастацкага тэксту. Зафіксавана, што герменеўтычная структура адкрытасці камунікатыўнага працэсу дазваляе з'ўрыстычна ўспрымаць і прайграваць утрыманне мастацкага паведамлення.

Паэтычная графіка – гэта самастойная візуальная, матэрыяльная абалонка верша і адначасова частка паэтычнага дыскурсу. Неабходнасць распрацоўкі новых падыходаў да аналізу графікі сучаснай паэзіі тлумачыцца тым, што класічная мадэль

паэтычнага тэксту падвяргаецца істотнай трансфармацыі. Герменеўтыка патрэбна там, дзе існуе неразуменне. Калі сэнс як бы «скрыты» ад суб'екта пазнання, то яго трэба дэшыфраваць, зразумець, засвоіць, вытлумачыць, інтэрпрэтаваць. Усе гэтыя паняцці могуць быць сінтэзаваны ў агульную метадалагічную катэгорыю «разуменне», якая ў гуманітарных навуках набывае асаблівае метадалагічнае гучанне: на першы план тут вылучаюцца інтэрпрэтацыйныя метады атрымання ведаў.

### Літаратура

1. *Квятковский, А.П.* Поэтический словарь / А.П. Квятковский; науч. ред. И. Роднянская. – М.: Сов. Энцикл., 1966. – 376 с.
2. *Абабурка, М.В.* Сучасны літаратурна-мастацкі расповед: манаграфія / М.А. Абабурка, В.М. Саўчанка. – Марілёў: УА “МДУ імя А.А. Куляшова”, 2011. – 260 с.
3. *Бахтин, М.М.* Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.
4. *Хализев, В.Е.* Теория литературы / В.Е. Хализев. – М.: Высшая школа, 1999. – 240 с.
5. *Гадамер, Х.-Г.* Лирика как парадигма современности / Г.-Г. Гадамер // Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 147–155.
6. *Вольский, А.Л.* Поэтико-философский текст как объект филологической герменевтики: дис. ... доктора филологических наук: 10.02.04 / А.Л. Вольский. – Санкт-Петербург, 2009. – 419 с.
7. *Доманский, В.А.* Культурологические основы изучения литературы в школе: дис. ... д-ра пед. наук: 13.00.02 / В.А. Доманский. – Томск, 2000. – 403 с.
8. *Потоцкий, А.А.* Понимание как феномен художественной коммуникации: автореф. дис. ... канд. фил. наук: 24.00.01 / А.А. Потоцкий. – Гродно, 2006.

## РЕЛИГИЯ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА: ДИАЛЕКТИКА ФОРМЫ И СОДЕРЖАНИЯ

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

Одна из величайших особенностей культуры Серебряного века – это сочетание того, что Н.А. Бердяев назвал «русским нигилизмом» в отношении прошлого и настоящего, и «русского эсхатологизма» в отношении ближайшего будущего.

В эпоху Серебряного века, не находя *своего* предмета, культ будущего витал повсюду. Вся мыслимая и немыслимая мистика эпохи собралась вокруг него. Все жаждали будущего, как Нового Откровения, у всех было предчувствие Великого Конца и Великого Начала. Заметим, что в основе этого лежал дефицит сакральности *настоящего*.

Так случилось, что для абсолютного большинства русской интеллигенции никакой сакральности, кроме позы, помпы, внешней напыщенности, искусственного надувания щек при полном отсутствии содержательной рефлексии над реальным течением социальной и культурной жизни, предреволюционное православие не представляло. Те усилия по налаживанию контактов между интеллигенцией и церковью, которые предпринимались в рамках Петербургских религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.), а затем аналогичных обществ в Петербурге и Москве, доказали скорее обратное – невозможность или, по крайней мере, неудовлетворительность таких контактов.

Социокультурная динамика Серебряного века включала в себя важную особенность. Тоска по сакральности, по истинной религиозности, с неистовой силой проявлялась не на стороне тех, кто по традиции читил православие и соблюдал внешние правила приличия, а на стороне тех, кто разуверился в духовной силе бюрократизированных положительных вероучений, освященных «Его величеством Государством».

Это была та же логика, которая когда-то подвигла Лютера на бунт против Рима. Негативная религиозность, множественность религиозных течений, моральная оправданность которых для русского в начале века была задана богоискательским подвигом Л.Н.Толстого, становится общим местом общественных настроений. У образованного класса это выливалось в софиологические откровения или «новое религиозное мышление», а у выходцев из народной среды – в сектантство, ересь, бунт и жажду подвижничества. Было нечто общее, что их объединяло. Это «религиозная святость» освободительного движения.

Представляется, что Бердяев со страниц «Вопросов жизни» в 1905 г. выразил общее мнение или, по крайней мере, его тональность: «Как смотреть на борьбу за освобождение, которая наполняет новую историю, на гордое восстание личности, на декларацию ее прав? Социальное освобождение протекало вне религиозного сознания, оставалось столь же неосвященным, как и любовь, как и жизнь пола, но мы не можем не признать *бессознательной религиозной святости этого великого движения* (курсив – В.Ж.), иначе мы должны отвернуться от “земли”» [1, с. 95]. Неформализованная религиозность живого дела освобождения человека – социального, политического, духовного – встала во главу угла новейшей культурной парадигмы, такой инициации секуляризационного процесса, которая концентрировала в себе фантастическую энергию новой веры. Высшая содержательная религиозность вдруг совпала с высшей формальной безрелигиозностью.

Отмеченная множественность религиозных течений выступала в этих условиях первичным признаком секуляризации, за которым следовал логически неизбежный вывод об относительности всех стремящихся к обособлению религиозных форм.

*Великое дело религии, потеряв всякую надежду на абсолют в области формы, устремляется к единственному знаменателю спасения – к абсолюту в области содержания, к образу целостности человеческой культуры как таковой, к живой социальной связи, ставшей знаком и символом обобщенной марксистской мысли.*

Можно было не отдавать себе отчет в этом, но движение в этом направлении было неизбежным. Именно это происходило с русской культурой Серебряного века, вставшей на путь глобальной секуляризации, парадоксальным образом сочетавшей в себе культ светской культуры с религиозным по духу абсолютизмом *социоцентрического* типа.

Стремление к тому, чтобы вдохнуть сакральность в жизнь или найти ее в самой жизни вне и помимо церковных стен, в реальном социальном и культурном творчестве, как об этом писал В.В. Розанов, должно было найти свое удовлетворение в конкретном массовом движении, претендующем на то, чтобы объединить всех. Множество ручейков сливались в два больших потока, которым предстояло разобраться между собой, чье имя будет нести их общее течение. Сегодня мы знаем, что «разборка» оказалась слишком жестокой, выходящей за рамки обычных социокультурных единоборств.

Это была схватка *красносотенства* и *черносотенства*, по аналогии с тем, как проходили религиозные войны в Западной Европе между католиками и протестантами. Два полюса русской культуры, обнаружив религиозную неуживчивость друг с другом, вынуждены были искать и два разных способа социального бытия – в России и вне нее. Они прошли через горнило уникальной по историческим меркам *религиозной войны*, получившей у нас название гражданской войны.

Однако на этом аналогия с западноевропейскими религиозными войнами не заканчивается. Известно, что в истории русской культуры существовало несколько моментов, когда она была близка к осуществлению своей эпохи Возрождения. Однако

русский ренессанс, как целостное явление культуры, так и не состоялся ни в петровские времена, ни после. В наибольшей степени этому «возрожденческому» критерию удовлетворяет культура Серебряного века. Об этом свидетельствует множество исследователей. И с этим трудно не согласиться. В России начала XX в. наблюдается тот же всплеск светской культуры на фоне переживающей явный кризис официальной церкви. Та же эйфория разнонаправленности религиозных поисков, идущих в контексте глобальной секуляризации. Повсюду образ *освобождения* человека-труженика, человека-творца.

Возрожденческий титанизм проступал в русском неокантианстве и в русском ницшеанстве, в русском символизме и русском марксизме. Характерно, что соловьевское «Богочеловечество» обнаруживало те же созвучия, хотя и усиленные теистической тональностью. Выросли целые поколения русских, воспитанные в классических гимназиях. Они принесли с собой дух античной свободы: платонизма, аристотелизма, гностицизма. Но ему еще предстояло столкнуться с духом кровавых сцен Ветхозаветной истории, представшей, наконец, и в русском переводе...

Таким образом, *русский духовный ренессанс*, со всеми его особенностями и отклонениями от европейского стандарта, состоялся и составил подлинную сущность культуры Серебряного века. Но в Западной Европе эпоха Возрождения была форсированно свернута, почти смыта, мощной религиозной волной протестантской Реформации и последовавшей за ней католической Контрреформацией. Почему же мы сегодня удивляемся, что Серебряный век русской культуры был столь короток?

Когда на базе мощной догматической церковной традиции, как бы воспользовавшись ее вялостью и вековой расслабленностью, вдруг ярко вспыхивает бурный цвет светской культуры, то нужно ли удивляться тому, что со всей силой проявляет себя попятное движение к религиозному догматизму – на принципиально иной, обновленческой волне? Это движение закономерно, хотя и приходит порой в самой неожиданной форме.

Отсюда следует вывод: *возрожденческий пафос русской культуры начала XX в. с неизбежностью должен был быть поглощен светской по формой, но протестантской по духу Реформацией, вытекающей из самой логики сложившейся в России социокультурной динамики.*

## Литература

1. Цит. по.: *Колеров М. А.* Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех» 1902–1909. СПб., 1996.

## БІБЛЕІЗМЫ Ў СУЧАСНАЙ БЕЛАРУСКАЙ МОВЕ: СТРУКТУРА І ФУНКЦЫЯНАВАННЕ

*С. Ф. Іванова* (г. Магілёў, Беларусь)

На працягу дзесяці стагоддзяў Біблія была крыніцай папаўнення лексічнага і фразеалагічнага фонду многіх моў свету. Значная колькасць біблеізмаў ужываецца ва ўсіх сучасных славянскіх, германскіх, раманскіх і інш. мовах. Наяўнасць значнага пласту біблеізмаў перш за ўсё тлумачыцца тым, што хрысціянства, ахопліваючы разнастайныя сферы духоўнага жыцця грамадстваў, фарміравала светаўспрыманне, усталёўвала прынцыпы хрысціянскай этыкі і эстэтыкі. Нягледзячы на тое што Біблія з'яўляецца агульным элементам культуры рознамоўных хрысціянскіх грамадстваў, аб'ём і састаў біблеізмаў, якія ўвайшлі ў фонд крылатыкі кожнай з моў, зусім неад-

нолькавы. На думку В.Г. Гака, асаблівасць працэсу засваення мовай тых ці іншых біблізмаў абумоўлена як аб'ектыўнымі, так і суб'ектыўнымі фактарамі. Першы з іх – розныя культурныя рэальнасці грамадстваў, а другі – перавага ў выбары, якая нярэдка мае выпадковы характар [1, с. 10]. Разам з тым, менавіта па долі біблізмаў сярод іншых крылатых выразаў мовы, па іх распаўсюджаннасці і частотнасці ў маўленні, асаблівасцях іх выкарыстання носьбітамі мовы можна меркаваць не толькі аб ролі рэлігіі ў жыцці асобнага грамадства, але і ў цэлым аб асаблівасцях працэсаў хрысціянізацыі народаў.

Мовазнаўцы, як правіла, пазбягаюць дакладнай ацэнкі колькаснага складу біблізмаў у той ці іншай мове, бо іх рэальнае функцыянаванне і фіксацыя ў спецыяльных (фразеалагічных, парэміялагічных і інш.) слоўніках часам разыходзяцца. Прынамсі, з расійскіх даследчыкаў толькі С.Г. Шуляжкова адзначае, што біблізмы складаюць не менш 20% фонду крылатых слоў сучаснай рускай мовы. Колькасць біблізмаў у складзе крылатых беларускай мовы таксама можна вызначыць толькі прыблізна, паколькі ў айчынным мовазнаўстве слоўнік біблізмаў пакуль не створаны, а іх фіксацыя ў існуючых фразеаграфічных крыніцах не з'яўляецца вычарпальнай.

Між іншым актыўнае функцыянаванне біблізмаў у публіцыстычных, навукова-папулярных, мастацкіх тэкстах і іх ўжыванне вусным маўленні сведчыць, што ў наш час зварот да тэкстаў Св. Пісання не толькі не страціў актуальнасці, але, наадварот, набывае ўздым.

Трэба адзначыць, што крыніцай пераважнай колькасці ўстойлівых выразаў з Бібліі становяцца тыя кнігі, у якіх змяшчаюцца прытчы і кароткія павучанні, скіраваныя рэгуляваць паводзіны чалавека ў розных жыццёвых абставінах, усталяваць нормы агульначалавечага права і маралі, напр., *Якою мераю вы мерыце, такою адмераюць і вам; І вось ва ўсім, як хочаце, каб людзі рабілі з вамі, так і вы рабіце з імі; Ды не збяднее рука даючага!*; *Не капай яму свайму бліжняму* і інш.

Біблізмы могуць сітуацыйна ўзыходзіць да іменаў біблейскіх персанажаў або геаграфічных назваў (*пацалунак Юды, Каін, Ірад, Садом і Гамора, іерыхонская труба*); адлюстроўваць рэаліі біблейскіх сюжэтаў (*манна нябесная, блудны сын, саламонава рашэнне, зарыць талент у зямлю*) ці старажытнаўдзейскай гісторыі і побыту (*унесці лепту, умыць рукі, ахвярны казел або казел адпушчэння*), а таксама мець цытатны характар, прадстаўляючы элемент біблейскага тэксту (цытаты з пропаведзей Хрыста або евангельскіх апавяданняў), напр., *Шануй бацьку свайго і маці сваю, Не хлебам адным жыве чалавек, Няма нічога тайнага, што не стала б яўным*.

Структурная адметнасць біблізмаў звязана з магчымасцямі іх выражэння рознымі моўнымі адзінкамі: завершанымі сказамі, рознатыпнымі словазлучэннямі, уласнымі імёнамі, што прадвызначае асаблівасці іх функцыянавання ў тэксце. Сэнсава самадастатковыя біблізмы, напр., *Шляхі гасподнія неспавядзімыя; Не хлебам адным жыве чалавек; Хто глядзіць – убачыць; У чужым воку і парушынку заўважыць, а ў сваім берэжна не прыкмеціць; Нічога вечнага няма; Хто не з намі, той супраць нас; Даруй ім, не ведаюць, што робяць, што робяць*, якія структурна суадносяцца з пэўнымі мадэлямі сказаў, часцей вобразна тыпізуюць сутнасць якой-небудзь з'явы ці сітуацыі. У той час як біблізмы, якія прадстаўлены ўласнымі імёнамі або словазлучэннямі, напр., *Юда; Каін; Авель; Мафусаілаў век; Валтасараў пір; спяваць Лазара; воўк у авечай скуру, дрэва пазнання, заблудная авечка, соль зямлі, казёл адпушчэння* і інш., часцей тыпізуюць пэўных асоб, іх характары ці асаблівасці паводзін сярод людзей. Такія адзінкі, выступаючы ў якасці кампанентаў сказаў, вылучаюцца дынамічнасцю ва ўжыванні. Сярод іх па часцінамоўнай прыналежнасці галоўнага слова ў іх складзе можна выдзеліць такія групы, як:

а) дзеяслоўная: *кінець камень (у каго-н.); унесці (сваю) лепту; ісці на Галгофу; несці крыж; кідаць бісер перад свіннямі; пець(спяваць) Лазара;* б) субстантыўная: *альфа і амега; блудніца вавілонская; блудны сын; Вавілонскае стоўпатарэнне; грэшны плод; дар божы; егіпецкія кары; Ноеў каўчэг; ядрэмнае вока; райскі сад; пацалунак Юды; пуп зямлі; хлеб надзённы; фігавы лісток;*

в) адвербіяльная: *божай міласцю; з мірам; з веку ў век; на ўласныя (свае) кругі(колы); усім сэрцам;*

г) ад'ектыўная: *за сямю пячаткамі; святая святых;*

д) выклічнікавая: *Пладзіцеся і памнажайцеся; Няхай міне гэтая чаша.*

Пры гэтым дзеяслоўная і субстантыўная групы біблейскага ў параўнанні з ўсімі астатнімі, не толькі больш аб'ёмныя па сваім складзе, але і найбольш пашыраныя ва ўжыванні. Гэта заканамернасць не супярэчыць агульнай тэндэнцыі развіцця фразеалагічнай сістэмы мовы.

Біблейскія, з'яўляючыся арганічнай часткай крылатых слоў беларускай мовы, маюць інтэртэкстуальную прыроду, якая заключаецца ў магчымасці ўтрымліваць адсылкі да папярэдніх тэкстаў, забяспечваюць міжтэкставую сувязь і ствараць дадатковыя асацыяцыі. Менавіта яна абумоўлівае спецыфіку тых функцый, у якіх біблейскія могуць выкарыстоўвацца ў тэкстах. Найбольш пашыраныя з іх – гэта намінацыйная, аргументацыйная, гумарыстычная.

Намінацыйная функцыя звязана з абазначэннем з'яў, сітуацый, тыпаў, адносін, пры якіх аўтар(адресант) патрапляе ў сутнасць таго, пра што ідзе гаворка, праз выкарыстанне ўжо знаёмага чытачу(адресату) вобраза, напр., <...> **Ён упершыню сарваўся на крык: – Я не хачу!.. Я не магу кожны дзень прыязджаць дамоў, дзе садом і гамора! Каму ты гэта робіш? Мне яно патрэбна? Я працую як вол. Мне патрэбен адпачынак! Я пратэстую!** (Ул. Карпаў, “Сотая маладосць”); **Так што ў выпадку яе смерці багацце павінна было адысці да іхняй сям'і. “Але, – як часта смяяўся бацька, – я хутка памру, і ты, сын, памрэш, а Епрасіння будзе жыць, бо бог даў ёй да багацця яшчэ і Мафусаілаў век”.** (Б. Сачанка “Адвечная балада”).

Даволі пашырана таксама выкарыстанне біблейскага ў якасці аргумента на карысць той думкі, якую аўтар развівае ў тэксце або дзеля фармулёўкі распаўсюджанага погляду, напр., **Гэтаксама і людзі ў жыцці між сабою: чакаюць ад іншых бязгрэшнасці, нібыта здольныя быць бязгрэшнымі самі. Не прамінуць і парушынку заўважыць у воку чужым, а ў сваім бярвенна не прыкмецяць.** Якую ж нясём мы адно аднаму дабрыню? **Лёгка быць добрым з добрым – паспрабуйце быць добрым з благім.** (А. Асташонок “Смута надзеі”).

Выкарыстанне біблейскага ў гумарыстычнай функцыі часцей абумоўлена неабходнасцю ажыўлення маўлення, перабудовы яго ў жартаўлівы лад, хаця, безумоўна, тэкст Св. Пісання не можа разглядацца як займальны. Высокі, кніжны характар біблейскіх слоў губляецца, калі яны перанесены ў пражытую сітуацыю. Менавіта на аснове гэтага дысанансу і дасягаецца гумарыстычны або камічны эффект, напр., **[Кузьміч:] Тут табе і яго бацькі, і яго бацькі, і бацькі бацькоў, і дзяды, і прадзеды, і бабкі, і прабабкі, і халера іх ведае якія яшчэ родзічы. Адным словам, Ноеў каўчэг, у натуре, і кожнай твары па пары** (А. Петрашкевіч “Укралі кодэкс”); **О, Літфонд! Твае рашэнні Мудрыя, Я шчыра веру, – Бо паседжанні Праўлення – Быццам // тайная вязара!** (Р. Барадупін “У лесе дом ёсць творчасці”).

## Літаратура

1. Гак В.Г. Специфика библейских фразеологизмов в русском языке / В.Г. Гак // *Frazeologia a religia: Tezy referatow medzynarodowego sympozjum naukowego / pod redakcja W. Chylebdy i S. Kochmana.* – Opole: Wyd. Opolskiego uniwersytetu, 1996. – S. 10–11.

## “МАЛАЯ ПАДАРОЖНАЯ КНІЖКА” Ф. СКАРЫНЫ ЯК ПМНІК БЕЛАРУСКАЙ КНІЖНАЙ КУЛЬТУРЫ XVI ст.

Т. У. *Карнілава* (г. Мінск, Беларусь)

Узнікненне беларускага кнігадрукавання ў першай чвэрці XVI ст. звязана з дзейнасцю беларускага і ўсходнеславянскага першадрукара Францыска Скарыны.

Ф. Скарына нарадзіўся каля 1490 г. (на думку некаторых даследчыкаў, у 1485 г.) у г. Полацку ў сям’і купца. У 1506 г. скончыў факультэт свабодных мастацтваў Кракаўскага ўніверсітэта са ступенню бакалаўра філасофіі. У 1512 г. у Італіі Ф. Скарына атрымаў ступень доктара медыцыны.

У 1517 г. Ф. Скарына заснаваў друкарню ў Празе, а 6 жніўня 1517 г. выйшла першая беларуская друкаваная кніга – Псалтыр. На працягу 1517–1519 г. Ф. Скарына пераклаў і выдаў 23 кнігі Свяшчэннага Пісання Старога Запавету. Друк і афармленне выданняў злучае ў сабе рысы беларускай, усходнеславянскай і еўрапейскай традыцый кнігадрукавання.

Праз некалькі гадоў Скарына пераехаў у сталіцу Вялікага Княства Літоўскага – Вільню. Ён выпусціў “Малую падарожную кніжку” (каля 1522) і “Апостал” (1525). Гэтыя кнігі таксама называюцца “славянскімі эльзевірамі”.

У Беларусі кнігі Ф. Скарыны – 10 пражскіх выданняў Бібліі ў 6 пераплётах – захоўваюцца ў фондзе Нацыянальнай бібліятэкі Беларусі (далей – НББ). Гэтыя выданні былі набыты для Дзяржаўнай бібліятэкі імя У. Леніна (цяпер – НББ) у 1925 г. у ленінградскага бібліяфіла У. Камарніцкага [2, с. 132]. У гады Вялікай Айчыннай вайны рарытэты былі вывезены з Беларусі і выяўлены ў 1944 г. у Польшчы, адкуль і былі вернутыя на радзіму.

За невялікі перыяд часу Ф. Скарына выдаў высокамастацкія творы. Як адзначаюць спецыялісты, кнігі беларускага першадрукара – гэта дасканалыя, яскравыя творы [3, с. 13]. Цікаваць прадстаўляе “Малая падарожная кніжка”, выдадзеная ў Вільні. Многія часткі “Малой падарожнай кніжкі” маюць тытульныя аркушы, агульнага тытульнага аркуша няма. Назва “Малая падарожная кніжка” упамінаецца ў загаловку пасляслоўя: “Писаныи речи в сей малой подорожной книжке по ряду кратце положеныи суть” [5, с. 135].

Каштоўнасць “Малой падарожнай кніжкі” цяжка пераацаніць. Гэта выданне з’яўляецца не толькі і духоўнай, але і матэрыяльнай каштоўнасцю беларускай нацыі і ўсяго славянскага свету. Па змесце “Малая падарожная кніжка” з’яўляецца зборнікам малітваў – акафістаў і канонаў, змяшчае Часоўнік, Псалтыр, Шасцідневец, а таксама Месячаслоў і Пасхалію.

Сваёй працай Ф. Скарына імкнуўся зрабіць тэксты малітваў даступнымі шырокаму колу людзей, бо ў іх ёсць адказы амаль на ўсе пытанні, якія хвалюць чалавека.

Фармат “Малой падарожнай кніжкі” невялікі – 8-я доля ліста, – кнігу зручна браць з сабой у дарогу (адсюль назва – “падарожная”). У афармленні выдання ўжываюцца гравюры (дрэварыты), літы наборны арнамент, застаўкі, ініцыялы [8, с. 41]. Дрэварыты пакадаюць моцнае ўраджанне на чытача, яны “па выдатнай рабоце, па кампазіцыі і мастацкаму выкананню свайму не маюць нічога агульнага з гравюрамі, што сустракаюцца ў іншых славянскіх кнігах” [6, с. 5]. У кнізе змешчана 5 дрэварытаў: “Дабравешчанне”, “Багародзіца з ангеламі”, “Багародзіца са святымі”, “Дыспут”, “Хрышчэнне” [7, с. 41]. На думку вядомага мастацтвазнаўцы В.Ф. Шматава, “Малая падарожная кніжка” з’яўляецца адным з лепшых кірылічных выданняў у свеце па багаці мастацкага афармлення [8, с. 40].

“Малая падарожная кніжка” была папулярнай на працягу стагоддзяў. Цікавымі з’яўляюцца рукапісныя спісы канонаў і акафістаў, пазней выкананыя з друкаванага выдан-

ня. Раней рукапісныя богаслужбовыя зборнікі, у якіх былі размешчаны акафісты і каноны, захоўваліся і чыталіся ў манастырскіх бібліятэках і прыватных калекцыях [1, с. 42]. Цяпер яны захоўваюцца ў дзяржаўных установах як помнікі кніжнай культуры. Найбольш поўны камплект “Малой падарожнай кніжкі” захоўваюцца ў Расійскай нацыянальнай бібліятэцы ў Санкт-Пецярбургу [5, с. 141] і ў Каралеўскай бібліятэцы Капенгагена. У беларускіх дзяржаўных кнігазборах выданне адсутнічае. Агульная колькасць вядомых экзэмпляраў выданняў, якія ўваходзяць у састаў “Малой падарожнай кніжкі” – 140 [5, с. 143].

Даследчыкі называюць Францыска Скарыну самым вядомым і папулярным першым друкаром кірылічных кніг, які працаваў спачатку ў Празе, а потым у Вільні, а яго кнігі з’яўляюцца рэдкімі і надзвычай каштоўнымі ваданнямі [9, с. 12].

## Літаратура

1. *Галенчанка, Г.Я.* Францыск Скарына : спадчына і пераемнікі : Анат. бібліягр. паказ. / аўтар-складальнік Г.Я. Галенчанка ; Нацыянальная бібліятэка Беларусі. – Мінск : Красіка-Прынт, 2002. – 175 с.
2. *Киреева, Г.В.* Белорусская старопечатная кирилловская книга в фондах Государственной библиотеки БССР им. В.И. Ленина / Г.В. Киреева // Кніжная культура Беларусі: да 500-годдзя з дня нараджэння Ф. Скарыны: (зборнік навуковых прац) / Акадэмія навук БССР, Цэнтральная навуковая бібліятэка імя Якуба Коласа; [рэдкалегія: Г.Я. Галенчанка [і інш.]]. – Мінск, 1991. – С. 130-142.
3. *Кніга Беларусі (1517–1917) = Книга Белоруссии (1517–1917): зводны каталог / Дзяржаўная бібліятэка БССР імя У.І. Леніна, Беларуская Савецкая Энцыклапедыя; [склад.: Г.Я. Галенчанка, Т.В. Непарожная, Т.К. Радзевіч; навуковыя рэдактары: С.Х. Александровіч, Н.Б. Ватацы, І.П. Хаўратовіч].* – Мінск : БелСЭ, 1986. – 614, [1] с., [12] л. іл.
4. *Малая подорожная книжка [Ксерокопия].* – Вильно : Издание Ф. Скорины, 1522. – 1-384 с.
5. *Немировский, Е.Л.* “Малая подорожная книжка” Ф. Скорины / Е.Л. Немировский // Францыск Скорина – беларускі гуманіст, просветітель, перапісчык / [авт. прадисл.: В.М. Конон ; рэдкал.: М.Б. Ботвиннік (отв. ред.), А.І. Журавскі, В.М. Конон, А.П. Грыцкевіч ; худож. В.І. Шелк. – Мінск : Вышэйшая школа, 1989. – С. 135-146.
6. *Ровинский, Д.А.* Русские граверы и их произведения : с 1564 до основания Академии художеств / Д.А. Ровинский. – Москва, 1870 (Синодальная типография). – [2], X, 404 с.
7. *Шматаў, В.Ф.* Беларуская кніжная гравюра XVI–XVII стагоддзяў / В.Ф. Шматаў ; АН БССР, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. – Мінск : Навука і тэхніка, 1984. – 181, [2] с. : іл.
8. *Шматаў, В.Ф.* Мастацтва беларускіх старадрукаў, XVI–XVIII стст. / В.Ф. Шматаў ; [Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору, Бел. рэсп. фонд фундам. даслед.]. – Мінск : Тэхналогія, 2000. – 129, [2] с., [20] л. іл., факс.
9. *Zimmer, S.* The beginning of Cyrillic printing Cracow, 1491 : from the Orthodox past in Poland” / S. Zimmer. – New York : Columbia university press, 1983. – [14], 292, [4] p.

## АЗЕРБАЙДЖАНСКАЯ РУКОПИСНАЯ КНИГА И ИСЛАМСКАЯ КУЛЬТУРА

*Нейматзаде Сабина Алескер кызы* (г. Баку, Азербайджан)

Азербайджанскія рукапісныя кнігі, знаходзячыся в Інстытуце Рукапісей імені М.Фізулі Нацыянальнай Акадэміі Наук Азербайджана, а такжэ, азербайджанскія рукапісы, знаходзячыся в міровых музеях і бібліятэках ценны не толькі по тэмаціке, но і по ізысканному і веліколепному оформленію. Они позволяюць изучаць історію і спеціфіку оформлення азербайджанскай рукапіснай кнігі.

Рукапісы, якія знаходзяцца в музеях і фондах Азербайджана несунт в себе ізысканнасць восточно-мусульманскаго іскусства. Здэсь речь ідет не толькі об эстетіці калліграфіі і переплета. Здэсь, в образцах прыкладнаго декоратывнаго іскусства, звязанныя с кніжным іобразітельным іскусством, кніжнай культурой средневековья, такжэ сталківаемся с філосафіяй ісламскаго іскусства. Кажды мотыв, который был іспользован пры украшэнні в тазхібе (проісходженіе от арабскаго слова – золо-

чение\*) на протяжении веков не потерял свою актуальность. И каждый мастер, каждая школа внесли свой вклад, не выходя из основной техники и тематики [2, url].

Традиции рукописной книги Азербайджана, сформировались на основе исламских принципов и ценностей. Как и во всем мусульманском мире, здесь особое внимание уделялось оформлению рукописей Священного Корана.

В средневековом Азербайджане для дворцовых библиотек, для уважаемых особ изготавливались книги, особо и превосходно оформленные, где большое внимание уделялось их золочению и украшению (тазхиб). Изящное оформление и тазхибы применялись во многих видах письменного творчества, в том числе в мюсхафах, мюреге, на досках чистописания, в хилья, бератах и ферманах (указах).

Искусство тазхиба, начавшееся с зарождением ислама, стало применяться во всех исламских странах, наряду с развитием искусства каллиграфии. Основа искусства тазхиба была заложена в Иране и в регионе в целом, перенята и развита в Герате, Багдаде, Мосуле, Конье, Карамане, Амасии, Харпуте, Сивасье и т.д. Несмотря на определенные различия в региональном развитии этого прикладного вида искусства, прослеживалась и общая линия развития. Искусство тазхиба началось с применения этого вида украшения на сборниках Корана. Одним из тех, кто впервые стал применять подобное украшение для Корана, был хазрет Али [3, url]. В первые три века появления и существования Корана каждая сура украшалась орнаментом в виде геометрических фигур и орнаментов. Во всех рукописях Корана и научной литературы можно встретить разные образцы украшений. В рукописных произведениях самые богатые украшения делались на внешней части их, на фронтисписе верхней части страниц, в начале суры, в самом тексте, а также на последней странице книги, в разделе кетебе или хеттима [1, 54].

Наряду с тазхибом заметной особенностью азербайджанской рукописной книги является ее переплет. Здесь стоит обратить внимание на богатство мотивов в его оформлении. Очень часто лицевая и тыльная стороны обложки оформлялись по-разному. Оставаясь верным к понятиям и основным духовным исламским ценностям «таухид», предпочтение отдавалось геометрическому орнаменту. Также использовались приемы и стили руми, шемсе, гечме-гирифт, причем в виде переплетений, письменной вязи, а также растительного орнамента. Особо отличались со своей изысканностью переплеты «мурасса» – украшенные драгоценными камнями. Начиная приблизительно со XVI в. в отделе переплетов рукописей стали применять и лаковую живопись. Также применялся эбру при оформлении обложек азербайджанских рукописных книг. Как известно, эбру один из классических видов искусства, связанное с рукописями и занимающее особое место в тюрко-исламской культуре. Эбру со временем достигшее новых технологий и методик, имеет место не только в переплете, также используется в каллиграфии, тазхибе, миниатюрной живописи, и других отраслях, которые связаны с рукописями. Эбру опирается на принципы «таваккуль», и соответствует ценностям Ислама. В процессе изготовления эбру, мастер – эбрузан полностью всем сердцем отдается и уповается «Всевышнему».

Азербайджанская рукописная книга по теме и оформлению олицетворяет исламскую культуру. Также, в рукописях находящихся в фондах развития исламской культуры и культуры в Казахстане: сборник статей. Мат. межд. науч.-практ. конф., 2014. – С. 53-57.

## Литература

1. Нейматзаде Сабина. Художественно оформленные и иллюстрированные рукописные книги как персонализация тюрко-исламского искусства. XII веков развития исламской науки и культуры в Казахстане: сборник статей. Мат. межд. науч.-практ. конф., 2014. – С. 53-57.
2. <http://cultural-heritage-conf.ru/publications/nematzade.html>
3. [http://www.yazmalar.gov.tr/elyazmaciligimiz\\_tr.php#3.4](http://www.yazmalar.gov.tr/elyazmaciligimiz_tr.php#3.4)

## НАЦЫЯНАЛЬНА-КУЛЬТУРНАЯ СЕМАНТЫКА ФРАЗЕАЛАГІЗМАЎ БЕЛАРУСКАЙ І РУСКАЙ МОЎ (культурна-гістарычны аспект)

Н. П. Пятрова (г. Магілёў, Беларусь)

Беларуская і руская мовы ў Беларусі з'яўляюцца дзяржаўнымі і абавязковымі для вывучэння ў школах рэспублікі. Іх выкладанне адбываецца ва ўмовах блізкароднаснага білінгвізму, пры гэтым вывучэнне беларускай мовы і авалоданне беларускай культурай рускамоўным насельніцтвам Беларусі выклікае пэўныя цяжкасці.

Лінгвакраіназнаўства з'яўляецца актуальным не толькі ў практыцы выкладання і вывучэння мовы як замежнай, але можа быць вельмі карысным і для тых, хто вывучае другую мову ва ўмовах двязюмоўя. У межах лінгвакраіназнаўчага падыходу да выкладання і вывучэння мовы як замежнай неабходным з'яўляецца вывучэнне семантыкі моўных адзінак з мэтай засвойвання іх зместу, адценняў і канатацы на ўзроўні, максімальна набліжаным да іх успрымання носьбітамі дадзенай мовы і культуры.

Беларусь і Расія вельмі блізкія не толькі геаграфічна, але і ў культурна-гістарычным плане, што яскрава адлюстравана ў нацыянальна-культурнай семантыцы беларускай і рускай моў. На прыкладзе фразеалагізмаў можна вылучыць агульнае і спецыфічнае ў нацыянальна-культурнай семантыцы беларускай і рускай моў.

Агульнаславянскі перыяд знашоў сваё адлюстраванне ў шматлікіх фразеалагізмах. Напрыклад:

фразеалагізм *перабіраць* (*перабраць*; *разбіраць*, *разабраць*) па костачках са значэннем 'асуджаць чые-н. недахопы, абмяркоўваць каго-н.' [2, с. 299] – у бел. м.;

фразеалагізм *перемываць* (*перемыть*) *косточки* (*кому*) са значэннем 'абгаворваць, займацца плёткамі, абмяркоўваць каго-н.' [1, с. 349] – у рус. м.

Узнікненне гэтых выразаў звязана са старажытнаславянскім язычніцкім абрадам "паўторнага пахавання". Звычайна праз тры гады пасля пахавання магіла раскопвалася з той мэтай, каб упэўніцца быў ці не быў нябожчык пры жыцці звязаны з ведзьмакамі, пярэваратнямі, а таксама зняцця з яго закліяцця і ачышчэння ад грахоў. Перад тым як зноў закапаць нябожчыка, яго родзічы і сваякі перабіралі косці, перамывалі іх вадой або віном. Перамыванне касцей нябожчыка, па ўяўленнях нашых продкаў, вызвальяла грэшніка ад закліяцця, у тым выпадку, калі ён не паспеў перад смерцю раскаяцца. Пры перамыванні костчак не абыходзілася без ацэнкі нябожчыка, яго характару, паводзін, г.зн. без абгаворвання. Таму паступова сам абрад сталі звязваць з абмеркаваннем каго-н., крытыкай чыіх-н. недахопаў.

Культ язычніцкай багіні ўрадлівасці, вады, дажджу, заступніцы мацярынства Мокашы таксама пакінуў свой след у фразеалогіі беларускай і рускай моў. Дзень багіні Мокашы, пятніца, быў днём, вольным ад працы. У гэты дзень было забаронена прасці, мыць дзяцей, пачынаць якую-небудзь справу і г.д. Хрысціянства перанесла ўсе атрыбуты Мокашы на дзень Св. Параскевы Пятніцы. У пятніцу трэба было пасціць, памінаць памерлых.

На Беларусі гэта традыцыя захоўвалася вельмі доўгі час, пра што сведчыць фразеалагізм *хоць у пятніцу*, які ўжываецца пры словах *замуж*, *жаніць* і мае значэнне 'у любы момант, у самы блізкі час' [2, с. 399]. Першапачатковы сэнс выразу — 'хоць у той дзень, калі не дазвалялася спраўляць вяселле' (вясельным днём была нядзеля).

Рускія людзі верылі, што матушка Пятніца гневаецца на тых, хто ў яе дзень працуе. Пра гультаяў сталі казаць, што ў іх *семь пятниц на неделе* (у рус. м.). Цяпер так кажуць пра таго, хто часта зменьвае сваі рашэнні, меркаванні [1, с. 586-587].

Посным днём была не толькі пятніца, але і серада, што не адлюстравана ў рускіх фразеалагізмах, але зафіксавана ў беларускіх. Напрыклад:

фразеалагізм *серада з-пад пятніцы (відаць, вылазіць)* са значэннем 'ніжняе адзенне з-пад верхняга (відаць і інш.)' [2, с. 344] – назоўнікавыя кампаненты ў гэтым выразе звязаны адзін з ніжнім адзеннем, а другі з верхнім;

фразеалагізм *як серада на пятніцу (крывіца, касіца)* са значэннем 'з вялікім незадавальненнем, болей і пад.' [2, с. 439].

Сучасніку ўжо невядома, чаму ў выразх *серада з-пад пятніцы, як серада на пятніцу* менавіта гэтыя дні абралі для параўнання, але яшчэ на пачатку XX ст. выраз не быў загадкавым, бо быў звязаны з поснымі днямі, устаноўленымі царквой. Есці мясное і малочнае забаранялася не толькі ў пасты, але і ў сераду і пятніцу амаль кожнага тыдня. Атрымлівалася, што і ў сераду чалавек не пад'еў як след, а тут на носе такая ж «сухая» пятніца. Адсюль і параўнанне: *скрывіўся як серада на пятніцу*. Трэба ўлічваць і тое, што ў пятніцу пасцілі больш строга, чым у сераду, таму серада мела падставы "крывідаваць, крывіца на пятніцу". З гэтымі поснымі днямі звязана ўзнікненне і такіх зваротаў: *зморшчыўся як сухая пятніца; не бяда, што без рыбы серада*.

Адгалосак часоў Кіеўскай Русі захаваўся ў семантыцы беларускага фразеалагізму *на паповы сані (збірацца)* са значэннем 'паміраць' [2, с. 242]. У даўнія часы звычайна нябожчыка адвозілі да месца пахавання на санях у любую пару года. Выраз фіксуецца таксама і з іншымі кампанентамі і з іншым значэннем: (выхаваў) *на паповы сані* – 'смерць', *глядзець на паповы сані* – 'вельмі кепска пачуваць сябе (пра хворага), рыхтавацца да смерці'.

Успамін пра забарону паўторнага шлюбу для святароў сустракаецца ў беларускай мове: фразеалагізм *апошняя ў папа жонка ўжываецца* як рэакцыя суразмоўніка на слова *апошні*. Досціп фразеалагізма ў тым, што ў папа жонка заўсёды першая і апошняя. [2, с. 39].

Рускі народ у адносінах да свяшчэннікаў звярнуў увагу на іншыя рэаліі. Фразеалагізм *пьяный как поп на паску/пасху* са значэннем 'вельмі п'яны' адлюстроўвае іранічныя адносіны да паводзін служыцелей праваслаўнай царквы ў найбольш паважанае хрысціянскае свята. Пра неразумнага чалавека кажуць: *умен как поп Семён* [1, с. 558].

Параўнальны аналіз нацыянальна-культурнай семантыкі фразеалагізмаў беларускай і рускай моў дазваляе вылучыць сярод іх некалькі груп з улікам супадзення ці не супадзення іх нацыянальна-культурнага кампанента.

У першую групу можна аб'яднаць фразеалагізмы з супадзеннем нацыянальна-культурнай семантыкі, г.зн. у іх адлюстраваны агульныя для гісторыі і культуры Беларусі і Расіі падзеі, з'явы, вераванні, абрады і г.д., параўн.:

*перемывать/перемыть косточки* (у рус. м.) – *перамываць /паласкаць/ апало-сваць костачкі* (у бел. м.),

*семь пятниц на неделе* (у рус. м.) – *хоць у пятніцу* (у бел. м.).

У другую групу ўваходзяць фразеалагізмы, у якіх зафіксаваны агульныя для народаў Беларусі і Расіі рэаліі, але якія атрымалі розную ацэнку і пераасэнсаванне, параўн.:

*пьяный как поп на паску/пасху* (у рус. м.) – *апошняя ў папа жонка* (у бел. м.).

Трэцяя група ўключае нацыянальна маркіраваныя фразеалагізмы, найбольш каштоўныя з боку лінгвакраіназнаўства, у якіх згадваюцца факты, з'явы, уяўленні, якія захаваліся толькі ў адной з блізкароднасных моў. Напрыклад, *серада як посны дзень* згадваецца пераважна ў беларускіх фразеалагізмах, параўн.:

*серада з-пад пятніцы (відаць, вылазіць)* (у бел. м.),

*як серада на пятніцу (крывіца, касіца)* (у бел. м.).

Успамін пра звычай адвозіць памерлага да месца пахавання на снях захаваўся толькі ў беларускай мове, параўн.:

*на паповы сані (збірацца)* (у бел. м.).

Такім чынам, параўнальнае вывучэнне семантыкі фразеалагізмаў рускай і беларускай моў істотна дапаўняе прадстаўленне аб агульным і розным у нацыянальна-культурнай семантыцы блізкароднасных моў і з'яўляецца неабходнай ўмовай для распрацоўкі лінгвакраіназнаўчага накірунку выкладання гэтых моў ва ўмовах білінгвізму.

### Літаратура

1. *Бирих, А.К.* Русская фразеология : историко-этимологический словарь / А.К. Бирих, В.М. Мокиенко, Л.И. Степанова; под ред. В.М. Мокиенко. – М.: Астрель: АСТ: Люкс, 2005. – 926 с.
2. *Лепешаў, І.Я.* Этымалагічны слоўнік фразеалагізмаў / І.Я. Лепешаў. – Мінск : БелЭн, 2004. – 448 с.

## ЛИТЕРАТУРНОЕ И БОГОСЛОВСКОЕ ПОНИМАНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ В РУССКОЙ И НОВОАНГЛИЙСКОЙ ТРАДИЦИЯХ

*А. Л. Церковский* (г. Минск, Беларусь)

На протяжении всей истории христианства не теряет свою актуальность вопрос о месте и роли церкви в жизни как отдельного человека, так и общества в целом. Для того чтобы попытаться ответить на вопрос о предназначении церкви, нужно определить, что мы понимаем под словом «церковь». В православном богословии Церковь – это тело Христа, Который выступает «...Главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (К Ефесьянам 1:22-23). Господь есть тот, «... из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (К Ефесьянам 4:15,16).

Церковь есть также и собрание людей, которых призвал Господь: как пишет Христос Яннарас, «... первая община учеников Христа известна в истории под именем Церкви (ekklesia), – именем, являющим ее внутреннюю сущность. По-гречески “эkklesia” (от глагола *ek-kalo* – призывать) означает собрание людей вследствие призыва, приглашения» [1].

О. Давыденков, цитируя и комментируя Пространный Катихизис (гл. 9), пишет: «что «Церковь есть от Бога установленное общество человеков, соединенных православною верою, законом Божиим, священноначалием и таинствами». Существует широко распространенное мнение, что это есть катехизическое определение Церкви, которое дает свт. Филарет» [2].

Церковь в узком понимании – это также и социальный институт, общность людей, объединенных определенными христианскими идеями. Иногда ее определяют как «собрание людей», живущее по определенным догматам. Но такое понимание церкви – секулярное, оно, скорее, соответствует духу либерализма, нежели историческому лицу христианской церкви.

Современное западное общество, пронизанное идеей комфорта и земного благополучия, если не отрицает важность христианской церкви, то всячески пытается отодвинуть значимость и ценность церкви на второй или даже третий план социальной жизни. Такая культура (общество) построена на привязанности к меняющимся ценностям, противостоит Христу, ведь Христос пришел в мир, чтобы разрушить дела тьмы, и вера в Него есть «победа, победившая мир» (1 Ин. 5:4).

Этот взгляд представляет позицию «Церкви золотой середины» (см. об этом: [3]). Важным вопросом здесь является не вопрос отношений между Христом и миром, а между Богом и человеком. Это понимание церкви нашло свое отражение в русской литературе, в которой, по мнению М.М. Дунаева, «... главная тема <...> — противоборство двух раздирающих душу и сердце наши стремлений к сокровищам небесным и сокровищам земным» [4].

Таким образом, Церковь Христа в православном понимании – это, скорее, «симфоническая личность» (термин Красавина), Тело Спасителя, нежели социальное объединение единоверцев. О социальном векторе существования христианской церкви активно рассуждали реформаторы и их последователи, в частности, пуританские авторы Новой Англии.

Усилиями Мартина Лютера (1483–1546), Жана Кальвина (1509–1564), Ульриха Цвингли (1484–1531), Филиппа Меланхтона (1497–1560), Томаса Мюнцера (1490–1525) и других мыслителей была проведена ревизия духовно-нравственных ценностей Римо-католической церкви, вследствие чего теологи протестантизма разрабатывали новые модели богословия, которые существенным образом изменяли жизненный уклад сначала европейских, а затем и американских христиан. В новой богословской системе вопрос индивидуального спасения и ортодоксальный аскетизм отходили на второй план, уступая место идеям борьбы за организацию справедливого правового общества, утверждению активной жизненной позиции индивидуума.

Теоретическую платформу для Протестантской реформации заложили предшественники поздней схоластики и христианского гуманизма. Реформаторским духом, требующим пересмотра католических клерикальных традиций, наполнены работы У. Оккама (1285–1347), Д. Уиклифа (1320–1384), Я. Гуса (1369–1415), немецких мистиков М. Экхарта (1260–1328) и И. Таулера (1300–1361). Немаловажную роль в формировании протестантского течения сыграл перевод Нового Завета Э. Роттердамским, который выявил немало ошибок в официально признанном католической церковью переводе (см. об этом: [5]).

Поднимая вопрос о роли религиозной картины мира в художественном пространстве США, стоит, на наш взгляд, начать с рассуждения, что великая американская литература зарождалась в атмосфере воодушевленного строительства новой государственности и культуры. Опираясь на колоссальный культурно-исторический опыт Европы, отцы-основатели Америки (пуритане) видели в своем присутствии на неизвестных ранее территориях особую миссию — образование свободной и сильной страны.

Освоение новых земель европейскими пуританами нашло отражение в их сочинениях через систему основных идейных и сюжетно-образных мотивов. Их эволюция демонстрировала трансформации, происходившие в менталитете зарождавшегося сообщества (что можно наблюдать в «Деяниях» К.Мэзера). Так, Н.Покровский пишет: «Согласно взглядам К. Мэзера, среди всех дисциплин наиважнейшей была и оставалась история христианских церквей. Именно история возникновения и становления институционального христианства показывала, по мысли теолога, как крепла христианская боговдохновенность среди народов и как христианство превращалось в общемировую систему. Именно всемирно-историческая роль церкви Христовой прокладывала путь к построению счастливого «Города на холме» и спасению» [6, с. 162]. У пуритан церковь, скорее, религиозная община, объединяющая верующих определенными догматами, принятыми в общине.

Литературное и богословское понимание христианской церкви часто переплетаются и оказывают взаимное влияние друг на друга. Понимание *Церкви* в русской и новоанглийской традициях, разумеется, сильно отличаются, но нужно отметить

и схожие черты: американская и русская литературные картины мира базируются на библейской образности; эти литературные традиции формировались в отрыве от исходной культурной матрицы (западноевропейская – у пуритан, византийская – у православных). Так, в художественном преломлении понимание *Церкви* в русской литературе можно определить как сотериологическое, а раннеамериканское – как эвдемоническое.

### Литература

1. *Яннарас, Х.* Вера церкви [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://azbyka.ru/hristianstvo/sut/vera\\_tcerkvi\\_12-all.shtml#a12](http://azbyka.ru/hristianstvo/sut/vera_tcerkvi_12-all.shtml#a12). – Дата доступа: 27.03.2014.
2. *Давыденков, О.* Догматическое богословие. Курс лекций [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.e-reading.ws/chapter.php/86106/261/Davydenkov\\_-\\_Dogmaticheskoe\\_Bogoslovie.html](http://www.e-reading.ws/chapter.php/86106/261/Davydenkov_-_Dogmaticheskoe_Bogoslovie.html). – Дата доступа: 20.03.2014
3. *Нибур, Р.* Христос и общество / Р. Нибур. – Новосибирск: Посох, 2002. – С. 121.
4. *Дунаев, М.М.* Вера в горниле сомнений: Православие и русская литература в XVII–XX вв. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.mpda.ru/data/268/629/1234/Vera%20v%20gornile%20smneniy.pdf>. – Дата доступа: 30.03.2014.
5. *Алистер, М.* Богословская мысль Реформации / М. Алистер. – Одесса : Богомыслие, 1994. – 316 с.
6. *Покровский, Н.Е.* Ранняя американская философия. Пуританизм: учеб. пособие для гуманитар. фак. ун-тов / Н.Е. Покровский. – М.: Высш. шк., 1989. – 246 с.

## РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

### МЕТОДЫ ОБУЧЕНИЯ МУСУЛЬМАНСКОГО МИРА В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

*Наргиз Агасалим кызы Алиева* (г. Баку, Азербайджан)

Исламизация, изучение Корана и широкое распространение связанной с ним литературы дало мощный толчок строительству учебных заведений (местных духовных школ, медресе, текйе – мест исполнения дервишских ритуалов) [1, с. 52].

В конце VIII века в «городе мира» Багдаде открылась Академия Наук Востока того времени – «Бейтуль-Хикма» («Дом Мудрости»). Этот научный центр, обладавший крупной библиотекой и обсерваториями для астрономических наблюдений, был организован сыном халифа Харуна аль-Рашида халифом аль-Мамун, ценившим науку и искусство, покровительствовавшим просвещению. Порой библиотека называлась «Дар-аль-Кутуб» («Дом Книги»). Абу Халифа аль-Фадл первый раз встретил Ибада ад-Дина из Талакана, лекции которого слушал впоследствии, именно в «Доме Книги». В «Доме Мудрости» помимо библиотеки и нескольких обсерваторий, действовал и отдел переводов. В этом очаге интеллекта переводились философские и научные тексты (за исключением поэзии, драматургии и истории) [2, с. 255-256]. Ученые из разных уголков Халифата привлекались в «Дом Мудрости» для занятий наукой и переводческой деятельностью. В этом храме науки большое внимание уделялось достижениям греческих и индийских ученых.

Ранее «Дома Мудрости» в столице династии Амавитов Дамаске был построен «Даруль-Тарджума» («Дом Перевода») [3, с. 126]. За целое столетие до возникновения «Дома Мудрости» действовал в соответствии с интересами отдельных людей, принцев и халифов [4, с. 88]. Впервые интерес к медицине, астрономии, и химии проявил амавитский принц Халид ибн Язид ибн Муавийя (у. 85/704) и поручил перевод греческих и коптских текстов по этой тематике александрийским монахам Стафону и Мараяаносу [5, с. 340]. Именно Халид ибн Язид первым собрал книги для «Дома Перевода». Продолжателями его дела стали амавитские халифы Марван ибн Хакам (684–685) и Омар ибн Абдулазиз (717–720). Впоследствии аббасидскому халифу Мансуру удалось поднять переводческое дело на более высокий уровень.

Хотя в первые годы распространения ислама места, где велось преподавание не назывались медресе, при жизни Пророка (с. а. с.) в Медине помещение, в котором изучался Коран, получило название «даруль-гурра» («дом чтения»). Кроме того, «Месджиду-н-набавийя», ставшую с момента постройки образовательным и исследовательским учреждением и действовавшую при ней медресе Суффаи верно рассматривать как прообразы учебных заведений [6, с. 324]. Первое учреждение по изучению сунны, упоминаемое в источниках как медресе, было возведено в Нишапуре Абу Бекром Ахмедом ибн Исхаком ас-Субги (у. 342/954) [7, с. 540]. В этом заведении по изучению сунны, в котором Хасан ибн Махлади и Мухаммед ибн Хусейн аль-Хасани организовали собрания по правописанию, могло преподавать до 1000 учителей [8, с. 230]. Здесь было организовано собрания по правописанию в честь ученого родом из азербайджанского города Барда Абу Бекра Мекки ибн Ахмеда ибн Саадавейха аль-Бардаи (у. 394/1003). В те времена правописание считалось высшей ступенью обучения. В IX в. Теологи и филологи писали много диктантов. Последним из тех, кто изучал лексикологию посредством правописания был Абульгасым аз-Заджаджи (у. 339/950). Согласно ас-Суюти, в теологии метод правописания применялся еще долгое время. Известный историк и чтец хадисов, автор книги «Аль-Ансаб» Абдулкерим ас-Самани (1113–1167) пишет, что об этом есть сведения во многих источниках [9, с. 328]. Наш

соотечественник, прибывший в Нишапур в 302 г. хиджры повествовал о преподававших здесь Абульгасыме из Багдада, Абдулазизе из Алеппо, аль-Аббасе ибн Джабире из Хомса и его учениках. Абу Бекр ибн Саадавейха аль-Бардаи был современником данного учебного заведения Абу Бекром Ахмедом ибн Исхаком ас-Субги. Имам Субги завещал после себя управление медресе и его вакфа своему студенту Хакиму ан-Нишапури (321–405/933–1014). Хакиму ан-Нишапури высоко ценил Абу Бекр ибн Саадавейха аль-Бардаи (354/965), с которым познакомился в этом городе.

Помимо заведений по изучению сунны большие заслуги в распространении образования имели и такие учреждения как «Даруль-элм» («Дома науки»). В этих заведениях, возникших после «Домов Мудрости», библиотеки (сокровищницы) занимали особое место [10, с. 152].

В 383/993 г. Абу Наср Сабур ибн Аздашир – визирь правителя Бувейха Бахаудовле – построил в Кархе под Багдадом «Дом науки», куда перенес библиотеку. Абу Наср объявил, что передал это здание правоведам (факихам). Ибн аль-Касир сообщает об этом, описывая события 383/993 г. [11, с. 360]. Это дает основания утверждать, что учебное заведение в Кархе возникло намного раньше, чем медресе Низамийе. В это время уже нарастали противоречия в теологии.

Одним из методов обучения была декламация. Имеются сведения, что им пользовались Хатиб Багдади и Ягут аль-Хамави. Ягут аль-Хамави пишет, что читал (кунту агра у) по книге Хатиба Тебризи. Используемый здесь термин «гар`а», означает чтение не вообще, а лишь его особую разновидность. Студент декламирует перед учителем заучиваемый текст. Он может либо сам записать его заранее, или взять у учителя, а также кого-нибудь другого. В данном контексте Хатиб Тебризи использовал произведения Хатиба Багдади в качестве текста. Студент должен его озвучить. Но это было не просто, поскольку он должен был продемонстрировать правильное понимание произведения. Если ему что-то было не понятно, он должен был спросить у учителя. Роль учителя сводилась к тому, чтобы контролировать правильность чтения, отмечать ошибки и поправлять ученика, отвечать на вопросы, комментировать текст. Если текст принадлежал самому учителю, он должен был прояснить у кого и как его изучил.

В соответствии со средневековыми методами и традициями обучения хадисам учитель должен был сообщить студенту источник знаний. К тому же для использования труда, на который ссылался ученик, требовалось письменное позволение преподавателя. Таким образом, этот документ, именованный «Разрешение», выполнял функцию диплома, гарантирующего качество и правильность обучения, а также адекватность передачи информации. Поэтому, учителя подвергали редактированию сведения извлекаемые из трудов друг друга, добавляли отсутствующую информацию, тем самым создавали новые источники. Следовательно, текстологический анализ произведений средневековых арабоязычных авторов дает возможность сделать вывод, что эти труды в значительной степени носили компилятивный характер. То есть, процесс обучения создавал условия для создания новых произведений путем редактирования и комментирования прежних. Так возникла традиция передачи имеющихся знаний.

## Литература

1. *Шихсаидов А.Р.* Арабский халифат и Северный Кавказ // Проблемы исламизации Дагестана-Пути, реальные силы, последствия. Взаимовлияние цивилизаций на Востоке. Тезисы докладов и сообщений. Т. II. – М., 1988.
2. *Доктор Рахман.* Краткая история Ислама / – М.: Издательский дом «Умма», 2002.
3. *НаджидаХамаш.* Аль-асру-л-исламихаттаняхаяти аль-ахди-л-мамлюки/Аш-Шамасимату асагафа аль-исламия. – Дамаск, 2008.

4. *Абдулла Айдемир*. Дом Мудрости. Исламская Энциклопедия. Т. VI. – Стамбул, 1992.
5. *Ибн ан-Надим*. Аль-Фихрист. Египет, 1348 г. хиджры.
6. *НабиБозгывет. Медресе*. Академия Ислама. – Анкара, 2004.
7. *Аз-Захаби*. А' ламу-н-нубала, XVI.
8. *Ибн Ноата*. Ат-Тагйид ли-маарифатуриуватис-сунан вал-масанид. Изд. КамалЮсиф аль-Хут. Бейрут, 1408/1998. Т. I.
9. *Ас-Самани*. Аль-Ансаб. Бейрут, 1419/1998. Т. I.
10. *Мец А.* Мусульманский ренессанс. Перевод с немецкого, предисловие, библиография и указатель Д. Е. Бертельса. – М., 1966.
11. *Ибн Касир*. Аль-Бидайя вэ ан-Нихайя. IbnKasir, Əl-Bidaya va-n-Nihaya. – Т. V.

## **РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РЕЛИГИОЗНОГО И СВЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ**

*О. В. Бунакова* (г. п. Бельничичи, Беларусь)

Не первый год государство и Церковь делают значительные шаги по пути взаимного сотрудничества и понимания, что позволяет заложить основы для дальнейшего плодотворного взаимодействия в различных сферах общественной жизни, в том числе, в сфере образования. Идет последовательный поиск наиболее эффективных путей взаимодействия учреждений образования и религиозных организаций в сфере духовно-нравственного воспитания детей, учащейся и студенческой молодежи.

В результате такого взаимодействия родители и дети получают право на воспитание в соответствии со своими убеждениями и семейными традициями. Школа не навязывает чуждые семье идеологические или духовно-нравственные доктрины. Система образования, реализуя фундаментальные права человека, стремится изучать духовно-нравственные запросы семьи, активно с ней сотрудничать в соответствии с целями и интересами общества. Сотрудничество проявляется в реагировании школы на запросы семьи, в опоре общественного воспитания на семейные духовно-нравственные ценности и традиционных религий, с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа.

Светское образование не препятствует взаимодействию школы и Церкви в вопросах воспитания, в решении общих социальных задач. На сегодняшний день знания о религии стали неотъемлемым компонентом современного человека. 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 нашей стране образование является светским и не предусматривает обучение и воспитание в рамках религиозного мировоззрения. Светским образованием не запрещается преподавание знаний о религии как социокультурном и историческом феномене.

Светский характер образования разграничивает функции государства и Церкви, в силу чего учебное заведение не ставит своей целью формировать определенное отношение к религии или решать вопросы веры, это – функция Церкви. Родители или сами обучающиеся, достигшие возраста 18 лет, вправе определять свое отношение к религии в соответствии с собственными убеждениями и семейными традициями. При решении вопроса о взаимодействии учреждения образования и религиозной организации в вопросах духовно-нравственного воспитания учащихся и студентов решающим аргументом для учебного заведения являются запросы совершеннолетних обучающихся, родителей, в отношении несовершеннолетних детей.

А что представляет собой религиозное образование? Это, прежде всего, деятельность по трансляции религиозных доктрин, опыта, чувств, способов культовой практики, осуществляемая профессионально подготовленными лицами (священнослужителями, религиозными педагогами), а также по подготовке педагогических кадров для системы конфессионального образования. [2, с. 85]

Среди наиболее важных функций, присущих религиозному образованию с учетом его специфики, можно назвать следующие: 1) воспроизводство конфессиональных групп как рядовых верующих, так и священнослужителей, а вследствие этого – и религии в целом; 2) включение личности посредством религиозного образования и воспитания в состав той или иной конфессиональной группы; 3) социализация личности верующего на протяжении всей его жизни; формирование и развитие духовно-нравственной культуры верующих, влияние на культуру нерелигиозных людей, прежде всего – их нравственно-патриотические позиции.

Религиозное образование реализуется:

- в семье, посредством самообразования, средств массовой информации, учреждений культуры, а также в деятельности других социальных институтов общества;
- в негосударственных образовательных учреждениях религиозных организаций посредством реализации соответствующих программ учебных курсов и дисциплин;
- в иных негосударственных образовательных учреждениях во взаимодействии с религиозными организациями;

Придавая большое значение развитию религиозного образования, иерархи разных конфессий, понимают, что от того, насколько будут развиты как собственно религиозное образование, так и его тесные контакты с образованием светским, зависит будущее религии. Ведь фундаментальная функция религиозного образования реализуется в двух направлениях: 1) углубление и расширение знаний и опыта людей, уже приобщенных к той или иной конфессии, т.е. верующих; 2) первичное знакомство с историей и содержанием определенной конфессии, привлечение на основе этого в религиозные общины новых членов.

Государственная система образования при выборе союзника в воспитании подрастающего поколения, следует иметь в виду следующее: Белорусская Православная Церковь объединяет большинство населения нашего Отечества. Православие является культуuroобразующей религией нашего народа, оказавшей определяющее влияние на формирование духовности, культуры и государственности белорусского народа. Римско-Католическая Церковь является второй по количеству прихожан. Католицизм является исторически традиционным для Беларуси, оказавшим существенное влияние на формирование культурных и духовных особенностей нашей страны.

Дифференцируя конфессии при выборе партнера по взаимодействию в воспитании подрастающего поколения, следует иметь в виду следующее: Белорусская Православная Церковь объединяет большинство населения нашего Отечества. Православие является культуuroобразующей религией нашего народа, оказавшей определяющее влияние на формирование духовности, культуры и государственности белорусского народа. Римско-Католическая Церковь является второй по количеству прихожан. Католицизм является исторически традиционным для Беларуси, оказавшим существенное влияние на формирование культурных и духовных особенностей нашей страны.

Под религиозоведческим образованием в светской школе следует понимать преподавание знаний о религии в ее научно-культуроологическом рассмотрении. Такое образование включает в себя широкий комплекс дисциплин, рассматривающих религию в историческом, философском, политологическом, социологическом и культуuroологическом аспекте [2, с. 86].

Целями взаимодействия светского и религиозного компонентов образования являются следующие:

- формирование целостной личности;
- стабилизация общественных отношений, межэтнической и межконфессиональной коммуникации посредством сотрудничества общественных институтов, в том числе религиозных объединений;

– взаимоусиление педагогического потенциала данных компонентов образования за счет сотрудничества педагогических традиций;

– решение задач социально-гуманитарного образования: обеспечение компетентности учащихся в области философии, истории, искусства, морали, социальных отношений.

– стимулирование воспитания ценностных качеств личности: гражданственности, патриотизма, культуры межэтнического и межконфессионального общества.

Учреждения образования призваны сформировать у учащихся чувство глубокого уважения и почитания к культуuroобразующей религии своего народа, любовь к просветителям нашей страны, интерес к истории Церкви. Формирование национального самосознания подразумевает и религиозное самоопределение личности. Учащиеся должны знать особенности исторически-традиционных религий, их роль в историческом и культурном развитии страны, с уважением относиться к представителям этих религий.

Таким образом, в совместной деятельности учреждений образования и религиозных конфессий в духовно-нравственном воспитании детей, учащихся и студентов должны быть объединены запросы родителей и детей, потребности семьи с интересами государства и традиционными ценностями общества.

### **Литература**

1. Об образовании: Закон Республики Беларусь от 29 октября 1991 г. : в ред. Закона от 4 августа 2004 г.

2. *Щёкин, Н.С., Земляков, Л.Е.* Социально-политические особенности светского и религиозного образования в Республике Беларусь. – Проблемы управления. – 2009. – № 4(33).

## **ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ЗНАНИЙ КАК ОСНОВА ТОЛЕРАНТНОСТИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА**

*Н. Б. Бучнева* (г. Витебск, Беларусь)

Современное общество существует и развивается в условиях взаимодействия и взаимопроникновения культур. Данный процесс неизбежен на фоне происходящей глобализации. Мировоззрение современного человека стало шире и свободнее, интенсивность потоков информации, перемещений позволила сформировать универсальное представление о разнообразии условий жизни, культур и традиций народов. Вместе с тем, религиозная ситуация в мире остается нестабильной. По-прежнему значительная часть локальных конфликтов в странах мира происходит на религиозной почве, усиливается противостояние христианского и мусульманского мира, остро стоит проблема распространения деструктивных псевдорелигиозных течений, остается актуальной угроза мирового терроризма, идейной основой которого выступает свободно интерпретируемое религиозное учение. Несмотря на общедоступность широких знаний, в целом высокий уровень образованности общества, этический аспект современной личности, в том числе веротерпимость, зачастую не сформирован. В этих условиях особую значимость приобретает наличие комплексных и объективных религиозных знаний, в первую очередь, в молодежной среде, необходимых для формирования толерантного общества, являющегося основой государственной и социальной стабильности в стране и мире. Множество дискуссий о роли религии в образовании подтверждают особую актуальность данной проблемы.

Развитие системы религиозных знаний характерно для многих стран. При этом каждое государство решает вопросы, связанные с религиозным образованием в

государственных образовательных учреждениях в соответствии со своим законодательством и сложившимися историческими традициями. Так, в Великобритании, Нидерландах, Норвегии, Финляндии, Швеции ученикам публичных средних школ предлагаются курсы по религиоведению, в Польше, Италии – курс католицизма, в Австрии, Германии, Испании – курсы по католицизму или протестантизму (по выбору учащегося). В ряде стран Запада в силу традиций многие светские высшие учебные заведения имеют теологические отделения (например, Оксфордский, Софийский, Женевский университеты).

Осознание необходимости религиозных знаний характерно и для белорусского общества. Все чаще проявляется деструктивная деятельность отдельных псевдорелигиозных организаций и неокультов, ориентированная на привлечение новых adeptов, преимущественно из числа подростков и молодежи, вызывающая опасение граждан. Учитывая специфику мировоззрения молодых людей, их повышенный интерес к скрытой информации, стремление противостоять традиционности общественного уклада при одновременной неспособности адекватно оценить угрозу вовлечения в подобные движения и его последствия, существует реальная опасность трансформации сознания молодежи в антисоциальном направлении. При этом, поскольку крайняя нетерпимость к представителям иных религиозных течений, а также атеистам является частью подобных организаций, в будущем возможно разрушение традиционной для белорусского общества толерантности, грозящее нашему государству социальной нестабильностью, проявления которой мы все чаще видим в странах Европы.

Следует также отметить, что проблематика формирования религиозных знаний имеет и другой аспект. Несмотря на осознание необходимости подобных знаний, зачастую изучение религиозных традиций воспринимается как попытка ограничения свободы совести и стремление навязать те или иные религиозные взгляды (преимущественно, христианские, традиционные для белорусов). Однако необходимо понимать, что религиоведческое образование, в отличие от религиозного, является светским и не ставит своей целью формирование религиозной веры. Это часть гуманитарного знания, развивающего морально-духовную составляющую личности. Следует понимать, что в условиях поликонфессиональности важное значение имеет воспитание уважения как к религиозным, так и нерелигиозным убеждениям человека, умения вести тактичный диалог при обсуждении религиозных вопросов, способности воспринимать религию как часть культуры, самобытности народа. При изучении многообразия религиозных взглядов важно придерживаться принципа мировоззренческого нейтралитета, предполагающего придание равного статуса любым взглядам личности, если они не противоречат закону и не несут социальной угрозы.

В современных условиях формирование гуманистических религиозных знаний станет препятствием к распространению радикальной религиозности, которая в последнее время получает все большее развитие среди верующих христиан и мусульман и угрожает ростом экстремистских молодежных организаций. При этом важно понимать, что деятельность, направленная на формирование в обществе толерантных взглядов, будет более продуктивной в том случае, если выстроится система подготовки, охватывающая все ступени образования, начиная с младшей школы. Преемственность знаний и участие в их разработке широкого круга квалифицированных специалистов являются необходимым условием формирования устойчивых мировоззренческих взглядов молодого поколения, основанных на гуманистических принципах, уважении к культуре и традициям разных народов, необходимых для поддержания стабильности и устойчивости поликонфессионального общества.

## ГЕРМЕНЕВТИКА НАСЛЕДИЯ СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА НИКОНА СКВОЗЬ ПРИЗМУ КОМПЕТЕНТНОГО ПОДХОДА

*Н. В. Воробьева (г. Омск, Россия)*

В рамках освоения дидактической единицы «Образование и развитие Московского государства» на практических занятиях по истории студенты осваивают такой исторический источник как «Возражение или разорение смиренного Никона, Божией милостью патриарха, противу вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисию Ликаридиусу, и на ответы Паисеовы». Мы предлагаем методику дискурсного анализа текста, построенного на центонно-парафразном принципе.

В ходе изучения истории Русской православной церкви XVII в. студенты знакомятся с методологическими особенностями реконструкции воззрений исторической личности; выявляют содержание традиций почитания (как местнотимого святого) и «хуления» патриарха Никона, их развитие в научно-критической светской и синодальной историографии (XVIII–XIX вв.), историографии советского и постсоветского периода, эмигрантской и зарубежной историографии (XX–XXI вв.); исследуют основные структурообразующие элементы воззрений патриарха Никона посредством проведения дискурсного контекстологического анализа его основного сочинения – «Возражения или разорения смиренного Никона, Божиею милостью Патриарха, противу вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисию Ликаридиусу и на ответы Паисеовы» [1].

Мы предлагаем обращаться не только непосредственно к самому наследию патриарха Никона, но и к авторитетным текстам, служившим пре-текстами для его богословских построений.

В ходе герменевтического анализа «Возражения или Разорения» студенты выделяют псалтирную цитацию, распределяя наиболее частотные лексемы (дифференциальный семантический признак, компонент значения, который выявляется при сопоставлении значений разных слов. Процедура выделения сем в значении слов называется компонентным анализом и проводится путём выстраивания бинарных оппозиций), и таким образом, определяя ядро языкового сознания патриарха Никона. В цитации псалмов лексема «Бог/бож» занимает по рангу первое место в списке слов, входящих в ядро языкового сознания Патриарха Никона (частотность упоминаний 95). Студентам предлагается выявить пре-текст Псалтири в «Возражении или Разорении».

Референтами смыслов и знаков интертекста в «Возражении или Разорении» Патриарха Никона выступают конкретные и обобщенные претексты разной степени иерархичности и сложности, восходящие к любым речевым жанрам и дискурсам. В референтных текстах может быть выделено основное ядро, играющее роль доминантного претекста. Закрепление теоретического материала и формирование практических навыков обеспечивается в процессе проведения текстологических, герменевтических анализом на семинарских занятиях.

В «Возражении» можно выделить несколько пластов традиционных текстов: Священное Писание и Священное Предание, постановления Вселенских соборов, Поместных соборов, Русских церковных соборов, Градские законы греческих царей, Правила святых отец, Кормчую книгу, правила свт. Василия Великого, заповеди благочестивого царя Константина, заповеди благочестивого царя Мануила греческого, правила и апостольские заповеди Кирилла, архиепископа Александрийского, памятники канонического и светского права – устав св. Владимира, Соборное уложение.

Библейская цитация у Патриарха Никона прослеживается как в маркированном, так и не в маркированном виде. Цитацию следует рассматривать как креативную деятельность читателя, а цитату – как задаваемую автором функцию компонента художественного произведения, придающую ему статус семантического заместителя целого текста. Как цитаты они должны убедить собеседника и обличить противника, к которым, собственно, они и направлены. Маркированные цитаты в данном случае это точное указание на библейскую книгу в пометах на полях (всего помет 4112, из них, указывающих на библейский текст – 2108 (79%), не маркированных – 545 (21%).

Наибольшей по объему в данном историческом источнике является выборка библейских цитат (2653); во-вторых, на Святых отцев-каппадокийцев – 490, в-третьих – Кормчая (300). Соотношение Ветхозаветных и Новозаветных цитат соответственно 927 (35%) и 1736 (65%).

Авторитетные тексты выступают для патриарха Никона как коды системы православной картины мира, посредством которых он актуализирует собственные богословские построения. Такая методика работы с текстами предшественниками наиболее близка к концепции интертекста, которая восходит к работам М.М. Бахтина и Ю. Кристевой. Согласно этой концепции, всякий текст выступает как интертекст, и в основе каждого отдельного произведения – не только совокупность всех предшествующих текстов, но и сумма общих кодов и систем, т.е. безграничный и бесконечный текст. Интертекстуальность в таком понимании сводится к маркированной интертекстуальности. Для описания любого текста важно выявить закономерности его отношения к текстам-предшественникам, сходство с традицией и оригинальное ее продолжение.

У патриарха Никона цитаты Священного Писания обозначаются по зачалам, следовательно необходимо установить границы цитируемого текста внутри зачала (глава и стих), поэтому каждая цитата сверяется на занятии-практикуме с первоисточником: Евангелием и Апостолом. Если в тексте выявляется цитата без указания текста источника, посредством семантико-когнитивного анализа источник должен быть восстановлен (не менее 545 фрагментов текста).

В «Возражении или Разорении» доминантным претекстом выступает Священное Писание, тексты которого верифицируются достоверно. Выделенные нами маркированные цитаты подразумевают точное указание на библейскую книгу патриархом Никоном в пометах на полях. Чаще всего маркированные цитаты занимают сильные позиции начала или конца текста. Прототипом данной категории было предложено считать цитату, обладающую пятью ядерными признаками своего класса. К ним относятся: 1) точность воспроизведения заимствуемого элемента; 2) знаковая идентичность заимствуемому элементу; 3) выделенность на фоне текста-реципиента; 4) наличие сведений об авторе и/или источнике включения; 5) способность функционировать как отсылка к претексту. Возможность соединения в одном интертексте моно- и полиреферентных цитат, единичных заимствований и разноразмерных цитатных комплексов позволяет определить его как мультиреферентный текст. Такой текст представляет собой понятийно-знаковый синтез – результат эволюции смыслов и способов их вербальной репрезентации, аккумулированных лингво-когнитивным сообществом. И, одновременно, воспроизведенный коммуникантом (патриархом Никоном в данном случае) концепт, переданный им средствами национального языка как превращенными прецедентными знаками.

Принципы контаминирования, реферирования, сгущения примеров из Священного Писания, цитатная избыточность и другие традиционные способы дидактического и эмоционального воздействия на читателя, использованные Никоном при работе с источниками, свидетельствует об особом отношении автора к библейскому тексту:

с ним необходимо работать, чтобы обнажить и выразить его глубочайшее духовное содержание с максимальной полнотой и доходчивостью для наиболее адекватного восприятия текста читателем.

### Литература

1. РГАДА. Ф. 27. Д. 140, ч. IV. Л. 2-1039.

## **ДИДАКТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИИ В СИСТЕМЕ ОБЩЕГО СРЕДНЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ**

*В. Н. Гирин* (г. Могилев, Беларусь)

Дидактика исследует обучение на теоретическом уровне, дает научное обоснование его целей, содержания, методов и организационных форм. Она призвана не только дать ответ на три основных вопроса: «Зачем учить?», «Чему учить?», «Как учить?», но и прогнозировать последствия введения в практику школы новых методов, средств, образовательных стандартов и учебных материалов, систем контроля и оценки.

Религиоведческое образование необходимо рассматривать сквозь призму понятия культуры, которая здесь понимается как духовное и материальное богатство народов мира, как образ жизни людей разных сообществ, их обычаи, традиции, верования и как культурный процесс, осуществляющийся в культуросообразной образовательной среде. Культурологический подход в образовании предполагает отношение к педагогу как посреднику между ребенком и культурой, способному ввести его в мир культуры и оказывать поддержку личности в ее индивидуальном самоопределении в мире культурных ценностей. В свою очередь поликультурная образовательная среда предполагает свободу мировоззренческого самоопределения учащихся, а также диалог культур и религиозных традиций. С научно-педагогической точки зрения фактор значимости религии в обучении и воспитании учащихся светской школы определяется, прежде всего, местом и ролью религии в истории человечества в целом, в истории отдельных цивилизаций и государств, значением религии в истории и культуре. Ценности религиозной культуры должны быть педагогически интерпретированы в форме знаний о религии с учетом специфики светской школы как социального института и только таким образом включены в систему образовательной деятельности. Именно такой подход прослеживается в Программе сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью на 2015-2020 годы, где названы следующие принципы: светского характера образования, толерантности, уважения прав обучающихся на формирование собственной позиции в отношении религии и прав родителей или лиц, их заменяющих, на воспитание детей в соответствии с собственным отношением к религии.

Изучение вопросов религии в общеобразовательных учреждениях Республики Беларусь осуществляется согласно рекомендациям Министерства образования и должно быть направлено на знакомство школьников с религией как формой мировоззрения, ролью религии в современном обществе, воспитание у учащихся уважения к памятникам религиозной культуры, стремления к их сохранению, терпения и уважения к инакомыслящим, предупреждение разрушительного влияния на молодежь опасных организаций, действующих под религиозными лозунгами. Религия рассматривается как исторический, культурный, социальный и психологический феномен, что возможно при условии развития мировоззренческих знаний школьников, повыше-

ния качества школьного обучения, расширения образовательных горизонтов и кругозора учащихся, поэтому изучение вопросов религии в светской школе должно быть в первую очередь просветительским и информационным.

Интегрирующим и системаобразующим предметом мировоззренческого социально-гуманитарного цикла является «Обществоведение», что требует обоснованного отбора содержания из комплекса наук о человеке и обществе: психологии, социологии, экономической теории, политологии, правоведения, этики, религиоведения, культурологии, социальной экологии, философии. Осознание целей религиоведческой подготовки школьников служит ориентиром в отборе содержания и методики преподавания данного предмета. Здесь целесообразно использовать методику структурно-функционального анализа П.В. Горы. Структурный анализ дает возможность выделить главное от второстепенного, разделить содержание учебного материала на структурные компоненты: теоретический материал, главные и неглавные факты, теоретические выводы, обобщения, ценностные ориентиры. Функциональный анализ дает возможность с учетом структурного анализа прогнозировать результаты, определить образовательные, воспитательные, развивающие цели, отобрать приемы и средства учебной работы.

Обучающая деятельность учителя и учебно-познавательная деятельность учащихся имеют общую процессуальную структуру: цель — мотив — содержание, средства — результат — контроль. Содержание и методика предмета должны быть обращены к личности ученика, к его жизненным интересам и потребностям, его чувствам и жизненному опыту. Изучение вопросов религии должно быть направлено на овладение учащимися важнейшими умениями мировоззренческого характера, которые позволят личности понимать и оценивать себя и окружающий мир. К ним мы относим умения рассуждать и философствовать, осмысливать и рефлексировать, делать выводы из личного опыта, знать средства мировоззренческого самоопределения. Все виды деятельности требуют комплексного применения знаний, что способствует осуществлению их синтеза и осмыслению на более высоком уровне. Известно также, что личностно значимые и ориентированные на практическое применение знания запоминаются гораздо прочнее и их роль в формировании личности учащихся значительнее.

Учащимся необходимо подвести к пониманию того, что он живёт в мире символов и смыслов, ценностей и этических норм людей разных конфессий, культур, одной из которых является его собственная культура. В процессе занятий учитель выбирает такие приемы, средства и формы учебных занятий, которые позволяют давать учащимся по возможности полную, объективную и разностороннюю информацию, реализовать право учащихся на выражение собственных убеждений и мнений, учить их уважать мнение оппонентов. С этой целью необходимо организовывать диспуты, дискуссии, деловые игры, проводить заочные путешествия, организовывать экскурсии в музеи, храмы различных религиозных конфессий, поскольку использование краеведческого материала значительно повышает эффективность занятий. На занятиях возможно использование репродукций, фото-, аудио и видеоматериалов, литературных, философских и публицистических произведений в зависимости от уровня подготовленности учащихся. Особое внимание следует уделить организации самостоятельной работы учащихся с источниками и литературой, сопоставлению и анализу информации, подготовке тематических сообщений, рефератов, презентаций.

При обновлении содержания образования в связи с переходом школ на относительно завершённую стадию образования школьников на второй ступени, профильное обучение на третьей ступени общего среднего образования, введении таких предметов как мировая художественная культура, предоставляется возможность усиления духовно-нравственной составляющей современного образования. Например, если на базовом

уровне при изучении обществоведения в 10 классе на тему «Религия» отводится 1 час и для изучения предложены вопросы: Религия как форма мировоззрения. Структура и функции религии. Виды религий. Веротерпимость и свобода совести. Взаимосвязь религии и нравственности, то на профильном уровне для изучения названы некоторые проблемы современного религиоведения, такие как типы религиозной организации: церковь и секта, их основные черты; конфессия; современные подходы к типологии религий; феномен некультов. На факультативных занятиях для рассмотрения предложена тема: «Религия и ее роль в духовно-нравственной жизни человечества».

В первую очередь, на наш взгляд, необходимо вести разговор об обоснованном отборе содержания, устранении дублирования и повторов, постепенном наращивании сложности изучаемого материала, обязательного для усвоения учащимися. Для этого необходимо усилить содержательные компоненты религиоведческого характера в предметах социально-гуманитарного блока (история, литература, мировая художественная культура, обществоведение), которые позволят учащимся из многообразного опыта, накопленного человечеством, взять достойные для подражания и присвоения образцы, создать личную шкалу ценностей.

## **РАЗРАБОТКА НАУЧНО-МЕТОДИЧЕСКОГО ОБЕСПЕЧЕНИЯ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО КОМПОНЕНТА ДЛЯ УЧРЕЖДЕНИЙ ОБЩЕГО СРЕДНЕГО ОБРАЗОВАНИЯ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ**

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

Консультации о необходимости разработки и внедрения религиоведческого компонента в систему общего среднего образования идут в педагогическом сообществе Беларуси уже не первый год. При всем многообразии подходов к разрешению этого вопроса, можно определить две основных парадигмы – конфессиональную (клерикальную) и светскую (научно-академическую). Сторонники конфессионального подхода понимают под религиоведческим компонентом определенный объем религиозных знаний, интерпретируемых с точки зрения православного богословия и внедряемых в целях духовно-нравственного воспитания личности. Фактически речь идет о религиозной социализации учащихся на основе православной религиозной идеологии. Конфессиональная модель образования выстраивается на идее существования системы идеальных религиозно-нравственных ценностей, постулируемых религиозными институтами и ретранслируемых в обществе посредством многочисленных и разнородных форм и методов внекультовой религиозной деятельности. В Республике Беларусь этот процесс осуществляется через систему взаимодействия религиозных институтов и государства в образовательной сфере, причем его идеологическим обоснованием выступает идея позитивного влияния исторически традиционных для Беларуси религий на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа. При этом из всего религиозного многообразия исторического прошлого белорусского народа внимание педагогической общественности сфокусировано на православии, без изучения основ которого, как полагают апологеты религиозного образования, невозможно понять смысл литературных и музыкальных произведений, художественных полотен и т.п. В целях выполнения этой задачи в течение ряда лет в учреждениях образования реализуются пилотные проекты экспериментальной и инновационной направленности по вопросам духовно-нравственного воспитания, проводятся факультативные занятия по предметам «Основы православной культуры», «Православные святыни Беларуси». Формы организации образова-

тельного процесса вариативны, ориентированы на использование религиозных идей из произведений отечественной и зарубежной художественной литературы, искусства. Посредством рассказов, бесед, использования иллюстративного и текстового материала, аудио и визуальных материалов обучающиеся знакомятся с основными христианскими сюжетами, учатся понимать религиозное значение христианских праздников в их православной интерпретации. Учебные занятия дополняются участием школьников в богослужениях местных религиозных общин.

Реализация программ религиозного образования на местах координируется епархиями Белорусской православной церкви и управлениями образования облисполкомов. При епархиях созданы учебно-методические кабинеты, которые проводят работу с педагогическими работниками с целью формирования у них соответствующих компетенций в области религиозно-нравственного воспитания. Так, учебно-методический кабинет Могилевской епархии Белорусской православной церкви координирует работу церковно-архиерейского клуба «Истоки», семейного клуба «Очаг», педагогической гостиной «Духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения – основа здоровья нации», киноклуба «Золотой Витязь», библиотеки, постоянно действующего семинара-практикума «Духовность – основа становления личности», паломнической службы, благотворительной мастерской «За духовное возрождение», а также сотрудничает с учреждением культуры «Централизованная система государственных публичных библиотек г. Могилёва» и учреждением образования «Могилёвский государственный областной институт развития образования». В государственных библиотеках города организована работа православных выставок, популяризирующих религиозные ценности православия. Таким образом, конфессиональное образование реализуется в различных формах – через факультативные занятия, тренинги, лектории, семинары, конференции, круглые столы, выставки и паломнический туризм. В итоге формируется религиозный тип личности с характерными для него психологическими особенностями, формой мышления и моделью поведения. Реализация религиозных программ в перспективе приведет к укреплению религиозной среды, укреплению клерикальных настроений в обществе, к установлению атмосферы нетерпимости к инакомыслию и возникновению очагов религиозного фундаментализма.

В современных условиях развития белорусского общества (традиция свободомыслия, религиозный плюрализм) неоправданным и ошибочным в социально-политическом отношении является принятие решения о привлечении в государственную систему образования иностранного религиозного института, претендующего на обладание абсолютными религиозными ценностями и деятельность которого политически ангажирована. Для удовлетворения запросов верующих на получение религиозных знаний у этого религиозного института достаточно собственных сил и средств – имеется широко развитая сеть воскресных школ, религиозных курсов, учреждений религиозного образования среднего и высшего уровней. В них работают высококвалифицированные специалисты с богословским образованием.

В тоже время необходимо обратить внимание на необходимость возвращения в систему образования полноценной религиозоведческой подготовки учащихся с целью формирования научного мировоззрения, адекватного восприятия действительности. В настоящее время религиозоведческое образование в учреждениях общего среднего образования Республики Беларусь осуществляется в рамках изучения соответствующих разделов учебных предметов «История Беларуси», «Всемирная история» и «Обществоведение». Более детально анализ религиозоведческого компонента в общеобразовательной средней школе можно осуществить на основе сравнительного изучения материалов учебных пособий и учебников. Итак, историко-религиоведческий компонент представлен в курсе истории Беларуси в VI–XI классах при изуче-

нии исторического прошлого белорусского народа. В частности, в учебнике «Истории Беларуси с древнейших времен до XIII века» для VI класса в параграфе «Религия и мифология восточных славян» показано возникновение и развитие ранних форм религиозных верований у славянских народов, охарактеризованы мифологические представления, сверхъестественные существа политеистического пантеона, их функции. Иллюстрации обрядовых действий призваны закрепить в сознании школьников представления о древнеславянском политеизме. В другом параграфе «Религиозные деятели – просветители» раскрывается роль восточного или византийского христианства на формирование культуры древних славян. Авторами учебника обозначены две персоналии для изучения – Евфросиния Полоцкая и Кирилл Туровский. Параграф «Культура белорусских земель» содержит материал для изучения, который показывает, каким образом религия воздействует на изменение культуры. В учебнике по «Истории Беларуси» для VII класса в параграфе «Этническое и конфессиональное положение Великого княжества Литовского» обучающиеся осваивают религиоведческий модуль, в котором главное внимание уделено вопросам веротерпимости. При этом рассматривается роль православия, церковной организации. Параграф «Церковь и религия» исторические аспекты конфессионального развития тесно увязаны с политической историей страны. В «Истории Беларуси» для VIII класса в параграфе «Контрреформация в Беларуси» внимание обучающихся фокусируется на причинах и условиях возникновения и развития реформационного движения в западной христианской церкви, раскрывается специфика этого религиозно-политического процесса в Великом княжестве Литовском. Также показаны основные направления Контрреформации и ее значение для общества и государства. Параграф «Брестская церковная уния» содержит анализ причин и предпосылок этого сложнейшего конфессионального процесса в истории Беларуси. В учебнике для IX класса «История Беларуси в конце XVIII – начале XX в.» в параграфе «Конфессиональные отношения в конце XVIII – первой половине XIX в.» раскрывается конфессиональная ситуация после разделов Речи Посполитой и присоединения белорусских земель к Российской империи. Религиоведческая проблематика включает обзор положения православия, католицизма и униатства, при этом разработчиками учебника акцентируется внимание на решениях Полоцкого церковного собора о ликвидации унии. Следует обратить внимание также на параграф учебника «Живопись и архитектура на Беларуси», в котором рассмотрены вопросы развития церковного зодчества в период вхождения белорусских земель в состав Российской империи. Учебник по истории Беларуси для X класса охватывает период с 1917 по 1945 г. Религиоведческим вопросам посвящен только один параграф – «Состояние культуры в Западной Беларуси». В нем кратко освещается положение православия и католицизма в западных областях Беларуси, входивших в состав второй Речи Посполитой. В XI классе эти вопросы также рассмотрены в контексте проблем развития культуры. Отдельных тем религиоведческого профиля в учебниках по истории для старшей школы не выделено. Учебник по «Гісторыі Беларусі» для 7 класса (1998 г.) содержит параграф «Кансалідацыя шляхты ВКЛ», в котором раскрывалась история оформления принципа свободы вероисповедания в контексте анализа вопроса и вероисповедной принадлежности большей части белорусской шляхты, в конкретном случае, к католической церкви. В параграфе «Дзяржава абодвух народаў» раскрыта роль католицизма в процессе денационализации белорусской шляхты. В главе «Царква і рэлігія. Культура» показано, каким образом католицизм получил распространение на белорусских землях, приведены сведения о количестве культовых зданий, даны задания для проведения сравнительного анализа католицизма и православия, обозначены причины заключения унии и результаты этого конфессионального процесса. Представляет интерес подача рели-

гиоведческого материала в учебном пособии по «Истории Беларуси» для VIII класса (1998 г.). В параграфе «Палітыкацарызму ў Беларусі (1772–1812 гг.)» увязываются вопросы конфессиональной принадлежности помещиков, в большинстве случаев исповедовавших католицизм и политики Российской империи на белорусских землях аннексированной Речи Посполитой. В теме «Адукацыя і навука» показана роль действовавшей в 1832–1842 гг. в Вильно католической духовной академии. В учебнике для IX класса (1998 г.) вопросы истории католицизма вообще не рассматривались. Однако уже в учебнике 2011 г. этот недостаток был устранен. Указывалось, что после восстания 1830–1831 гг. католическая церковь была ограничена в своем влиянии и лишена части землевладений. В учебном пособии для XI класса проблемы религии рассматриваются в контексте изменений общественно-политической ситуации после разделов Речи Посполитой и развития культуры белорусских земель в XVIII – первой половине XIX в. Что же касается истории советского периода, то вопросы религии оказываются вне поле зрения авторов учебного пособия, за исключением упоминания католицизма в его тесной связи с политикой польских властей в западных областях Беларуси в 1921–1939 гг.

В учебном предмете «Обществоведение» также имеется религиозоведческий модуль, цель которого, по мнению авторского коллектива (руководитель – М.И. Вишневский), заключается в гармонизации духовного и социального развития личности. Разработаны также учебно-методические комплексы для факультативных занятий. Изучение в IX–XI классах учебного предмета «Обществоведение» компенсирует недостаток религиозоведческих знаний в курсах «Истории Беларуси» и «Всемирной истории». В частности, проблемы религии достаточно основательно рассматриваются в параграфе «Национальная и конфессиональная политика» в учебном пособии «Обществоведение» для XI класса. Материал пособия содержит сведения о правовых особенностях функционирования конфессиональной системы в Республике Беларусь, конституционных гарантиях принципа свободы совести. Значимым является также параграф «Религия» учебного пособия «Обществоведение» для X класса. В нем даны определение религии, структура религиозного комплекса, функции религии и типология религий, освещены вопросы веротерпимости и свободы совести. В пособие «Обществоведение» для IX класса в соответствии с программой включена тема «Духовный мир человека», в которой показан диалектический механизм возникновения и развития духовной жизни.

Однако объем религиозоведческих знаний в учебных предметах «История Беларуси», «Всемирная история» и «Обществоведение» явно недостаточен в современных условиях, когда в обществе усилились религиозные настроения и возросли религиозные риски.

В 2015 году Министерством образования Республики Беларусь принято решение о введении в учреждениях общего среднего образования мультипрофильного обучения и в этой связи актуализируется вопрос религиозоведческой подготовки учащихся. Уже сейчас можно говорить о том, что поставлена задача разработки научно-методического обеспечения реализации программ исторического и обществоведческого образования нового поколения, в рамках которых возможно углубленное изучение религиозоведческого компонента. Актуальным является также разработка факультативных курсов по истории религии с охватом учащихся VI–XI классов, а также религиозоведческих факультативов в рамках учебного предмета «Обществоведения» для учащихся IX–XI классов.

Светское религиозоведческое образование позволит сохранить в белорусском обществе мировоззренческий плюрализм и избежать возникновения очагов межконфессионального противостояния и религиозной нетерпимости.

## **ОБРАЗОВАТЕЛЬНО-ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ КОМПОНЕНТ В ВОЛОНТЕРСКИХ ПРОЕКТАХ МУНИСТОВ**

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

Образовательные проекты, как эффективный способ распространения религиозно-политических идей и этических ценностей, являются одним из приоритетных направлений внекультурной деятельности «Движения Объединения» Сан Мен Муна. В последнее десятилетие большинство мероприятий мунистов осуществляется в рамках светских проектов, призванных минимизировать издержки имиджа «Церкви Объединения», порожденные острой критикой со стороны традиционных конфессий и антикультурных организаций. Так и образовательные программы для молодежи в 2000-х гг. все больше совмещаются с волонтерскими и миротворческими проектами.

Их организаторами выступают филиалы мунистских международных организаций «Федерации за всеобщий мир» (UPF), «Федерации Молодежи за мир во всем мире» и местные общественные объединения, создаваемые под их кураторством. Идеологическое обоснование целенаправленной деятельности в данном направлении было представлено на Ассамблее 2000 г. «Международной Межрелигиозной Федерации за мир во всем мире» (IIFWP), где была озвучена необходимость создать всемирное движение волонтеров, культивирующих религиозно-политические и моральные идеалы мунизма [1, с. 27].

Реализации этой задачи способствует международный проект «Движения Объединения» – «Служение ради мира», под эгидой которого в различных странах мира организуются благотворительные мероприятия и работа местных молодежных объединений. В Беларуси в рамках данной программы мунисты провели в 2001 г. масштабную акцию «Люди помогают людям», организовав новогодние поздравления для 250 семей с детьми с ограниченными возможностями, благотворительную помощь детским больницам в Минске и Гомеле, детскому дому и детской деревне SOS. К участию в мероприятиях были привлечены приглашенные из Кореи студенты и волонтеры из белорусских вузов.

Кроме этого сторонники «Движения Объединения» активно развивают программы поддержки волонтерских инициатив, включающие образовательно-воспитательный компонент на религиозно-этической платформе мунизма.

Например, с 2002 г. в России региональной общественной организацией «Центр учительской инициативы» реализуется проект «Белая ворона» – ежегодный слет школьников-лидеров, на который приглашаются также представители Беларуси и Украины. Мероприятие, предназначенное для учащихся 5-10 классов, ставит задачей подготовку будущих молодежных лидеров, воспринявших этические ценности учения Муна. В качестве примера комплексных волонтерско-образовательных мероприятий можно привести Международный молодежный лагерь «Миротворец», который проводился в августе 2009 г. на Украине, в Крыму, под кураторством представителей российского отделения «Федерации за всеобщий мир».

В Республике Беларусь работа мунистов по данному направлению осуществляется через деятельность молодежного общественного объединения «Альтера», созданного в августе 2001 г. как инициативная волонтерская группа и зарегистрированного Управлением юстиции Мингорисполкома 12 апреля 2002 г. Данная организация периодически проводит гуманитарные акции и реализует несколько значительных волонтерских проектов: ежегодные новогодние поздравления детей-инвалидов, программа помощи одиноким пожилым людям и ветеранам войны, волонтерские лагеря, работа в приютах, детских домах и школах-интернатах, – привлекая к участию в них студентов минских вузов.

Немалое внимание уделяется образовательно-пропагандистскому аспекту в деятельности организации: ее члены проводят семинары, тренинги и лекции по социальной психологии, основам волонтерской работы, семейным ценностям, принципам развития своего характера и навыков общения. МОО «Альтера» имеет хорошо разработанный, красочно оформленный **web-сайт в сети Интернет, где приглашает всех желающих к свободному участию** в своих проектах; также предлагается сотрудничество преподавателям вузов и других учебных заведений: проведение презентаций и рассказов об истории и современном состоянии волонтерского движения, практика для социальных педагогов и организаторов культурно-массовых мероприятий; визиты координаторов с рассказами об организации, её целях, принципах и методах работы с молодежью.

Нравственные ориентиры, предлагаемые данной молодежной организацией, возможности для самореализации в творческой, общественно и нравственно значимой сферах, интересной деятельности и общения в дружеском кругу – весьма оправданны в нравственно-психологическом плане и привлекательны для многих молодых людей. Однако стоит отметить в концепции деятельности «Альтеры» формулировки принципов, отражающие религиозно-этические ценности мунизма: «Обучение через опыт и служение», «...все человечество можно смело считать одной мировой семьей», «...бескорыстная помощь друг другу приводит к коренным изменениям в сердцах людей, в человеческих отношениях, в культуре, тем самым способствуя установлению мира во всем мире», «Я осознаю, что мои действия – часть мировых усилий, прилагаемых ради того, чтобы объединить разные сообщества друг с другом и прийти к миру во всем мире...» [2].

Образовательный компонент в волонтерских программах мунистов включает разработку материалов, организацию образовательных мероприятий, в т.ч. проведение встреч в вузах для привлечения новых волонтеров и организации волонтерских групп внутри вуза; проведение нескольких занятий и тренингов для новых волонтеров на базе вуза или помещений организаторов; подготовку образцово-показательных образовательных проектов, в которых могут принять участие желающие. Его развитие ведется мунистами с активным использованием возможностей информационно-компьютерных технологий.

Так, российские мунисты создали сетевую тренинговую компанию SOStudent.ru и сайт о саморазвитии [www.sostudent.ru](http://www.sostudent.ru), начавший активно работать с декабря 2011 г. Данные организации нацелены на работу со старшеклассниками, студентами и молодыми специалистами, предлагают материалы по личностному росту, семейным ценностям и общественной деятельности, проводят тренинги, семинары, вебинары, образовательные он-лайн ток-шоу, консультации и др.

В рамках данного сетевого проекта разработаны программы по следующим направлениям: «Ценностно-ориентированное добровольчество», «Подготовка к семье и семейные ценности», «Культура сердца», «Миротворчество», «Здоровый образ жизни и профилактика зависимостей». Например, в 2011 г. начал осуществляться образовательный проект под названием «Школа миротворчества». Его целями являются подготовка молодежных лидеров, создание образовательных программ и разработка сценариев миротворческих мероприятий, продвижение мунистской Культуры мира и принципов достижения мира. Предлагаются презентации по волонтерству и личностному росту, интерактивные и методические занятия для молодежи на тему «Любовь и влюбленность» [3].

Таким образом, в последнее десятилетие активным направлением в социальной деятельности мунистов является развитие программ волонтерских и миротворческих инициатив в молодежной среде и разработка их воспитательно-образовательного компонента.

## Литература

1. The Millenium Declaration of the United Nations. A response from Civil Society. – The USA. Published by IIFWP, 2000. – 110 p.
2. Принципы нашей организации // сайт МОО «Альтера» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://altera.of.by/ru/principles>. – Дата доступа: 01.02.2015.
3. Перечень материалов // сайт SOStudent.ru [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://sostudent.ru/materialy>. – Дата доступа: 01.02.2015.

## РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

*В. В. Кудрявцев (г. Минск. Беларусь)*

От современной системы образования в Республике Беларусь требуется вовлечение ее в орбиту (систему) общеевропейского образовательного и культурного пространства. Для этого она должна быть сопряжена и согласована с основными тенденциями и процессами развития общеевропейского культурного пространства, с ее духовными доминантами, влияющими на ход их развития. Важнейшими среди них являются процессы глобализации, информатизации (построения «информационной паутины»), создание системы общечеловеческих норм ценностей, ликвидации государственно-национальных границ, унификации культурно-этнических образований, сглаживание многоконфессиональности культуры и т.д.

События последнего времени в странах Западной Европы, на Украине, в частности, показали, что эти межкультурные, межэтнические контакты не исключают и конфликтов, возникающих на разной почве, в том числе и на религиозной. Вот почему при построении современной системы образования столь важным является учитывать многоконфессиональность нашего государства. Не случайно в преамбуле Закона Республики Беларусь 31 октября 2002 г. № 137-3 «О свободе совести и религиозных организациях» указывается на «равенства религий перед законом; признания определяющей роли Православной церкви в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа; духовной, культурной и исторической роли Католической церкви на территории Беларуси; неотделимости от общей истории народа Беларуси Евангелическо-лютеранской церкви, иудаизма и ислама» [1, с. 121].

Современное социокультурное пространство, обусловленное процессами глобализации, предполагает адекватное осознание всеми участниками образовательного процесса многовекторности, поливариантности религиозных представлений, установок и ценностей этого глобализированного мира.

В духовном ландшафте очевидны латентные цивилизационные противоречия между протестантскими, православной и католической моделями жизнеустройства – между индивидуальной формой и коллективной. Кроме того, стремление молодого белорусского государства интегрироваться в общеевропейское культурное пространство требует от граждан Республики Беларусь и его институтов и соответствующего отношения к многоконфессиональному миру, которое и определяется мировоззрением его граждан. Важно поэтому выделять в социокультурном пространстве образовательной системы фундаментальные основания, которые сформировали и формируют ее облик. К ним в первую очередь относится религия, смысл которой и раскрывает религиоведение.

Религиоведение помогает более полно реконструировать историю культуры, картину жизни, страницы истории, и направлено на решение мировоззренческих, смысложизненных проблем, включая различные способы осмысления и объяснения религиозного феномена [2, с. 6-7].

Без объективных научных знаний о религии, без понимания этого феномена и его роли в обществе, без трансляции этого знания в социум, невозможно говорить о формировании духовного мира человека, нельзя объективно строить современную систему образования, воспитывать толерантность у всех участников образовательного процесса.

В качестве научной дисциплины религиоведение выполняет, прежде всего, общекультурную функцию, поскольку вооружает учащихся (на разных этапах образовательного процесса) знаниями о становлении, развитии и функционировании религий, ее взаимосвязи и взаимовлиянии на культуру в целом и отдельные элементы в частности. Философское знание в совокупности с религиоведческим составляют едва ли не центральное звено той части реальности, которую называют духовной деятельностью человека и без понятия, о которой вряд ли мыслим современный культурный человек. Более того, религиоведение является фундаментом всего процесса научного изучения религии, позволяющее раскрыть сущностные, смысловые характеристики религии, которая во многом определила и определяет облик культуры. Закрепляя за религиоведением выявления смыслов религии в целом и отдельных ее феноменов и транслирование этого знания в культуру в ее образовательную среду, требует разрешения ряда вопросов методологического характера.

А именно, выяснению места и роли современных религиозных систем в формировании мировоззрения учащихся и ее влияния на формирования социокультурного пространства республики, ее место в системе современного образовательного процесса, раскрывая природу религии как социокультурного явления во всей ее сложности и противоречивости, показывая лично-значимые компоненты религии, что оказывает помощь при осуществлении индивидуального мировоззренческого выбора участниками образовательного процесса.

Исследования последних лет показали, что основные группы населения придерживаются традиционных мировоззренческих и социальных ценностей, вне зависимости от смены общественно-экономических систем, политических режимов, как и новых общественно-идеологических парадигм развития. При любом строе ощутимо проявляется действие ряда констант, определяющих цивилизационный облик Беларуси. Среди них важнейшая роль принадлежит религии, в первую очередь православному и католическому христианству, а также протестантизму. В этих условиях возрастает роль религиозной идеологии, которая и являет собой фактор, влияющий на социокультурные процессы современного общества. При этом под религиозной идеологией понимается — специально разрабатываемая, система понятий, идей, принципов, оценок, аргументаций, концепций, продукт профессиональной деятельности религиозных мыслителей.

Богословско-догматические основания христианства формируют и предопределяют христианскую мораль через ряд аспектов. Во-первых, догматика определяет направленность и содержание, а также идейную окраску основных понятий христианской морали таких как «добро», «зло», «достоинство» и др. Во-вторых, определяет религиозный аспект таких понятий как идеал, смысл жизни, цель жизни, счастье. В-третьих, совокупность религиозно-нравственных принципов, формирующих содержательный аспект морали. В-четвертых, определяет направленность основных правил поведения верующего, то есть, на уровне нравственного богословия, через ряд догматических положений, происходит их этизация. Но, так как изначально религиозная идеология направлена на «Божество», на «Его благодать», на «Премудрость Божию», как высший идеал, то аксиологическая сторона этой идеологии, и, нравственности в частности, полностью подчинена и ориентирована не столько на жизнь здесь и сегодня, сколько на то, что будет там завтра «за гробом», к «встрече со Спа-

сителем». На этой основе, в религиозной форме формируются христианские ценности и оценки, входящие в ткань человеческого бытия. Отсюда происходит воспроизводство защитниками христианства в специфических формах образы «Спасителя», «Учителя», «Мессии», «Пророка», «Мученика» и др., как реально существующих для сторонников религии, христианского мировоззрения в соответствующих религиозно-философских, религиозно-этических, религиозно-эстетических, политических, прочих категориях или в категориях культуры. Совокупность же этих учений направлены на раскрытие смысла христианства и бытия Божия и составляют сущность религиозного миропонимания.

В этой связи необходимость учитывать религиозоведческую проблематику и знания о религиозных практиках в системе современного образования на всех уровнях образовательного процесса, без учета которой формирование и развитие мировоззрения будет не полной, а система современного образования – не адекватной.

### Литература

1. Вопросы свободы совести и религиозных организаций в Республике Беларусь: Сборник документов и материалов / авт.-сост. М.В. Цвилик; под ред. В.И. Новицкого. – Мн.: Четыре четверти, 2005. – 336 с.

2. Ленсу М.Я. Методологические основания курса религиоведения // Религиоведение. – 3-е изд. – Мн., 2008. – 421 с.

## СОТРУДНИЧЕСТВО ГОРЕЦКИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЙ И ДУХОВНЫХ СЕМИНАРИЙ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

*Т. Н. Марченко* (г. Минск, Беларусь),

*Э. Е. Герасимович* (г. Горки, Беларусь)

Начало истории высшего сельскохозяйственного образования не только Беларуси, но и всей Российской империи связано с открытием в 1840 г. земледельческой школы в Горках.

В 1842 г. второй разряд школы был преобразован в высший, приравненный к самостоятельному высшему сельскохозяйственному учебному заведению [1, с. 96]. В 1848 г. высший разряд земледельческой школы был преобразован в Горыгорецкий земледельческий институт — учебное заведение по образцу и структуре университета [2].

Сегодня БГСХА имеет статус ведущего вуза национальной системы образования Республики Беларусь в области подготовки кадров для сельского хозяйства.

В то же время в академии существуют давние традиции духовного воспитания молодёжи.

При Николае I система духовного образования подверглась существенным изменениям. В 1840 г. была введена новая программа преподавания в семинариях. Согласно ей наиболее важными предметами считались пастырское богословие и гомилетика. Вводились и новые предметы — агрономия и медицина, необходимые, по мнению Николая I, для будущих пастырей, особенно на сельских приходах, чтобы «с одной стороны, при большем развитии сведений сего рода между поселянами, духовенство и в сем отношении могло бы стоять если не выше, то по крайней мере не ниже людей, которых нравственное образование оному поручается, а с другой, открыть большие средства духовенству к безбедному содержанию посредством улучшенной обработки отводимых церковным чинам участков» [3].

В соответствии с решением правительства Российской империи от 10 июля 1843 г. Синод стал направлять лучших семинаристов в Горыгорецкую школу, и в 1843–

1844 г. здесь был произведён довольно необычный набор студентов, состоявший из 59 семинаристов из 43 городов России. В 1846 г. был первый настоящий выпуск 57 воспитанников высшего разряда, среди которых было 50 человек, присланных два года назад из семинарий [4, с. 100]. Подобная практика имела место до 1857 г.

Каждый день в школе начинался и заканчивался молитвой. В 1845 г. в заведении для этого была устроена домовая церковь. Позже в 1849 г. произведена торжественная закладка институтского храма [5, с. 13], построенного и освящённого в 1854 г. в честь свт. Николая.

В отчёте по школе за 1843 г. отмечались стремление к познаниям и дух соревнования между учащимися высшего разряда. Также указывалось на то, что «эти молодые люди, изучившие полный курс агрономии и вспомогательных наук, при выходе своём из заведения в состоянии будут распространить свет агрономических и вообще реальных наук, претворить положительные теоретические знания и собственные практические убеждения в жизнь» [6].

Впоследствии большинство семинаристов направлялось в ГЗИ из Могилёвской Духовной школы. В 1849 г. из 8 выпускников духовных образовательных учреждений, принятых в институт, 6 были из Могилёвской семинарии [11]. Поэтому в 1849 г. духовно-учебное управление при Синоде обратилось в Горыгорецкий земледельческий институт с просьбой составить программу и учебник для преподавания сельскохозяйственных наук в Могилёвской Духовной семинарии. Это было сделано для того, чтобы снабдить воспитанников указаниями к более практическому изучению агрономии того края, где они займут места священнослужителей. Составить такую программу было поручено профессору животноводства В.И. Краузе. Она была написана с учётом специфики Могилёвской губернии. В отдельной главе рассматривались обязанности сельского хозяина, а также «попечение о физическом и нравственном благосостоянии подчинённых». Профессор химии К.Д. Шмидт составил руководство под названием «Важнейшие сведения по части естественных наук» для преподавания в семинариях [8]. Оно состояло из двух частей – естествозаконие и естествописание. В первой части излагалась физика с метеорологией, физическая география и общая химия. Во второй – минералогия с неорганической химией, ботаника с органической химией и зоология.

Об успешном ходе подготовки выпускников духовных образовательных учреждений в ГЗИ свидетельствуют данные о профессорско-преподавательском составе семинарий в Российской империи. По состоянию на 1861 г. из 100 преподавателей духовных учреждений, имевших светское образование, 44 были выпускниками земледельческого института в Горках [9, с. 167]. После того, как в 1866 г. преподавание сельского хозяйства и естественной истории в семинариях было отменено, выпускники ГЗИ смогли найти себе применение в качестве преподавателей математических дисциплин.

Многие семинаристы, окончившие Горыгорецкую земледельческую школу, стали не только преподавателями в духовных образовательных учреждениях и популяризаторами агрономических знаний, но и известными учёными в области сельскохозяйственной науки и естествознания. Наиболее известными выпускниками высшего разряда ГЗШ, работавшими в Могилёвской губернии, были К.А. Чоловский и Н.Я. Дубенский.

Традиции сотрудничества светских и духовных учебных заведений, заложенные в XIX в., продолжают в XXI в. благодаря взаимодействию БГСХА и Минских Духовных Академии и Семинарии. Договор о сотрудничестве, подписанный в феврале 2004 г., вот уже более десяти лет успешно претворяется в жизнь. В БГСХА создан молодёжный клуб «Ступени», цель деятельности которого – возрождение роли православных ценностей в духовно-нравственном воспитании молодёжи.

Накопленный опыт работы позволил подготовить проект «Молодежная школа «Духовная культура и молодежь» для студентов ВУЗов Могилевской области. В мае 2011 г. прошли занятия в первой молодежной школе, в октябре 2012 г. во второй молодежной школе, в декабре 2013 г. – в третьей.

В 40-х гг. XIX в. **начались преобразования как в сфере аграрного, так и духовного образования Российской империи.** Введение новых программ преподавания и дисциплин в семинариях совпало с открытием первого высшего сельскохозяйственного учебного заведения. На этом начальном этапе сотрудничество православной Церкви с аграрной наукой и образованием, духовных образовательных учреждений с Горыгорецкой земледельческой школой оказалось наиболее плодотворным. Поэтому неудивительно, что традиции взаимодействия, заложенные в XIX в., нашли своё продолжение, хотя и в несколько ином виде, в XXI в.

### Литература

1. О дополнительном постановлении к положению о Горыгорецкой школе, 17 февраля 1842 г., № 15303 // Полн. Собр. Зак. Рос. Имп. – 1842. – Т. 17. – С. 96.
2. Высочайше утверждённое положение о Горыгорецком земледельческом институте и состоящих при нем земледельческом училище и учебной ферме, 30 июня 1848 г., № 22414 // Полн. собр. зак. Рос. имп. – 1848. – Т. 23. – С. 455–463.
3. Национальный исторический архив Беларуси (далее – НИАБ). – Фонд 2259. – Оп. 1. – Д. 29. – Л. 1.
4. Чем занимаются студенты бывшего ГЗИ // Журн. Мин. гос. имуществ. – СПб., 1864. – № 9-12. – С. 87–124.
5. Заложение церкви в Горыгорецком земледельческом институте // Журн. Мин. гос. имуществ. – СПб., 1850. – № 1-3. – С. 13–14.
6. НИАБ. – Фонд 2259. – Оп. 1. – Д. 908. – Л. 85.
7. Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. – Фонд 994. – Оп. 1. – Д. 9, ч. 3. – ЛЛ. 13–103.
8. НИАБ. – Фонд 2259. – Оп. 1. – Д. 1069. – ЛЛ. 1–35.
9. *Сушко, А. В.* Духовные семинарии в пореформенной России (1861–1884 гг.) / А. В. Сушко. – СПб.: СПбГМА, 2010. – 254 с.

## ПРОБЛЕМА НАРОДНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ПРОГРАММЕ И ТАКТИКЕ ТРУДОВОЙ ГРУППЫ

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

Проблема народного образования в Российской империи на рубеже XIX–XX вв. отнеслась к числу наиболее острых социальных проблем в стране. Практические шаги правительства по ее решению прогрессивно настроенная часть общественности оценивала как половинчатые и нерешительные, не способные в корне изменить ситуацию в лучшую сторону. Свои проекты по реформированию народного образования предлагали политические партии и организации. Пристальное внимание данному аспекту в своей программе и тактике уделяли представители Трудовой группы (трудовики) – политической организации, образованной в I Государственной думе в апреле 1906 г.

В начальном варианте программы трудовиков отмечалось, что недостаток образования в среде трудящихся является «одной из причин бесправия и угнетения их» и выдвигались требования введения бесплатного всеобщего обязательного обучения; обеспечения общедоступности школы на всех ее ступенях; повышения уровня образовательной системы; установления свободы преподавания, частной и общественной инициативы в деле открытия и организации учебных и просветительных учреждений; широкого развития внешкольного и профессионального образования [1, с. 8–9].

При составлении ответного адреса на имя императора депутатами I Государственной думы трудовики поддержали включение в него требования введения всеобщего обучения населения. За введение всеобщего бесплатного образования в государстве ратовали и депутаты-трудовики от белорусских губерний. В своих выступлениях об этом заявляли активные деятели Трудовой группы католический ксендз Ф.С. Трасунь (Витебская губерния) и Ф.Е. Буслов (Могилевская губерния).

Представители Трудовой группы неоднократно с думской трибуны отмечали, что низкий уровень грамотности населения влечет за собой неумение основной массы трудового народа разбираться в политических и социально-экономических процессах и явлениях в стране, способствует сохранению неудовлетворительного уровня его жизни, и призывали центральную и местную власть к активным практическим действиям в области реформирования системы образования. К примеру, депутат-трудовик от Гродненской губернии М.М. Жуковский акцентировал внимание на необходимости повышения образовательного уровня крестьянства с помощью расширения сети школ в сельской местности, устройства библиотек [2, с. 862].

В Государственной думе второго созыва трудовики основательно занялись разработкой вопроса народного образования. Ими были предложены два законопроекта: «Временные правила по народному образованию» и «Основные положения государственного органического закона по народному образованию» [3, с. 682–687]. Главной целью данных законопроектов являлось установление бесплатного, общедоступного, без признаков любой дискриминации образования. Проекты были переданы в комиссию по народному образованию, но дальнейшего продвижения не имели. Главной причиной этому было недолгое существование этой комиссии: она была избрана 15 мая 1907 г. и за период думской сессии успела провести только два заседания – 28 и 30 мая, на которых состоялось избрание членов подкомиссий. Особая роль отводилась последней подкомиссии, к ведению которой относились вопросы, касающиеся языка преподавания в национальных районах империи [4, с. 96]. В состав данной подкомиссии был избран депутат от Гродненской губернии трудовик А.М. Санцевич [5, с. 141–142].

Практическая деятельность Трудовой группы в области народного образования во II Государственной думе велась в нескольких направлениях: критика современной постановки образования, а также обсуждение основ положений реформ в этой области. В целом Государственной думой второго созыва не было принято решений о народном образовании кроме выделения субсидий отдельным учебным заведениям.

Попытки содействовать решению проблемы реформирования народного образования предпринимались трудовиками в рамках деятельности Государственной думы третьего и четвертого созывов. Представители Трудовой группы выступали за увеличение расходов на нужды образования, за полную передачу заведования начальными училищами органам местного самоуправления, подчинение церковно-приходских школ ведомству народного просвещения, перевод преподавания на родной язык учащихся, повышение жалования учителям и т.д. Из перечисленных выше требований трудовиков Государственная дума третьего созыва приняла лишь поправку об увеличении жалования народным учителям.

В целом депутатам III и IV Государственных дум, в их числе и трудовикам, удалось добиться повышения зарплат и пенсий учителям начальных школ. Значительно увеличился выпуск учителей по стране. К примеру, число учительских семинарий и институтов, содержавшихся полностью или частично на казенные средства, в 1907–1911 гг. выросло соответственно с 54 до 84 (в 1880–1904 гг. было открыто лишь 14 семинарий) и с 9 до 20. Благодаря этим мерам, несмотря на трудности, вызванные Первой мировой войной, Российское государство стояло на пороге введения всеобщего начального образования. В 1916 г. предполагалось ввести его в центральных губерниях в течение пяти, а на окраинах – в течение десяти лет [6, с. 394].

Февральская революция 1917 г. предоставила трудовикам возможность легальной деятельности. В апреле данного года Трудовая группа на V съезде провозгласила себя социалистической партией. Среди ряда задач, которые ставились членами партии, выдвигалась задача содействия развитию народного образования в Российском государстве. Трудовики выступали за бесплатную общедоступную светскую систему образования, введение обязательного начального обучения, развитие системы профессионального и специального обучения, распространение сети внешкольных учебных заведений. Важной задачей они считали первоочередное открытие высших учебных заведений в регионах страны, где их к этому времени не было, а также в целом расширение общей численности высших учебных заведений и улучшение их материально-технической базы. Трудовики подчеркивали, что расширением сети школ должны также активно заниматься органы местного самоуправления. При этом в данный процесс должны включиться созданные Временным правительством волостные земства.

В белорусских губерниях проводниками идей Трудовой социалистической партии выступали представители местной интеллигенции, входившие в состав партии, к примеру, выпускник Петербургского университета кандидат филологии С.Я. Лурье, преподаватель М.Н. Хавкин, специалист по народному образованию В.Д. Селиванов и другие (Могилевская губерния) [7, л. 14об.].

В конце июня 1917 г. трудовики объединились с народными социалистами (Народно-социалистическая партия, народные социалисты, энесы) в единую Трудовую народно-социалистическую партию (постепенно прекратила свою деятельность в течение 1918 г.). Слиянию обеих партий способствовало единство взглядов по многим социально значимым вопросам, в том числе проблеме народного образования. Взгляды трудовиков и народных социалистов легли в общую схему представлений о реформировании системы народного образования на общегосударственном уровне, практическая реализация которой осуществлялась в условиях Февральской революции и после прихода к власти большевиков.

### Литература

1. Проект платформы Трудовой группы. – б.м., б.г. – 15 с.
2. Государственная Дума. Стенографические отчеты. Созыв I. Сессия I. – СПб. : Гос. Типография, 1906. – Т. 1 : Заседания 1–18 (с 27 апр. по 30 мая). – 867 с.
3. Законотворчество думских фракций. 1906–1917 г. : документы и материалы / под ред. П.А. Пожигайло. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. – 768 с.
4. Овчинников, А.В. Вопросы народного образования в Государственной думе второго созыва (1907 г.) / А.В. Овчинников // Педагогика. – 1997. – № 6. – С. 93–98.
5. Государственная Дума. Второй созыв. Обзор деятельности комиссий и отделов. – СПб. : Гос. типография, 1907. – 600 с.
6. Государственная Дума Российской империи. 1906–1917 : энциклопедия / под ред. В.В. Шелохаева [и др.]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 735 с.
7. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). – Фонд 539. – Оп. 2. – Д. 124. Журнал «Трудовая мысль» 1917 г.

## ИЗУЧЕНИЕ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ РЕЛИГИЙ В ПРОВИНЦИАЛЬНЫХ РЕГИОНАХ ЦЕНТРА РОССИИ В ПЕРИОД МОДЕРНИЗАЦИИ И ГЛОБАЛИЗАЦИИ РОССИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

О. В. Пигорева (г. Курск, Россия)

В начале 2000-х годов, после периода непродуманных и противоречивых образовательных реформ, смены ряда воспитательных концепций, отечественное

образование, получив статус государственного приоритета [1], вступило в фазу модернизации [2]. Большое значение для системы образования имело обозначенное в Концепции модернизации российского образования сохранение исторической преемственности поколений, развитие национальной культуры, воспитание бережного отношения к историческому и культурному наследию народов России, формированию духовно-нравственных качеств личности [3, л. 167].

XXI век принес усиление процессов интеграции отечественного образования в мировое образовательное пространство. Так, в 2000 году Россия, как большинство стран, входящих в ООН, подписала Дакарские соглашения по реализации программы «Образование для всех» [4, л. 37]. Принятие России в 2003 году в число стран – участников Болонского процесса, направленного на создание единого европейского образовательного пространства, активизировало процессы глобализации российского образования, что потребовало смены его парадигмы. Происходившие изменения повлекли в научной, педагогической, родительской общественности споры о целеполагании обучения и воспитания: интеграция в мировое сообщество, предполагающая следование прозападным интересам, или опора на традиционные ценности.

Усиление влияния глобализационных процессов на образование вызвало сопротивление в провинциальных областях центра России, началась активная работа по определению вектора развития и приоритета ценностей региональных систем образования. В качестве одного из решений проблемы провинции центра России выбирали изучение православной культуры как традиционной для данных территорий и использование в процессе воспитания школьников нравственных православных ценностей. Так, высокий общественный запрос на изучение православной культуры отмечали в Брянской области, акцентируя внимание на том, что православная культура – это неотъемлемая часть образования и воспитания, без которой невозможно приобщение детей и молодежи к традициям отечественной культуры, образу жизни русского и многих других народов России [5]. По мнению начальника управления образования и науки Белгородской области С.П. Тимофеева, «опора на православную культуру сегодня становится синонимом успешности всей воспитательной работы» [6]. О недопустимости изменений базовых ценностей от очередной моды, о приверженности национальным и региональным традициям говорили орловские педагоги [7, л. 29]. В Курской области отмечали положительное значение, которое оказывало изучение православной культуры на школьников [8, с. 61].

Результаты проводимого Общественной палатой Российской Федерации мониторинга соблюдения принципов свободы совести и вероисповедания при изучении учебных курсов по истории и культуре религий в государственных и муниципальных общеобразовательных учреждениях в регионах Российской Федерации свидетельствовали о росте в 2006 году в большинстве провинциальных областей центра России практики преподавания курсов по истории и культуре религий, который в большинстве регионов был обусловлен развитием практики изучения прежде всего православной культуры (пропорционально, с учетом более 80% этнокультурного православного населения в стране) [9]. В частности, в рамках учебного предмета регионального базисного учебного плана было организовано преподавание курса «Основы православной культуры» в школах Калужской области, в 1–4 классах школ Брянской области, (в 5–11 классах данный курс преподавался как факультатив), преподавание курса «Православная культура» – в школах Белгородской области и др. Как факультативный курс «Основы православной культуры» масштабно изучался в Курской, Орловской, Рязанской, Тульской и других областях.

Помимо преподавания курсов по истории и культуре православия в рамках учебного предмета вариативной части базисного учебного плана или факультатива, об-

ращение к ценностям православной культуры присутствовало в рамках проводимой в провинциях центра России масштабной работы по сохранению, изучению и возрождению традиционной народной культуры края, историко-культурного, природного и духовного наследия региона (например, в Воронежской, Костромской, Курской, Смоленской и других областях). Так, в восьмых классах школ Смоленской области с 2004-2005 учебного года был введен учебный курс «История православной культуры земли Смоленской» в качестве регионального компонента [10].

На становление в образовательном пространстве провинциальных регионов центра России практики преподавания курсов по истории и культуре религий большое положительное влияние оказало сотрудничество с Русской православной церковью. Существенно расширилась практика заключения договоров, соглашений о сотрудничестве между органами местного самоуправления и епархиальными управлениями; между региональными и муниципальными органами управления образованием и епархиальными управлениями; кроме того, получила развитие практика заключения договорных отношений и сотрудничества общеобразовательных учреждений с православными приходами Русской православной церкви (например, в Липецкой, Тульской и других областях).

Таким образом, в течение первого десятилетия XXI века в образовательном пространстве провинциальных регионов центра России произошло расширение практики преподавания курсов по истории и культуре православия. В числе факторов, способствовавших увеличению масштабов преподавания, анализ исторических источников позволяет выделить проводимую модернизацию российского образования, которая в числе прочего была нацелена на сохранение исторической преемственности поколений, развитие национальной культуры, формирование духовно-нравственных качеств личности и др., чему способствовало изучение православной культуры, традиционной для исследуемых регионов. Исследование показало, что расширение в образовательном пространстве провинциальных областей Центральной России преподавания православной культуры выступало и как попытка ответить на серьезный вызов современности – глобализацию российского образования.

## Литература

1. Национальная доктрина образования в Российской Федерации. Утверждена Постановлением Правительства РФ № 751 от 4 октября 2000 г. – М., 2000.
2. О концепции модернизации российского образования на период до 2010 года. Приказ Министерства образования РФ от 11 февраля 2002 года № 393 // Вестник образования. 2002. – № 6. – С. 10-41.
3. Государственный архив Российской Федерации. – Ф. 10225. – Оп. 1. – Д. 740. – 196 л.
4. Государственный архив Российской Федерации. – Ф. 10225. – Оп. 1. – Д. 1180. – 110 л.
5. Обращение участников Брянских Рождественских Чтений к жителям Брянской Земли // Брянские епархиальные ведомости. – 2009. – Сентябрь-Декабрь. – № 9-12. – С. 20-21.
6. Соболева Т. Крест воспитания понесут вместе // Белгородская правда. 2006. 26 августа.
7. Государственный архив Орловской области. – Ф. Р-2520. – Оп. 1. – Д. 2953. – 117 л.
8. Изучение православной культуры в школах Курской области / отв. ред. и сост. В.М. Меньшиков. Курск: изд-во Курск. гос. ун-та, 2000. – 124 с.
9. Предварительные результаты мониторинга соблюдения принципов свободы совести и вероисповедания при изучении учебных курсов по истории и культуре религий в государственных и муниципальных общеобразовательных учреждениях в регионах Российской Федерации, подготовленные Комиссией по вопросам толерантности и свободы совести Общественной палаты Российской Федерации. 24 апреля 2007 года. Режим доступа: [www.oprf.ru/structure/comissions2006/11/materials/1896](http://www.oprf.ru/structure/comissions2006/11/materials/1896).
10. Андрицова М.Ю., Валуев Д.В., Довгий Т.П. История православной культуры земли Смоленской: учебное пособие для основной и старшей ступеней общеобразовательных школ, лицеев, гимназий. – Смоленск: Универсум, 2004. – 216 с.

## CONCEPT DE LAÏCITÉ DANS L'ÉDUCATION FRANÇAISE AU XIX-IÈME SIÈCLE

I. Y. Filimonova (Moguilev, République du Bélarus)

Deux étapes historiques fondamentales, marquées par des luttes d'influence permanentes, vont générer la constitution d'une laïcité à la française: la Révolution de 1789 et l'évolution des rapports entre l'Église et l'État au XIX-ième siècle.

Le problème de délimitation de l'espace éducatif et celui de la religion n'a jamais été banal. Or, les débuts de la politique antireligieuse en France avaient été tracés en 1789. Journaliste, directeur adjoint de *Figaro Magazine* Jean Sévillia rappelle que la dîme permettant à l'Église d'assurer sa présence dans les écoles avait été supprimée. Viennent ensuite les événements qui ont pour suite la suspension du recrutement monastique, le saisissement et la vente des biens ecclésiastiques. Incontestablement, la mise à l'écart du clergé par la Constituante engendre un climat de pré-guerre civile [1, p. 222-224].

Peu après, Bonaparte est obligé de reconcilier l'État avec l'Église afin de surmonter les difficultés intérieures. Objectif atteint, l'empereur fait doter les États annexés de constitutions à la française qui, entre autre, instaurent la laïcisation [2, p. 114].

La thèse de la collusion entre l'église et la bourgeoisie est bien fragile, selon G. Cholvy, quoiqu'il fait observer le fait du développement des collèges religieux, qui, grâce à la loi Falloux (1850), auront institué "les mesures en faveur des ouvriers", notamment, les écoles [1, p. 293].

La III-ième République fait de l'anticléricalisme le ciment du parti républicain. Le mot d'ordre de L. Gambetta "Le cléricalisme, voilà l'ennemi" est répété par le fondateur de l'école républicaine J. Ferry: "La république est perdue si l'État ne se débarrasse pas de l'Église, s'il ne désenténèbre pas des esprits du dogme" [1, p. 348-349].

À ne pas ignorer: ces consignes sont lancées vers 1870 quand les congréganistes entretiennent 13 000 écoles, 124 collèges, 2 universités, 304 orphelinats. Les établissements religieux d'enseignement secondaire sont en plein essor depuis la loi Falloux en scolarisant en 1877 70 000 jeunes, le total qui avoisine le nombre de lycéens de l'enseignement d'État (79 000). Plus est, les collèges catholiques ont le monopole de l'enseignement féminin. En élevant les jeunes aristocrates, bourgeois et les enfants d'officiers, ils influencent le retour des jeunes vers le catholicisme. Selon R. Girardet et M. Leroy, c'est à cette époque que surgit le mythe du complot jésuite international et d'une conspiration juive universelle [3, 4].

De ce fait, on est en présence des mesures visant la laïcisation du personnel enseignant. Georges Burdot remarque notamment une disposition de la loi Falloux: "...tandis qu'un laïque ne pouvait enseigner sans un brevet délivré par le ministre de l'Instruction publique, il suffisait aux membres des congrégations d'une lettre d'obédience de l'évêque" [5, p. 213].

Nommé ministre de l'Instruction publique, puis président du Conseil, Jules Ferry dépose le projet de la loi interdisant d'enseignement tout membre d'une congrégation non autorisée (rejeté par le Sénat) et les décrets ordonnant l'expulsion des jésuites (1880).

Après l'enseignement secondaire, l'offensive se porte vers l'enseignement primaire. Le fondateur de la Ligue de l'enseignement (1866) J. Macé s'inspire de la politique de J. Ferry.

En 1881 la loi institue la gratuité de l'enseignement primaire. En 1882, une seconde loi rend l'école obligatoire et laïque.

Or, plusieurs chercheurs considèrent que l'école laïque, gratuite et obligatoire constitue un mythe fondateur de la III-ième République [1, p. 352].

J. Sévillia cite les arguments détrônant cette affirmation. Parmi eux, le fait selon lequel les écoles primaires de l'Ancien Régime n'étaient pas payantes, et Louis XIV avait édicté l'obligation scolaire en 1698. Un spécialiste de cette époque J.-M. Gaillard fait remarquer que "la laïcité, loin d'être idéologiquement neutre, était un combat mené par les instituteurs contre la monarchie et le cléricalisme".

Ainsi, en décrétant la laïcité, J. Ferry “veut en réalité que les enfants soient coupés des milliers de religieuses et de religieux qui se consacrent à l’enseignement primaire” [1, p. 352]. Or, on ne doit pas oublier que le régime de la III-ième République devait s’affirmer de manière radicale face aux crises (Boulangier, affaire Dreyfus) et aux défis parmi lesquels une des premières places était attribuée à la laïcisation [2, p. 119].

Dans la logique des choses, arrive la laïcisation de l’enseignement.

La législation concerne tout d’abord l’école primaire publique qu’elle rend gratuite par une loi promulguée le 16 juin 1881, et obligatoire par une loi du 28 mars 1882. De cette gratuité et de cette obligation va tout naturellement découler la laïcisation des programmes. Selon J.-M. Mayeur, “l’obligation, la gratuité et la laïcité formaient aux yeux des républicains un tout inséparable. La gratuité permet l’obligation qui, dans un pays divisé de croyance, impose la laïcité” [10, p.117].

C’est ainsi que la loi de 1882 prévoit dans son article premier la suppression de l’enseignement religieux à l’école publique. Les auteurs du texte ont en effet remplacé “l’instruction morale et religieuse” qui figurait jusque-là dans les programmes par “l’instruction morale et civique”. Cependant, comme le notera Louis Caperan, “cette loi présentée comme une loi sur la laïcité ne contiendra le mot “laïc”, ni dans son intitulé, ni dans son texte”. Elle s’appellera “Loi sur l’enseignement primaire obligatoire”, personne n’ayant osé insérer dans la loi le terme principal de la trilogie scolaire.

Cette politique sera poursuivie par d’autres politiciens lançant une nouvelle loi laïcisant le personnel des écoles publiques (1886). Quoique, faute du personnel, on a du tolérer le retour discret des congrégations dans le secteur d’enseignement.

Pourtant, la loi de Waldeck-Rousseau (1901) connue aujourd’hui comme la loi sur les associations, suivie de la loi de Combes (1902), retirent le droit d’enseigner aux nombreuses congrégations, autorisées ou non. Le laïcisme auquel fait référence Jacques Bur et qui traduit une conception étroite de la laïcité caractérisée par un rejet systématique de toute sujétion religieuse dominera la fin du XIX-ième siècle et perdurera au début du XX-ième siècle, soit au moment de l’érection des grandes lois laïques.

## Литература

1. *Sévilla, J.* Historiquement correct: pour en finir avec le passé unique / J. Sevilla. – Paris: Éditions France loisirs; Paris: Éditions Perrins. – 2003. – 570 p.
2. Atlas historique de la France. – Paris: PLON. – 1985. – 150 p.
3. *Girardet, R.* Mythes et mythologies politiques / R. Girardet. – Paris: Seuil. – 1986. – 211p.
4. *Leroy, M.* Le mythe jésuite au XIX-ième siècle / M. Leroy. – Paris: PUF. – 1992. – 251 p.
5. *Burdot, G.* Les libertés publiques / G. Burdot. – Paris: LGDJ. – 1972. – 412 p.
6. *Bur, J.* Laïcité et problèmes scolaires / J. Bur. – Paris: Editions Bonne Presse. – 1959. – 285 p.
7. *Caperan, L.* Histoire contemporaine de la laïcité française / L. Caperan. – Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie. – 1957. – 295 p.
8. *Caperan, L.* La laïcité en marche / L. Caperan. – Paris: Nouvelles éditions latines. – 1961. – 328 p.
9. *Cholvy, G.* La religion en France de la fin du XVIII-ème siècle à nos jours / G. Cholvy. – Paris: Hachette. – 1991. – 219 p.
10. *Mayeur, J.-M.* Nouvelle histoire de la France contemporaine: les débuts de la troisième république (1871–1898) / J.-M. Mayeur. – Evreux: Seuil. – 1973. – 254 p.

## «УЧЕНЫЕ МОНАСТЫРИ» В СВЕТЕ НАУЧНОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ ПАРАДИГМ

Е. С. Элбакян (г. Москва, Россия)

Современной науке в России как-то не везет. Почти так же, как не везло религии в Советском Союзе. Несмотря на мизерные зарплаты ученых, отсутствие совре-

менной экспериментальной базы и откровенное презрение к ним со стороны власть предержащих, они достигают результатов в своих исследованиях, передают знания подрастающему поколению в ВУЗах. Такое пребывание в «научном русле» сродни таинствам, совершаемым священниками, не утратившими веры в годы жестоких гонений на религию и Церковь, своего рода «мужество быть». Видимо, это вообще черта ментальности нашего социума – всегда должен быть «враг», борьба с которым и создает искусственно некое «единство народа», оправдывая неспособность властей решать актуальные проблемы наличного бытия в их повседневной конкретике, оставляя место разве что лишенной элементарной логики риторике. Все это, увы, хорошо известно и становится все более очевидным для большинства наших граждан.

Поэтому довольно странной выглядит на фоне сомнительной реформы РАН с ее научными институтами и центрами идея о создании «ученых монастырей», с которой выступил председатель отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев). На конференции **«Монастыри и монашество: традиции и современность»**, состоявшейся 23 сентября 2013 года в Троице-Сергиевой Лавре, он прямо заявил: «Чтобы ученые иноки появились, нужны ученые монастыри. Для ученых иноков должна быть создана благоприятная атмосфера, которая бы способствовала их научному и духовному росту». Казалось, что тут плохого, если в Русской Православной Церкви появятся «ученые иноки», которые будут воспринимать научный взгляд на мир не как враждебный, а как вполне приемлемый?

Но возникает вопрос – о какой, собственно, науке идет речь? Ведь современная наука весьма дифференцирована и в ней сосуществует множество направлений, не говоря уже о традиционном делении на естественные, точные, гуманитарные и социальные науки. В рамках этого деления существует еще множество ответвлений, научных дисциплин и т.п. Ясно, что естествознание, скорее всего, в монастырях развиваться не сумеет. Исторический опыт Западной Европы, университеты которой изначально возникли в рамках католических монастырей и, как дань традиции, сохранили теологические факультеты, вряд ли поможет открыть современные лаборатории в монастырских корпусах.

Точные науки (математика, например) требуют очень серьезной и длительной подготовки и вряд ли могут быть пищей для ума иноков. Значит, остаются социальные и гуманитарные науки – наиболее уязвимые, так как ближе всего соприкасаются с мировоззренческим выбором ученого. Но если для любого ученого аксиологическая нейтральность является одним из важнейших принципов его научной деятельности, то для монашесствующего это заведомо невозможно: посвятив свою жизнь Богу и тому виду служения ему, который принят в монастыре, инок не вправе ни в какой момент своей жизни (в том числе и во время научных изысканий) забывать об этом или делать второстепенным, не влияющим на его умозаключения. Выйти за рамки конфессионализма религиозное сознание не может. Но основой научного поиска может быть лишь неприменность такого выхода.

Более того, русское православное богословие исторически никогда не было столь рационализировано как западное, воспомню, протестантское, насчитывающее большее количество так называемых теологий «родительного падежа». Традиционное русское православное богословие (ныне почему-то упорно именуемое теологией) было пасторским, ориентированным на подготовку священников для служения в приходах и благочиниях, а потому, как правило, сводилось к освещению ими гомилетики (искусство проповеди) и литургики. Так называемое основное или апологетическое богословие в русской православной традиции не получило своего развития.

Также необходимо отметить, наука в современном мире, так же как и религия, институционализирована. Конечно, можно приводить массу исторических примеров о грамотных, просвещенных и образованных монахах, то есть об отдельных выдающихся личностях. Но институт науки никогда не был близок институту религии, поскольку в них

наличествовали разные типы и способы мировосприятия. Ключевым элементом религиозного сознания является религиозная вера. Конечно, и в науке вера играет определенную роль, но это не религиозная вера. Например, вера в правильность неких допущений при выдвигании научных гипотез, которые еще не доказаны рациональным или экспериментальным путем, а существуют лишь на уровне предположения, нуждающегося в доказательстве или опровержении. Но именно эмпирическое или теоретическое подтверждение этой гипотезы превращает гипотезу в научную концепцию. Более того, науке, научном стилю мышления вообще свойственен пересмотр устаревших положений при получении нового знания (например, птолемеявская астрономия, евклидова геометрия, классическая механика). Ученые – Коперник, Лобачевский, Гейзенберг, специалисты в области квантовой механики – выдающиеся ученые-новаторы, сумевшие существенным образом обогатить и продвинуть развитие науки.

Сопоставим это с возможностью «догматического развития», вернее с очевидной невозможностью такового. Все попытки пересмотра, например, догматов о двойственной природе Иисуса Христа, трехипостаности Бога, непорочном зачатии и др. обрекали пытающихся, как минимум, на именование ересиархом и врагом христианства, но никак и никогда новатором.

Разница между научными постулатами и религиозными догматами, кроется, помимо прочего, и в разнице между верой вообще и религиозной верой, в частности. В английском языке для этого существует даже два слова – *belief* (вера вообще) и *faith* (религиозная вера). Последняя имеет свою исключительную специфику. Это, прежде всего вера в реальное существование сверхъестественного. В науке такая вера не присутствует, т.к. допущение произвольного вмешательства каких-либо сил или существ в естественный порядок вещей делает науку бессмысленной. Вера в существование трансцендентного Бога, который по определению выходит за рамки человеческого разума, недоказуема и может оставаться только верой.

Говоря же о просвещении в широком и узком (эпоха европейского Просвещения, XVIII век) смыслах, важно обратить внимание на тот факт, что его идеи были, с одной стороны результатом секуляризационных процессов, а с другой – их очевидным катализатором.

«Внешней» секуляризации, имеющей место в обществе, предшествовала секуляризация «внутренняя», то есть снижение духовности самой религии. Без «внутренней» секуляризации «внешняя» вряд ли была бы возможна и, уж точно, не оказалась бы столь мощной. Внутренняя секуляризация обычно сопровождается тем, что выражено в меткой фразе – «Дух ушел из церкви». Но если и «Дух ушел из церкви», то вряд ли туда может прийти наука.

Важным моментом, на мой взгляд, является тот неоспоримый факт, что, в отличие от науки, теология всегда конфессиональна. Не существует некоей теологии вообще или, например, «христианской теологии», потому что есть католическая теология, православное богословие, лютеранская теология и т.д. Физика же или химия, как известно, подобными ограничениями не связаны. Также впрочем, как и этнология или, например, сравнительная филология.

Даже в Средние века – период наибольшего в истории Западной Европы влияния христианства на все сферы жизни общества, Ибн Рушдом (Аверроэсом, 1126–1198) была создана концепция «двойственной истины», суть которой состояла в констатации различий между методами и получаемым знанием в философии и в теологии. Его идеи, которые в 13 в. подхватили так называемые французские аверроисты (Сигер Брабантский и др.) и английские номиналисты (Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам и др.), очень быстро распространились в европейских университетах. Поэтому печально ныне отмечать, что еще в период средневековья, который давно миновал, теория «двух истин», указала на то, в понимании чего спотыкаются сегодня не только религиозные деятели, но, увы, и некоторые ученые.

# ВОПРОСЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В ТЕОЛОГИИ

## ROLA RELIGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W KULTURZE EUROPEJSKIEJ

A. C. Агапов (г. Люблин, Польша)

Wiele mówi się o tym, czym jest kultura. W definicjach można się nawet pogubić, jest ich aż tak dużo. Zjawisko „kultury” bierze swoje początki czasów Cicerona [1, s. 3], a nawet można powiedzieć, że wraz ze stworzeniem człowieka oraz pierwszej wspólnoty ludzi zaistniała kultura. Konstytucja *Gaudium et spes* określa kulturę jako „wszystko, za pomocą czego człowiek doskonali i rozwija różnorodne dary ducha i ciała, usiłuje dzięki poznaniu i pracy podporządkować swojej władzy świat, zaś przez postępowanie obyczajów i różnych instytucji czyni bardziej ludzkim życie społeczne zarówno w rodzinie, jak i w całej społeczności obywatelskiej [5, s.570]. Człowiek tworzy środowisko kulturowe na miarę swych możliwości, a ono kształtuje jego [4, s. 256]. W ostatnich czasach pojęcie kultury europejskiej podlega ciągłym zmianom i budzi zainteresowanie wielu naukowców: socjologów, antropologów, filozofów, teologów, etnologów i innych. Wszyscy zgodni są co do tego, że kultura europejska przeżywa kryzys i dotyczy on istotnych elementów [2, s. 45].

Jeden z najważniejszych kryzysów jest błędne rozumienie koncepcji człowieka. Już papież Jan Paweł II zauważył, że błędne koncepcje człowieka stały się źródłem społeczno-gospodarczego bałaganu, politycznych sporów, które doprowadziły do skrajnego liberalizmu [3, s. 10]. Błędy antropologiczne dotyczyły relacji człowiek-Bóg, a w konsekwencji rozumienia religii i interesującej nas relacji: religia-kultura, czyli roli, jaką religia pełni w kulturze [2, s. 46]. Wśród elementów widzialnych upadku kultury, a także relacji kultury z religią są: brak obecności religii w różnych dziedzinach kultury, praktyczny ateizm, zanikanie poczucia odpowiedzialności, zagłuszanie sumienia. Wszystkie te elementy wskazują, że współczesny człowiek może żyć bez religii, bez zasad moralnych, które proponuje chrześcijaństwo. Ale czy tak naprawdę człowiek może obejść się bez religii? Jaki jest związek między religią a kulturą? Jaki ma wpływ chrześcijaństwo na kulturę europejską? Odpowiedź na pierwsze pytanie jest podwójna: negatywna i pozytywna. Z jednej strony człowiek może obejść się bez religii, bo religia jako taka jest zbędna, ale z drugiej, dzięki religii człowiek nawiązuje relacje z kimś wyższym od siebie, tak zwaną transcendencją, w której znajduje sens swojego życia, odpowiedzi na nurtujące pytania.

Etymologia słowa religia od łac. *religio/religare* oznacza wiązać i w tym znaczeniu rozumienie się związek jako zdolności do wiązania skończonego i nieskończonego. „To, co wiąże skończone z nieskończonym, bezgranicznie otwiera i utrzymuje to otwarcie, gdyż nadaje stałość temu, co w przeciwnym razie rozplynęłoby się w powszechnej nietrawności i śmiertelności skończonego. W *religio* powstają mosty między ludzką praktyką i transcendentnym obszarem bytu-dzięki Bożej inicjatywie wyrażającej się w Objawieniu” [5, s. 241-242].

„Religia pełni różne w funkcje w życiu poszczególnego człowieka: **funkcja soteryczna** – wiąże się z możliwością osiągnięcia przez człowieka najwyższego dobra. W ziemskim życiu zbawienie jest rozumiane jako wyzwolenie od grzechu. Pełniac te funkcje religia uwalnia wyznawcę od ciężaru grzechów, i tym samym otwiera drogę, na której człowiek wypełnia swoje powołanie; **funkcja antropotwórcza** – przyczynia się do rozwoju człowieka według jego powołania do pełni bytu; umożliwia człowiekowi moralną poprawę życia i możliwości rozpoczęcia nowego życia; **funkcja wspólnototwórcza** – polega na relacjach społecznych. Człowiek jako byt społeczny swój związek z Bogiem wyraża i przeżywa we wspólnocie Kościoła [6, s. 122-125]. Jedną z ważnych funkcji jest kulturotwórcza-polegająca na wykazywaniu wkładu religii i jej wartości na kulturę.

Religia ma wpływ na życie człowieka. Bezpośrednio lub pośrednio-niezależnie od tego, czy człowiek uważa siebie za religijnego czy nie. Poczucie sprawiedliwości jest uczuciem najgłębiej religijnym, gdyż zakłada istnienie jakiegoś wyższego porządku [8, s. 9]. W każdym człowieku istnieją skrywane lub manifestowane namiętności religijne. Każda religia zostawia pieczęć na człowieku, która później ma swoje odzwierciedlenie w czynach ludzkich, w stylu bycia, w zasadach moralnych przestrzeganych przez człowieka.

Jaki wkład chrześcijaństwo wnosi w kulturę europejską? Wkład chrześcijaństwa jest bardzo bogaty. Zaczynając od płaszczyzny antropologicznej (człowiek jako twórca kultury), poprzez edukację- szkoły przyklasztorne, kolegia chrześcijańskie, uniwersytety; literaturę – powstanie hymnów religijnych na przykład *Bogurodzica*; architekturę- piękne bazyliki, cerkwi; przez muzykę sakralną i religijną- takie utwory jak *Te Deum* W.A. Mozarta, liczne Msze J.S. Bacha, wszystko to ubogaciło kulturę europejską. Chrześcijaństwo proponuje zasady życia moralnego jako alternatywę na tak zwaną „kulturę śmierci”. Na pierwszy rzut oka te zasady mogą się wydawać zbyt rygorystyczne, ale wnikając głębiej w istotę chrześcijaństwa, człowiek przekonuje się, że żyjąc tymi zasadami tylko zyskuje. Człowiek wchodzi w relacje między osobowe z Bogiem. Chrześcijaństwo daje człowiekowi takiego Boga u którego on może znaleźć odpowiedzi na nurtujące pytania dotyczące swojej egzystencji.

### Literatura

1. *Konersmann R.* Filozofia kultury, Warszawa 2009, s. 3-5.
2. Rola religii w kulturze współczesnej, [w:] Człowiek w Kulturze (15), Z. Zdybicka, Lublin 2003, s. 45-66.
3. *Jan Paweł II*, Centesimus annus, Poznań 1992, s. 10-12.
4. Rola religii w kulturze [w:] ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich Kraków (45) 2011, J. Szmycki, s. 256.
5. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr.53, wyd.cyt., s. 570.
6. *Rusecki M.* Traktat o Religii, Warszawa 2007, s. 122-130.
7. *Possenti V.* Religia i życie publiczne, Warszawa 2005, s. 241-257.
8. *Mai K.*, Tajemne Religie, Katowice 2014, s. 9-12.

## РЕЛИГИОЗНЫЕ УЧЕНИЯ КАК ИСТОЧНИКИ СЕМЕЙНОЙ ПЕДАГОГИКИ

*Е. В. Антипова* (г. Могилев, Беларусь)

В свете социально-демографических проблем, которые наметились в последние годы, а также в связи с развитием различных форм семейного устройства детей *интерес* ученых и практиков к семейному воспитанию возрастает. Об этом свидетельствует увеличивающееся количество публикаций и телепередач на тему семьи, расширение научно-исследовательской тематики, появление новых образовательных программ.

В настоящее время учеными делаются попытки сформировать педагогику семьи как самостоятельную науку, выявляются различные направления научных исследований, раскрываются различные концептуальные подходы, как по методологическим основаниям, так и по ее прикладным аспектам.

Семейная педагогика, как и другие отрасли педагогической науки, развивается, анализируя, обобщая и вбирая в себя самое ценное, созданное педагогической мыслью прошлых времен и самые передовые современные исследования. Обогащается семейная педагогика как наука и за счет *религиозных учений*.

Тема брака, семьи и семейного воспитания осмысливалась в Священном Писании, в сочинениях ученых-богословов, в работах православных педагогов. В их пони-

мании истинная мудрость брачного союза и семейного воспитания связана с высокой духовной нравственностью, с христианскими добродетелями.

В Библии многократно выражается воззрение на брак, как на дело, благословляемое самим Богом. В свете христианского учения брак не просто юридический договор, средство продолжения рода и удовлетворения временных природных потребностей, это «таинство любви», высоконравственные отношения между людьми, имеющими великие духовные задачи. Поэтому, брачная жизнь – дело спасительное и богоугодное, способствующее внутреннему совершенствованию.

В Социальной концепции Русской Православной Церкви **отмечается, что** различие между полами есть особый дар Творца людям и что, будучи в равной степени носителями образа Божия и человеческого достоинства, мужчина и женщина созданы для целостного единения друг с другом в любви. Являясь воплощением изначальной воли Господа о творении, благословенный супружеский союз становится средством продолжения и умножения человеческого рода. Мужчина и женщина являют собой два различных образа существования в едином человечестве. Они нуждаются в общении и взаимном восполнении.

Супруги должны все дружески, полюбовно делить между собою, быть откровенны в отношении друг к другу. Они должны заботиться о нравственном совершенствовании друг друга, но прежде всего каждый из них должен заботиться об устранении собственных недостатков.

Брак лежит в основании семьи.

Роль семьи с педагогической точки зрения чрезвычайно высока. В учениях Феофана Затворника, Филарета Московского, протоирея В. Зеньковского и др. семья призвана стать школой духовности и нравственности, в которой ребенок приобретает нравственные установки и знакомится с нравственными обязанностями. Для каждого из своих членов семья является школой любви как постоянной готовности отдавать себя другим, заботиться о них, оберегать их. На основании взаимной любви супругов рождается родительская любовь, ответная любовь детей к родителям, бабушкам, дедушкам, братьям и сестрам. Радость и горе в духовно здоровой семье становятся общими: все события семейной жизни объединяют, усиливают и углубляют чувство взаимной любви.

Библия учит, что результат воспитательных воздействий определяются характером семейного воспитания. Самое надежное средство – хороший личный пример родителей. Родители должны учить детей добру, поощрять за добрые дела, обличать и наказывать за совершенное зло. В воспитании детей должна быть гармония дисциплины и свободы, только так, став взрослыми, они сохранят непоколебимость добродетели на всю жизнь.

Атмосфера семьи, ее быт и семейный уклад влияют на формирование гуманных отношений и чувств, эмоциональной чуткости и милосердия. На основе духовно-нравственных устоев семьи закладывается последующая социальная и духовная состоятельность личности ребенка. Только единая в вере семья может стать **«домашней Церковью»**, в которой муж и жена совместно с детьми возрастают в духовном совершенствовании.

Семья как домашняя церковь есть единый организм, члены которого живут и строят свои отношения на основе закона любви. Опыт семейного общения научает человека преодолению греховного эгоизма и закладывает основы здоровой гражданственности. Именно в семье, как в школе благочестия, формируется и крепнет правильное отношение к ближним, а значит, и к своему народу, к обществу в целом. Живая преемственность поколений, начинаясь в семье, обретает свое продолжение в любви к предкам и отечеству, в чувстве сопричастности к истории.

Семья сама по себе – могучее воспитательное средство, ее воспитательные силы крайне велики. Поэтому столь опасно разрушение традиционных связей родителей с детьми, в целом разрушение семьи, т.к. влечет за собой чрезвычайные беды для души ребенка: не формируется духовно-нравственная сфера, не пробуждается в душе радость жизни, любовь к людям. Разрушение семьи – начало разрушения государства.

## **„CREDO, UT INTELIGAM – RELIGIA I EDUKACJA JAKO DWIE NIEROZERWALNE DROGI POZNANIA BOGA I CZŁOWIEKA”**

*Borowska Katarzyna Urszula, córka Mariana (Lublin, Polska)*

Tajemnica Boga oraz tajemnica człowieka są rzeczywistościami niepojmowalnymi ludzkim umysłem. Człowiek by zrozumieć siebie potrzebuje łaski Bożej lub niesamowitej zdolności samorozumienia i samopojmowania. Tę świadomość posiadał w pełni tylko Jezus Chrystus – miał pełną świadomość swojej boskości oraz swojej wyjątkowej relacji z Ojcem [por. 7]. Człowiek tej świadomości nie jest w stanie osiągnąć, gdyż nigdy nie jest w stanie do końca siebie zrozumieć i przewidzieć swoich działań. Mimo, iż poznaje siebie z tzw. nauk empirycznych (psychologii, ekonomii, socjologii, politologii, fizyki, biologii, chemii), które dostępne mu są na drodze poznania empirycznego i rozumowego osiąganego przez edukację, to wiedza ta jest jedynie fragmentaryczna – obejmuje bowiem tylko konkretną, badaną sferę życia człowieka. Tak samo sprawa ma się z poznaniem Boga. Katechizm Kościoła Katolickiego określa człowieka istotą religijną, mówiąc, że w ciągu historii, aż do naszych czasów, ludzie w rozmaity sposób wyrażali swoje poszukiwanie Boga przez wierzenia i akty religijne (modlitwy, ofiary, kultury, medytacje itd.) [4, nr 28]. Odpowiadając na pytanie kim jest owa Istota Najwyższa, analizowali Jego przymioty, dzięki którym dał się im poznać. I tak Bóg, na podstawie Pisma Świętego, jawił się między innymi jako sprawiedliwy, nieskończenie doskonały, wszechmocny, niezmienny, wieczny, niewidzialny, święty, dobry, wierny, miłosierny. Nie daje to jednak pełnego obrazu Boga, który przewyższa każde.

pojęcie Go opisujące. Jedynie wiarą i osobistym Jego doświadczeniem może człowiek prawdziwie poznać Boga. Czymś innym jest bowiem wiedzieć z czego przygotowane jest prawdziwe włoskie tiramisu i słuchanie opowiadania o przepysznym jego smaku, a czymś innym zjedzenie go i doświadczenie samemu jego wyśmienitego smaku. Do prawdziwego poznania więc Boga i człowieka potrzebna jest edukacja oraz religia.

Edukacja oznacza trwający nieustannie proces, poprzez który człowiek staje się zdolny do kształtowania swojego życia w warunkach rosnącego trudu samookreślenia i coraz większej własnej odpowiedzialności [5, s. 60]. Dlatego też istotnym elementem jest zwrócenie uwagi na to, że każde działanie edukacyjne musi wiązać się z tym, co uznane jest za ważne [5, s. 78]. To natomiast rodzi pytanie o naszą hierarchię wartości i sens naszych działań – dlaczego to czynię? dlaczego to jest dla mnie ważne? Po co chcę osiągnąć tę wiedzę/umiejętność? Jeżeli natomiast warunkiem koniecznym pełni ludzkiego życia jest ciągłe pytanie o sens, to śmiało można postawić tezę, że nie może istnieć edukacja bez religii i religia bez edukacji. Na jej podstawie można wyprowadzić dwa kierunki analizy wzajemnej relacji edukacji i religii: religijny aspekt edukacji oraz edukacyjny aspekt religii [5, s. 150-151]. Wskazuje to na prawdę, iż religia i edukacja są ze sobą ściśle powiązane i dla prawidłowego rozwoju człowieka nie można ich rozdzielić. Związek między religią a edukacją jawi się jako podwójna perspektywa jednego procesu. Z praktycznego punktu

widzenia funkcjonuje on jako nierozdzielna całość i jedynie na gruncie teorii istnieje możliwość oddzielnego go potraktowania. Religia i edukacja są powiązane ze sobą w sposób strukturalny. Religia nadaje szczególną wartość edukacji a edukacja religii.

Kościół potwierdza tę tezę w nauczaniu swoich synów i córek. Spośród szerokiego grona wybitnych teologów zostaną poniżej przedstawione wypowiedzi św. Augustyna, św. Anzelma z Canterbury, św. Tomasza z Akwinu, św. Jana Pawła II, Karla Rahnera oraz s. prof. Józefy Zdybickiej USJK. Również naukowcy chętnie przyjmują stanowisko Kościoła mówiące o niesprzeczności między naukami przyrodniczymi a wiarą w Boga. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują Ludwig Wittgenstein, Max Planck, Hoimar von Ditfurth oraz Clive Staples Lewis. W ramach podsumowania zostanie przedstawiony krótki zarys ich nauki, podkreślający ważność obu płaszczyzn (wiary i rozumu = religii i edukacji) w poznaniu Boga i człowieka:

– św. Augustyn: „Nikt, kto wcześniej gruntownie nie nauczył się matematyki, nie zrozumie spraw boskich” [8, s. 27].

– św. Anzelm: „Credo, ut inteligam” – „Wierzę, aby zrozumieć” [8, s. 26]. Słowa, które stały się inspiracją tematu niniejszego referatu. Pełna wersja słów świętego z Canterbury, zacytowanych przez Ojca Świętego Benedykta XVI, brzmi: „Nie próbuję, Panie, przeniknąć Twojej głębi, gdyż w żadnym razie nie przyrównuję do niej mego intelektu; pragnę jednak, przynajmniej do pewnego stopnia, zrozumieć Twoją prawdę, w którą wierzy i którą kocha moje serce. Nie staram się bowiem zrozumieć, abym uwierzył, ale wierzę, bym zrozumiał” [1].

– św. Tomasz: „Nie wierzyłbym, gdybym nie uznał, że rozsądnie jest wierzyć” [8, s. 25].

– św. Jan Paweł II: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy” [3].

– Karl Rahner: „Wiara oznacza: przez całe życie znosić niepojmowalność Boga” [8, s. 25].

– Zdybicka: „Kościół przyjmuje dwie podstawowe drogi poznania Boga:

1) Drogę poznania naturalnego dostępną dzięki naturalnym władzom poznawczym (rozum, intelekt). „Kościół utrzymuje i naucza, że naturalnym światłem rozumu ludzkiego można z rzeczy stworzonych w sposób pewny poznać Boga, początek i cel wszystkich rzeczy” [4, nr 36]

2) Drogę wiary nadprzyrodzonej, która aktem rozumu (intelektu) kierowanym wyborem (przyzwoleniem woli) przyjmuje prawdy objawione przez samego Boga [9, s. 38].

– Wittgenstein: „Wierzyć w Boga oznacza widzieć, że nie mamy do czynienia tylko z tym światem. Wierzyć w Boga oznacza widzieć, że życie ma sens” [8, s. 26].

– Planck: „Między Bogiem a naukami przyrodniczymi nie znajdujemy żadnej sprzeczności. Nie wykluczają się, jak dzisiaj niektórzy wierzą i czego się obawiają, lecz uzupełniają się i warunkują wzajemnie” [8, s. 27]

– Ditfurth: „Zaden naukowiec nie dysponuje choćby jednym argumentem, przy pomocy którego mógłby odrzucić istnienie Boga” [8, 37].

– Lewis: „To jeden z powodów, dlaczego wierzę w chrześcijaństwo: to religia, której nie można by sobie wymyślić” [8, s. 51].

## Literatura

1. *Benedykt XVI*, Katecheza Benedykta XVI wygłoszona przed audiencją ogólną 23 września 2009 r. <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x760/katecheza-benedykta-xvi-wygloszona-przed-audienca-ogolna-wrzesnia-r/> [dostęp: 19.02.2015].

2. *Dawid J. W.*, O duszy nauczycielstwa (Lublin 2002).

3. *Jan Paweł II*, Fides et ratio.

4. Katechizm Kościoła Katolickiego (Poznań, 1994).

5. *Michalski J.*, Edukacja i religia jako źródła rozwoju egzystencjalno-kognitywnego (Toruń 2004).

6. Religia i edukacja międzykulturowa (red. nauk. Lewowicki T., Różańska A., Klajmon-Lech U.) (Toruń, 2012).
7. *Rusecki M.*, Traktat o objawieniu (Kraków 2007).
8. Youcat. Katechizm Kościoła Katolickiego dla młodych (Częstochowa 2011).
9. *Zdybicka Z.*, „Rozum i wiara w poznaniu Boga”, Filozofować w kontekście teologii. Religia – natura – łaska (red. P. Moskal) (Lublin 2003) 33-49.

## НАЧАЛО ГРЕЧЕСКОГО МОНАШЕСТВА НА ОСНОВАНИИ ПИСЕМ СВЯТОГО БАЗИЛЯ

*Гривачевский Юзеф* (г. Варшава, Польша)

Каждый, кто посетил такие страны как Беларусь или Украину знает, что существует там монашеская жизнь, основанная на традиции святого Василия. Известно, что св. Василий Великий (329–379) из Цезари в Каппадокии осуществил адаптацию ранее существующих форм монашеской жизни на эллинскую почву. Получил он в доме превосходное воспитание: глубокую и живую веру, унаследованную главным образом от матери Эмилии, признанной святой; его оба брата Григорий из Нысы и Пётр из Севастии вошли в историю в качестве святых, как и сестра Макрына. Вероятно, способности к наукам имел он от рождения, а любовь к наукам унаследовал от отца, который тоже звался Василием и был учителем риторики. Образование он восполнил в Константинополе и Афинах, где познакомился с Григорием будущим епископом Назьянза, знаменитым теологом и святым. Вот как об этом пишет Григорий из Назьянза: «Направился (Василий) в Византию, столицу Востока. Этот город славился самыми совершенными софистами и философами, у которых благодаря живому и великому таланту приобрёл он солидные основы. Отсюда благородный голод знаний с Божьей помощью направил его в страну науки – Афины [...]. Афины соединили нас как каким-то речным потоком, когда плывя из одного родного источника опять сошлись мы вместе, как будто сговорились, потому, что Бог так распорядился» [1]. Затем решил он познакомиться с жизнью монахов в Египте, Палестине и Сирии. Многие из них жили в полном одиночестве, как и пустынники. После возвращения в страну основал обитель в местности Ания (*Anisoi*) в Понте. В этой же местности его сестра Макрына в родовом поместье основала женскую монашескую обитель, в управлении которой Василий ей помогал. Жизнь и дело сестры описал её брат Григорий из Нысы [2]. Как в Западной, так и Восточной Европе существует много литературы, посвященной тематике о св. Василии и о базилианском монашестве. Наиболее известные издания и переводы произведений Василия, главным образом монографии, представлены в произведении св. Василия «Аскетические сочинения», перев. И. Наумович, «Источники монашества», 5, ред. М. Старовойски, Краков 1994, Т. I. – С. 46–55, а также Т. II. – С. 7-9 и 30-32.

Целью этой статьи является ознакомление с самыми важными элементами монашеской жизни в тот период, когда ещё не было уставов, а Василий с помощью Григория из Назьянза работал как над основами монашества, так и практическим руководством для тех, которые искали христианского совершенства в обособленном сообществе.

**Поиск сущности монашеской жизни.** Из письма, которое написал Василий Григорию из Назьянза, следует, что сообщество, которое собралось в Ании, кроме увлечения идеалами аскетизма, о которых вести главным образом приходили из Египта, не имели ясно выработанной концепции монашеской жизни. В письме Василия читаем: «О том, что делаю днём и ночью в этом безлюдном месте, мне просто стыдно

писать [...]. Являюсь по настоящему похожим на людей в море, теряющих ориентацию по причине отсутствия опыта в мореплавании и страдающих морской болезнью [...] чувство отвращения и желчь переносятся вместе с ними. Носим в себе наше внутреннее страдание и везде натываемся на подобные муки, так как ещё не обрели мы большой пользы из этого скита» [3]. Как видно, Базили далёк от энтузиазма. Вероятно, с преувеличением признаёт, что ему стыдно писать о том, чем он занимается. Признаёт, что не только он как руководитель, но и остальные являются похожими на морских путешественников, потерявшихся среди волн и страдающих морской болезнью, которая охватывает тех, кто не привык путешествовать на судне. Люди, которые очутились в уединении не отрешились от своих проблем, даже напротив: различные внутренние страдания, которые удавалось заглушить активностью в миру, в месте уединения ощущаются ещё больше. Базили с болью признаёт, что члены молодого сообщества не видят, как и раньше, пользы от способа жизни, который они выбрали. Молодой руководитель не стыдится написать какого рода беспокойства испытывают все: «Наверно того, кто не ощутил супружеских уз из равновесия выводят помешательства, желания и необузданные увлечения, лишённые настоящей любви. Того, кто вступил в этот союз, охватывает иное награждение забот: в случае бездетности – желание потомства, а если имеет детей, то беспокойство о их воспитании, кроме того опека над женой, присмотр за потомством, надзор за домочадцами [...]. Восходит каждый день, принося своеобразный мрак, а ночи, принимая на себя заботы дня, сводят с ума теми же самыми иллюзиями» [4]. Итак, эротическая сфера в месте посвященном духовной работе становится более активной нежели в миру, ибо одиночество способствует возбуждению воображения. В этом случае родилось стремление возврата к миру; для одних предлогом была забота о семье, для других – желание испытать счастья в супружеском союзе. Этого рода стремления препятствовали работе на протяжении дня и отдышка ночью. Однако Базили не терял духа и искал помощи в Слове Божьем. Он писал: «Однако есть выбор, который необходимо было сделать, ибо благодаря ему нам дано пойти следами Того, который указал дорогу спасения: «Если кто желает следовать за мной – сказал Христос – пусть отречется от самого себя и возьмет крест свой и наследует меня (Мат. 16, 24)» [5]. Очевидно, что сообщество, основанное Базили не было похоже на рай, в котором прохаживаются счастливые, вернее всего необходимо сравнить его с крестным путём. Базили уже с самого начала понял, что «отрешение от мира основано не на том, чтобы физически оказаться вне его, а на отторжении души от общих ощущений (*sympatheia*) с телом и на превращение в человека без родины, без дома, не ищущим своего» [6].

**Аскетические практики.** В таком контексте фундаментального значения приобретают аскетические практики, которые приобретают форму сотрудничества с Богом. Базили постановил, что необходимо «вместе с проблесками солнца приступить к работе и всё время непрерывно молиться Богу и гимнами как солью заправлять труд» [7]. Вот так Базили сформулировал основной принцип монашеской жизни: молитва и труд, который был принят повсеместно также на Западе в форме призыва: *ora et labora* (молись и трудись). Формой общей молитвы было выбрано пение гимнов, а вероятно и псалмов. Такая форма почитания Бога повсеместно применяется до сегодняшнего дня. Базили будучи греком, ценил умственный труд, понимал это, может быть лучше, чем монахи в Египте, Сирии или Палестине [8], что «очень важным путём выбора обязанностей является прикладывание к Писанию одухотворенному Богом». Из них люди черпают знания и побуждения следованию примеру Иосифа Египетского, Моисея, Давида и многих иных личностей. «Благодаря чтению Писания – писал Базили – становимся святыней Бога, избавляемся

от мирских забот, которые в этом случае не рассеивают постоянно памяти о Нём, когда ум не беспокоят непредвиденные ощущения, а тот, кто любит Бога, избегая всего иного стремится к Нему и отбрасывая то, что склоняет нас ко злу, отдаётся практикам, ведущим к добродетели» [9]. Ассимиляция Слова Божьего требует сдержанности при беседе. Не нужно «искать ссор, отвечать без кичливости, не перебивать собеседника, когда говорит, о чем полезном, не щеголять собственным ответом [...]. Необходимо быть вежливым и милым при беседе» [10]. Известно, что живя в общине, способ высказывания играет фундаментальную роль. Базили заметил, что также одежда, это был хитон, или вид блузы, имеет значение, должна быть она скромной, соответственно подпоясана, не за высоко, а ни за свободно; походка не должна быть ленивой или стремительной, а также сапоги должны быть соответствующие. В те времена каждый имел собственные личные вещи; одевания монашеского типа появились позже. В совместной жизни питание является важным: «Пусть молитвы перед трапезой сделают нас достойными даров Божьих [...]. Молитвы после трапезы пусть выражают благодарность [...]. Есть необходимо без необузданного лакомства» [11]. Вот так традиция молиться перед едой и после её появилась в началах монашеской жизни. Вечером и ночью необходимо было соблюдать тишину, «елико ночная тишина приносит душе вознесение [...], а разум соединяется с Богом» [12]. *Silentium* (молчание) ночью практикуется в семинариях и монастырях до сегодняшнего дня.

Таким было очертание духовности и аскетических практик. В скором времени появились правила более детальные.

### Литература

1. Grzegorz z Nazjanzu, Mowa 43, 14 – 15, red. S. Kazikowski, Warszawa 1967, С. 484-485. P. Rousseau, Basil of Caesarea, Berkeley 1994; P.J. Fedwick (red.), Basil of Caesarea, Christian Humanism and Ascetic. A Sixteen Hundredth Anniversary 1981, t. II, С. 292-306. Symposium, Instytut Studiów Mediewistycznych, Toronto, 1981, t. I-II.
2. Gregorius de Nyssa, Vita sanctae Marcrinae Virginis, PG 46, 956-1000. Fragmenty: Grzegorz z Nyssy, Rozmowa z Maryną o duszy i zmartwychwstaniu, w: M. Michalski, Antologia literatury patrystycznej, Warszawa 1981, t. II, С. 292-306. 3. Sw. Bazyli Wielki, Listy, 2, 1, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa (Pax) 1972, С. 31-32.
4. Sw. Bazyli Wielki, Listy, 2, 2, dz. cyt., С. 32.
5. Sw. Bazyli Wielki, Listy, 2, 1, dz. cyt., С. 32.
6. Sw. Bazyli Wielki, Listy, 2, 1, dz. cyt., С. 33.
7. Sw. Bazyli Wielki, Listy, 2, 2, dz. cyt., С. 34.
8. Zob. O. Vincent Desprez, Początki monastycyzmu, tłum. J. Dembska, w: Źródła Monastyczne, Kraków 1999, t. I-II ; A. Guillaumont, U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego, tłum. S. Scholastyka Wirpszanka, w: Źródła Monastyczne, Kraków 2006, t. I-II.
9. Sw. Bazyli Wielki, Listy, 2, 4, dz. cyt., С. 36.
10. Sw. Bazyli Wielki, Listy, 2, 5, dz. cyt., С. 37.
11. Sw. Bazyli Wielki, Listy, 2, 6, dz. cyt., С. 38-39.
12. Sw. Bazyli Wielki, Listy, 2, 6, dz. cyt., С. 39-40.

## MIŁOŚĆ JAKO CHRZEŚCIJAŃSKI NORMATYW ŻYCIA SPOŁECZNEGO

*Zabielski Józef* (Warszawa, Polska)

Społeczeństwa współczesnego świata przeżywają szereg konfliktów, które w różnoraki sposób szkodzą poszczególnym wspólnotom. Ten destrukcyjny fenomen bierze swój początek w zachwianiu podstawowych norm i wymogów moralnych jako fundamentu ładu społecznego. Narastający normatywno-aksjologiczny chaos funkcjonowania ludzkiej

społeczności domaga się wskazania źródeł i podstaw porządku moralnego. Chrześcijaństwo owe fundamenty moralności odnajduje w Bożym Objawieniu, zawierającym zamysł Boga, stanowiący moralno-religijny wyznacznik ludzkiej egzystencji. Wola Boga stanowi normatyw ludzkiego działania w relacjach społecznych. Ten Boży zamysł poznajemy przede wszystkim w zbawczej misji Jezusa Chrystusa, którą objawił wszystkim swoim wyznawcom: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, jak Ja was umiowałem” (J 15, 12). Oznacza to, że miłość Bożego Syna winna być realizowana w miłości jego uczniów, którzy zostali do tego uzdolnieni i zobowiązani: „Jak Mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich posyłam” (J 17, 18). Konkretnymi wymiarami normatywu miłości zostały ukazane w nauczaniu Chrystusa (zwłaszcza Kazanie na Górze – zob. Mt 5, 1-48; Łk 6, 20-36) oraz w Jego postawie życiowej, która stanowi zobowiązujący wzorzec ludzkiego życia. W tekstach biblijnych spotykamy liczne przykłady Jezusowych „czynów miłości”, w których Chrystus wzywa do naśladowania Go w podobnych postawach życia: „Wy Mnie nazywacie <Nauczycielem> i <Panem>, i dobrze mówicie, bo nim jestem. Jeżeli więc Ja, Pan i Nauczyciel, umyłem wam nogi, to i wyście powinni sobie nawzajem nogi umywać. Dałem wam przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczyniłem” (J 13, 13-14). W tych słowach Chrystus wyraźnie podkreśla moralny obowiązek uznania miłości jako fundamentalnej normy życia chrześcijańskiego oraz ukształtowania postawy miłości i jej stosowania wobec każdego człowieka [1].

W tradycji ewangelicznej miłość Boga i bliźniego stanowią więź prawa Nowego Przymierza (zob. Mk 12, 28-34). Praktycznym zaś sprawdzianem wiarygodności i autentyczności miłości Boga jest miłość między ludźmi. W interpretacji św. Jana miłość bliźniego przyjmuje kategorię miłości braterskiej, co wyraża się w wezwaniu do miłowania ludzi jako braci oraz w ostrzeżeniu przed nienawiścią człowieka. Oznacza to, że wspólnota chrześcijan winna traktować siebie i wszystkich innych ludzi jak braci. Wyrazem tej relacji jest charakterystyczne Janowe określenie „swoi”, co oznacza więź łączącą ludzi miłujących siebie. Chrześcijaństwo winno odznaczać się braterską miłością, do czego wzywa Chrystus: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13, 35). Wezwanie to zawiera w sobie paralelną strukturę idei posłania i postawy miłości. Tylko w tej perspektywie zrozumiała jest miłość Boga, która nie zna granic, taka też winna być miłość wyznawców Chrystusa. Zobowiązującą moc tej prawdy ukazuje św. Jan Apostół w egzystencjalnej perspektywie miłości braterskiej: „Kto miłuje swego brata, ten trwa w światłości i nie może się potknąć. Kto zaś swego brata nienawidzi, żyje w ciemności i nie wie dokąd dąży” (1J 2, 10-11) [2].

Tak rozumiana miłość zawiera w sobie normatywny charakter. W Nowym Przymierzu normatyw miłości bliźniego połączony jest z miłością Boga i posiada wymiar powszechny, co nadaje mu wyższą moc wiążącą. W rzeczywistości oba te przykazania tworzą jedność: miłość Boga jest źródłem i podstawą miłości bliźniego, w której wyraża się posłuszeństwo Bogu i Jego umiowanie. Określenie zaś „jak siebie samego” – nie ogranicza miłości, lecz eliminuje wszelkie jej granice. Normatyw ten jest wyeksponowany w ewangelicznej przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, gdzie Chrystus przypomina, że każdy człowiek jest bliźnim, zwłaszcza zaś potrzebujący pomocy. Miłość bliźniego jest też powinnością wobec wrogów: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladowają; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 5, 44-45). Wezwanie to ukazuje, że miłość jest normą jednoczącą wszystkich ludzi oraz prowadzi do zjednoczenia z Bogiem. W Nowym Przymierzu wyeksponowana jest też uprzedzająca moc Bożego miłosierdzia, które wzywa do przebaczenia każdemu winowajcy. Miłość przebacząca jest wymaganiem ze względu na Chrystusa, który reprezentuje miłość Boga i bliźniego, łącząc się ze wszystkimi ludźmi potrzebującymi, gdyż „Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać życie na okup za wielu” (Mk 10,45) [3].

Miłość w rozumieniu chrześcijańskim jest aktem osobowym, ukierunkowanym na Boga i człowieka. Wolą Stwórcy człowiek skierowany jest ku innym osobom, stąd normą ludzkiej egzystencji jest odpowiedzialność za siebie i innych ludzi. W chrześcijaństwie miłość nie jest pożądaniem (grec. eros), lecz obdarowywaniem; nie jest też aktem uczuciowym, której aktem jest własna korzyść. Chrześcijańska miłość bliźniego nie jest wybieraniem: bliźnim jest każdy człowiek, zwłaszcza potrzebujący pomocy; nie zna też obojętności, czyli wycofania się z tego normatywu, gdyż: „Prawdziwa miłość jest raną. I tylko tak ją można odnaleźć w sobie, gdy czyjś ból boli człowieka jako jego ból”[4]. Przykazanie Nowego Testamentu: „Będziesz miłował” – jest wezwaniem skierowanym do rozumnej woli człowieka, a nie do jego uczuć. Stanowiąc nakaz działania, miłość jest zobowiązującym aktem woli, a nie tylko postawą uczuciową, która nie ma charakteru normatywnego. Wyjaśniając Chrystusowe prawo miłości, św. Paweł wzywa chrześcijan: „Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełnicie prawo Chrystusowe” (Ga 6,2). Stąd też, autentycznie pojmowana miłość chrześcijańska „nie przekreśla żadnych wartości ludzkich, nawet przeciętnych, ale podnosi je przynajmniej niekiedy do wyżyn heroizmu” [5].

Tak rozumiana i przeżywana miłość połączona jest z wiarą w Boga, która jest w niej zakotwiczona. Św. Paweł Apostoł jest przekonany, że prawdziwa jest „tylko wiara, która działa przez miłość” (Ga 5,6). Takie pojmowanie wiary i miłości pozwala mu stwierdzić, że miłość jest autentyczną realizacją chrześcijańskiej moralności społecznej, gdyż: „Miłość nie wyrządza zła bliźniemu. Miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa” (Rz 13, 10). Postawa miłości stanowi normatywną podstawę ładu społecznego wspólnoty Kościoła, wprowadzając pokój i jedność między ludźmi, niwelując zatargi i konflikty. Tylko to bowiem jest dobre, co buduje wspólnotę, a taką normą jest miłość, która wyznacza prawa i obowiązki jednostki. Miłość więc powinna określać wszystkie formy relacji między pojedynczymi osobami oraz wspólnotami i grupami społecznymi. W każdej sytuacji należy kierować się naczelną zasadą: „Niech nikt nie szuka własnego dobra, lecz dobra bliźniego” (1Kor 10, 24). Oparty na miłości ład społeczny jest wprawdzie ideałem prawa, ale każde prawo winno być podporządkowane miłości, która ma być prawem powszechnym. Oparte tym społeczne postawy umożliwiają pozyskanie nawet wrogów, gdyż miłość nie daje się zwyciężyć złu: „Uważajcie, aby nikt nie odplacał złem za zło, zawsze usiłujcie czynić dobrze sobie nawzajem i wobec wszystkich” (1Tes 5,15). Podporządkowanie się wymogom miłości jej skuteczność w każdej życiowej sytuacji przekonuje, że rzeczywiście miłość „jest więzią doskonałości” (Kol 3,14) [6].

## Literatura

1. Por. B. M. Ashley, *Żyć prawdą w miłości. Biblijne wprowadzenie do teologii moralnej*, tłum. M. Wójcik, Poznań 2008, s. 249-253; K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 3, Etos, tłum. M. Lew Dylewski, Kraków 1984, s. 16-18; W. Maaser, *Tugenden zwischen Sozialerziehung und Integration*, „Glaube und Lernen”, 24(2009), z. 1, s. 21-33.

2. Por. J. Gnika, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, s. 335-336; J. Zabielski, *Biblijny obraz ludzkiej społeczności jako wzorczy normatyw ładu społecznego*, „Teologia i Moralność”, 2011, t. 10, s. 167-179.

3. Por. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 3, dz. cyt., s. 105-110; A. Frigo, „Charité bien ordonné commerce par soi – mème”. Notes sur la genèse d'un adage, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 59(2012), nr 1, s. 234-248.

4. K. Jabłońska, *A Luter, Miłość, czyli rana*, „Więź”, 2012, nr 10(648), s. 140.

5. W. Granat, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976, s. 174.

6. Zob. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 3, dz. cyt., s. 110-11; K. Bardski, *Pokarm i napój miłości*, Warszawa 2004, s. 350-361; W. Maaser, *Tugenden zwischen Sozialerziehung und Integration*, „Glaube und Lernen”, 24(2009), z. 1, s. 21-33.

## ZNACZENIE WARTOŚCI MORALNYCH W DZIAŁALNOŚCI GOSPODARCZEJ

*Kietliński Krzysztof* (Warszawa, Polska)

**Wstęp.** Wiadomo, że wszelkie działania ludzkie: społeczne, polityczne, ale także ekonomiczne, związane są z osądem moralnym. Moralność i ekonomia dotyczą człowieka, stąd ekonomia nie może abstrahować od jego uwarunkowań, również moralnych. Należy podkreślić, że zasady moralne, takie jak: wolność, odpowiedzialność, uczciwość, szacunek, życzliwość, sprawiedliwość i zaufanie, cenione są w działalności gospodarczej. Jeden z amerykańskich ekonomistów Steven Pearlstein napisał: „Obecnie naszym wyzwaniem jest przywrócenie zarówno ekonomicznej jak i moralnej legitymacji amerykańskiego kapitalizmu” [1]. Zaś w *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła* czytamy: „Ekonomicznego dobrobytu danego kraju nie mierzy się wyłącznie ilością wytworzonych dóbr, ale także należy brać pod uwagę sposób ich wytwarzania i to, w jakim stopniu sprawiedliwy jest podział dochodu, który powinien umożliwić wszystkim posiadanie tego, co służy ich rozwojowi i doskonaleniu osobowemu” [2].

Analizując związek gospodarki i moralności istotne jest znalezienie odpowiedzi na pytanie: na ile i w jakim stopniu wartości moralne wpływają na działalność gospodarczą? Warto rozważyć znaczenie wartości moralnych w działalności gospodarczej, które są między innymi istotnym składnikiem poprawiającym konkurencyjność organizacji, a także jakość samego zarządzania, czy kierowania ludźmi [3].

Obecnie w świecie dużo się dyskutuje i pisze o wartościach moralnych w gospodarce. W ostatnich dziesięcioleciach powstała odrębna dyscyplina akademicka (etyka w biznesie), a wiele nie tylko globalnych firm powołuje specjalne jednostki organizacyjne, których celem jest monitorowanie działalności przedsiębiorstwa z punktu widzenia dobrych praktyk. Poszczególne firmy i organizacje biznesowe tworzą kodeksy etyczne, określające zakres misji, służby społeczeństwu, czy wartości moralnych danego przedsiębiorstwa oraz piętnujące nadużycia, których należy się wystrzegać. Wydaje się, że świadomość etyczna w środowiskach biznesowych w perspektywie globalnej wzrasta.

**Potrzeba wartości moralnych w biznesie.** Zainteresowanie wartościami moralnymi w biznesie światowym mniej więcej od lat 90-tych XX wieku utrzymuje się na wysokim poziomie, o czym świadczą publikowane liczne prace na ten temat (przede wszystkim publikacje amerykańskie). W tym miejscu warto wymienić choćby kilka uznanych nazwisk w tej dziedzinie: Jik Galbraith, T. Peters, R. Waterman, Michael Maccoby, Peter E. Drucker, John Kaler, Verne E. Henderson, Charles Powers, David Fogel, Lester Thuron. Na przykład według P. Druckera już od połowy lat siedemdziesiątych XX wieku w Stanach Zjednoczonych dokonana się dogłębna zmiana gospodarki *zarządzanej w przedsiębiorci* [4]. W nowym modelu gospodarczym istotną rolę odgrywa nie tyle kapitał, środki produkcji, ziemia i różne koncepcje ekonomiczne, ale podkreśla się znaczenia człowieka i jego wiedzy [5].

Rozwój świadomości moralnej biznesu w świecie przejawia się w coraz precyzyjniejszym diagnozowaniu nieetycznych praktyk, które dawniej nie były brane pod uwagę. Według globalnych i uniwersalnych kryteriów etycznych zachęca się menedżerów czy liderów biznesu, aby nie tyle byli bez wady, ale aby świadomie dążyli do większej moralnej odpowiedzialności za podejmowane działania. Wiadomo też, że za konkretne decyzje zgodne z etyką trzeba płacić określoną cenę; nie zawsze są to korzyści, ale czasami mogą rodzić konflikty i przynosić straty. Nie jest łatwo definiować wartości moralnych, tak ważnych zarówno dla gospodarki regionalnej jak i globalnej. Wiadomo, że etyka i moralność przekraczają zasady i reguły prawne. Toteż należy podkreślić, że postaw moralnych nie da się sprowadzić jedynie do kodeksów etycznych, gdyż one w stopniu dość ogólnym określają dobre lub złe praktyki w biznesie. Cnoty i wartości są głęboko

zakorzenione w człowieku i raczej stanowią wiedzę ukrytą, rzadko się uzewnętrzniającą. Dlatego też w praktyce firmy czy organizacji tak trudno zdiagnozować wartości moralne pracownika. Kondycja moralna biznesu będzie zatem pewną składową tworzenia dobrego prawa oraz ciągłego doskonalenia postaw moralnych pracownika zgodnych z misją i wartościami danej organizacji.

Poziom moralny ludzi biznesu zależy od ogólnego poziomu moralnego otoczenia danego społeczeństwa. Uwarunkowania społeczno-ekonomiczne w sposób istotny wpływają na rozwój lub upadek postaw moralnych w danej organizacji i przedsiębiorstwie. Zatem w zależności od tego jaka jest jakość kapitału społecznego w danym regionie, w tym stopień międzyludzkiego zaufania, uczciwości czy odpowiedzialności, można mówić o promowaniu wartości moralnych lub ich zaniechaniu w działalności gospodarczej. Przyzwolenie na korupcję, oszustwa i kradzież będzie czynnikiem osłabiających wdrażanie zasad etycznych, natomiast respektowanie pewnych wzorców etycznych będą z kolei je wzmacniały.

**Zakończenie.** Nie jest możliwa jednoznaczna ocena kondycji moralnej biznesu globalnego bądź regionalnego choćby z uwagi na mnogość i złożoność dylematów etyczno-moralnych, przed jakimi stają współcześni menedżerowie. Jednak ważne jest, aby wspierać i rozwijać proces postępu moralnego w biznesie. Richard T. De George – amerykański etyk biznesu, założyciel i pierwszy prezes International Society of Business, Economics and Ethics oraz organizator I Światowego Kongresu Etyki Biznesu – postulował, aby w świecie biznesu i polityki brać pod uwagę kwestie moralne.

### Literatura

1. S. Pearlstein, When Shareholder Capitalism Came to Town, The American Prospect. April 19, 2014. Natomiast bezpośrednio przed wyborami w USA 2008 r. w Washington Post stwierdził, że: „Żaden z kandydatów nie przedstawił szerszych zasad, którymi będzie się kierował w walce z kryzysem, ani nie zarysował nowej formy kapitalizmu, która mogłaby zastąpić obecny model, nie zapewniający dostatecznej sprawiedliwości i bezpieczeństwa ekonomicznego oraz (...) musimy rozpocząć publiczną dyskusję na temat moralnych granic wolnego rynku”. Tamże.

2. Kompendium Nauki Społecznej Kościoła, Kielce 2005, nr 303.

3. Por. K. Kietliński, Konkurencyjność przedsiębiorstw a moralność, w: Zmiany jakościowe w otoczeniu a konkurencyjność przedsiębiorstw – ujęcie społeczne, L. Korporowicz (red.), Warszawa 2007, s. 11-26

4. P. F. Drucker, Natchnienie i fart czyli Innowacja i przedsiębiorczość, tłum. E. Czerwińska, Warszawa 2004, s. 1-20.

5. Por. K. Kietliński, Moralność gospodarki opartej na wiedzy, Warszawa 2009. „Gospodarka oparta na wiedzy (GOW) jest faktem - w jednych krajach jest ona już od szeregu lat bytem realnym, a w innych ma zaledwie formę postulatów”. Tamże, s. 9. Por. też. K. Kietliński, Rola czynnika moralnego w budowaniu gospodarki opartej na wiedzy, w: Nierówności społeczne a wzrost gospodarczy. Gospodarka oparta na wiedzy, M. G. Woźniak (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2007, s. 36-51.

## ГЛАВНЫЕ АСПЕКТЫ ОТЦОВСТВА БОГА В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ

*Крэнцидло Януш (г. Варшава, Польша)*

Каждый, кто приступает до изучения и углубления тематики отцовства Бога в Святом Писании констатирует, что авторы Ветхого Завета избегают названия Бога Отцом. Эта тематика также очень редко появляется и в между заветной литературе [1]. Такое состояние вещей необходимо объяснить тем, что метафора божества как отца была довольно распространённая в употреблении на Ближнем Востоке в языческих религиях и имела сильное сексуальное содержание.

В древнееврейской Библии Бог назван Отцом всего только 21 раз. Десять раз назван Бог как Отец народа Израиля (Второзаконие, 32, 6; Исайя 63,16 [два раза]; 64, 8; Иеремия, 3, 4; 3, 19; 31, 9; Малахия, 1, 6; 2, 10; Товита. 13. 4). Девять раз Бог назван отцом отдельных людей (2 Книга Царств, 7, 14; 1 книга Паралипоменон, 17, 13; 22, 10; 28, 6; псалом 67, 6; 88, 27; Книга Премудрости Иисуса Сына Сирахова, 23, 1, 4; 51, 10). Кроме того, авторы Ветхого Завета многократно экспонируют различные черты отцовства Бога, хотя еврейское существительное *āb* или греческое *patēras* не появляется (например, Исход, 4, 22-23; Второзаконие, 1, 31; 8, 5; 14, 1; псалом 102, 13; Иеремия, 3, 22; 31, 20; Осия, 11, 1-4; Малахия, 3, 17). Один раз Богом как Отцом хвастается преступник (книга премудрости Соломона, 2, 16). Один раз речь идёт о том, что провидение Бога как Отца управляет кораблём (книга премудрости Соломона, 14, 3). Эту статистику необходимо расширить многими именами, содержащими название божества, в которых слово *āb* выступает как составляющая часть. Чаще всего это появляется: Авиил («мой отец является Богом», например, 1 Книга Царств, 9, 1); Элиав («мой Бог является Отцом», Числа, 1, 9; 16, 1); Авия («моим Отцом является Иегова», 1 Книга Царств, 8, 2). Тексты, в которых выступают эти имена принадлежат до хронологически ранних словёв Ветхого Завета, что позволяет сделать вывод, что народ, являющийся депозитарием богоявления очень рано осознал роль божьего отцовства [2].

Рассматривая дело статистически видим, что чаще всего Бог выступает как Отец израильского народа [3]. Во Второзаконии 32,6 это определение выступает в так званом гимне Моисея – песни поющей о Божьем суде над неверным народом: «Сие ли воздаете вы Господу, народ глупый и несмысленный? Не Он ли Отец твой, *Который* усвоил тебя, создал тебя и устроил тебя?» Очередные три выступления находим в Книге Исайи: «Только Ты – Отец наш; ибо Авраам не узнает нас, и Израиль не признает нас своими; Ты, Господи, Отец наш, от века имя Твое: «Искупитель наш» [4]. И нет призывающего имя Твое, который положил бы крепко держаться за Тебя; поэтому Ты сокрыл от нас лице Твое и оставил нас погибать от беззаконий наших. Для чего, Господи, Ты попустил нам совратиться с путей Твоих, ожесточиться сердцу нашему, чтобы не бояться Тебя? Обратись ради рабов Твоих, ради колен наследия Твоего. (Исайя, 63, 16–17) и далее в том самом псалом благодарственно-умоляющем: «Но ныне, Господи, Ты – Отец наш; мы – глина, а Ты – образователь наш, и все мы – дело руки Твоей» (Исайя, 64, 8).

Какие основные черты Бога как Отца израильского народа охарактеризованы в богословии Ветхого Завета? В текстах, трактующих отцовство Бога появляется идея избрания народа. Это избрание является образующей основой существования еврейского народа. Ответом народа на избрание Божье и отеческую опеку должно быть послушание и верность (см. Исайя 1,2–3). В книгах пророков идея отцовства Божьего содержит такие элементы как любовь, нежность и верность (например, Осии, 11, 3, 8). Пророки подчеркивают, что Бог Отец ожидает от народа взаимности, поэтому среди избранного народа возрастает сознание существования сыном Бога.

Вторую группу ветхозаветных текстов о отцовстве Бога составляют те, которые указывают на Его как Отца короля и его потомков и других (отдельных) людей. В ветхозаветный период евреи неохотно называли Бога Отцом индивидуальных личностей. Вероятно, это является производной того, что в соседних государствах властителей охотно называли сынами богов (Месопотамия, Египет, Ханаан, греко-римский мир и так далее), что понималось как отцовство божества в отношении властителя. Ветхозаветная идея властителя как сына Бога была элементом создания королевской идеологии, целью которой было убеждение подданных о исключительном достоинстве властителя, заслуживающего на наибольшее почитание. Подобно как в случае

всего еврейского народа, так и в отношении короля быть сыном Бога понималось возможным только способом усыновления. Необходимо это было для того, чтобы убедить подданных, что власть короля происходит от мандата Бога. Примером этого может быть пророчество Натана, касающееся Давида и его потомка: «Он построят дом имени Моему, и Я утвержу престол царства его на веки. Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном; и если он согрешит, Я накажу его жезлом мужей и ударами сынов человеческих; (Вторая Книга Царств 7, 13-14), а также псалом 89, 25, 27-28: «И истина Моя и милость Моя с ним, и Моим именем возвысится рог его. Он будет звать Меня: Ты отец мой, Бог мой и твердыня спасения моего. И Я сделаю его первенцем, выше царей земли».

Исключительным способом является отцовство Бога над бедными и общественно исключёнными: «Отец сирот и судья вдов Бог во святом Своем жилище» (псалом 67, 6).

В литературе мудрости библейской появляется воспитательная тема, отеческого наказания Бога в отношении личности: «Наказания Господня, сын мой, не отвергай, и не тяготись обличением Его; ибо кого любит Господь, того наказывает и благоволит к тому, как отец к сыну своему» (Притчи Соломона, 3,11-12; см. также Книга Премудрости Иисуса Сына Сирахова, 23, 1, 4-5; книга премудрости Соломона, 11, 10, 23-24, 26). Учение мудрецов Ветхого Завета направлено до указания Бога не только как Отца израильского народа или отдельных личностей, но и как универсального Отца всех. Критикуя идолопоклонство языческих моряков, библейский автор утверждает: «Еще: иной, собираясь плыть и переплывать свирепые волны, призывает на помощь дерево, слабейшее носящего его корабля; ибо стремление к приобретениям выдумало оный, а художник искусно устроил, но промысл Твой, Отец, управляет кораблем, ибо Ты дал и путь в море и безопасную стезю в волнах» (Книга премудрости Соломона 14, 1-3). В процитированном тексте в его оригинальной версии находим греческое имя существительное *pronoia*, который в поза библейской литературе религиозной и философской того времени выражал идею опеки Бога над всем миром [5]. Универсальное господство Бога над миром и Его провидение согласно автора Книги премудрости Соломона (смотри контекст цитированного текста) выражается в Его заботе о всех тех, которых Он создал.

**Резюме.** Ветхозаветное богословие отцовства Бога, которое синтетическим образом представлено в этой статье содержит несколько существенных элементов. В Ветхом Завете можно заметить постепенное открытие соединённой с осторожностью той правды, которая вероятно вызвана чертами взаимно значимыми где вместе с понятием отцовства ассоциируется его сексуальная суть отцовства божеств, присущая религиям соседних стран древнееврейского Израиля. Бог Ветхого Завета прежде всего рассматривается как Отец всего народа Божьего избрания, но также как Отец короля, будучи гарантом его авторитета, как Отец бедных, и как Отец наказывающий и воспитывающий. В литературе мудрости Ветхого Завета рисуется выразительная тенденция в направлении указания универсального отцовства Бога, который образом провидения беспокоится о всём творении.

## Литература

1. Jub 1,24.28. 19,29; 3 Mach 5,7; 6,4.8; TestLew 18,6; TestJud 24,2, 1Q9,35n.
2. См. J. Warzecha, *Ojcostwo Boga w Piśmie Świętym*, Communio 2/1 (1982) 35.3. См. S. Knob-nya, *God the Father in the Old Testament*, EJT 20/2 (2011) 140.
4. См. Dobry artykuł na ten temat: J. Warzecha, *Bóg jako ojciec u sąsiadów biblijnego Izraela*, w: F. Mickiewicz, J. Warzecha (red.), *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio: Rozprawy i Studia Biblijne 5, Warszawa 1999, 14-37.
5. Сравни: J. Warzecha, *Ojcostwo Boga w Piśmie Świętym*, 42.

## **SPOJRZENIE CERKWI PRAWOSŁAWNE NA PROBLEM EMANCYPACJI KOBIETY W SPOŁECZEŃSTWIE**

*Lasota Georhi Jerzy (Warszawa, Polska)*

Słowo emancypacja pochodzi od łacińskiego *emancipare* i zgodnie z prawem rzymskim określał odprawienie od bądź jakiego pełnomocnictwa lub prawa do własności, ale przy tym formalnie takie prawo lub pełnomocnictwo nie znikało, a przechodziło do drugiej osoby. W wyniku osoba poddana emancypacji nie nabywała wolności, a tylko drugiego władcę. Taka czynność była aktem prawnym utrwalonym jeszcze w Prawie Dwunastu Tablic i nazywała się *emancipatio*. We współczesnym świecie słowo emancypacja w świadomości człowieka najczęściej kojarzy się z emancypacją kobiet. W związku z wyżej określonym pojęciem emancypacji powstaje pytanie: czy emancypacja kobiet we współczesnym świecie przynosi im w rzeczywistości wolność, czy starodawna zasada zmiany dla emancypowanej osoby tylko drugiego właściciela, a razem z tym drugich zniewalających obowiązków bez nabycia wolności, jest nadal aktualną? Bardzo ciekawą odpowiedzią na to oraz inne pytania jest zawarte w nauczaniu Cerkwi Prawosławnej o emancypacji kobiet, które gruntuje się na teologicznym rozumieniu przeznaczenia kobiety.

Od samego początku powstania ruchu kobiet walczących o nadanie im równych praw jurydycznych z mężczyznami Cerkiew Prawosławna udzieliła temu ruchowi należną uwagę. Już na początku XX-go wieku było wypracowane spojrzenie Cerkwi Prawosławnej na problem emancypacji kobiety w społeczeństwie z punktu widzenia zgodnego z nauką chrześcijańską i opierającego się na nauczaniu ewangelicznym. Na problem emancypacji kobiety w tym rozumieniu w jakim to rozumie się w Ameryce i na Zachodzie Cerkiew Prawosławna patrzy jak na próbę usunąć kobietę z domu rodzinnego i osłabić jej wpływ na wychowanie potomstwa oraz wiąże z dążeniem podważania rodziny jako podstawowej komórki społeczeństwa w celu jej likwidacji jako osnowy państwa i cywilizacji. Postawa Cerkwi Prawosławnej w tym pytaniu określona w ten sposób: „Dla chrześcijaństwa, dla ewangelii nie istnieje emancypacji kobiety, nie istnieje „problemy kobiecej” w takim kształcie w jakim on jest rozumiany. Nie patrząc na to, że Pan z wielką miłością i chętnie wypowiadał się o kobietach, On nie powoływał ich na działalność społeczną, a nawet do stanu apostołskiego. Już tym samym wiele powiedziano” [1, s. 258].

Jednocześnie Cerkiew Prawosławna w swoim nauczaniu nie ogranicza możliwości rozwoju kobiety jako osoby, która powinna mieć pozytywny wpływ na procesy zachodzące w społeczeństwie: „Jeżeli kobieta dąży do szerokiego i wszechstronnego wykształcenia, - to kto coś ma przeciw tego? Chrześcijaństwo nikomu nie przeszkadza żywić swój rozum obszernym poznaniem. Nawet więcej, chrześcijaństwo, które pozostawia w rękach kobiety taką wielką i ważną sprawę jak wychowanie dzieci, przyszłych obywateli, nie może nie pragnąć, żeby ta sprawa była w rękach kobiet dobrze wychowanych i wszechstronnie wykształconych. Ale chrześcijaństwo nie może błogosławić porywów kobiet do wolności od wszelkich obowiązków żony, matki, gospodyni domu, anioła rodziny” [1, s. 258].

Taką postawą Cerkwi Prawosławnej wobec kobiety wypyta z obawy o przyszły los kobiety zagrożony większym jej zniewoleniem i uzyskaniem przez społeczeństwo ogarnięte brakiem sprawiedliwości i moralności. Z tego powodu wypowiada się w następujący sposób: „Poszukiwanie współczesną kobietą męskich praw, jej pragnienie zastawić rodzinę, wziąć dla siebie jeszcze część obowiązków społecznych oprócz tych, które wskazane jej przez Boga i naturę – to wszystko chrześcijaństwo uważa nienaturalnym i chorym” [1, s. 259]. Takie mniemanie i nauczanie Cerkiew Prawosławna uzasadnia takim argumentem: „Chrześcijaństwo chroni kobietę jako naczynie pod względem fizycznym więcej słabe, a w moralnym – więcej czyste. Chrześcijaństwo tylko wymaga, żeby kobieta wszędzie zostawała kobietą – z jej delikatną kobiecością, z jej dobrym i czułym na wszystko dobre sercem, z jej instynktem macierzyństwa, który jej uszlachetnia” [1, s. 259].

Jak widać z tych wypowiedzi, pierwszorzędnym powołaniem kobiety zgodnym z jej naturą przez Boga, Cerkiew widzi w powołaniu do życia rodzinnego, rodzeniu i wychowaniu potomstwa, prowadzeniu gospodarki domowej, ochronie ogniska rodzinnego w jego całokształcie. Taką rolę kobiety w społeczeństwie według nauczania Cerkwi Prawosławnej jest najważniejsze, bo źródłem tej roli jest wola i miłość Boga, odpowiadająca naturze kobiety, jej dobru oraz jej szczęściu, jej powołaniu przez Boga.

Z drugiej strony nauczanie Cerkwi Prawosławnej w tym zakresie nie jest przeciwne temu, żeby po odpowiednim wykształceniu kobiety mogły podjąć pracę społeczną, ale przy następujących warunkach: „Jeżeli kobiety, które otrzymali wykształcenie nie będą lekceważyć swoim głównym powołaniem być matkami i wychowawczyniami przyszłych pokoleń, a jednocześnie będą wykonywać chrześcijański obowiązek pomocy bliźniemu w jakości pedagogów, lekarzy, akuszerok, sióstr miłosierdzia i tak dalej, to takiemu ruchowi kobiecemu chrześcijaństwo może tylko radować się. Bo przecież to oznaczałoby najlepszym sposobem wykonywać w życiu zapowiedzi chrześcijańskie” [1, s. 259].

Pozytywną ocenę wykształconej kobiety w życiu społecznym wyraża następująca wypowiedź: „Kobieta wykształcona dzięki swemu współczującemu cierpieniu sercu, może przynieść ludziom wiele dobra i korzyści. W takiej formie pracę kobiety Cerkwi chrześcijańska może tylko błogosławić wskutek tego, że wykształcone kobiety-chrześcijańki pójdą śladami tych świętych żon, które nieśli pokój i służyli Panu. Tamte służyli Panu majątkami swoimi, a nasze kobiety służą bliźniemu swoją wiedzą” [1, s. 259]. Takie słuzenie kobiety w społeczeństwie, według nauczania Cerkwi Prawosławnej, jest zgodne z zapowiedziami ewangelicznymi, chrześcijańskim rozumieniem miłości bliźniego i jak najbardziej jest dobrym słuzeniem kobiety społeczeństwu. Co dotyczy rozumienia emancypacji kobiety w świetle sterowanych przez nacjonalno-korporacyjne elitarne i finansowe warstwy społeczne prądów społecznych, to pozycja nauczania chrześcijaństwa prawosławnego jest stanowczo jednoznaczna: „Pragnienie kobiet do emancypacji, ingerencja kobiety w dziedzinę polityki państwowej i pracy męskiej jej nie właściwej, chrześcijaństwo i Cerkiew błogosławić nie mogą, bo takie dążenie nieunikniono doprowadzi do pogorszenia stanu rodziny, a nawet do jej rozpadania, a to negatywnie wpłynie na stan państwa i ludzkości” [1, s. 260]. Odmowa w błogosławieństwie dążenia ruchu emancypacyjnego o nadanie kobietom równych praw jurydycznych z mężczyznami Cerkwi Prawosławna uzasadnia to nie tylko skutkiem negatywnego wpływu na stan rodziny, państwa i ludzkości, ale tym samym troszczy się o dobro kobiety, twierdząc, że: „Nie będzie czuć się dobrze i sama emancypowana kobieta, jeżeli posiada ona rzeczywiście prawdziwą naturę kobiecą. Na niej wypełni się słowo: „każdy wyniosły będzie poskromiony”. Oderwana od ogniska rodzinnego, kobieta będzie poczuwać siebie bezdomną, jakby wyrwaną z gleby rośliną” [1, s. 260]. Zastanawiając się nad stanem wpływu kobiety na życie społeczne Cerkwi Prawosławna twierdzi: „Kobieta nie jest pozbawiona wpływu na życie społeczne, jednak ten wpływ nie jest bezpośredni, a ten wpływ działa za pośrednictwem wychowania dzieci. Jeżeli kobieta wzbudza w swoich dzieciach miłość do Cerkwi i ojczyzny oraz nawyk do działalności pożytecznej, to ona przygotowuje ważnych działaczy dla społeczeństwa i państwa i wyrządza im wielką posługę – niezmiernie większą, niż będzie sama starać się stać urzędnikiem państwowym” [1, s. 260].

W artykule „O emancypacji kobiet” mówi się o tym, że po stworzeniu kobiety przez Boga było jej nadane imię „Ewa” czyli „Życie”. Takie imię wskazuje na istotę i czyni zrozumiałym przeznaczenie kobiety, bo ono utrwała w sobie zamiar Twórcy o przeznaczeniu wszystkich kobiet, które posiadają wspólną pro rodzicielkę. „To przeznaczenie dotyczy nie tylko i nie tyle fizycznego przedłużenia pokolenia, rodzenia dzieci, a przede wszystkim dotyczy uczestnictwa w życiu wiecznym kobiety i tych kogo ona narodzi i razem z mężem powinna wychować dla życia w Królestwie Niebieskim” [1, s. 260]. Dalej tam mówi się o tym, że

takie wysokie i szlachetne przeznaczenie kobiet jest możliwe do spełnienia tylko wtedy, kiedy potencjalne nośniki życia żyją zgodnie z zapowiedziami Boga, a nie przeciwstawiają się im jak to czynią niektóre przedstawicielki wielu różnych ruchów społecznych, których działalność jest skierowana na niszczenie w świadomości ludzkiej ustanowionego przez Boga światowego porządku. Do tych ruchów społecznych Cerkiew Prawosławna odnosi i ruch feministyczny, który wzywa kobiety do emancypacji czyli do wyzwolenia od tradycyjnego systemu wartości. Do takich wartości Cerkiew Prawosławna odnosi rodzinę, która jest rozumiana jako „mała Cerkiew” z wyraźną hierarchią: mężczyzna jest głową, żywicielem i obrońcą rodziny, który w stanie posłuszeństwa Bogu posiada bezwzględny duchowny i moralny autorytet, a kobieta powinna być podporządkowana mężowi. Spodziewa się, że kobieta będzie troskliwą małżonką, rzetelną gospodynią, czułą matką, która wspólnie z małżonkiem wychowuje swoje dzieci zgodnie z zapowiedziami Boga. Dzieci postrzegają się jako dar Boga i rosną w posłuszeństwie i poważaniu starszych. Takie rozumienie rodziny według nauczania Cerkwi jest zgodne z wolą Bożą, a współczesne zwolennicy emancypacji kobiet zmieniają wektor ukierunkowania duchowego wzrastania kobiety na przeciwny i proponują odwrotny system wartości: „Zamiast podporządkowaniu mężowi i pomocy jemu – dumne, zadufane w sobie równość z nim (a na samej sprawie – często dążenie do dominacji nad nim). Zamiast narodzenia i wychowania dzieci, albowiem powiedziano, że kobieta „dostąpi zbawienia przez macierzyństwo” (1 Tym. 2, 15), – niepoahomowanachęć realizować siebie w dziedzinie profesjonalnej i osobowościowej, która przy bardziej uważnym obejrzeniu najczęściej jest prymitywną i egoistyczną chęcią żyć tylko dla siebie. A więc rodzenie dzieci jest nie tylko wypełnienie Przykazania Bożego: „Rozradzajcie się i rozmnażajcie się, i napełniajcie ziemię” (Rodz. 1, 2), alei rodzajem służenia Bogu, nieodłączne od życia małżeńskiego” [2].

Przedstawiciele Cerkwi Prawosławnej negatywnie odnoszą się do takich haseł jak „żyć dla siebie”, „troszczyć się przede wszystkim o siebie”, „wolność od determinacji płci”, „walczyć przeciwko uciskowi po oznace płciowej” oraz do innych podobnych haseł, które głoszą w swoich pracach przedstawicielki ruchu feministycznego: obywatelka Stanów Zjednoczonych Ameryki Barbara Berg, filozof i kulturolog z Czech Irżyna Smejkałowa-Strikland i inne przedstawicielki apologetyki feminizmu. Takie oraz inne hasła są oceniane jako zwalczające Prawo Boże. O istocie emancypacji kobiet przedstawiciele Cerkwi Prawosławnej mają taki sąd: „Istotą emancypacji kobiet jest walka z Prawem Bożym, która według naszego mniemania, tkwi w tym, że grzech jako przestępstwo przeciw przykazaniom Bożym podnosi się do rangi cnoty. Przede wszystkim to dotyczy takiego grzechu jak pycha. Współczesne Ewy znowu dążą stać „jak Bóg, znający dobro i zło” (Rodz. 3,5)” [2]. Pierwotną przyczyną duchowego zniekształcenia obrazu kobiety według opinii rosyjskiego filozofa A. Iljina jest „życie bez świątyni”, które jest pierwszą i największą biedą naszych czasów, bo bez duchowego oparcia człowiek żyje tak jakby życie nie miało sensu. Ideologia zwolenników emancypacji kobiet opiera się na skrajnym indywidualizmie, który propaguje egoizm „[...] takszeroko rozpowszechniony zwolennikami emancypacji na samej sprawie jest pułapką prowadzącej do „publicznej samotności” kiedy obecność ludzi subiektywnie postrzega się jak pustynia. Kiedy nikt, oprócz ciebie samego, cię nie interesuje. Kiedy głównym celem życia staje się iluzoryczna równość z przedstawicielami drugiej płci. Kiedy na wszystko proponuje się patrzeć przez otwór strzelnicy własnych chorych ambicji” [2]. Opinia tegorosyjskiego filozofa znalazła swoje potwierdzenie w naukowych badaniach wielu psychologów. Na przykład, amerykański naukowiec J. Chanter analizując obraz kobiety w historii przyszła do wniosku, że proces emancypacji kobiet od czasów głębokiej antyczności jest w ścisłym związku z rozkładem moralności oraz z destrukcyjnymi konsekwencjami socjalnymi i rozpadem rodziny [2].

Archimandryta Rafał Karelin w swojej książce „W poszukiwaniu prawdy” opisuje swoje rozmowy ze starą szlachcianką, która na temat emancypacji kobiet powiedziała: „Feminizm

wzbudzał we mnie poczucie wstrętu. W starożytności plemiona scytyjskie stawiali obok drogi wyciosane z kamieni człowiecze figury, które składali się z tułowia i głowy, ale rąk i twarzy u nich nie było. Niemożliwie było rozpoznać mężczyzna to czy kobieta; nazywali ich „kamienne baby”. Feminizm przedstawiał się mi produkowaniem kamiennych bab. Kobiety chcieli dorównać się z mężczyznami i przeistaczali się w jakieś grube istoty bez formy. Tracąc piękność kobiecą one nie uzyskiwały męskiej siły; tracąc delikatność i wykintność duszy, one nie uzyskali szerokości męskiego rozsądku. Feministki, które demonstracyjnie podkreślali równość z mężczyznami tym, że jeździli na rowerach ulicami z papierosem w zębach, wydawali się mi jako zdrajczyniami godności kobiecej, jako żywe karykaturę [3]. Jest to bardzo dokładny i aktualny, chociaż bardzo ostry, obraz kobiety emancypowanej, tak na początku ruchu emancypacyjnego, jak i w naszych czasach.

Przedstawiciele Cerkwi Prawosławnej zwracają się do kobiet z taką propozycją: „Współczesnym zwolenniczką emancypacji należy zamyślić się nad tym, że życie poświęcone walce z Twórcą, z tym co On zapowiadał swemu stworzeniu, więcej przypomina śmierć. Jest to droga do samozagłady. Pan mówi: „Życie i śmierć zaproponowałem Ja tobie. Wybierz życie” [2].

Takie prorocze nauczanie Cerkwi Prawosławnej, ugruntowane na dokładnej analizie współczesnych prądów społecznych, obdarte z zamaskowanych parawanem celów wyżej wymienionej elity, ukierunkowanych na zniewalanie nie tylko kobiety, ale i całej ludzkości, niestety, jak najbardziej sprawdziło się i nadal sprawdza się. Bardzo szkoda, że współczesne analizy polityczne i ekonomiczne (w tym i apologety emancypacji kobiet) nie zauważają albo celowo z powodu celowego dla własnej korzyści nie chcą zauważać tych sterowanych antyludzkich, a przede wszystkim antychrześcijańskich i antykatolickich procesów. Emancypacja kobiet we współczesnym świecie przynosi im w rzeczywistości nie wolność, a starodawna zasada zmiany dla emancypowanej osoby tylko drugich zniewalających obowiązków bez nabycia wolności, jest nadal aktualną, bo do obowiązków żony, matki i gospodyni domu kobieta wraz z mężem musi teraz pracować i nieść dodatkowo ciężar utrzymania rodziny.

## Literatura

1. Священник М. Меннстровъ, Уроки по христианскому православному нравоучению. – С. Петербург, 1914.
2. Зыбина Е. О женской эмансипации // Экклезия.Ру. – Православный социальный портал – Lastupdate. – Пн, 29 Дек 2014. – 2pm.
3. Карелин Р. В поисках истины – М. – S. 64.

## KAPŁAN MĘCZENNIK I BOHATERKSIĄDZ KANONIK MAREK BURAK

*Lasota Georhi Jerzy (Warszawa, Polska)*

Ksiądz kanonik Marek Burak jest wielce zasłużonym kapłanem nie tylko dla parafii Mścibów w dekanacie wołkowyskim archidiecezji wileńskiej (teraz grodzieńskiej) lecz działał także na płaszczyznach społecznych i narodowych: w czasie odradzania się Drugiej Rzeczy Pospolitej Polskiej był kapłanem wojsk polskich, posłem do sejmu, członkiem sejmiku powiatowego oraz po wybuchu II wojny światowej dzielił niedole ludności kresowej i uczestniczył w ruchu oporowym przeciw najezdcom faszystowskim.

Marek Burak urodził się 15.06.1879 roku w miejscowości Gaj na Wileńszczyźnie. Najpierw uczył się w Wilejce, a później w Wilnie. Tam też wstąpił do Seminarium Duchowego. Po ukończeniu Seminarium Duchowego w 1902 roku Marek Burak przyjął święcenia kapłańskie i przez trzy lata był wikariuszem, a w 1905 roku został proboszczem

parafii Mścibów. Wówczas parafia liczyła ponad 3700 parafian, a w roku 1939 było w tej parafii już 4218 wiernych. W 1910 roku ksiądz Marek Burak rozpoczął budowę nowego murowanego kościoła w stylu neogotyckim według projektu architekta Dziekońskiego obok starego drewnianego. Budowę kościoła przerwano w czasie I wojny światowej. Kościół, który określono jako „gmach piękny, trwały i nie wymagający wielkich kosztów na konserwację” i że „już z daleka oko z przyjemnością zatrzymuje się na pięknej sylwetce kościoła”, został ukończony w 1922 roku, a pokonsekrowany w 1932 przez Arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego, chociaż jak wynika z relacji o konsekracji wówczas nieopłacone były jeszcze dzwony i na ukończeniu były organy i wielki ołtarz. W relacji z konsekracji zapisano, że „kościół w Mścibowie powstał kosztem tylko samych parafian mścibowskich i bezgranicznej ofiarności proboszcza, który wkładał tu swoją pracę i wszelki grosz ze swego skromnego uposażenia i jeszcze skromniejszych dochodów”. [1] Na wniosek dziekana wołkowyskiego księdza dra Albina Jaroszewicza Arcybiskup Romuald Jałbrzykowski zamianował księdza Marka Buraka w 1927 roku kanonikiem honorowym wileńskiej kapituły bazyliki metropolitalnej z okazji obchodów 25-lecia jego posługi kapłańskiej. W mścibowskiej parafii, która nosi nazwę Świętego Jana Chrzciciela, ksiądz Marek Burak duszpasterzował aż do swojej tragicznej śmierci przez prawie czterdzieście lat.

Oprócz duszpasterstwa i budowy kościoła ksiądz kanonik Marek Burak brał aktywny udział w odradzaniu się Polski i życiu społecznym. Od pierwszych lat powstania państwa polskiego był kapelanem wojsk polskich do kwietnia 1921 roku. W tym czasie Kuria Biskupia Wojska Polskiego zwolniła go z tego obowiązku oraz w tym początkowym okresie niepodległej Polski był posłem do sejmiku, który postanowił o przyłączeniu wileńszczyzny do Polski. Od 1925 roku ksiądz Marek Burak był członkiem, a zatym przewodniczącym rady Szkolnej Powiatowej w Wołkowysku oraz członkiem sejmiku powiatowego.

Po wybuchu II wojny światowej ksiądz Marek Burak wraz z miejscową ludnością dzielił prześladowania i niedolę całej ludności kresowej i jej duszpasterzy: terror i wywózki na wschodnie tereny Związku Radzieckiego oraz totalne śledzenie za wszelką działalnością. O tym świadczy fragment z raportów sytuacyjnych od grudnia 1939 r. sporządzony przez oficerów politycznych (politruków) 48-go pułku kawalerii Gutmana i Żarkich: „Wieś Mścibów. Siedzib 217. Mieszkańców 1133 oraz 48 na koloniach. Polaków 828, Białorusinów 43, pozostali – Żydzi. Ks. Marek Burak jest organizatorem Kółka Młodzieży Katolickiej. Ostatnio prowadzi swoją pracę z podwójnym staraniem, ludność, zwłaszcza młodzież, często chodzi do kościoła” [2].

Z rozpoczęciem niemieckiej okupacji ksiądz Marek Burak w prywatnych rozmowach i podczas spowiedzi pocieszał wiernych i zapewniał, że „okupacja hitlerowska, ta potęga zła, z woli Bożej będzie złamana”, a w swoich kazaniach porównywał niemiecką okupację do czarnej nawałnicy, która „też przeminie z woli Bożej”. Oprócz tego opiekował się on dziećmi-sierotami, których rodzice zgineli podczas wojny. Z jego inicjatywy parafianie podbierali dzieci zabitych rodziców w czasie wojny. Ksiądz Marek Burak ich chrzczył i pomagał żywnością tym rodzinom, które utrzymywali tych dzieci. Przy plebaniizył taki chłopczyk, którego ksiądz Marek Burak znalazł przy zabitej matce. Przy chrzcie temu niemowlęciu nadał imię Tadeusz i opiekował się im razem ze służącą panią Leontyną Leonowicz, która mieszka w Mścibowie (ul. Załużańska, 8) i wraz z innymi parafianami świadczyła o tym oraz opowiadali one o cudownym uzdrowieniu jednej pani z Gniezna, która modliła się na mogile księdza Marka Buraka (było to na końcu lat 90-ch XX w.). Ten Tadeusz już w stałym wieku przyjeżdżał z Minska do Mścibowa i złożył kwiaty na mogile swego zbawiciela.

Jednak nie tylko słowem, lecz i czynem ksiądz Marek Burak przeciwstawiał się niemieckiej okupacji. Na początkulipca 1941 roku pod kierownictwem porucznika rezerwy Michała Stojanowskiego (z zawodu nauczyciela) powstaje obwód Armii Krajowej (AK) „Wołkowysk”, który miał 5 okręgów. Komendantem obwodu był Michał Stojanowski

(pseudonimy „Lubicz”, „Krok” i „Cygan”). Okręgiem nr 3 dowodził od początku i do końca okupacji kapitan Bronisław Szejko (pseudonim „Konar”). W tym okręgu była placówka gminy Mścibów, którą dowodził plutonowy Stanisław Ignatowicz (pseudonim „Żak”). Według świadectwa parafianki parafii Mścibów Weroniki Werbiak, która żyła we wsi Szandry, za ołtarzem w kościele w Mścibowie była kryjówka. W tej kryjówce przechowywano radionadajnik, który miał połączony z Londynem. Weronika Werbiak tak opowiadała o tym: „Hitlerowcy zamordowali księdza Marka Buraka i nauczyciela z jego żoną za to, że nadawali ważne wiadomości do Londynu. Za ołtarzem w kościele mścibowskim gestapowcy znaleźli stację nadawczą, która miała połączenie z Londynem” [3]. Historyk Mikołaj Bychaucau w artykule „Akowcy powiatu Wołkowyskiego” podaje taką informację: „Na terytorium byłego powiatu Wołkowyskiego istniało trzy pracujące radionadajniki, które mieli bezpośrednie połączenie z Londynem. Razłokowane były one w Mścibowie, Miżeryczach i Nowym Dworze. Władysław Uchnalewicz dostarczał dla nich komunikaty, które czytało dowództwo AK w Anglii. Analizując liczne dane zwiadu, które nadawano z różnych okręgów byłej Polski, w Anglii mieli pełne uświadomienie o przemieszczeniu niemieckich jednostek wojskowych w konkretnym regionie” [4]. O konspiracyjnej działalności proboszcza mścibowskiego podczas okupacji niemieckiej świadczy zapis na s. 158 zatytułowany „Ks. Marek Burak (Mścibów)” [5] książki Larysa Michajlik „Kościół katolicki na Grodzieńszczyźnie 1956–1939”. Zapis ten oparty jest na następujących źródłach: R. Dzwonkowski, *Leksykon duchowieństwa polskiego (...)*, s. 109–262; J. Humieński, *„Duszpasterstwo polskiego podziemia (...)*, s. 477–497; C. Włanowski, *„Konspiracyjna działalność duchowieństwa (...)*, s. 95–99. Tamże na s. 148 napisano: „Jak wynika z akt radzieckiej Państwowej Komisji Nadzwyczajnej ds. badania zbrodni hitlerowskich na terenie rejonu wołkowyskiego, sporządzonych 18 kwietnia 1945 r., ks. Marek Burak, proboszcz par. Mścibów, zginął za to, że podzielił się żywnością z dziećmi – sierotami, których rodzice zginęli podczas bombardowania” [6]. Działalność konspiracyjna duchownych miała różnorodny charakter: zbieranie informacji wywiadowczych, stworzenie punktów kontaktowych, podrabianie dokumentów, podziemne wydawanie biuletynów informacyjnych oraz duszpasterską opiekę nad walczącymi oddziałami podziemia. W martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego zamieszczona informacja: „Mimo że miesiąceżgonu są różne, zginęli oni za tę samą sprawę: za bierny opór w oddawaniu dzwonów” [7]. Tamże na tej samej stronie w rubryce „Zamordowani na terenie swoich parafii” zamieszczona informacja: „3. Burak Marek 18.VII. 1943 r.”

W artykule ks. Tadeusza Krahela „Ksiądz Marek Burak” zamieszczona taka informacja: „Według relacji Piotra Pajkowskiego, kiedy aresztowanego ks. Buraka gestapo wiozło obok kościoła, on „poprosił o zezwolenie na wstąpienie do wnętrza, aby się mógł pomodlić i pożegnać się z kościołem. Pozwolili tylko wyjść z samochodu i uklęknąć na ziemi. Aresztowanego zawieziono następnie do Świsłoczy. Nad ranem aresztowanych zabrano do lasu Wiszownik i rozstrzelano. Przed rozstrzelaniem ksiądz kanonik wezwał wszystkich do żalu za grzechy, a następnie udzielił rozgrzeszenia. Wszystko to widział chłopak ze Świsłoczy (...)” [8]. Tą informację dopełnia w swojej książce Larysa Michajlik: „Kochanowski Feliks – alumn Sem. Duch. w Wilnie [...] rozstrzelony tego samego dnia w Świsłoczy pow. Wołkowyski razem z ks. M. Burakiem i ks. J. Kozłowskim oraz 250 innymi osobami rekrutującymi się z inteligencji polskiej” [9]. W wyżej wymienionym martyrologium jest jeszcze wartościowy zapis: „Burak Marek – poseł na Sejm RP, kan., prob. Par. Mścibów pow. Wołkowyski. Ur. 1879 r., święc. Kapł. 1902 r. Rozstrzel. 13 VI 1943 r. w Świsłoczy k. Wołkowyska” [10].

Po wojnie ciało księdza Marka Buraka za zezwoleniem jakiegoś wojskowego dowódcy radzieckiego ekshumowano i pochowano obok kościoła w Mścibowie. Na mogile postawiono pomnik z napisem: „Ś.p. ks. Marek Burak, kanonik mścibowski, żył lat 64. Zmarł śmiercią tragiczną w dniu 15 lipca 1943 r. Prosi o modlitwę”.

## Literatura

1. Książd Marek Burak, ks. Tadeusz Krahel, Czas miłosierdzia, Pismo Wydziału Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej Białostockiej nr 1 (14) styczeń 2002 r. s. 14.
2. AOSOG, f. 6195, O. 1, d.109, K. 401, 427. Raporty sytuacyjne oficerów politycznych 48 pólku kawalerii Gutmana i Żarkich z grudnia 1939 r.
3. Świadek parafianki parafii Mściobów Weroniki Werbik ze wsi Szandry, Świadek zapisane autorem 21.12.2010 r. Archiwum autora.
4. Ваўкавышчына. Краязнаўчы часопіс № 2 (20) 2010 r. s. 11.
5. Larysa Michailik (Larysa Michajlik) „Kościół katolicki na Grodzieńszczyźnie 1956 – 1939”, Warszawa, Instytut Studiów Politycznych PAN OFICYNA WYDAWNICZA RYTM, s. 158.
6. Tamże, s. 148.
7. Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939 – 1945, Ks. Wiktor Jacewicz SDB, ks. Jan Woś SDB, Warszawa 1978, ATK, s. 198.
8. Książd Marek Burak, ks. Tadeusz Krahel, Czas miłosierdzia, Pismo Wydziału Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej Białostockiej nr 1 (14) styczeń 2002 r. s. 14.
9. Larysa Michailik (Larysa Michajlik) „Kościół katolicki na Grodzieńszczyźnie 1956 – 1939”, Warszawa, Instytut Studiów Politycznych PAN OFICYNA WYDAWNICZA RYTM, s. 223.
10. Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939 – 1945, Ks. Wiktor Jacewicz SDB, ks. Jan Woś SDB, Warszawa 1978, ATK, s. 205.

## MIĘDZY OBRAZEM A GRZEchem. RELIGIJNA KAMPANIA WIZUALNA

*Mojżyn Norbert (Warszawa, Polska)*

Współczesna cywilizacja globalna nastawiona jest na produkcję i odbiór komunikatów postrzeganych wzrokowo (okulocentryzm). Przestrzeń publiczna oraz media elektroniczne i cyfrowe są nasycone obrazami (ikonosfera), które pochłaniają uwagę widza przekazując określone komunikaty. W ten szeroki obszar wizualności (nazywany kulturą wizualną) coraz śmielej wchodzi Kościół katolicki ze swoim ewangelicznym przesłaniem realizowanym przy pomocy obrazu. Za przykład może posłużyć kampania wizualna przeprowadzana przez Krajowy Ośrodek Duszpasterstwa Rodzin Konferencji Episkopatu Polski, która wywołała szeroki rezonans społeczny, zatytułowana: *Konkubinat to grzech. Nie cudzołóż*. Kampania wykorzystując billboardy rozmieszczone w różnych miastach Polski podjęła aktualną tematykę konkubinatów i tzw. związków partnerskich, dotycząc tym samym newralgicznej materii grzechu cudzołóstwa. Wielkoformatowe plakaty pojawiły się na początku 2015 roku przy ruchliwych ulicach, placach miejskich i innych miejscach publicznych często odwiedzanych przez ludność. Billboardy przedstawiają dłonie kobiety i mężczyzny na tle czarnej pościeli splatane przez węże. Obraz wprowadza nastrój niepokoju, zagrożenia: zamiast białej – czarna satynowa pościel; zamiast obrączek małżeńskich – okręcający palce wąż, znak grzechu. Obraz prowokuje widza (niezależnie od jego stosunku do chrześcijańskiej doktryny moralnej) do zajęcia stanowiska w sprawie grzechu konkubinatu, podnoszonej przez plakaty [1].

Na akcję wizualną Kościoła chciałbym spojrzeć z równoległej perspektywy obrazu i grzechu. W ciągu wieków chrześcijaństwa tematyka moralizatorska często pojawiała się w sztuce w formie wizualnej, w ramach różnych programów ikonograficznych piętnujących grzechy (w średniowieczu takie tematy wypełniały rzeźbę architektoniczną, malowidła ścienne, miniatury książkowe). Jednak sztuka taka nie od razu stała się powierniczką teologii moralnej. Na początku, w chrześcijańskim antyku, swoją uwagę skupiała na soteriologii i eschatologii, z rzadka tylko podejmując tematykę grzechu. Niewątpliwie wynikało to z wysokiego poziomu moralnego, jaki realizowali w swoim życiu pierwsi chrześcijanie. Byli oni społecznością elitarną, żyli w moralnej czystości; głównym zagrożeniem stawało się

wytrwanie w wierze wbrew prześladowaniom i nie poddawanie się kulturowemu naciskowi środowiska pogańskiego. Dopiero dynamiczny rozwój gmin chrześcijańskich u schyłku antyku i zwielokrotnienie liczebności chrześcijan doprowadziły do akcentowania w większej skali w ich życiu (i co za tym idzie w sztuce) tematyki grzechu. Jednak zanim doszło do wykorzystywania sztuki wizualnej w celach dydaktycznych pierwotne chrześcijaństwo musiało się uporać z jeszcze jednym fundamentalnym problemem, z akceptacją obrazu; problem wynikał oczywiście ze starotestamentalnego zakazu czynienia wizerunków istot żyjących (por. Wj 20, 3-6; Pwt 4, 15-18) [2]. Obrazy były w pierwotnym chrześcijaństwie – w ślad za tradycją judaistyczną – przyjmowane z nieufnością, jako potencjalna zachęta do zdrady przymierza z jedynym Bogiem i kultycznego „nierządu”. Z tej racji dzieła sztuki były uważane za „działa bałwochwalcze”, a ich wykonawcy za „rozpustników”. Można wręcz zaryzykować twierdzenie, że zanim sztuka chrześcijańska zaczęła obrazować i piętnować grzech, sama musiała uporać się z „grzechem obrazu”. Ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy w większości opowiadali się przeciw tworzeniu obrazów i rzeźb, zwłaszcza kultowych, i podkreślali aktualność starotestamentowej bezo obrazowości (anikonizmu) [3].

Obawy przed obrazami, które tak bardzo obciążały sumienia Ojców Kościoła, nie były tak wyraźnym problemem dla gmin wczesnochrześcijańskich skoro zarówno w tzw. domus Ecclesiae w syryjskim Dura Europos, jak i w rzymskich katakumbach znajdujemy szeroko rozwinięte malarstwo ścienne. Programy ikonograficzne ilustrując odpowiednie perykopy Pisma Świętego szeroko służyły do ilustrowania doktryny chrześcijańskiej. Fakt zdobienia pierwszych chrześcijańskich pomieszczeń grobowych i świątyni przedstawieniami figuralnymi trzeba uznać za dowód zintegrowania Kościoła ze światem antycznym, którego kultura wydawała się bardzo atrakcyjna. Pojawienie się i szybki rozwój sztuki chrześcijańskiej musiały oznaczać, że codzienna praktyka wiernych oparta na percepcji wzrokowej pokonała pierwotną nieufność wobec obrazów. Była owocem silnego przywiązania chrześcijan nawróconych z religii pogańskich (ex gentibus) do zwyczajów wyniesionych z rodzinnych środowisk a związanych z ich kulturą wizualną. Wobec tak powszechnych praktyk artystycznych doktryna kościelna w odniesieniu do obrazów ewoluowała przestając być tak jednoznaczna i restrykcyjna. W pierwszych latach III w. zaczynając się pojawiać w wypowiedziach Ojców Kościoła, jakkolwiek obwarowane jeszcze różnymi zastrzeżeniami, coraz śmielsze koncesje na rzecz wyobrażeń figuralnych. Przypieczętowaniem zwycięstwa sztuki nad anikonizmem w pierwotnym Kościele było stanowisko św. Augustyna (+430), który po raz pierwszy w dziejach chrześcijaństwa poświęcił estetyce osobny traktat (zaginione dzieło *De pulchro et apto*) Apologia obrazu (ikony) zaś najpełniej rozwinęła się na chrześcijańskim Wschodzie w okresie ikonoklazmu bizantyńskiego, a jej rzecznikami stali się m.in.: św. Bazyli, św. Teodor Studyta i św. Jan Damasceński. Z perspektywy współczesnej kultury wizualnej można postawić tezę, że od początku swych dziejów Kościół zdawał sobie sprawę z potężnej mocy obrazów i dobrze diagnozował znaczenie sztuki w życiu człowieka. Z tego powodu na początku obawiał się obrazów i rzeźb, które mogłyby uwięzić umysł i duszę chrześcijanina, kierując w konsekwencji ku idolatrii. Gdy pokonał ów pierwotny lęk przed obrazami, posłużył się obrazami w celu propagowania swojej doktryny na szeroką skalę, czego dowodem jest bogata sztuka chrześcijańska. Dzisiaj staje przed podobnymi dylematami: tęskni za obrazem i jednocześnie się go boi. Zdaje sobie sprawę z potęgi i powabu kultury wizualnej i jednocześnie lęka się jej z powodu potencjalnego zbanalizowania najgłębszej treści zbawczej przy pomocy błędnego, powierzchownego obrazu (np. kiczu religijnego)...

Ten współczesny dylemat przewycięża wspomniana na początku śmiała kampania wizualna promowana przez Krajowy Ośrodek Duszpasterstwa Rodzin: przetłumaczyła ona mianowicie niechęć współczesnego Kościoła (posoborowego) wobec obrazu. Nowoczesny

przekaz łączy się w kampanii z ponadczasową, niezmienną treścią zbawczego orędzia Chrystusa. Przypomina szerokiej widowni, że sakramentalne małżeństwo jest ciągle aktualną formułą przymierza ludzi ze sobą i z Bogiem oraz skutecznym narzędziem zbawienia.

Kampania posiada przy tym rękomię teologiczną. Dziś coraz więcej teologów przyznaje, że w dobie kultury wizualnej możemy – i powinniśmy – mówić o paradygmacie „wiary z widzenia” (*fides ex visu*), na podobieństwo do Pawłowej „wiary ze słuchania” (*fides ex auditu*) (Rz 1,10). Owszem, w tradycji chrześcijańskiej od samego początku kluczową rolę odgrywało słowo oraz jego przekaz (ustny i pisemny). Nacisk położony na słowo był w dużym stopniu jednak wynikiem tego, że mowa i słowo odgrywały w czasach biblijnych i apostołskich wiodącą rolę w komunikowaniu. Sam Chrystus często odwoływał się do potrzeby słuchania: „Moje owce słuchają mego głosu” (J 10,27) i wielokrotnie w przypowieściach nauczał: „Kto ma uszy do słuchania, niechaj słuca” (por. Mt 11,15; Mk 4,23). Dzisiaj jednak, słowo nie zajmuje już pozycji dominującej w przekazie informacji; straciło ją na rzecz obrazu. Dlatego „wiara ze słuchania”, jakkolwiek podstawowa, staje się punktem wyjścia do szerszego, całościowego ujęcia przepowiadania Ewangelii, a co za tym idzie przemyślenia na nowo strategii pastoralnych i katechetycznych, które będą uwzględniały znaczenie obrazu; tym bardziej, że jak żadna inna dyscyplina teologia (obrazu, ikony) ma w tym względzie wielowiekowe doświadczenie i dorobek [4]. W tym świetle akcja wizualna Kościoła pokazuje optymistycznie, że zaangażowanie Kościoła we współczesną kulturę wizualną wreszcie przechodzi z fazy postulatu do fazy realizacji.

### Literatura

1. <http://www.kodr.pl/knkubinat-to-grzech.html>. Dostęp 16.03.2015.
2. „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego co jest w wodach pod ziemią” (Wj 20, 4). Zob. R. Rubinkiewicz, *Czy Bóg zakazał czcić obrazy?*, w: *Ikona liturgiczna. Ewangelizacyjne przesłanie ikony maryjnej*, red. K. Pek, Warszawa 1999, s. 24.
3. Szerzej na temat poglądów pisarzy wczesnochrześcijańskich na sztukę zob. B. Wronikowska, *Poglądy Ojców Kościoła na sztukę w ciągu pierwszych dwóch stuleci istnienia Kościoła*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL” 26, 1978, s. 5–12.
4. Por. N. Mojżyn, „*Locustheologicus*” w *sztukach wizualnych – nowe perspektywy badawcze teologii sztuki*, w: *Wierzyć i widzieć*, red. K. Flader-Rzeszowska i in., Sandomierz 2013, s. 97–118.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Агапов Андрей Сергеевич, аспирант Люблинского католического университета Иоанна Павла II, магистр (Lublin, Polska).

Агееў Аляксандр Рыгоравіч, дацэнт кафедры археалогіі і спецыяльных гістарычных дысцыплін МДУ імя А.А. Куляшова, кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Магілёў, Беларусь).

Адзіночанка Віктар Аляксандравіч, дацэнт кафедры філасофіі установы адукацыі “Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф. Скарыны”, кандыдат філасофскіх навук, дацэнт (г. Гомель, Беларусь).

Алейнікова Светлана Михайловна, начальник отдела кадровых технологий НИИ теории и практики государственного управления Академия управления при Президенте Республики Беларусь, кандидат социологических наук (г. Минск, Беларусь).

Аленькова Юлия Васильевна, доцент кафедры философии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова, кандидат культурологии, доцент (г. Могилев, Беларусь).

Алиева Наргиз Агасалим кызы, зам. директора по науке Национального Музея Истории Азербайджана НАНА, доктор исторических наук (г. Баку, Азербайджан).

Антипова Елена Владимировна, старший преподаватель кафедры педагогики Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь).

Антоненко Виктория Владимировна, лаборант кафедры общей психологии Смоленского государственного университета (г. Смоленск, Россия).

Антонович Зинаида Васильевна, доцент кафедры источниковедения исторического факультета Белорусского государственного университета, кандидат исторических наук (г. Минск, Беларусь).

Арухова Амина Насировна, аспирант исторического факультета дагестанского государственного университета (г. Махачкала, Дагестан, Россия).

Барысенка Вольга Уладзіміраўна, дацэнт кафедры беларускай мовы і літаратуры Мінскага дзяржаўнага лінгвістычнага ўніверсітэта, кандыдат філалагічных навук, дацэнт (г. Мінск, Беларусь).

Богданенков Александр Сергеевич, пастор Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня г. Солигорска, РРО «Конференция Церквей Христиан Адвентистов Седьмого Дня в Республике Беларусь», магистр богословия (г. Солигорск, Беларусь).

Богданова Оксана Александровна, профессор кафедры философии и культурологи Ростовского государственного экономического университета («РИНХ»), доктор философских наук, профессор (г. Ростов-на-Дону, Россия).

Бунакова Олеся Витальевна, учитель истории Государственного учреждения образования «Средняя школа №1 г.п. Бельнички имени Н.И. Пашковского» (г.п. Бельнички, Беларусь).

Бондаренко Константин Михайлович, ректор учреждения образования “Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Бучнева Наталья Болеславовна, младший научный сотрудник регионального центра по Витебской области ГНУ «НИЭИ Министерства экономики Республики Беларусь» (г. Витебск, Беларусь).

Васильева Ирина Львовна, доцент кафедры философии Белорусского государственного экономического университета, кандидат философских наук, доцент (г. Минск, Беларусь).

Волженков Валерий Викторович, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин УО «Могилевский институт МВД Республики Беларусь» (г. Могилев, Беларусь)

Воробьева Наталия Владимировна, профессор кафедры истории и философии АНО ВПО «Омский экономический институт», доктор исторических наук, доцент (г. Омск, Россия).

Гририна Валентина Николаевна, заведующая кафедрой дидактики и частных методик учреждения образования «Могилевский государственный областной институт развития образования», кандидат педагогических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь).

Гририна Елена Васильевна, методист отдела социально-гуманитарного образования учреждения образования «Могилевский государственный областной институт развития образования» (г. Могилев, Беларусь).

Гончаров Николай Николаевич, аспирант кафедры славянской истории и методологии исторической науки БГПУ имени Максима Танка, магистр исторических наук (г. Минск, Беларусь).

Горбачкий Александр Владимирович, краевед (г. Могилев, Беларусь).

Горботенко Екатерина Игоревна, аспирант кафедры истории нового и новейшего времени исторического факультета БГУ (г. Минск, Беларусь).

Гордейчук Сергей Сергеевич, студент 5 курса исторического факультета Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь).

Гориш Ирина Владимировна, старший преподаватель кафедры гуманитарных наук, философии и права Полесского государственного университета (г. Пинск, Беларусь).

Гривачевский Юзеф, кс. проф. Университета Кардинала Стефана Вышинского в Варшаве, доктор габ. (г. Варшава, Польша)

Гуцева Тамара Георгиевна, доцент кафедры истории, мировой культуры и туризма Минского государственного лингвистического университета, кандидат философских наук, доцент (г. Минск, Беларусь).

Данилевич Сергей Александрович, старший преподаватель кафедры философии УО «МГУ имени А.А. Кулешова» (г. Могилев, Беларусь).

Джавадова Хормет Ганбарали кызы, доцент кафедры социологии факультета социальных наук и психологии Бакинского государственного университета, доктор философии, доцент (г. Баку, Азербайджан).

Дробная Елена Валериановна, учитель МБОУ «СОШ № 47», аспирант кафедры теории и истории, культуры, искусств и дизайна факультета культуры и искусств ФГБОУ ВПО «ЗабГУ» (г. Чита, Россия).

Дроботушенко Евгений Викторович, декан исторического факультета, заведующий кафедрой политологии Забайкальского государственного университета, профессор кафедры социально-правовых дисциплин, кандидат исторических наук, доцент (г. Чита, Россия).

Дьяченко Олег Викторович, проректор по научно-методической работе УО «Могилёвский государственный областной институт развития образования», кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Евароўскі Валерыі Барысавіч, загадчык Цэнтра гісторыка-філасофскіх і кампаратыўных даследаванняў Інстытута філасофіі НАН Беларусі, кандыдат філасофскіх навук, дацэнт (г. Мінск, Беларусь).

Елопов Александр Петрович, ст. преподаватель кафедры «Философия, история, политология» Белорусского государственного университета транспорта (г. Гомель, Беларусь).

Жукоцкая Зинаида Романовна, заведующая кафедрой культурологи и философии Нижневартовского экономико-правового института (филиал) Тюменского государственного университета, доктор культурологи, профессор (г. Нижневартовск, Россия)

Жукоцкий Владимир Дмитриевич, доктор философских наук, профессор (г. Нижневартовск, Россия)

Заблоцкая Марина Валентиновна, старший преподаватель кафедры иностранных языков Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь).

Иванова Светлана Федоровна, доцент кафедры иностранных языков Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова, кандидат филологических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь).

Иванова Татьяна Юрьевна, доцент кафедры новой и новейшей истории Института истории, политологии и права Николаевского национального университета, кандидат исторических наук, доцент (г. Николаев, Украина).

Іваноў Арцём Аляксеевіч, старшы выкладчык кафедры археалогіі і спецыяльных гістарычных дысцыплін Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.А. Куляшова (г. Магілёў, Беларусь)

Игнатович Антон Евгеньевич, старший преподаватель кафедры всеобщей истории Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь).

Ильющенко Надежда Сергеевна, м.н.с. Центра управления знаниями и компетенциями, ГНУ «Институт философии Национальной академии наук» (г. Минск, Беларусь).

Исаков Алексей Александрович, доцент кафедры теологии и истории культуры историко-филологического факультета ФГАОУ ВО «Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского», Арзамаский филиал, кандидат философских наук (г. Арзамас, Россия).

Казмирук Марина Вячеславовна, аспирантка кафедры культурологии Белорусского государственного университета культуры и искусств (г. Минск, Беларусь).

Карнілава Таццяна Уладзіміраўна, галоўны бібліяграф навукова-даследчага аддзела кнігазнаўства Нацыянальнай бібліятэкі Беларусі; саіскальнік кафедры культуралогіі Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта культуры і мастацтваў (г. Минск, Беларусь).

Климович Анна Игоревна, Полоцкий государственный университет, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных наук (г. Полоцк, Беларусь).

Кожневская Маргарита Геннадьевна, аспирант факультета истории, коммуникации и туризма Гродненского государственного университета имени Янки Купалы (г. Глубокое, Беларусь).

Король Вадим Леонтьевич, аспирант факультета истории, коммуникации и туризма УО «Гродненский государственный университет имени Янки Купалы» (г. Гродно, Беларусь).

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, доцент (г. Минск, Беларусь).

Костенич Владимир Анатольевич, доцент кафедры философии УО «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова»; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь).

Круподеря Елена Анатольевна, аспирант ГНУ «Институт философии НАН Беларуси» (г. Минск, Беларусь).

Крэнцидло Януш, кс. проф. Университета Кардинала Стефана Вышинского в Варшаве, доктор (г. Варшава, Польша).

Кудрявцев Василий Васильевич, доцент кафедры философии Белорусского государственного педагогического университета им. М.Танка, кандидат философских наук, доцент (г. Минск, 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 «МГУ имени А.А. Кулешова», доктор исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь).

Мамедова Айтэк Закир кызы, ведущий научный сотрудник, отдел религиоведения и философских проблем культуры Института философии и права НАН Азербайджана, доктор философии по философским наукам (г. Баку, Азербайджан).

Марченко Татьяна Николаевна, аспирант кафедры истории Беларуси Белорусского государственного педагогического университета имени М.Танка (г. Минск, Беларусь).

Матвеев Сергей Александрович, Русская Христианская Гуманитарная Академия, аспирант кафедры религиоведения (г. Санкт-Петербург, Россия).

Маханько Константин Михайлович, преподаватель Могилевского государственного колледжа искусств (г. Могилев, Беларусь).

Мельникова Алеся Сергеевна, старший преподаватель кафедры восточнославянской и российской истории УО «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова» (г. Могилев, Беларусь).

Микелевич Елена Болеславовна, УО «Полесский государственный университет», ассистент кафедры гуманитарных наук, философии и права, магистр педагогических наук (г. Пинск, Беларусь).

Молодов Олег Борисович, старший научный сотрудник Института социально-экономического развития территорий РАН, кандидат исторических наук (г. Вологда, Россия).

Мосейчук Людмила Ивановна, научный сотрудник Центра проблем развития образования Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь).

Нейматзаде Сабина Алескер кызы (Sabina Nematzade), ведущий научный сотрудник отдела арабоязычных рукописей Института рукописей им. М.Физули НАН Азербайджана, доктор философии по теологии (г. Баку, Азербайджан).

Нематзаде Сабира Алескер кызы (Sabira Nematzadeh), доцент кафедры истории философии и культурологии факультета социальных наук и психологии Бакинского государственного университета, доктор философии, доцент (г. Баку, Азербайджан).

Павлюченков Николай Николаевич, доцент кафедры религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, кандидат философских наук, доцент (г. Москва, Россия).

Петрова Надежда Петровна, старший преподаватель кафедры иностранных языков Могилевского государственного университета имени А.А.Кулешова (г. Могилев, Беларусь).

Пигорева Ольга Владимировна, доцент кафедры истории государства и права Курской государственной сельскохозяйственной академии имени профессора И.И. Иванова, кандидат исторических наук, доцент (г. Курск, Россия).

Подмарицын Алексей Геннадьевич, докторант кафедры Российской истории ФГБОУ ВПО «Самарский государственный университет», кандидат исторических наук (г. Самара, Россия).

Пушкін Ігар Аляксандравіч, дацэнт кафедры гуманітарных дысцыплін УА «Магілёўскі дзяржаўны ўніверсітэт харчавання», кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Магілёў, Беларусь).

Римко Ольга Георгиевна, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Полоцкого государственного университета, магистр исторических наук (г. Новополоцк, Беларусь).

Рогинский Ростислав Маратович, магистр исторических наук (г. Гомель, Беларусь).

Саберов Рушан Анвярович, старший преподаватель кафедры истории России и вспомогательных исторических дисциплин Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина (г. Нижний Новгород, Россия).

Самосюк Надежда Викторовна, преподаватель-стажёр кафедры истории славянских народов Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина, магистр исторических наук, исследователь в области культурологии (г. Брест, Беларусь).

Синковец Антон Юрьевич, аспирант кафедры истории и культуры Беларуси МГУ имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

Скрыльников Павел Андреевич, аспирант Института этнологии и антропологии Российской Академии Наук им. Н.Н.Миклухо-Маклая (г. Коломна, Россия).

Снытко Александр Семенович, учитель географии и обществоведения государственного учреждения образования «Средняя школа № 1 г.п. Бельничичи имени Н.И. Пашковского» (г.п. Бельничичи, Беларусь).

Соколовский Константин Геннадьевич, эксперт ОО «Центр независимых исследований», кандидат юридических наук (г. Астана, Казахстан).

Старостенко Виктор Владимирович, декан факультета иностранных языков УО «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова»; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Старостенко Элеонора Викторовна, магистрант исторического факультета УО «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова» (г. Могилев, Беларусь)

Тажуризина Зульфия Абдулхаковна, профессор кафедры философии религии и религиозоведения философского факультета МГУ им. Ломоносова; доктор философских наук, профессор (г. Москва, Россия)

Табунов Василий Васильевич, доцент кафедры археологии и специальных исторических дисциплин Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова, кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь).

Тригорлова Людмила Брониславовна, учитель истории УО «Полоцкая государственная гимназия № 2» (г. Полоцк, Беларусь).

Филимонова Ирина Юрьевна, старший преподаватель кафедры германо-романской филологии УО «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова» (г. Могилев, Беларусь).

Церковский Александр Леонидович, аспирант кафедры русской и зарубежной литературы УО «Белорусский государственный педагогический университет имени Максима Танка», магистр филологических наук (г. Минск, Беларусь).

Шаврова Ольга Геннадьевна, доцент кафедры философии и методологии науки Белорусского государственного университета, кандидат философских наук, доцент (г. Минск, Беларусь).

Шардыко Игорь Владимирович, заведующий кафедрой восточнославянской и российской истории УО «МГУ имени А.А. Кулешова», кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь).

Шижанский Роман Витальевич, заведующий кафедрой истории России и вспомогательных исторических дисциплин, заведующий научно-исследовательской лабораторией «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы» факультета гуманитарных наук Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина, кандидат исторических наук, доцент (г. Нижний Новгород, Россия).

Шилко Михаил Кириллович, старший преподаватель кафедры философии УО «Могилевский государственный университет имени А.А.Кулешова» (г. Могилев, Беларусь).

Шупляк Сергей Петрович, доцент кафедры истории древних цивилизаций и средневековья Белорусского государственного педагогического университета им. Максима Танка, кандидат исторических наук, доцент (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).

Юдин Виктор Викторович, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Могилевского государственного университета продовольствия (г. Могилев, Беларусь).

Яроцкая Юлия Александровна, аспирант Белорусского государственного университета культуры и искусств (г. Молодечно, Беларусь).

Яскевич Ядвига Станиславовна, директор Института социально-гуманитарного образования учреждения образования «Белорусский государственный экономический университет», доктор философских наук, профессор (г. Минск, Беларусь).

Borowska Katarzyna Urszula, córka Mariana, magister Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, magister (Lublin, Polska).

Zabielski Józef, ks. prof. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, dr. hab (Warszawa, Polska)

Kietliński Krzysztof, ks. prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, dr. hab. (Warszawa, Polska)

Lasota Georhi Jerzy, doktorant Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, magister (Warszawa, Polska)

Mojżyn Norbert, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, dr (Warszawa, Polska)

# СОДЕРЖАНИЕ

## СВОБОДА СОВЕСТИ, СВОБОДОМЫСЛИЕ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В МИРОВОЙ И НАЦИОНАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ

|   |    |
|---|----|
| <i>Алейникова С. М.</i> «РУССКИЙ МИР» В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ БЕЛОРУССКОЙ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ .....  | 3  |
| <i>Агееў А. Р.</i> СПРОБЫ ПРЫСТАСАВАННЯ ІУДЗЕЙСКИХ АБШЧЫН МАГІЛЁЎСКОЙ АКРУГІ ДА ЎМОЎ САВЕЦКАЙ РЭЧАІСНАСЦІ Ў 1920-я гг. ....   | 5  |
| <i>Гончаров Н. Н.</i> НЕЙТРАЛИЗАЦИЯ ЗАПАДНОРУССКИМИ ПРАВОСЛАВНЫМИ ИЕРАРХАМИ ПОГРОМНОГО ЭКСТРЕМИЗМА (1903–1913 гг.).....   | 7  |
| <i>Дроботушенко Е. В.</i> ОСОБЕННОСТИ НОРМАТИВНОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ ПЕРЕДАЧИ ИМУЩЕСТВА, НАХОДЯЩЕГОСЯ В ГОСУДАРСТВЕННОЙ ИЛИ МУНИЦИПАЛЬНОЙ СОБСТВЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНЫМ ОРГАНИЗАЦИЯМ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ ..... | 10 |
| <i>Евароўскі В.</i> АСВЕТНИЦТВА ЯК ПАЧАТАК СЕКУЛЯРНАЙ ЭПОХІ.....  | 12 |
| <i>Елопов А. П.</i> ФЕНОМЕН «ПРАВОСЛАВНОГО СТАЛИНИЗМА» .....  | 14 |
| <i>Игнатович А. Е.</i> ВЛИЯНИЕ ВНЕШНИХ ФАКТОРОВ НА РАЗВИТИЕ ОТНОШЕНИЙ ПРИНИМАЮЩЕГО ОБЩЕСТВА И МУСУЛЬМАНСКОЙ ОБЩИНЫ В ВЕЛИКОБРИТАНИИ.....  | 16 |
| <i>Исаков А. А.</i> АТЕИЗМ: ГЛУБИНА ОТРИЦАНИЯ.....  | 19 |
| <i>Космач П. Г.</i> ГРАНИЦЫ СВОБОДЫ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ В США XIX в. ....   | 21 |
| <i>Костенич В. А.</i> ИНАКОМЫСЛИЕ И ЕРЕСЬ В ДИАЛЕКТИЧЕСКОМ ИНТЕРЬЕРЕ .....  | 23 |
| <i>Маханько К. К.</i> ИДЕИ ВЕРОТЕРПИМОСТИ В ЛИТЕРАТУРНОМ ТВОРЧЕСТВЕ МЕЛЕТИЯ СМОТРИЦКОГО ПЕРИОДА УНИАТСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ.....   | 25 |
| <i>Розинский Р. М.</i> ЗАКРЫТИЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ХРАМОВ И МОЛЕЛЕН НА ГОМЕЛЬЩИНЕ, КАК ФАКТОР КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ И. В. СТАЛИНА В ПРЕДВОЕННЫЙ И ПОСЛЕВОЕННЫЙ ПЕРИОД .....                           | 27 |
| <i>Соколовский К. Г.</i> АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ГОСУДАРСТВА И НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ В КАЗАХСТАНЕ .....  | 29 |
| <i>Старостенко В. В.</i> О НАПРАВЛЕНИЯХ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА О СВОБОДЕ СОВЕСТИ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ .....  | 31 |
| <i>Старостенко Э. В.</i> ПЕРВАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ВОЕННОГО ДУХОВЕНСТВА В ПИСЬМАХ ПРОТОПРЕСВИТЕРА ВОЕННОГО И МОРСКОГО ДУХОВЕНСТВА Г. ШАВЕЛЬСКОГО .....  | 34 |
| <i>Табунов В. В.</i> ВЛИЯНИЕ УКАЗА ОТ 17 АПРЕЛЯ 1905 г. НА ПОЛОЖЕНИЕ СТАРООБРЯДЦЕВ БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЕЛЬ.....  | 36 |
| <i>Тажуризина Э. А.</i> СВЕТСКАЯ ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА КАК ФАКТОР ЕДИНЕНИЯ ВЕРУЮЩИХ И НЕВЕРУЮЩИХ.....  | 38 |
| <i>Тригорлова Л. Б.</i> КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ В ПОЛОЦКОМ УЕЗДЕ В 1919–1924 гг. ....  | 40 |
| <i>Юдин В. В.</i> ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО О РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ В СОВЕТСКОЙ БЕЛОРУССИИ (1919–1929) .....  | 42 |
| <i>Яскевич Я. С.</i> РЕЛИГИОЗНАЯ И МЕЖНАЦИОНАЛЬНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК РЕСУРС ЕВРАЗИЙСКОЙ ИНТЕГРАЦИИ.....   | 44 |

**ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ  
И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ**

|   |    |
|---|----|
| <i>Арухова А. Н.</i> РЕЛИГИОЗНАЯ ОБСТАНОВКА В РЕСПУБЛИКЕ ДАГЕСТАН.....  | 47 |
| <i>Бондаренко К. М.</i> РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЕ ПРАВЫХ ПАРТИЙ И ИХ БЕЛОРУССКИХ ФОРМИРОВАНИЙ.....   | 48 |
| <i>Волженков В. В.</i> МАТЕРИАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ СВЯЩЕННИКОВ В ВЫСТУПЛЕНИЯХ ДЕПУТАТОВ ОТ БЕЛОРУССКИХ ГУБЕРНИЙ ПРАВЫХ ФРАКЦИЙ III ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДУМЫ РОССИИ..... | 50 |
| <i>Гончаров Н. Н.</i> УНИВЕРСАЛЬНО-ХРИСТИАНСКИЕ И ПРАВОСЛАВНО-РУССКИЕ ЦЕННОСТИ В ИДЕОЛОГИИ МОНАРХИЗМА НАЧАЛА XX в. ....   | 52 |
| <i>Горбачкий А. В.</i> ТРИ РОЖДЕНИЯ И СМЕРТЬ ЦЕРКВИ В ДЕРЕВНЕ ГРУДИНОВКА.....   | 55 |
| <i>Горботенко Е. И.</i> ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ АНГЛИКАНСКОЙ ЦЕРКВИ В ВЕЛИКОБРИТАНИИ В ГОДЫ ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ (1939–1945 гг.).....                      | 56 |
| <i>Данилевич С. А.</i> РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ КАК ВОЗМОЖНОЕ ПРОСТРАНСТВО МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОГО ДИАЛОГА.....  | 58 |
| <i>Иванова Т. Ю.</i> ДВИЖЕНИЯ ЗА ЦЕРКОВНО-НАЦИОНАЛЬНУЮ НЕЗАВИСИМОСТЬ В БОЛГАРИИ (КОНЕЦ XVIII – 70-е гг. XX в.).....   | 61 |
| <i>Ильющенко Н. С.</i> РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ КАК МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ОСНОВА НЕТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ.....  | 63 |
| <i>Король В. Л.</i> ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В БЕЛАРУСИ В ЗАЩИТУ МИРА В 1945–1991 гг.: ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ.....  | 65 |
| <i>Космач П. Г. В.</i> ГЛЭДДЕН – ДЕЯТЕЛЬ СОЦИАЛЬНОГО ХРИСТИАНСТВА В США.....  | 67 |
| <i>Матвеев С. А.</i> ТРАДИЦИОННЫЕ ИНДУИСТСКИЕ УСТАНОВКИ СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ В РОССИИ.....  | 70 |
| <i>Молодов О. Б.</i> ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ К ПОНЯТИЮ «КОНГРЕГАЦИЯ» В ХРИСТИАНСКИХ КОНФЕССИЯХ.....  | 73 |
| <i>Нематзаде Сабира Алескер кызы.</i> МЕВЛЕВИЯ И НЕМАТУЛЛАХИЙЯ В РЕЛИГИОЗНОЙ И ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ МУСУЛЬМАНСКИХ НАРОДОВ.....  | 75 |
| <i>Подмарицын А. Г.</i> АРХИЕРЕЙСКИЕ ХИРОТОНИИ В РПЦ МП 1941–1945 гг.: ПРОСОПОГРАФИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ.....   | 76 |
| <i>Саберов Р. А.</i> ИНСТИТУТ ЖРЕЧЕСТВА МОРДВЫ В XIX–XXI вв. ....   | 78 |
| <i>Синковец А. Ю.</i> «ВОСПОМИНАНИЯ ПОСЛЕДНЕГО ПРОТОПРЕСВИТЕРА РУССКОЙ АРМИИ И ФЛОТА» КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ СТАВКИ ВЕРХОВНОГО ГЛАВНОКОМАНДУЮЩЕГО.....                     | 80 |
| <i>Скрыльников П. А.</i> СОВРЕМЕННЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЙ (по материалам полевых исследований в России и Белоруссии).....                                   | 83 |
| <i>Снытко А. С.</i> КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ НА ТЕРРИТОРИИ НЫНЕШНЕГО БЕЛЫНИЧСКОГО РАЙОНА В ПРОШЛОМ.....  | 84 |
| <i>Шардыко И. В.</i> ОТ «ХРЫСЦІЯНСКАЙ ЗЛУЧНАСЦІ» К БЕЛОРУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ДЕМОКРАТИИ: ИСТОРИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ЭВОЛЮЦИЯ ВЗГЛЯДОВ.....                                      | 87 |
| <i>Шиженский Р. В.</i> К ВОПРОСУ О ДИАСПОРАЛЬНОЙ ОСНОВЕ СОВРЕМЕННОГО РУССКОГО ЯЗЫЧЕСТВА (по данным полевых исследований).....   | 89 |
| <i>Шупляк С. П., Гордейчук С. С.</i> РЕГИОНАЛЬНЫЕ КУЛЬТЫ СВЯТЫХ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ГЕРМАНИИ.....   | 91 |
| <i>Яроцкая Ю. А.</i> СТАНОВЛЕНИЕ НОВЫХ РЕЛИГИЙ ЯПОНИИ.....  | 93 |

**КАТОЛИЦИЗМ. РИМО-КАТОЛИЦИЗМ  
В ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ**

|  |     |
|--|-----|
| <i>Антановіч З. В.</i> РЫМСКА-КАТАЛІЦКАЯ ДУХОЎНАЯ КАЛЕГІЯ:<br>МЭТЫ ДЗЕЙНАСЦІ І СПРОБЫ ЛІКВІДАЦЫІ .....   | 96  |
| <i>Дзяченко О. В.</i> РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ МИССИЯ<br>В ВОСТОЧНОМ РЕГИОНЕ БЕЛАРУСИ (1989–2014 гг.) .....   | 98  |
| <i>Іваноў А. А.</i> ДА ПЫТАННЯ ЛІКВІДАЦЫІ ЎНІЯЦКАЙ ЦАРКВЫ: УПЛЫЎ РЭЛІГІЙНАГА<br>ФАКТАРА НА ВЫЗНАЧЭННЕ НАЦЫЯНАЛЬНАЙ ПРЫНАЛЕЖНАСЦІ ЖЫХАРОЎ<br>БЕЛАРУСКІХ ЗЕМЛЯЎ У ПЕРШАЙ ПАЛОВЕ XIX ст. .... | 100 |
| <i>Казмирук М. В.</i> РЕЛИГИОВЕДЕЧЕСКИЙ АНАЛИЗ КАТОЛИЧЕСКИХ<br>ХАРИЗМАТИЧЕСКИХ ГРУПП ЭКСТАТИЧЕСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТИ В БЕЛАРУСИ.....  | 102 |
| <i>Клімовіч Ганна.</i> ТЭМАТЫЗАЦЫЯ ПРАБЛЕМАНАГА ПОЛЯ БЕЛАРУСКАЙ РЭЛІГІЙНА-<br>ФІЛАСОФСКАЙ ДУМКІ КАТАЛІЦКАГА НАПРАМКУ ПАЧАТКУ XXI ст. ....  | 104 |
| <i>Лаўриноўч Д. С.</i> КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ<br>«СОЮЗА 17 ОКТЯБРЯ» НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ.....   | 106 |
| <i>Мосейчук Л. И.</i> БОРЬБА БРЕСТСКОГО КАПИТУЛА ЗА ОТКРЫТИЕ СЕМИНАРИЙ<br>ДЛЯ БЕЛОГО УНИАТСКОГО ДУХОВЕНСТВА В 20-е гг. XIX в. ....   | 108 |
| <i>Пушкін І. А.</i> ГІСТОРЫЯ ЗАКРЫЦЦЯ КРЫЧАЎСКАГА КАСЦЁЛА ў 1920-я гг. ....  | 111 |
| <i>Римко О. Г.</i> МАТЕРИАЛЫ ПО ИСТОРИИ БАЗИЛИАНСКОГО ОРДЕНА<br>НА СТРАНИЦАХ ЛИТОВСКИХ И ГРОДНЕНСКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ<br>ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX в. ....                    | 113 |
| <i>Старостенко В. В.</i> БЕЛАРУСЬ И ВАТИКАН: ПЕРИПЕТИИ КОНКОРДАТА.....   | 115 |

**РЕЛИГИЯ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ**

|   |     |
|---|-----|
| <i>Адзіночанка В. А.</i> РЭЛІГІЙНЫ ФАКТАР КУЛЬТУРНАЙ САМАІДЭНТЫФІКАЦЫІ.....   | 118 |
| <i>Аленькова Ю. В.</i> АНТРОПОЛОГИЯ ИСИХАЗМА И РУССКАЯ ХУДОЖЕСТВЕННАЯ<br>КУЛЬТУРА .....   | 120 |
| <i>Антоненко В. В.</i> ГЕНЕЗИС ПРОБЛЕМЫ ТЕОДИЦЕИ.....   | 122 |
| <i>Богданова О. А.</i> ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ МОДЕРНИЗАЦИИ ПРАВОСЛАВИЯ<br>В ПОСТСОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЕ .....  | 124 |
| <i>Васильева И. Л.</i> РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ АРХИТЕКТУРЫ .....   | 126 |
| <i>Гориш И. В.</i> ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И РЕЛИГИЯ<br>КАК СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЙ КОМПОНЕНТ КУРСА «ФИЛОСОФИЯ БИЗНЕСА» .....   | 128 |
| <i>Гуцева Т. Г.</i> РОЛЬ РЕЛИГИИ В УСЛОВИЯХ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО КРИЗИСА ....  | 130 |
| <i>Джавадова Хормет Ганбарали кызы.</i> ВЕРА, РЕЛИГИЯ, КУЛЬТУРА.....  | 133 |
| <i>Дробная Е. В.</i> РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ЖИТИЙНОГО И ИКОНОГРАФИЧЕСКОГО<br>КАНОНА В СОВРЕМЕННОМ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ .....  | 134 |
| <i>Заблоцкая М. В.</i> ИЗ ИСТОРИИ СОЗДАНИЯ ВИТЕБСКОГО ЦЕРКОВНО-<br>АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО МУЗЕЯ (1893–1917).....  | 137 |
| <i>Коженевская М. Г.</i> ВЛИЯНИЕ КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ФАКТОРА<br>НА ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЖЕНСКИХ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ<br>НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX вв..... | 139 |
| <i>Короткая Т. П.</i> ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИИ И КУЛЬТУРЫ<br>В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ<br>ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX в. ....                                     | 141 |
| <i>Курников Е. В.</i> ТРАНСФОРМАЦИЯ ПРОЦЕССА ПРЕПОДАВАНИЯ ЭКОНОМИЧЕСКИХ<br>ДИСЦИПЛИН В УСЛОВИЯХ МНОГОВЕКТОРНОГО РАЗВИТИЯ СТРАНЫ .....   | 142 |

|  |     |
|--|-----|
| <i>Мамедова Айтэк Закир кызы. ВИДНЫЙ УЧЕНЫЙ ТУРЦИИ ХИЛЬМИ ЗИЯ УЛЬКЕН<br/>ОБ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ И РЕЛИГИЙ</i> ..... | 144 |
| <i>Микелевич Е. Б. ЗАВИСТЬ: РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ</i> .....  | 146 |
| <i>Павлюченков Н. Н. ТЕМА РЕЛИГИИ И КУЛЬТУРЫ В ТРУДАХ СВЯЩЕННИКА<br/>ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО</i> .....                 | 148 |
| <i>Самосюк Н. В. ВЛИЯНИЕ ЦЕРКОВНЫХ БРАТСТВ<br/>НА КУЛЬТУРУ ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ (1921–1939 гг.)</i> .....           | 150 |
| <i>Шаврова О. Г. АКСИОЛОГИЯ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ ЭТИКИ<br/>В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОЙ КАРТИНЫ МИРА</i> .....               | 152 |
| <i>Шилко М. К. МЕСТО РЕЛИГИИ В СТРУКТУРЕ КУЛЬТУРЫ</i> .....  | 154 |

## РЕЛИГИЯ, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ И ЯЗЫКОЗНАНИЕ

|  |     |
|--|-----|
| <i>Барысенка В. У. ХРЫСЦІЯНСКАЯ ВОБРАЗНАСЦЬ ПАЭМЫ ЯНКІ КУПАЛЫ “НА КУЦЦЮ”</i> ....  | 157 |
| <i>Богданенков А. С. ФАКТОРЫ ИНФЛЯЦИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛЕКСИКИ</i> .....  | 159 |
| <i>Грына А. В. РОЛЯ ГЕРМЕНЕЎТЫКІ Ў ВЫВУЧЭННІ ПАЗЫЧНАЙ ГРАФІКІ</i> .....  | 161 |
| <i>Жукоцкий В. Д., Жукоцкая З. Р. РЕЛИГИЯ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА:<br/>ДИАЛЕКТИКА ФОРМЫ И СОДЕРЖАНИЯ</i> .....                              | 163 |
| <i>Іванова С. Ф. БІБЛЕІЗМЫ Ў СУЧАСНАЙ БЕЛАРУСКАЙ МОВЕ:<br/>СТРУКТУРА І ФУНКЦЫЯНАВАННЕ</i> .....                                      | 165 |
| <i>Карнілава Т. У. “МАЛАЯ ПАДАРОЖНАЯ КНІЖКА” Ф. СКАРЫНЫ<br/>ЯК ПОМНІК БЕЛАРУСКАЙ КНІЖНАЙ КУЛЬТУРЫ XVI ст.</i> .....                  | 168 |
| <i>Нейматзаде Сабина Алескер кызы. АЗЕРБАЙДЖАНСКАЯ РУКОПИСНАЯ КНИГА<br/>И ИСЛАМСКАЯ КУЛЬТУРА</i> .....                               | 169 |
| <i>Пятрова Н. П. НАЦЫЯНАЛЬНА-КУЛЬТУРНАЯ СЕМАНТЫКА ФРАЗЕАЛАГІЗМАЎ<br/>БЕЛАРУСКАЙ І РУСКАЙ МОЎ (культурна-гістарычны аспект)</i> ..... | 171 |
| <i>Церковский А. Л. ЛИТЕРАТУРНОЕ И БОГОСЛОВСКОЕ ПОНИМАНИЕ<br/>ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ В РУССКОЙ И НОВОАНГЛИЙСКОЙ ТРАДИЦИЯХ</i> .....     | 173 |

## РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

|   |     |
|---|-----|
| <i>Наргиз Агасалим кызы Алиева. МЕТОДЫ ОБУЧЕНИЯ МУСУЛЬМАНСКОГО МИРА<br/>В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ</i> .....   | 176 |
| <i>Бунакова О. В. РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ<br/>РЕЛИГИОЗНОГО И СВЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ</i> .....   | 178 |
| <i>Бучнева Н. Б. ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ЗНАНИЙ<br/>КАК ОСНОВА ТОЛЕРАНТНОСТИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА</i> .....   | 180 |
| <i>Воробьева Н. В. ГЕРМЕНЕВТИКА НАСЛЕДИЯ СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА<br/>НИКОНА СКВОЗЬ ПРИЗМУ КОМПЕТЕНТНОСТНОГО ПОДХОДА</i> .....  | 182 |
| <i>Гирина В. Н. ДИДАКТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИИ<br/>В СИСТЕМЕ ОБЩЕГО СРЕДНЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ</i> .....  | 184 |
| <i>Дьяченко О. В. РАЗРАБОТКА НАУЧНО-МЕТОДИЧЕСКОГО ОБЕСПЕЧЕНИЯ<br/>РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО КОМПОНЕНТА ДЛЯ УЧРЕЖДЕНИЙ<br/>ОБЩЕГО СРЕДНЕГО ОБРАЗОВАНИЯ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ</i> ..... | 186 |
| <i>Круподеря Е. А. ОБРАЗОВАТЕЛЬНО-ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ КОМПОНЕНТ<br/>В ВОЛОНТЕРСКИХ ПРОЕКТАХ МУНИСТОВ</i> .....   | 190 |
| <i>Кудрявцев В. В. РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ СОВРЕМЕННОГО<br/>ОБРАЗОВАНИЯ</i> .....   | 192 |

|  |     |
|--|-----|
| <i>Марченко Т. Н., Герасимович Э. Е.</i> СОТРУДНИЧЕСТВО ГОРЕЦКИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЙ И ДУХОВНЫХ СЕМИНАРИЙ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ .....                               | 194 |
| <i>Мельникова А. С.</i> ПРОБЛЕМА НАРОДНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ПРОГРАММЕ И ТАКТИКЕ ТРУДОВОЙ ГРУППЫ.....  | 196 |
| <i>Пигорева О. В.</i> ИЗУЧЕНИЕ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ РЕЛИГИЙ В ПРОВИНЦИАЛЬНЫХ РЕГИОНАХ ЦЕНТРА РОССИИ В ПЕРИОД МОДЕРНИЗАЦИИ И ГЛОБАЛИЗАЦИИ РОССИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ ..... | 198 |
| <i>Filimonova I. Y.</i> CONCEPT DE LAÏCITÉ DANS L'ÉDUCATION FRANÇAISE AU XIX-IÈME SIÈCLE .....   | 201 |
| <i>Элбакян Е. С.</i> «УЧЕНЫЕ МОНАСТЫРИ» В СВЕТЕ НАУЧНОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ ПАРАДИГМ .....   | 202 |

### ВОПРОСЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В ТЕОЛОГИИ

|  |     |
|--|-----|
| <i>Агапов А. С.</i> ROLA RELIGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W KULTURZE EUROPEJSKIEJ.....   | 205 |
| <i>Антипова Е. В.</i> РЕЛИГИОЗНЫЕ УЧЕНИЯ КАК ИСТОЧНИКИ СЕМЕЙНОЙ ПЕДАГОГИКИ.....  | 206 |
| <i>Bogowska Katarzyna Urszula, córka Mariana.</i> CREDO, UT INTELIGAM – RELIGIA I EDUKACJA JAKO DWIE NIEROZERWALNE DROGI POZNANIA BOGA I CZŁOWIEKA ..... | 208 |
| <i>Гривачевский Юзеф.</i> НАЧАЛО ГРЕЧЕСКОГО МОНАШЕСТВА НА ОСНОВАНИИ ПИСЕМ СВЯТОГО БАЗИЛИЯ .....  | 210 |
| <i>Zabielski Józef.</i> MIŁOŚĆ JAKO CHRZEŚCIJAŃSKI NORMATYW ŻYCIA SPOŁECZNEGO.....   | 212 |
| <i>Kietliński Krzysztof.</i> ZNACZENIE WARTOŚCI MORALNYCH W DZIAŁALNOŚCI GOSPODARCZEJ.....   | 215 |
| <i>Крэнцидло Януш.</i> ГЛАВНЫЕ АСПЕКТЫ ОТЦОВСТВА БОГА В ВЕТОМ ЗАБЕТЕ .....   | 216 |
| <i>Lasota Georhi Jerzy.</i> SPOJRZENIE CERKWI PRAWOSŁAWNE NA PROBLEM EMANCYPACJI KOBIETY W SPOŁECZEŃSTWIE .....  | 219 |
| <i>Lasota Georhi Jerzy.</i> KAPŁAN MĘCZENNIK I BOHATERKSIĄDZ KANONIK MAREK BURAK .....   | 222 |
| <i>Majżyn Norbert.</i> MIĘDZY OBRAZEM A GRZECEM. RELIGIJNA KAMPANIA WIZUALNA .....   | 225 |
| СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ .....  | 228 |

## МОГИЛЕВСКИЙ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ ЦЕНТР



Могилевский религиозоведческий центр является научным объединением и создан в 2009 г. на базе учреждения образования «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова» с целью обеспечения эффективности научно-исследовательской и учебно-методической деятельности в области религиоведения, для укрепления и развития научно-интеллектуального потенциала университета путем привлечения к участию в религиоведческих исследованиях студентов, аспирантов, преподавателей, развития сотрудничества с другими научными учреждениями и учреждениями образования Республики Беларусь и зарубежных стран, а также с общественными объединениями, занимающимися вопросами обеспечения реализации прав граждан на свободу совести.

Центр развивает сотрудничество с научными учреждениями – Институтом истории и Институтом философии НАНБ, органами государственного управления – областными и республиканскими в лице Уполномоченного по делам религий и национальностей при Совете Министров Республики Беларусь, и др.

Результаты работы центра используются в учебном процессе: разработке новых и обновлении читаемых в университете лекционных курсов, выполнении студентами курсовых и дипломных проектов, подготовке монографий, научных и научно-популярных статей, учебников и учебных пособий, методических рекомендаций.

Центр содействует укреплению научных контактов в области религиоведения между сотрудниками университета и специалистами других образовательных и научных центров Республики Беларусь, развитию международных контактов университета в области религиоведческих исследований. Сотрудниками центра осуществляется популяризация научных знаний об истории религии и современном состоянии религий и государственно-конфессиональных отношений, оказывается научно-консультативная и экспертная помощь органам государственной власти, общественным организациям и средствам массовой информации.

Центр оказывает содействие в распространении научной информации по вопросам свободы совести и деятельности религиозных объединений, проводит научные мероприятия по актуальным проблемам религиоведения, осуществляет общественную экспертизу научной, учебной и учебно-методической литературы по религиоведческим дисциплинам, проводит конференции и семинары по вопросам состояния и совершенствования преподавания религиоведческих дисциплин и научной работы в средней и высшей школе Республики Беларусь, содействует внедрению новых методик в учебный процесс, популяризации передовых методов в преподавании религиоведения.

### **Адрес:**

212022, Республика Беларусь, г. Могилев, ул. Космонавтов, 1,  
Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова, каб. № 441.

**Тел. сл.:** (+375-222) 28-33-63

**E-mail:** [mogilev-relig-center-msu@mail.ru](mailto:mogilev-relig-center-msu@mail.ru)

**Интернет ресурс:**

[http://msu.mogilev.by/index.php?option=com\\_content&view=category&layout=blog&id=656&Itemid=645](http://msu.mogilev.by/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=656&Itemid=645)

### **Руководитель и координатор центра:**

*Старостенко Виктор Владимирович*, кандидат философских наук, доцент; декан факультета иностранных языков УО «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова»  
*Дьяченко Олег Викторович*, кандидат философских наук, доцент; проректор по научно-методической работе УО «Могилевский государственный областной институт развития образования»

Научное издание

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО – 9

Сборник научных статей

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

Технический редактор *А. Л. Позняков*  
Компьютерная верстка *С. А. Кирильчик*

Подписано в печать .2015. Формат 60x84/16  
Гарнитура Arial. Усл.-печ. л. 14,0.  
Уч.-изд. л. 26,4. Тираж 130 экз. Заказ №

Учреждение образования “Могилевский государственный университет  
имени А. А. Кулешова”, 212022, Могилев, Космонавтов, 1.  
Свидетельство ГРИИРПИ № 1/131 от 03.01.2014 г.

Отпечатано в отделе оперативной полиграфии  
МГУ имени А. А. Кулешова, 212022, Могилев, Космонавтов, 1.

## КОНСТИТУЦИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

### *Статья 4. <...>*

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

*Статья 31.* Каждый имеет право самостоятельно определять свое отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, выражать и распространять убеждения, связанные с отношением к религии, участвовать в отправлении религиозных культов, ритуалов, обрядов, не запрещенных законом.

## ЗАКОН РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ «О СВОБОДЕ СОВЕСТИ И РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЯХ»

### *Статья 4. Право на свободу совести*

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

### *Статья 7. Равноправие граждан*

Граждане равны перед законом независимо от их отношения к религии.

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

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

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

### *Статья 9. Образование и религия*

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

<...>

ISBN 978-985-568-051-3



9 789855 680513