

Религия и общество-11

Сборник научных статей



МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

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

Государственное научное учреждение
«ИНСТИТУТ ИСТОРИИ НАН БЕЛАРУСИ»

Государственное научное учреждение
«ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ НАН БЕЛАРУСИ»
МОГИЛЕВСКИЙ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ ЦЕНТР

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО – 11

Сборник научных статей

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



Могилев
МГУ имени А. А. Кулешова
2017

УДК 2(075.8)
ББК 86я73
Р36

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

Рецензенты:

доктор социологических наук *Ю. М. Бубнов*;
доктор исторических наук *Я. Г. Риер*

Религия и общество – 11 : сборник научных статей / под общ.
Р36 ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени
А. А. Кулешова, 2017. – 380 с.

В сборник включены материалы научных трудов участников
XI Международной научно-практической конференции «Религия и об-
щество» (г. Могилев, МГУ имени А. А. Кулешова, 10–17 марта 2017 г.).

ISBN 978-985-568-290-6

Публикуемые материалы отражают многообразие точек зрения по
актуальным проблемам религиоведения – истории, философии и со-
циологии религии, свободы совести и государственно-конфессиональ-
ных отношений; религии и культуры, образования, языкознания. Ряд
материалов публикуется в порядке дискуссии и в авторской редакции.
Мнение авторов может не совпадать с позицией редакционного совета.

УДК 2(075.8)
ББК 86я73

ISBN 978-985-568-290-6

© Коллектив авторов, 2017
© МГУ имени А. А. Кулешова, 2017

СВОБОДОМЫСЛИЕ И СВОБОДА СОВЕСТИ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ, ПОЛИТИКИ И ПРАВА

«Русский мир»: проблемы православного измерения

Алейникова Светлана Михайловна,

Академия управления при Президенте Республики Беларусь
(г. Минск, Беларусь)

Рассматриваются особенности и проблемы православного измерения «Русского мира» – российского проекта, призванного объединить Россию, Украину и Беларусь в единое цивилизационное пространство.

В самых общих чертах «Русский мир» (далее – РМ) можно определить как российский проект, призванный объединить Россию, Украину и Беларусь в единое цивилизационное пространство. Ключевыми признаками РМ является русский язык и культура, общее историческое прошлое, традиции и ценности. Отличительной особенностью православного измерения РМ является провозглашение определяющей роли не русского языка и культуры, а православия и Русской православной церкви (далее – РПЦ). Православие и РПЦ рассматриваются в качестве ключевых признаков, базовых ценностей, культурно- и государствообразующих факторов становления и развития российской цивилизации, истоки которой отсылают к понятию «Святая Русь».

Согласно данному подходу, РМ – это православная цивилизация, мир самодостаточный и не нуждающийся в особых контактах с другими мирами, религиями и культурами. Сама же РПЦ является «духовным ядром» РМ, выполняя в современном обществе в том числе легитимирующую политическую власть функцию. Это дает основание говорить о явлении так называемого «политического православия», когда формирование политической позиции осуществляется на основании религиозных социальных доктрин, традиций, стереотипов. Соответственно одним из основных условий реализации РМ становится признание особого статуса православия как идеологии РМ и РПЦ как его институциональной основы. В проблемном плане это позволяет выделить два аспекта: религиозный и политический.

Первый обусловлен тем, что идея РМ, ограничиваясь национальными рамками, ставит под сомнение вселенский характер христианства, вступает тем самым в фундаментальное противоречие с религиозной догматикой, исходящей из презумпции единства человеческого рода, наличия универсального начала [1, с. 163]. Исходя из этой же презумпции РМ, во-первых, является в таком случае не русским, а православным. Во-вторых, РМ не может быть связан с Россией либо любым другим государством, поскольку «православное пространственное измерение мира не материально, а провиденциально и эсхатологично» [2, с. 144]. Следовательно, у РМ не может быть ни территориальных, ни политических границ, так как «границы православного мира идентичны границам Церкви», и, кроме этого, охватывают не территории и страны, а верующих людей. Это дает основание отнести РМ к националистически ориентированным, и потому – к псевдоправославным понятиям [2, с. 149].

Существует, однако, и иной подход к интерпретации «православного мира», согласно которому он рассматривается именно как политическое образование – транснациональная религиозная система – сеть государств, движений, групп и индивидов, строящих свою политику на основе православной идеологии [3, с. 5, 12]. В данном контексте следует также учитывать, что в силу как цивилизационных, так и догматических различий религиозные лидеры и организации ориентированы, как правило, в лучшем случае на диалог, но не на интеграцию с иными конфессиями и аксиологическими системами.

Включенность в границы РМ и Церкви исключительно православного народа становится еще одним дискуссионным аспектом РМ. Дискуссионность заключается в том, что религиозное измерение РМ также предполагает наднациональный характер «русскости» и «русского», при котором данные понятия отождествляются с «православным». Принадлежность к русскому народу определяется «не по принципу биологической идентичности, а отношением к главному идеологически-направляющему фактору – т.е. Русской православной церкви» [4, с. 123].

С одной стороны, в этом проявляется интегрирующий потенциал РМ, призванного объединить под единым началом различные этносы и народы. Однако, с другой стороны, интегрирующая роль «православного» РМ возможна при условии равенства всех этносов и народов, исповедующих православие. В случае же, когда РМ рассматривается как «устойчивый комплекс норм и представлений о русском народе как народа-богоносце» [4, с. 123], неизбежно встает вопрос о ранжировании остальных религий и народов по степени их святости, греховности, богоизбранности и т. п.

В качестве примера можно привести утверждения, что одной из серьезных угроз развитию РМ является тенденция возрождения языческих верований древних славян, а потеря религиозных традиций оценивается как угроза государству. Подобное проявление избирательности в выборе исторических корней может свидетельствовать скорее об инструменталистской, нежели интегрирующей функции православия и РПЦ. На практике такая постановка вопроса чревата проявлением националистических и радикалистских тенденций, уже отмечаемых в последние годы, в частности, в России и Украине. Кроме этого, любая религия претендует на исключительность, приоритет собственных интересов и потому может стать потенциальным конфликтогенным фактором как в межконфессиональных и межэтнических отношениях, так и в конкуренции с политическими институтами в части распределения полномочий и сфер влияния.

Еще одна проблема религиозного подхода заключается в том, что за оградой Церкви и соответственно РМ остается значительная часть населения, идентифицирующая себя с другими конфессиями либо являющаяся нерелигиозной. Необходимо учитывать тот факт, что в настоящее время большинство населения стран бывшего СССР соотносит себя не столько с религиозной традицией, сколько с социокультурной.

В политико-правовом плане религиозный подход к РМ затрагивает целый пласт проблем иного рода, связанных с позиционированием потенциальных субъектов РМ с нормами и принципами международного права. В первую очередь, это касается проблемы прав человека, универсальный и ценностный характер которых ставятся под сомнение РПЦ в части несоответствия их отдельных норм христианским представлениям о грехе, достоинстве, свободе и т. п. категорий. РПЦ был

опубликован целый ряд программных документов и заявлений, последовательно подвергающих критике негативные, с точки зрения церкви, проявления механизмов реализации прав человека.

К таковым, в частности, относятся «реклама псевдорелигиозных движений» и вообще всех нехристианских конфессий, пропаганда «свободы греха», нравственного релятивизма, игнорирование нравственных основ человеческого существования и др. Подобный подход в какой-то мере всегда является изоляционистским, поскольку исходит не из конвенционального (договорного), а императивного, приказного характера понимания ценностей и вряд ли может выступить значимым, консолидирующим различные социальные группы и общности, основанием.

Военный конфликт в Украине и раскол украинских православных церквей надолго поставил под сомнение идею цивилизационного родства и интегрирующий потенциал РМ. В этой связи необходимо учитывать излишнюю политизацию данного понятия. Насколько идеи РМ окажутся востребованными постсоветским обществом, покажет время.

Литература

1. *Фатющенко, В.И.* Русский мир в контексте мировых цивилизаций: Курс лекций / В.И. Фатющенко. – М. : Гнозис, 2009. – 320 с.
2. *Костюк, К.* «Русский мир»: богословский смысл и политические экспликации / К. Костюк // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та. – Серия 1. – 2015. – № 3(59). С. 137–151.
3. *Митрофанова, А.В.* Религиозный фактор в мировой политике (на примере православия): дисс. докт. полит. наук: 23.00.04 / А.В. Митрофанова; дипломатическая академия МИД России. – М., 2005. – 376 с.
4. *Коваленко, В.Д.* «Русский мир» как перспектива для России / В.Д. Коваленко // Наука. Образование. Личность. – 2015. – № 3. – С. 122–126.

Красный Крест: эмблема с «проблемой»

Бахир Юлия Николаевна,

Витебский государственный университет имени П.М. Машерова
(г. Витебск, Республика Беларусь)

В статье анализируются истоки появления идеи о восприятии Красного Креста как организации, несущей в себе религиозное начало, в связи с этим освещены проблемы и приведены соответствующие примеры взаимодействия Международного Комитета Красного Креста (МККК) и национальных Обществ.

Организации Красного Креста занимают значимое положение в большинстве стран мира, представляют интерес для исследователей на каждом этапе своего развития. Работа организации направлена на решение важнейших медицинских и социальных задач, основана на принципах гуманности, беспристрастности, нейтральности, независимости, добровольности, единства и универсальности. Принципы нейтральности и универсальности Красного Креста действительно имеют немаловажное значение. Однако даже трактовка эмблемы международного движения вызывает дискуссии в обществе. Цель нашего исследования заключалась в выяв-

лении обстоятельств принятия, признания и использования эмблем МККК, начиная с 1863 г. до настоящего времени.

Идея организации особого общества по оказанию помощи социально уязвимым слоям населения принадлежала швейцарцу Анри Дюнану, на которого неизгладимые впечатления произвела жестокость сражения при Сольферино в 1859 г. После принятия Женевских конвенций начала свою историю благотворительная деятельность по помощи раненым и инвалидам, из которой выросло массовое краснокрестное движение во многих странах мира.

До сегодняшнего дня в литературе традиционным стало пояснение о происхождении символики МККК – Красного Креста на белом фоне как инверсии швейцарского флага. Однако прямого свидетельства самого основателя КК об этом не существует. В девятой статье проекта соглашения Международного комитета 1863 г. речь шла исключительно о защитной функции эмблемы, которая была бы легко опознаваемой. В ходе обсуждения на самой конференции членом комитета, доктором Аппиа было высказано предложение принять белую нарукавную повязку [1, с. 10]. Пояснений же, связанных с появлением на повязке, а затем и принятом флаге именно красного креста, в протоколах конференции не зафиксировано. По какой причине эти пояснения отсутствуют, также до сих пор не установлено. Очевидно одно, что Европа не предусмотрела факт возможного неприятия международного символа в определенных странах, хотя цель основателей Красного Креста и заключалась в преодолении национальных и религиозных различий. Тем не менее, даже при отсутствии данных о связи с религиозным началом символа во время русско-турецкой войны 1877–1878 г. Османская империя стала использовать красный полумесяц, тем самым обратив внимание на отсутствие универсального символа международного движения – основной претензией стало оскорбление чувств солдат-мусульман. В одностороннем порядке империя стала употреблять знак красного полумесяца, однако организация подчеркивала, что по-прежнему уважительно относится к эмблеме красного креста.

Во время Гаагских и Женевских конференций 1899, 1906, 1907 г. МККК решил национальным обществам Персии и Сиам сформулировать оговорки об использовании символики красных льва и солнца, красного пламени. Еще более острая проблема возникла при взаимодействии с Израилем, который не использовал общепризнанный символ, предлагая заменить его в своей стране красный щит Давида. Таким образом, разрешив использовать альтернативную символику, МККК тем самым признал отсутствие единства и универсальности символики красного креста. С другой стороны, в 1906 г. была принята новая формулировка описания эмблемы, где еще раз подчеркивалось лишь обратное расположение швейцарского флага, которая так и не смогла удовлетворить стороны, а в 1929 г. путем пересмотра Женевской конвенции официально были приняты использовавшиеся эмблемы красных полумесяца, льва и солнца.

В 1949 г. ситуация могла развиваться по трем возможным путям. Первый заключался в признании самостоятельных символов каждой страны, второй – в возвращении к единой эмблеме, третий – в признании существовавших и использовавшихся эмблем красного креста, красного полумесяца и не признанного де-юре, но использовавшегося де-факто красного щита Давида. Однако Международный Комитет согласился лишь на признании двух исключений. Своими действиями комитет отложил еще на несколько десятилетий решение вопроса. В качестве полноправного члена израильское Общество было принято лишь в 2006 г. [2].

Сложной оставалась ситуация с использованием двойной эмблемы. С такой проблемой сталкивались Казахстан и Эритрея, население которых состояло как из христиан, так и мусульман. МККК отклонил возможность использования двойной символики, т. к. по-прежнему считал, что религиозная составляющая здесь не должна играть значения. На наш взгляд, сложилась парадоксальная ситуация – не признавая красный крест как религиозный символ, комитет, тем не менее, оставлял за мусульманскими странами право использовать красный полумесяц.

Поскольку в пользу единой символики есть один неопровержимый довод – это усиление защитных свойств эмблемы в условиях военного времени, МККК разрабатывал возможные варианты действий. Лишь 1999 г. Совет Делегатов XXVII Красного Креста и Красного Полумесяца дал положительную характеристику одновременно использованию двух эмблем.

В итоге, лишь в 2005 г. МККК, пересмотрев свои позиции и получив огромное количество заявок других стран с подобными предложениями об использовании своей символики, принял решение о создании третьего официального символа – Красного Кристалла, который объединил бы все организации, по тем или иным причинам не признававших символику с крестом [3]. Таким образом, мы наблюдаем удивительный феномен наделяния новым смыслом символа, не имеющего прямой связи с деятельностью с религиозными учреждениями.

Символика красного креста как эмблемы международной организации изначально не несла в себе религиозных идей и посылов. Напротив, основной целью основателей МККК было объединение людей независимо от вероисповедания и религиозных убеждений, что подтверждено обстоятельствами принятия самой эмблемы. Учитывая этот факт, можно сделать вывод, что коллективные представления различных обществ все же включают в себя архетипические геометрические символы, которые влияют в большей степени на человеческое восприятие даже при наличии вполне конкретных установленных рамок. Во-вторых, для человека важен факт самоидентификации, поэтому станет ли красный кристалл эмблемой, которая объединит людей вне зависимости от их вероисповедания, национальности и политических взглядов, обуславливается несколькими факторами, в том числе, наличием традиционных взглядов на существующую символику (в зависимости от страны), а также возможностью ее наделяния определенно новой смысловой нагрузкой.

Литература

1. Бюньон, Франсуа Красный Крест, Красный Полумесяц, Красный Кристалл / Франсуа Бюньон // [Электронный ресурс] / Международный Комитет Красного Креста. – Режим доступа: <https://www.icrc.org/ru/war-and-law/embblem>. – Дата доступа: 10.02.2016.
2. Protocol additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and relating to the Adoption of an Additional Distinctive Emblem (Protocol III), 8 December 2005 [Электронный ресурс] / Международный Комитет Красного Креста. – Режим доступа: <https://ihldatabases.icrc.org/applic/ihl/ihl.nsf/INTRO/615?OpenDocument> – Дата доступа: 10.02.2016.
3. Международная конференция открыла дорогу для “красного кристалла” [Электронный ресурс] / Международный Комитет Красного Креста. – Режим доступа: <https://www.icrc.org/rus/resources/documents/news-release/2009-and-earlier/6qz9xc.htm>. – Дата доступа: 10.02.2016.

Религия и политика: трансформация светского государства в современных геополитических условиях

Бучнева Наталья Болеславовна,
ГНУ «НИЭИ Министерства экономики Республики Беларусь»
(г. Витебск, Беларусь)

Рассматривается проблема трансформации современных социально-экономических и политических условий существования государства и общества, в результате чего наблюдаются изменения, происходящие в системе государственно-церковных отношений. Отмечается возрастающая роль традиционных религий как идейной и нравственной основы для укрепления привычно светских государств, сталкивающихся с угрозой нестабильности политической власти и гражданских институтов на фоне роста социальной конфронтации на религиозной основе.

Развитие современного общества происходит в противоречивых и сложных социально-экономических и политических условиях. Изменение вектора отношений между европейскими государствами, кризис «единой Европы» и трансформация европейских ценностей, отсутствие политической стабильности в арабо-мусульманском регионе, расширение мировой угрозы терроризма, рост националистических взглядов формируют предпосылки для возникновения новой ценностной модели, на базе которой существует социум. Ее структурной составляющей все чаще выступают религиозные взгляды, исторически характерные для определенной территории или сообщества.

Религия всегда оставалась одним из важных институтов гражданского общества, являлась мощной морально-нравственной основой современной цивилизации. Без нее невозможно полноценное развитие культуры, искусства, нравственных ценностей. Вместе с тем, религия длительное время существовала вне политики. Идеи светского государства в европейской традиции закреплялись юридически. Согласно им церковь является частной организацией, не имеющей никаких государственных функций. При этом государство не вмешивается в решение внутрицерковных дел. Регулированию со стороны власти подвергается только процесс развития конфессиональных отношений в обществе в целом, цель которого – избежать развития ситуации, когда противоречивые религиозные отношения станут почвой для развития тоталитарных сект и течений, угрожающих благополучию страны и ее населения. При этом активно развивается сотрудничество государства и церкви по общественно важным вопросам.

События, происходящие на политической арене многих государств, постепенно изменили данный вектор взаимодействия. Религия и политика оказались не только взаимосвязаны, но и взаимозависимы. На фоне социально-экономической и политической нестабильности активизировались процессы возрождения религиозных взглядов общества. Религия в традиционно христианских государствах стала восприниматься как символ стабильности, который способен противостоять меняющейся этнической структуре стран. В мусульманских государствах, где религиозные традиции неразрывно связаны с принципами становления и функционирования органов государственной власти, исламские взгляды стали активно использовать-

ся как механизм общественного давления. В этих условиях религия становится мощным инструментом, с помощью которого решаются политические вопросы. История показывает, что данная трансформация ее функций может иметь крайне негативные, даже разрушительные последствия, когда принципы толерантности и веротерпимости отступают на второй план, уступая место националистическим и экстремистским взглядам.

Следует отметить, что если юридические нормы в стране не достаточно сильны, то государство рискует пойти по одному из двух направлений: распада, когда на почве религии формируется хаос, прикрывающий борьбу за власть, либо сдерживания хаоса на почве религиозных норм и морали. В последнем случае говорить о формировании светского государства впоследствии крайне сложно, поскольку политическая власть изначально имеет религиозную основу. Это преимущественно характерно для исламского региона.

Усиливающееся влияние религиозных взглядов на политические процессы становится характерно и для традиционно более светской Европы. При этом оно имеет преимущественно внешние источники. Расширение эмиграционных потоков, массовая исламизация европейских государств, формирующие социальную напряженность и рост преступности, вызывают в ряде стран ответную реакцию сдерживания, когда органы государственной власти стремятся ввести ряд норм, направленных на поддержание и восстановление европейских традиций жизни общества. Результатом становятся многочисленные социальные протесты, в которых политическую власть обвиняют в пристрастном отношении к отдельным группам населения по религиозному или этническому признаку. Таким образом, подчеркивается, что современная политическая элита постепенно отходит от привычной модели государственного управления, отдавая предпочтение отдельным конфессиям, что не приемлемо для светской модели власти. Однако поддержание традиционной культурной среды, на наш взгляд, вряд ли является попыткой выделить какую-либо этническую группу или конфессию. Вместе с тем, оно имеет ключевое значение для формирования поликультурного мира, где на принципах толерантности при верховенстве закона сосуществуют многие народы.

Безусловно, не имеет религиозного контекста и борьба с террористическими проявлениями, как зачастую трактуется экстремальными группировками. В данном случае задача эффективной государственной политики в конфессиональной сфере заключается в том, чтобы снять существующие межрелигиозные противоречия как потенциальный источник экстремизма и терроризма. Однако соблюсти интересы всех сторон конфликтов становится все сложнее. Для достижения оптимального результата политическая власть большинства государств все больше прибегает к помощи и поддержке ключевых конфессий. Таким образом, современное светское государство остро нуждается в идеологической поддержке со стороны религии, поскольку именно на религиозной основе прямо или косвенно формируется большинство социально-политических процессов, разрушительно влияющих на государственную власть. Через призму религиозных ценностей в сознании современного поликонфессионального общества формируется понимание значимости норм и законов, на которых строится устойчивое государство, пропагандируется необходимость их безусловного принятия как гаранта безопасности и благополучия всех граждан. Следует отметить также, что даже в странах с сильной светской традицией формирования государственной власти ряд правовых норм, юридических

решений и практик носит отпечаток религиозных правил. Это находит выражение в отраслях гражданского, уголовного, административного права, принятых нормах общественного поведения.

Современным политическим элитам, управляя культурным разнообразием, сложившимся в условиях глобализации, важно выработать эффективную политику взаимодействия государства и общества. На ее основе возможно укрепить сложившуюся государственную систему, противостоять экстремистским и националистическим проявлениям в обществе. Участие религиозных институтов способно оказать в этом ощутимую поддержку, поскольку способность конструктивного диалога между основными мировыми конфессиями формирует почву для взаимоуважительных отношений в среде верующих разных религиозных взглядов. Сближение на почве общих интересов неизбежно отражается и на процессе выстраивания отношений между политической властью и религиозными структурами. Власть осознает необходимость более тесного взаимодействия, что не означает ущемления ее светскости. Напротив, разумный баланс интересов позволит государству обрести устойчивую идейную основу, проверенную временем, а религиозные институты получат возможность активнее участвовать в тех сторонах жизни государства, стабильность которых служит общим интересам развития гражданского общества.

Клерикальные тенденции и экономическая поляризация как грани социальной реальности РФ

Волошин Дмитрий Алексеевич,

Армавирский государственный педагогический университет
(г. Армавир, Россия)

Рассмотрены религиозные аспекты общественно-политической жизни РФ, протекающие на фоне интенсификации процессов экономического расслоения и роста неравенства. Обозначена серьезность попыток противостоять тенденции секуляризации общественного сознания, связанная с общим стремлением вернуть религии и церкви позиции доминирования в духовной сфере.

В вышедшем недавно, в 2012 г., «Global Wealth Report» («Доклад о мировом благосостоянии») Россия заняла непочетное первое место в мире среди крупных стран по неравенству распределения богатства. По меткому выражению В.В. Локосова, мы вернулись к дореволюционной России, когда 1% населения владели около 30% национального богатства. В случае сохранения существующих распределительных механизмов и ключевых показателей (заработная плата, пенсионное обеспечение, инфляционные процессы), то к 2025 году: а) рассчитанный Росстатом разрыв между крайними 10-процентными группами населения будет 22–25-кратным; б) рассчитанный Институтом социально-экономических проблем народонаселения РАН, разрыв между этими группами населения будет 33–35-кратным.

Таким образом, социальная поляризация, прогрессирующая бедность широких слоев и бесконтрольный рост благосостояния российских элит сегодня предстают не только как социальная патология, – но как самая существенная угроза

ее политической стабильности: «Поляризация современного российского общества беспрецедентна, ибо она доводит это самое общество «до состояния раскола («две России»)» [1, с. 271]. Отставание РФ от экономически развитых стран по уровню МРОТ, пенсий, обеспеченности жильем составляет от 2 до 10 раз, в то время как превышение показателей неравенства, бедности, доступности жилья над средне-европейскими варьируется от 2 до 9 раз [2, с. 19]. Социальной устойчивости угрожает сложившаяся системная или поколенческая бедность, ставшая «нормой жизни» для слишком большого процента населения РФ. Такое балансирование на грани «бедности» и «сверхбедности» вызвано уже не какими-то трудностями переходного периода в экономике, а является результатом эффекта «замуровывания социальных ячеек» и социальной деградации.

В ситуации политико-экономического стазиса, этого «качественного застоя» [3, с. 140] и общесоциального спада определенного рода динамику демонстрирует разве что «религиозный фактор». В итоге формальная религиозность сегодня «представлена как некий ментальный хабитус (матрица восприятий), присвоенный гражданину РФ «по умолчанию» [4, с. 22]; религиозные же организации явно не ограничиваются лишь удовлетворением религиозных потребностей верующих, заходя в своих стремлениях гораздо дальше. В этой связи как-то сама собой актуализируется резонансная статья калифорнийского историка Г. Дрейка «Из аггчев во львы» [5, р. 3–36] по проблеме толерантности в античном христианстве...

Так или иначе, но религиозные организации в светском государстве (коим согласно ст. 14. Конституции является РФ [6]) весьма успешно конвертируют благоприятный исторический момент в вещи совсем не умоглядные, а конкретные. Напомним, в светском государстве (согласно последним Комментариям к КРФ) «...религия, ее каноны и догматы, а также религиозные объединения, действующие в нем, не вправе оказывать влияние на государственный строй, на деятельность государственных органов и их должностных лиц, на систему государственного образования...» [6]. Однако целая череда имевших место судебных прецедентов, отсутствие четкой правовой оценки действий многочисленных рьяных «активистов от религии», равно как и регулярно будоражащие общественное мнение инициативы религиозных деятелей – свидетельствуют несколько об ином.

В то же время, весьма широко распространена точка зрения, согласно которой слухи о всемогуществе Церкви в РФ «сильно преувеличены». Скептически настроенные умы твердят о том, что религиозные организации и Власть сближаются исключительно по инициативе, исходящей от последней; что «религиозный фактор», как и всегда, используется в качестве средства от социальной турбулентности, либо для получения пресловутого пропагандистского эффекта. Связь всего вышеперечисленного с социальной поляризацией (на основе имущественного ценза) усматривается в статистических материалах, согласно которым численность людей, готовых оказать реальную помощь тем или иным религиозным организациям, невелика. Эта цифра никак не совпадает с «победными реляциями» по поводу роста от года количества «воцерковленных» – и может быть сравнима, разве что с числом верующих, соблюдающих церковные каноны не по форме, а по сути...

Таким образом, весьма сложно объединить процессы клерикализации общества и его экономической поляризации в единый концепт посредством причинно-

следственной связи. Но то, что эти процессы идут «рука об руку» – очевидно, сколь очевидны и многочисленны тому исторические примеры. Если социальная справедливость отсутствует в окружающей человека реальности, закономерно возникнет идея обретения оной в ином измерении – таковы механизмы психологической компенсаторики homo. Рост религиозности (или, по крайней мере, активности религиозных деятелей и организаций, ими возглавляемых) на фоне тотальной несправедливости наличествующих социальных отношений – это сюжет более чем избитый. Впрочем, небесспорно утверждение, что «религиозная терапия» – верная панацея от социального недуга экономической поляризации. Религия в принципе обладает мощным инструментарием, способным примирять с действительностью. Однако не следует забывать: на другом полюсе обывательского сознания – «идея-контрагент», которую можно примерно сформулировать следующим образом: «...если жизни нет, то и умирать не страшно...». Трагизм ситуации добавляет то обстоятельство, что зачастую носителями подобных настроений являются не только маргиналы, люмпенизированные слои и люди, ведущие асоциальный образ жизни. В отличие от общемировой практики, где в категорию людей с низким доходом «автоматически» попадают люди, которые не работают и «сидят на пособиях», в РФ к категории «бедных» отнесены люди работающие, но получающие небольшие зарплаты. То есть, люди, выполняющие важнейшие социальные функции и своим ежедневным трудом обеспечивающие функционирование институтов государства, – это «работающие бедняки». И какова будет судьба веры, религии и церкви в «стране нищих и миллиардеров»[7, с. 59] – остается лишь догадываться...

Литература

1. *Соколов, А.Б.* Социальная политика и социальное здоровье в трансформационных процессах современного российского общества / А.Б. Соколов // Общество и право. – 2010. – № 2(29). – С. 281–285.
2. *Локосов, В.В.* Социальное государство и партисипаторное общество: ложная дилемма / В.В. Локосов // Вестник финансового университета. – 2015. – № 1. – С. 16–22.
3. *Гринберг, Р.С.* Свобода и справедливость. Российские соблазны и логика выбора / Р.С. Гринберг. – М.: Магистр, ИНФРА-М, 2012. – 416 с.
4. *Волошин, Д.А.* Светское государство в парадигме клерикализации: тенденции последних лет / Д.А. Волошин // Религия и общество – 10 : сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2016. – С. 22–24.
5. *Drake, H.A.* Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance / H.A. Drake // Past and Present. – 1996. – № 153. – P. 3–36.
6. Конституция РФ (КРФ) 2017 // Конституция РФ. Последняя действующая редакция с комментариями [электронный ресурс]. – URL: <http://constrf.ru> (дата обращения: 27.02.2017).
7. *Данканич, С.А.* Неравенство доходов населения: виды и последствия / С.А. Данканич // Проблемы современной экономики. – 2011. – № 3. – С. 59–63.

Взаимоотношения католической церкви и ультраправого Национального фронта во Франции

Гришель Алексей Михайлович,

Республиканский институт высшей школы (г. Минск, Беларусь)

Доклад посвящён проблеме взаимодействия между католической церковью и французским ультраправым Национальным фронтом. Рассматриваются положения, по которым церковь возражает националистам. Автор делает вывод о том, что отношения между Национальным фронтом и католической церковью в ближайшее время не улучшатся, ибо националисты не собираются корректировать свою позицию по вопросу иммиграции.

Со второй половины XX в. миграция стала неотъемлемой частью развития Западной Европы. Одновременно с иммигрантами распространяется их культура и религия, что вызывает беспокойство у политических партий. Если социалисты и коммунисты стараются дистанцироваться от решения проблемы, полагая, что каждый человек имеет свободу совести, то ультраправые партии, в частности Национальный фронт, на решении миграционного вопроса строят свою деятельность. Боясь обвинений в расизме и возрождении фашизма, они акцентируют внимание на религиозной принадлежности иммигрантов.

С момента появления на политической арене Франции Национальный фронт был отвергнут католической церковью как организация, несовместимая с христианскими ценностями. Противостояние между католической церковью и Национальным фронтом началось в 1985 г., когда лионский архиепископ, кардинал А. Декуртрэ раскритиковал лидера националистов Ж.-М. Ле Пена за использование во время проведения европейских выборов 1984 г. расистских лозунгов: «Мы устали видеть, как растут в нашей стране презрение, недоверие и враждебность по отношению к иммигрантам. Мы устали от идеологий, которые оправдывают эти отношения» [6]. Несмотря на недовольство католической церкви, Национальный фронт был поддержан 10,95% избирателей, из 81 места, выделенного в Европарламенте для депутатов от Франции, лепеновцы получили 10 [3].

В отличие от Национального фронта католическая церковь говорит о равенстве христиан независимо от национальной принадлежности, поскольку христианские ценности носят универсальный характер. В ответ на нападки Ж.-М. Ле Пена на семитов (евреев и арабов) католические иерархи призывают отказаться от противостояния исламу и иудаизму, каясь за прежнюю враждебность к нему и вспоминая еврейское происхождение Иисуса Христа, и стремиться к дружбе со всеми «сыновьями Авраама».

В 1985 г. Комиссия епископов по миграции опубликовала текст «Строим будущее с иммигрантами», в котором обратила внимание на то, что Франция возникла на основе смешивания различных этносов. 16 мая 1988 г. Совет христианских церквей во Франции подготовил сообщение «Любовь побеждает страхи», в котором призвал всех христиан объединиться и оказывать помощь тем, кто в ней нуждается, в том числе иммигрантам, поскольку сами христиане в прошлом испытали состояние изгнания и миграции [4]. В 1992 г. французскими христианами была развёрнута кампания «Встретить незнакомца». В адресованном к гражданам Франции послании от 28 сентября 1992 г. говорилось об опасности возрождения ксенофобии и национа-

листических настроений в обществе, подчёркивалось, что все люди рождаются равными, а уважительное отношение к иммигрантам является доказательством веры [1]. Подобные акции проводятся до сих пор, их целью является воспитание чувства солидарности к иммигрантам и отказ от жестокости и ненависти.

Национальный фронт стремится позиционировать себя в качестве партии, защищающей христианские ценности. Однако католическая церковь отказывается поддерживать Национальный фронт. В 1992 г. председатель Конференции епископов Франции Ж. Дюваль в популярной французской ежедневной газете христианского направления «La Croix» («Крест») высказался по поводу притязаний националистов: «Часто нас спрашивают, почему мы не поддерживаем партию, которая защищает христианские ценности. На самом деле, чтобы быть христианином, недостаточно защищать христианские ценности. Нужно идти к источнику этих ценностей и принять евангельские требования в полном объёме» [5].

В 1996 г. Комиссия епископов по миграции отметила, что, когда публичный человек (Ж.-М. Ле Пен) говорит о расовом неравенстве, это представляет угрозу для всего общества. В 1998 г. Конференция епископов выразила беспокойство по поводу того, что в политической жизни Франции серьёзную роль играет партия, лидер которой никогда не скрывал своих расистских, антисемитских взглядов.

Понятно стремление католической церкви отмежеваться от Национального фронта, поскольку любые отношения с националистами дискредитировали бы её в глазах общественности. Тем не менее фанатично настроенные католики традиционно поддерживали националистов. Один из наиболее известных среди них, Бернар Энтони даже состоял в рядах Национального фронта с 1984 по 2008 г. Одновременно он руководил ультраправой национал-католической организацией «Христианство – Солидарность», но отвергал её связь с политикой [2]. Всегда резко высказывался против евреев, потому что считал, что их цель – захватить власть в западных странах.

Со сменой руководства в Национальном фронте в 2011 г., когда партию возглавила М. Ле Пен, конфликт с католической церковью стал постепенно угасать. Это связано с несколькими факторами. Во-первых, М. Ле Пен, избрав путь построения партии власти, предпочла отказаться от агрессивных методов ведения политической борьбы своего отца. Несмотря на сохранившуюся антииммигрантскую риторику, она не позволяет себе далеко заходить, чтобы её высказывания СМИ не могли двояко трактовать. Во-вторых, новое поколение французских епископов занимает гораздо более сдержанную позицию в отношении Национального фронта, нежели 20 лет назад. В-третьих, Национальный фронт сегодня не настолько сильно «демонизирован», как раньше, поскольку во Франции и в Европе есть гораздо более радикальные партии.

Любопытно, что 29 августа 2015 г. племянница лидера Национального фронта М.М. Ле Пен даже была приглашена в летнюю школу для молодых католиков. С одной стороны, это могло свидетельствовать о смягчении позиции католической церкви в отношении партии. С другой стороны, зная о борьбе внутри семьи Ле Пен за руководство партией, можно предположить, что церковь использовала приглашение для углубления противоречий между родственниками.

Таким образом, несмотря на постоянное декларирование Национальным фронтом приверженности христианским традициям, его отношения с католической церковью остаются прохладными. Выход видится в коррекции позиции национа-

листов по вопросу об иммигрантах, на что партия не пойдёт, поскольку решение данной проблемы является приоритетным пунктом в партийной программе.

Литература

1. Accueillir l'étranger: campagne oecuménique [Electronic resource] // Fédération protestante de France. – Mode of access: <http://www.protestants.org/index.php?id=2798>. – Date of access: 12.02.2017.
2. Chrétienté – Solidarité [Electronic resource] // France Politique. – Mode of access: [http://www.france-politique.fr/wiki/Chr%C3%A9tient%C3%A9_-_Solidarit%C3%A9_\(CS\)](http://www.france-politique.fr/wiki/Chr%C3%A9tient%C3%A9_-_Solidarit%C3%A9_(CS)). – Date of access: 13.02.2017.
3. Élections européennes 1984 [Electronic resource] // France Politique. – Mode of access: <http://www.france-politique.fr/elections-europeennes-1984.htm>. – Date of access: 12.02.2017.
4. L'amour surmonte les peurs [Electronic resource] // Fédération protestante de France. – Mode of access: <http://www.protestants.org/index.php?id=1651>. – Date of access: 12.02.2017.
5. L'Eglise catholique ferme face au FN [Electronic resource] // Croire – Questions de vie, questions de foi. – Mode of access: <http://croire.la-croix.com/Definitions/Lexique/Politique/L-Eglise-catholique-ferme-face-au-FN#>. – Date of access: 12.02.2017.
6. *Tincq, H.* Catholiques et Front national: la fin du cordon sanitaire? / H. Tincq [Electronic resource] // Slate. – 31.08.2015. – Mode of access: <http://www.slate.fr/story/106203/catholiques-et-front-national-la-fin-du-veto>. – Date of access: 12.02.2017.

Личность в истории: Вячеслав Васильевич Богданович – общественно-церковный деятель Беларуси первой половины XX века

Заблоцкая Марина Валентиновна,

Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

Рассматривается церковная, общественная и политическая деятельность В.В. Богдановича. Анализируются его исторические взгляды, отношение к православной церкви, белорусской национальной жизни в условиях II Речи Посполитой.

Жизнь и творчество В.В. Богдановича – литератора, богослова, общественно-церковного и политического деятеля начала XX в., оставившего заметный след в истории белорусского национального движения, до недавнего времени оставались почти неизвестными в научных кругах. Однако, публикации Ю. Лабынцева, Л. Щавинской, П. Лавринца, В. Черепицы; записки священника Евстафия, протопресвитера М. Польского; воспоминания людей, которые были лично знакомы с В.В. Богдановичем, его семьей; документы из фондов Российского государственного исторического архива (г. Санкт-Петербург) не только позволяют восстановить биографию В.В. Богдановича, но и изучить его пусть и немногочисленные, но содержательные работы.

В.В. Богданович родился в 1878 г. в Лепельском уезде Витебской губернии в семье православного священника. Образование получил в Витебской духовной

семинарии; позже со степенью кандидата богословия окончил Киевскую духовную академию. С осени 1903 г. преподавал библейскую и церковную историю в духовной семинарии в Витебске. Наряду с педагогической деятельностью, активно участвовал в политической жизни Витебской земли. В.В. Богданович стоял у истоков образования Витебского отдела «Союза 17 октября» [1]. С 1907 г. работал инспектором Минской духовной семинарии, позже переехал в Вильно. Увлеченный историей виленских православных храмов и монастырей, он занимался сбором материалов о местных достопримечательностях и святынях, служил хранителем древлехранилища при Виленском церковно-археологическом комитете.

В 1917–1918 г., как церковный, общественно-политический деятель, В.В. Богданович был делегирован на участие в Священном Соборе Православной Русской Церкви 1917–1918 г. [2, л.15, 21, 39].

Осенью 1922 г. православным населением Польши В.В. Богданович был избран сенатором польского Сената. Как член парламента он неоднократно выступал в защиту православной церкви, православного духовенства и верующих. В.В. Богданович был непримиримым в вопросе об автокефалии православной церкви в Польше, что и стало причиной гонений на него и его сподвижников.

В.В. Богданович был не только мыслителем, но и воплощением своих идей в жизнь. Он являлся организатором особой православной партии «Православно-Белорусское демократическое объединение»; активно делился своими мыслями о церковно-общественной и публицистической деятельности как внутри страны, так и за ее пределами на страницах популярных в 20–30-е гг. журналов «Воскресное чтение», «Православная Беларусь». Являясь западнорусом по идейным соображениям, В. Богданович оставался сторонником самого тесного единения белорусов, великороссов и малороссов на основе общности их исторической жизни, традиций, соборности. Ратуя за православие, он всячески защищал белорусов-католиков от религиозных гонений со стороны правительства. Каждое выступление В.В. Богдановича вызывало определенный общественный подъем со стороны православного населения страны. К его мнению прислушивались при решении вопросов об открытии русских и белорусских школ, спортивных объединений и т. д. Ни одну проблему В.В. Богданович не оставлял без внимания. Особенно близка была ему проблема взаимоотношения языков в среде православного народа Польши, включая церковно-славянский язык.

Активная жизненная позиция В.В. Богдановича делала его непригодным в правительственных кругах. В августе 1939 г. он был арестован польскими властями и сослан в Березово-Картузский концентрационный лагерь недалеко от Бреста. С наступлением Красной армии охрана лагеря бежала, и заключенные разошлись по домам. В.В. Богданович вернулся в Вильно, где вскоре был арестован органами НКВД «за белорусский патриотизм». По частным свидетельствам, был расстрелян в Лукишской тюрьме Вильно. Место захоронения неизвестно.

Несомненно, что церковная и общественно-политическая деятельность В.В. Богдановича требует дальнейшего всестороннего изучения и освещения, равно как и детальный анализ его литературного наследия.

Литература

1. *Заблоцкая, М.В.* Членство В.В. Богдановича, А.П. Сапунова и В.К. Стукалича в Витебском отделении «Союза 17 октября» / М.В. Заблоцкая // Актуальные проблемы в изучении и преподавании общественно-гуманитарных наук (дисци-

плен) : материалы I Международной научной конференции, Витебск, 2-3 декабря, 2010 г. / МИТСО ; редкол.: В.А. Космач [и др.]. – Витебск : Витебский филиал УО «ФПБ МИТСО», 2010. – С. 40–42.

2. Российский государственный исторический архив. – Ф. 833. Оп. 1. Д. 67.

Атеизм в оптике религиозной философии (С.Н. Булгаков о Л. Фейербахе и К. Марксе)

Исаков Алексей Александрович,

Арзамасский филиал Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского
(г. Арзамас, Россия)

Анализируя критику атеистических взглядов Фейербаха и Маркса С.Н. Булгаковым, автор показывает, что в основе ее лежит последовательное стремление к их антигуманистическому истолкованию. Автор полагает, что подобная тенденциозная критика должна нести свою долю ответственности за эволюцию марксизма в сторону тоталитарной идеологии.

Одним из интереснейших моментов религиозной критики атеизма стала многолетняя работа С.Н. Булгакова с наследием европейских мыслителей-атеистов, прежде всего, Л. Фейербаха и К. Маркса. Статья о Фейербахе, вышедшая в 1904 г., опубликованная десять лет спустя статья «Карл Маркс как религиозный тип» и соответствующие разделы в обобщающих работах по истории европейской мысли представляют интересный объект исследования с точки зрения освещения особенностей религиозной критики атеизма. Критика Булгаковым Фейербаха и Маркса заслужила высокую оценку современных исследователей, которым тексты, опубликованные задолго до революции, кажутся точным предсказанием тоталитарного будущего марксизма. Однако заметим, что не бывает прогнозов общественного развития, не влияющих на сам его процесс.

Анализ интересующего нас предмета мы начнем с характеристики методологических позиций Булгакова. Прежде всего, религиозный мыслитель прибегает к расширению границ религиозного мировоззрения и познания, включая в него «... жизненные задачи философии, вопросы об абсолютных ценностях или о смысле человеческой жизни, т. е. вопросы *религиозные* (курсив автора)» [1, с. 164]. Это поглощение философии религией позволяет автору без всякой аргументации утверждать, что «... человеческой душой владеют и историей движут реальные мистические начала, и притом ... полярные, непримиримые. ... религиозно нейтральных людей ... нет, фактически и в их душе происходит борьба Христа и “князя мира сего”» [1, с. 241]. Поэтому если с Фейербахом Булгаков заигрывает, доказывая, что он – не более чем заблуждавшийся христианин, то религиозный тип Маркса определяет однозначно. Фейербаху Булгаков прочит место в раю, Марксу – в преисподней. Вторая методологическая предпосылка – это отрицание глубокой связи марксизма и фейербахизма с традициями немецкой классической философии. Булгаков безосновательно утверждает, что «классическая идеалистическая философия неизменно соединялась с теми или иными религиозными идеями» [1, с. 259],

что позволяет ему заявить: «никакой преемственной связи между немецким классическим идеализмом и марксизмом не существует» [1, с. 249].

Этот тезис становится методологически наиболее удобным, поскольку позволяет не замечать кантовской и гегелевское происхождение некоторых особенно критикуемых Булгаковым идей.

Главный пункт критики – учение о родовой сущности человека. В свете первой методологической особенности (разделения людей на два религиозных типа) ее неприятие понятно. Булгаков не хочет иметь ничего общего с теми, кто находится на стороне «князя мира сего». Приведем одну, но очень показательную цитату: «Погабив светоч и опустив острие *разделяющего меча* (здесь и далее выделено нами. – А.И.), Фейербах оказывается вынужденным вместо религии человечества проповедовать культ *посредственности*, как нравственной, так и умственной» [1, с. 207]. Здесь видно стремление мерить человечество не по высшим его достижениям (как это делают Маркс и Фейербах), а по планке отчужденного от своей родовой сущности человека. О категории отчуждения Булгаков при этом не вспоминает. Это дает ему возможность утверждать, что посредственность – норма для марксизма и фейербахианства, тогда как на самом деле она – результат отчуждения, результат того, что сложившиеся общественные отношения не позволяют индивиду реализовать в себе все богатство задатков, содержащихся в его родовой сущности. Поэтому как раз Булгаков возводит отчужденное человеческое существование в абсолют, провозглашая, что «...та единственная в своем роде, незаменимая, абсолютно неповторяемая личность, которая только однажды на какой-нибудь момент *промелькнула* в истории, притягивает на вечность, на абсолютность, на непреходящее значение, которое может обещать только религия, живой «Бог живых» религии, а не мертвый бог мертвых социологии» [1, с. 246].

Второй пункт – роль государства в концепциях Фейербаха и Маркса – также связан с сознательным забвением о традициях немецкого идеализма. Булгаков возмущен мыслью Фейербаха о том, что настала пора поставить государство на место религии: «Отвергнув Христа, он ставит реальной главой человечества главу государства» [1, с. 246]. Только речь здесь идет о национальном немецком государстве и национальной идеологии, а не об Антихристе. Булгаков полностью игнорирует гегелевское происхождение этой мысли: «...религия и основа государства – одно и то же: они тождественны в себе и для себя» [2, с. 400].

Гегелевский идеализм был вполне секуляризованным и рассматривал ее как такое же порождение объективного духа, как и государство. Отсюда и тезис Фейербаха о том, что конфессиональное единство немцев (конфессионально как раз разделенных) должно уступить место национальному, политическому единству, которое выразит сущность немецкого народа полнее и адекватнее. Но в трактовке Фейербаха Булгаковым нам видится совсем иное, а именно – образ грядущего тоталитарного вождя.

Третий пункт – концепция прогресса у Маркса и Фейербаха. Булгаков утверждает, что в ней «современное человечество рассматривается как цель, а все предыдущие поколения суть только средства для него» [1, с. 213].

Получается, что Маркс и Фейербах считают именно нынешнее состояние человечества венцом истории, тогда как это очевидно не так. Можно сколько угодно упрекать их в переносе целей прогресса в будущее (и Булгаков делает это), но единственное, что может предложить взамен религия, – это Второе пришествие и

воскресение мертвых. Позиция Булгакова приводит к абсолютизации исторической ограниченности каждого поколения людей, к признанию тщетности накопленных ими результатов труда (прежде всего – в виде знаний).

Все эти три пункта сводятся к отрицанию гуманистического смысла марксизма и фейербахианства. Гуманизм для Булгакова приемлем только как «протест против средневекового мировоззрения, хотя, правда, протест, не различающий формы от содержания, исторического злоупотребления от существа дела, но имеющий своим исходным пунктом не бунт против Бога, а защиту прав человека» [1, с. 219–220]. Поскольку средневековое мировоззрение ушло в прошлое, за ним должен последовать и привычный атеистический гуманизм. С водой Булгаков выплескивает и ребенка, и на выходе получается целая система антигуманистического прочтения идей Фейербаха и Маркса. На место исторически обновляющейся родовой сущности человека заступает посредственность, на место национального государства – тоталитарное, на место прогресса – конец истории. Марксизм и фейербахианство тем самым адаптируются к отчужденному мировоззрению тех людей, которых Булгаков называет «серыми». И делает эту работу тот, кто так ярко протестует против засилья посредственности.

Литература

1. *Булгаков, С.Н.* Сочинения : в 2 т. / С.Н. Булгаков. – М. : Наука, 1993. – Т 2 : Избранные статьи. – 751 с.
2. *Гегель, Г.В.Ф.* Философия религии : в 2 т. * Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1. – 532 с.
3. *Маркс, К.* Экономико-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы / К. Маркс. – М. : Академический проект, 2010. – 775 с.
4. *Фейербах, Л.* Сущность христианства / Л.Фейербах. – М. : Мысль, 1965. – 414 с.

Священник Ф.И. Никонович – депутат III Государственной думы

Лавринович Дмитрий Сергеевич,

Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

В истории нашей страны деятельности Государственной думы Российской империи отводится значительно меньшая роль, чем органам местного управления. В то же время представители белорусских губерний внесли существенный вклад в трансформацию раннего российского парламентаризма начала XX в. Одним из самых деятельных, но незаслуженно забытых после 1917 г., был депутат от Витебской губернии Ф.И. Никонович.

Федор Иосифович Никонович родился 17 февраля 1854 г. в семье протоирея. В сведениях, данных им в 1907 г., в канцелярию Государственной думы, он указал, что является потомственным дворянином. В графе «национальность» Никонович записал: «русский-белорус» [1, л. 1]. Начальное образование он получил в Бешенковичской народной училище, затем пошел по пути, предначертанному положением его отца: учился в духовном училище, а затем и семинарии в Витебске. Возможно,

попыткой перемены во многом predetermined для выходца из семьи священнослужителя духовной карьеры, было посещение Никоновичем классов рисования Академии художеств в Санкт-Петербурге. Однако выйти за рамки «традиции» не удалось: в 1876 г. его назначают псаломщиком храма Преображения Господня в селе Бочейково Лепельского уезда Витебской губернии. Там же он преподавал в местной народной школе. Спустя три года Никоновича рукоположили в священники, а в 1882 г. он стал настоятелем церкви в селе Казановка Лепельского уезда, где задержался почти на два десятка лет, работая одновременно в им же построенной церковно-приходской школе. В 1897 г. Никонович был переведен в Люцин настоятелем городского собора. Одновременно он являлся благочинным Люцинского уезда, председателем местного отделения Витебского епархиального Свято-Владимирского братства, законоучителем городского училища. За годы своего пребывания в Люцинском уезде открыл 5 церковно-приходских школ [2, с. 431].

Принимавший активное участие в церковной и общественной жизни, убежденный монархист Ф.И. Никонович был почти идеальным кандидатом в депутаты Государственной думы для местных властей. 16 октября 1907 г. он был избран в «народное представительство» от общего состава выборщиков Витебского губернского избирательного собрания 56-ю голосами «за», 14-ти голосах – «против» [1, л. 5]. 15 ноября того же года III Дума начала свою работу. Никонович впервые оказавшийся в горнице «большой политики» решил описывать думскую жизнь в своем дневнике. День за днем он вел подробную запись событий, очевидцем которых являлся. Причем священник не просто фиксировал происходившее, но и анализировал его, давал свою оценку. Дневниковые записи регулярно печатались в «Полоцких епархиальных ведомостях», а впоследствии в 1912 г. были изданы отдельной книгой [2]. Ф.И. Никонович являлся членом ряда думских комиссий (по делам православной церкви, по упразднению чиншевого права, по городским делам), а с марта 1908 г. – членом Особого совещания по делам внешней и внутренней миссии Св. Синода. Его дневник представляется ценнейшим источником по истории как церковной, так и общественно-политической жизни начала XX в.

В дневнике Ф.И. Никоновича содержатся характеристики политических деятелей: А.И. Дубровина, В.М. Пуришкевича, А.И. Гучкова. Автор дневника был лично знаком и с лидером кадетов П.Н. Милюковым. Более подробно описываются депутаты Думы от губерний Северо-Западного края: протоирей А.Д. Юрашкевич, епископ Митрофан, историк А.П. Сапунов, крестьяне В.Г. Амасенок и М.К. Ермолаев.

Ф.И. Никонович детально раскрывает деятельность тех объединений, в которые он сам входил – пастырской группы и фракции правых. Последний выбор он объясняет тем, что фракция правых: «...ставит девизом – православие, царское самодержавие и русскую народность. Интересы православной церкви и духовенства, церковной школы и всего того, что близко и дорого духовенству, понимаются и защищаются в этой фракции так, как понимать и защищать их может и должно только само духовенство» [3, с. 88]. Федор Иосифович являлся активным членом ряда правых партий и общественных организаций: «Русского собрания», Русского народного союза имени Михаила Архангела, Русского окраинного союза, Славянского благотворительного общества, Русского национального клуба, Общества религиозно-нравственного просвещения в память об Иоанне Кронштадском. Примечательно, что к Союзу русского народа он относился негативно, записав свои

впечатления о съезде «союзников» в феврале 1908 г.: «Слишком крайние по своим убеждениям эти люди. После первого заседания не стало охоты посещать следующие» [4, с. 304–305].

Ф.И. Никонович принял активное участие в борьбе монархистов за реформу избирательного законодательства в Государственный совет: расширение представительства от православного населения Беларуси и Правобережной Украины, устранение из верхней палаты помещиков римско-католического вероисповедания. В марте 1909 г. в Санкт-Петербурге в клубе умеренно-правых общественных деятелей (*позднее Всероссийский национальный клуб*. – Д.Л.) состоялось совещание по данному вопросу, собранное по инициативе члена Государственного совета Д.И. Пихно и себежского уездного предводителя дворянства Я.Н. Офросимова. Последний составил особую записку, в которой на основании цифровых данных пытался доказать несостоятельность избирательного закона в Государственный совет, т. к. по нему от Северо-Западного и Юго-Западного краев в верхнюю палату проходили преимущественно ополяченные помещики-католики [5]. Собрание постановило учредить в Санкт-Петербурге Союз русских общественных деятелей западных губерний, в который вошел и Ф.И. Никонович, для обсуждения мер к изменению избирательного закона в Государственный совет [3, с. 96].

В апреле того же года соответствующий законопроект был внесен в Государственную думу. Тогда же в Русском национальном клубе состоялась встреча представителей губерний Северо-Западного края с правыми и консервативными депутатами нижней палаты [3, с. 100]. 26 апреля 1909 г. уполномоченные от Северо-Западного края прибыли в столицу. Делегация состояла наполовину из духовных лиц: виленского архиепископа Никандра, гродненского епископа Михаила, настоятеля гродненского кафедрального собора протоирея Д. Корчинского, минского епархиального наблюдателя священника Д. Павского, 3-х священников из Ковенской и Виленской епархий. Светскими уполномоченными от Витебской губернии были националисты Я.Н. Офросимов, барон А.Ф. Розен, октябристы А.Е. Жуковский и В.К. Стукалич [3, с. 110], от Минской губернии в состав делегации входили 2 генерал-лейтенанта – Н.А. Кованько и С.Н. Мезенцев, П.М. Якимович [6]. Делегаты имели полномочия на выражение Николаю II верноподданнических чувств, благодарности за изменение 3 июня 1907 г. избирательного закона в Государственную думу и передачу ходатайства об изменении порядка выборов в Государственный совет. В Санкт-Петербурге к ним присоединились депутаты-монархисты III Думы от Северо-Западного края. На собраниях во Всероссийском национальном клубе были выработаны тексты петиции к Николаю II и речи архиепископа Никандра, который должен был от лица делегации обратиться к императору. В их редактировании принимал участие известный консервативный публицист М.О. Меньшиков [3, с. 114]. Там же был составлен окончательный список делегатов, включивший в себя, кроме губернских уполномоченных, также депутатов Государственной думы.

1 мая 1909 г. уполномоченные получили разрешение на аудиенцию и на следующий день, после молебна в Казанском соборе, делегация выехала в Царское Село. Ф.И. Никонович, участник представления царю, описал прием в своем дневнике. Аудиенция состоялась в комнате-библиотеке, расположенной рядом с кабинетом Николая II. Делегатов расставили по губерниям квадратом вдоль стен. Всего

присутствовало 37 человек. В половине третьего пополудни к ним вышел император. Архиепископ Никандр обратился к нему с речью, а затем преподнес особую петицию от имени депутации. Обойдя уполномоченных и членов Государственной думы, Николай II получил благословение у епископов, обменявшись с каждым из них несколькими словами, причем более продолжительный разговор состоялся с Никандром. В заключение царь поблагодарил делегацию и русского население Северо-Западного края за выражение верноподданнических чувств и пообещал, что «справедливое желание русского представительства в Государственном совете будет удовлетворено в полной мере» [3, с. 118].

В 4 часа пополудни депутация вернулась в Санкт-Петербург и направилась к П.А. Столыпину. Архиепископ Никандр в общих чертах доложил председателю Совета министров о результатах аудиенции у Николая II. Затем состоялся обмен мнений относительно «неудовлетворительного для русского населения Северо-Западного края закона по выборам в Государственный совет» [3, с. 119].

Активная политическая и общественная деятельность сказались на здоровье Ф.И. Никоновича. В течение 1910 г. он часто болеет, а 14 февраля следующего года умирает от рака желудка после операции в клинике Юрьевского университета. Был похоронен в Люцине [2, с. 431].

Таким образом, Ф.И. Никонович являлся активным защитником интересов православной церкви, политическим и общественным деятелем монархического лагеря, бывший очевидцем и участником важнейших событий, связанных с деятельностью III Государственной думы.

Литература

1. Дело члена Государственной думы от Витебской губернии протоирея Федора Иоисифовича Никоновича (1907–1911) // Российский государственный исторический архив. – Фонд 1278. Оп. 9. Д. 561.
2. Государственная дума России. Энциклопедия в 2 томах. – М., 2006. – Т. 1. Государственная дума Российской империи. 1906 – 1917 / отв. ред.: В.В. Шелохаев; А.Н. Аринин, В.В. Журавлев, Н.И. Канищева. – М. : РОССПЭН, 2006. – 768 с.
3. *Никонович, Ф.И.* Из дневника члена Государственной Думы от Витебской губернии протоирея о. Федора Никоновича / Ф.И. Никонович. – Витебск, 1912. – 272 с.
4. [Никонович, Ф.И.] Из дневника члена Государственной Думы. – Священника. Февраль 1908-й год // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1908. – 8–15 апреля. – С. 300–307.
5. [Офросимов Я.Н.] VI Съезд уполномоченных объединенных дворянских обществ. Записка о дворянских выборах и представительстве в Государственном Совете западно-русского дворянства 9-ти губерний Западного Края. – б.м., б.г. – 8 с.
6. *Колмаков, В.* «Поставить на своем знамени мирное преобразование отечества» (Политическая деятельность Д.В. Скрынченко в Минске в период 1905–1912 гг. Глава из книги... / В. Колмаков // Русская линия. Информационно-аналитическое агентство [Электронный ресурс] – 2007 – Режим доступа: http://ruskline.ru/analitika/2007/07/06/postavit_na_svoem_znamen_i_mirnoe_preobrazovanie_otechestva. – Дата доступа: 12.02.2017.

Деятельность Представительства Польского Красного Креста в оккупированной Западной Германии в 1945–1949 гг.

Меньшенина Анна Владимировна,
Люблинский Католический Университет Яна Павла II
(г. Люблин, Польша)

После окончания Второй мировой войны Главный совет Польского Красного Креста в Варшаве поручил организовать Главное Представительство ПКК в оккупированной Западной Германии. Деятельность Представительства охватывала три зоны оккупации: британскую, американскую и французскую. Особое внимание ПКК в Западной Германии было направлено на решение следующих проблем: поиск польских детей, опека над польской общиной, работа Департамента Депозитов и уход за могилами поляков.

Успешное развитие и активная деятельность Польского Красного Креста (ПКК) во французской зоне оккупации Германии в середине 1945 года, побудили власти Красного Креста расширить свою работу на территорию всей Западной Германии. Тысячи поляков, находящихся в двух других зонах оккупации (Британской и Американской), не меньше нуждались в поддержке польской благотворительной организации. Вследствие этого, представитель Совета Красного Креста Доктор Ленк, согласовав свое решение с руководителем представительства Администрации помощи и восстановления Объединённых Наций в Польше (ЮНРРА¹), поручил полковнику Матушчаку (руководитель ПКК во французской зоне оккупации), заняться расширением деятельности ПКК на всю Западную Германию, пообещав при этом помощь из Польши и обеспечение квалифицированным персоналом.

В начале 1946 г., полковник Матушчак начал организовывать делегацию Центрального Красного Креста для всей Западной Германии. План работы включал в себя создание двух новых делегаций: на американскую и британскую зоны. Кроме этого, в качестве форпоста с властями ПКК в Польше, была создано третье Представительство в Берлине, где в то время уже существовала Польская Военная Миссия с Консульским Отделом.

Поскольку работа штаба Представительства должна была проводиться по согласованию с ЮНРРА, в качестве штаб-квартиры Главного Представительства был выбран Арользен к. Кассель, так как именно в этом городе размещался штаб ЮНРРА Европы и Ближнего Востока. Главное Представительство Красного Креста в Арользене начало свою деятельность в марте 1946 г., причем главной целью была эффективная деятельность делегаций в американской и британской зонах.

Первым начало свою деятельность в апреле 1946 Представительство британской зоны в Шпенге. В мае 1946 г. создается Представительство Красного Креста в американской зоне, сначала в Мюнхене, а затем в Гейдельберге, где находилась штаб-квартира ЮНРРА американской зоны. В ноябре 1948 Главное Представительство переехало в Мюнхен[1].

¹ англ. United Nations Relief and Rehabilitation Administration; UNRRA, ЮНРРА. Организация была создана в 1943 г. во время Второй мировой войны для оказания помощи в районах, освобожденных от держав «Оси».

До 1948 г. наиболее важными задачами работы ПКК в Западной Германии были:

1. Уход за больными гражданами Польши (дополнительная поставка фармацевтических препаратов, пищевых посылок и одежды; регистрация пациентов в больницах ЮНРПА и в немецких больницах. Регистрация страдающих различными заболеваниями, но проживающих за пределами больницы. Получение подтверждений лечения в больнице; снабжение больниц изданиями на польском языке).

2. Забота о матерях с детьми (проживающих в лагерях временного пребывания; проживающих за пределами лагерей; проживающих в репатриационных центрах).

3. Уход за пожилыми людьми и инвалидами (проживающих в лагерях временного пребывания; проживающих за пределами лагерей; проживающих в репатриационных центрах. Относительно инвалидов было важно установить, были ли увечья получены в результате военных действий).

4. Репатриация (помощь ЮНРПА в организации санитарных поездов; уход за репатриантами в репатриационных центрах).

5. Сотрудничество ПКК по поиску пропавших (назначение поискового персонала; сотрудничество с Управлением по поиску UNRRA и Управлением центром поиска в Варшаве путем обмена информацией и документами; специальным заданием ПКК был поиск польских детей, депортированных в Германию для их германизации).

6. Образование (назначение педагогического персонала в детские центры; организация школ и профессионально-технических курсов; поставка учебников и учебных материалов; помощь польским студентам в немецких университетах; культурно-образовательная и информационно-пропагандная деятельность среди польского населения в Германии).

7. Собираение информации (сбор данных о депортированных на принудительные работы в Германию и регистрация их оплат; сбор данных о военнопленных; сбор данных о погибших и пропавших в Германии (акты смерти, места захоронения, отправка найденного имущества погибших их родственникам, уход за могилами и т. д.); сбор всех материалов, касающихся военных потерь[2]).

Однако, несмотря на одобренный план деятельности представительства ПКК в Германии на 1948 год, работа ПКК включала, прежде всего, следующие виды работы:

1) Поиск, ревиндикация и репатриация польских детей из Германии (основная задача). Благодаря Отделу Реституции детей ПКК в страну вернулись десятки тысяч вывезенных польских детей.

2) Общественная и санитарная помощь, которая включала в себя материальную (продукты питания, одежда, медикаменты, субсидии, санитарной репатриации больных и т. д.) и моральную поддержку для пострадавших в Германии поляков.

Другие работы, которые ранее охвачены программой деятельности Красного Креста в Германии, были постепенно переданы консульствам Республики Польша в Германии. А именно: Консульскому отделу ПМВ в Берлине, Генеральному консульству в Бад-Зальцфлен, Генеральному консульству во Франкфурте, польскому консульству в Раштатте.

Международная организация по делам беженцев¹ (МОБ) выполняла указы американских оккупационных властей, которые по политическим причинам не

¹ англ. International Refugee Organization; IRO была учреждена ООН 20 апреля 1946 г. для оказания помощи огромному числу беженцев, появившихся в результате Второй мировой войны. МОБ стал преемником ранее существовавшей ЮНРПА.

хотели видеть присутствие Польского Красного Креста в зонах оккупации. Отдел Реституции Детей при Главном Представительстве Польского Красного Креста в Эсслингене в сентябре 1950 г. был упразднен и все материалы, документы были переданы в Главное Представительство в Мюнхене. 31 декабря 1951 МОБ приняла официальное решение ликвидировать деятельность ПКК в Западной Германии.

Литература

1. Департамент IV Зоны Окупации Германии «Польский Красный Крест» // Архив Министерства Иностранных Дел в Варшаве (AMSZ). Ф. 10. Оп. 31. С. 38-46.
2. Делегация в Американской Зоне окупации Германии // Архив Новых Актов в Варшаве (ААК). Оп. 84. Д. 1.
3. Департамент IV Зоны Окупации Германии «Польский Красный Крест» // Архив Министерства Иностранных Дел в Варшаве (AMSZ). – Ф. 10. Оп. 31. С. 6–8, 47.

Религия как элемент правовой культуры общества

Петров Дмитрий Николаевич,

ЧУО «БИП-Институт правоведения» (г. Могилев, Беларусь)

Выборный Виталий Дмитриевич,

Могилевский институт МВД (г. Могилев, Беларусь)

Рассматривается роль религии как социального регулятора, направленного на формирование правовой культуры общества. Отмечается специфика взаимодействия в данной сфере религиозных и правовых норм.

Правовая культура представляет собой социальный феномен, явление правового, философского, социологического, психолого-педагогического, культурологического характера. Правовая культура охватывает всю совокупность важнейших компонентов правовой реальности в ее фактическом функционировании и развитии как сложная иерархичная система правовых ценностей, выполняющая прогностическую, коммуникативную, регулятивную, познавательную, нормативно-ценностную и другие функции.

В институциональном смысле роль правовой культуры заключается в том, чтобы связать политико-правовую организацию общества и правовое поведение его субъектов. Тем самым правовая культура является необходимой предпосылкой функционирования института права и реализации правовых норм. Многообразие подходов к определению понятия «правовая культура» и ее структурных элементов обусловлено как рассмотрением правовой культуры как части общей культуры, так и представлением ее как оценочной категории состояния правовой жизни общества. Так, А.В. Мурунова приходит к выводу, что «правовая культура – практически единственная глобальная форма, через которую воспроизводится ценность и своеобразие национальных правовых феноменов – государственности, правопорядка, правовой системы. Культура несет в себе «генетический код» отечественных юридических явлений, служит как средством их обогащения в процессе всемирного право-культурного обмена, так и особым механизмом защиты от чуждого инкультурного влияния, разрушающего исходные предпосылки национальной правовой идентичности. Именно этот национальный «генетический код» и составляет основу

правового менталитета, который с помощью правовой ментальности сохраняет все ценное в правовой культуре, позволяет заимствовать нужные правовые образцы поведения и отторгает противоречащие данной правовой культуре правовые идеи, нормы, теории и способы правовой деятельности» [1, с. 195].

В наиболее общем виде структура правовой культуры общества включает следующие элементы: 1) право; 2) правоотношения; 3) правосознание; 4) правовое поведение; 5) правопорядок; 6) юридическую науку; 7) юридические акты.

В то же время остается дискуссионным вопрос о роли религии и ее месте в правовой культуре общества. Конституция, провозгласив Республику Беларусь светским государством, закрепила в ст. 16 норму о том, что «религии и вероисповедания равны перед законом», запретив деятельность религиозных организаций, которая «направлена против суверенитета Республики Беларусь, ее конституционного строя и гражданского согласия либо сопряжена с нарушением прав и свобод граждан, а также препятствует исполнению гражданами их государственных, общественных, семейных обязанностей или наносит вред их здоровью и нравственности» [2]. Данные положения конкретизированы в преамбуле Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» «признанием 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» [3].

Специфика религиозных норм в формировании правовой культуры обусловлена следующим:

1) в их основе находятся идеи и представления, которые неразрывно связаны с верой в существование высших сил;

2) формы фиксации источников религиозных норм носят либо устный характер (например, язычество и шаманизм) либо представлены в священных текстах, априори отрицающая возможность изменения, внесения поправок, утраты силы, собственных писаному праву;

3) действие религиозных норм не ограничено во времени и в пространстве пределами распространения государственного суверенитета, а по кругу лиц имеет обязательное значение лишь для исповедующих определенную веру;

4) круг отношений, регулируемых религиозными нормами, гораздо шире правовых, которые в значительной степени оставляют вне сферы регулирования отношения морально-нравственного характера, носящие оценочный характер;

5) возможностью применения санкций, носящих духовно-нравственный характер или физический характер;

6) иерархия социальных ценностей, закрепленных религиозными нормами, отличается от законодательно установленных.

7) роль религиозных регуляторов обусловлена формой участия религии и церкви в механизме государственно-правового регулирования.

В тоже время единство и взаимодействие как регуляторов, направленных на формирование правовой культуры общества выражается в том, что право и религия:

1) являются параллельными формами установления и закрепления базовых социальных ценностей;

2) представляют собой правила поведения, имеют сознательно-волевой характер, обладают формальной определенностью, устанавливают набор критериев

оценки правомерного поведения людей, обусловлены определенным типом культуры и уровня социально-экономического развития государства и общества.

3) право является формой нормативного закрепления социально значимых положений религиозных норм, которые признаны государством, и нарушение которых влечет за собой наступление уголовной, административной и иной ответственности.

Таким образом, религия сакрализирует базовые ценности, обосновывая их социальную значимость и авторитет наряду с традиционными способами придания этим положениям обязательной юридической силы, развивая, уточняя и совершенствуя первичный правовой идеал, свойственный конкретному государству и обществу, возникающий под влиянием культов, верований, мифологии и религиозных ценностей, обуславливающий понимание правовых норм, юридически значимых поступков и отношений, задающий типизированный шаблон социально-правового взаимодействия. В нем отражаются исторически сложившиеся, наиболее влиятельные и устойчивые структуры национального правосознания и коллективного нерелективного опыта, коллективных правовых представлений и стандартов поведения.

Литература

1. Мурунова, А.В. Правовая культура и правовая ментальность: проблема соотношения / А.В. Мурунова // Пробелы в российском законодательстве. – 2009. – № 3. – С. 194–197.
2. Конституция Республики Беларусь 1994 года (с изменениями и дополнениями, принятыми на республиканских референдумах 24 ноября 1996 г. и 17 октября 2004 г.). – Минск : Амалфея, 2005. – 48 с.
3. О свободе совести и религиозных организациях [Электронный ресурс]: Закон Республики Беларусь, 17 декабря 1992 г. № 2054-XII: в ред. от 22.12.2011 г. // КонсультантПлюс: Беларусь / ООО «ЮрСпектр», Нац. центр правовой информ. Республики Беларусь. – Минск, 2016.

Религиозно-онтологическое измерение феномена социальной ответственности в русской философии

Руднева Елена Леонидовна,

Томский политехнический университет (г. Томск, Россия)

Рассмотрена проблема содержания социальной ответственности в отечественной философии в онтологическом и религиозном аспекте.

В данной работе мы представим обзорный анализ содержания социальной ответственности в рамках отечественной философии, раскроем императивы, которые оказывают непосредственное влияние на проявление социальной ответственности. Полемика по поводу содержания ответственности развернулась среди течения славянофилов и западников. Славянофилы, предполагали развитие России по особому пути, основанному на православных началах. Следование христианским канонам, по мнению мыслителей данного направления, способно сформировать индивидуальную свободу индивида, непокорство его социальным законам, в отличие от европейских государств. Только религиозное сознание общества позволит личности обрести свою духовную самостоятельность. Именно она способна сформировать в человеке вну-

треннюю свободу, которая помогает человеку не следовать по пути обстоятельств, а поступать согласно внутреннему голосу. В проявлении внутренней свободы человека видели славянофилы проявление им ответственности перед собой и государством. Представитель западнического течения А.И. Герцен же наоборот настаивал на том, что свобода воли человека всегда зависима от обстоятельств и окружающей среды. Однако, по словам Герцена, зависимость человека от среды может пробудить в нем протест, свободу действий, которые могут привести к различным последствиям. Историю, по мнению Герцена, вершит человек. Любая деятельность человека есть работа его разума и результат воли человека. Так, если деятельность связана с волей, то разум ответственен за единство мышления и бытия. Разум, по мнению философа, определяет у человека его чувство происходящего и меру его ответственности. Герцен замечает, что формирование нравственной независимости в человеке такое же нормальное явление, как и формирование зависимости человека от среды – только ясное сознание помогает человеку в проявлении его независимости. Так с одной стороны ответственность человека проявляется в его следовании на поводу своих зависимостей от среды и обстоятельств, помогая тем самым общественным законам оставаться неизменными. С другой стороны ответственность человека может проявляться в его стремлении следовать внутренним порывам и убеждениям в правильности нового пути для общества и самого человека. Таким образом, вопрос о необходимости формирования чувства ответственности человека за судьбу своего отечества остро стоял перед русской интеллигенцией.

Традиции православия, привилегированное положение интеллигенции в царской России нагнетало болезненное чувство долга философов перед обществом и ответственности перед лицом Бога. Несомненно, особое влияние на отечественных мыслителей оказали традиции православия. Митрополит Иларион определял задачу христианства как учение о свободной воле и ответственности человека, которые есть его врожденные качества [2, с. 19–36]. Вплоть до XV в. именно православие являлось основным фактором сплочения русского народа. Подданные несли ответственность за воплощение в жизнь Православных устоев, которые отчасти были неотъемлемым условием стабильности Древней Руси. После церковного раскола в XVII столетии русский народ все также нес ответственность за утверждение традиций православия на Руси. Влияние на подданных оказал протестантизм. Представители данного движения развили идею об индивидуальной свободе и ответственности человека, которые являются его неотчуждаемым правом, однако и спасение человека теперь его обязанность, которая больше не возлагается на церковь. Как следствие все чаще стали возникать вопросы и сомнения о роли Руси в распространении идей православия, ее как избранницы Божьей.

Влияние на становление философской мысли в России, но и за рубежом оказал писатель и мыслитель Л.Н. Толстой. В своих произведениях он показывает, что человек не всегда ведает своими поступками. Иногда ему удается вырваться из обязанности и обрести свободу и нести за нее ответственность. Так в романе Толстого «Воскресенье» герой Нехлюдов вдруг обретает совершенно иное видение действительности «Бог проснулся в его сознании». Герой уезжает за Катериной Масловой на каторгу, чувствуя свою ответственность за ее падение. По мнению Л.Н. Толстого, Бог, добро и свобода есть чувство ответственности человека, его идеал, к которому он должен стремиться. В работах Л.Н. Толстого, как и в работах Ф.М. Достоевского отчетливо прослеживается идея о важности не столько ответственности перед самим со-

бой, но ответственности за судьбу другого [3, с. 123]. Индивидуализм уступает место «социализации» человека, его осознания последствий своих поступков для других.

Отечественный философ В.С. Соловьев отмечал необходимость нравственной свободы человека, для которой нужна и свобода безнравственная. Человек имеет право на совершение зла. Это основа свободного выбора человека, его автономии. Так, проблема свободы, личной автономии, свободе и ответственности – одна из сторон вопросов спасения и единства народа. Н.А. Бердяев не делегирует ответственность за вершимое в мире зло на Бога. Каждая личность формируется из столкновения со злом. Только зрелая личность способна осознавать возможность для себя выбора. Более того, личность сама есть выбор, которая осознает наличие греха и испытывает чувство вины – без этого не существует свободной личности. Свободная личность должна готовить место для себя не только «там», но и «здесь» – личность должна сама творить себя свободной. Только свободная личность может брать на себя ответственность [1, с. 36]. Идея ответственности за поступки прослеживается в работах философа XX в. М.М. Бахтина. Главной задачей любого человека по Бахтину является реализация свободного поступка. Поступок должен совершаться в соответствии с его внутренними ощущениями, а не навязанными извне обязательствами. Ответственный поступок состоит из осмысленной значимости и его совершения. Так Бахтин некоторым образом продолжает традиции мысли славнофильского течения, определяя истинную свободу, как свободу «от», индивидуализируя ее и предполагая ответственность индивида в реализации своих потребностей и преобразующей деятельности. Таким образом, императивы социальной ответственности подразумевает степень свободы человека, уровень его сознания, представление личности о нравственности и морали, ее места в обществе, а также влияние на нее различных норм и общественных традиций.

Литература

1. *Бердяев, Н.* О рабстве и свободе человека / Н. Бердяев. – Litres, 2013.
2. *Иларион.* Слово о Законе и Благодати / Иларион // Русская идея. – М. : Республика, 1992.
3. *Карлухин, С.В.* Социальная ответственность как философская проблема : дис... д-ра филос. наук : 09. 00. 11. – 2001. – 342 с.
4. *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений в 90 томах, академическое юбилейное издание / Л.Н. Толстой. – Москва : Государственное Издательство Художественной Литературы, 1955. – Т. 28. – 309 с.

Вопрос о свободе вероисповедания в Российской империи второй половины XIX века: взгляд народника Я.В. Абрамова

Сажин Борис Борисович,

Средняя общеобразовательная школа «Карьера» (г. Москва, Россия)

В статье освещаются взгляды народника Я.В. Абрамова по вопросу о свободе вероисповедания в Российской империи во второй половине XIX в. Раскрывается связь данной темы в творчестве публициста с его общей концепцией

социального прогресса, в рамках которой старообрядчество и сектантство являлись одними из ведущих факторов построения в стране небуржуазного общества.

Во второй половине XIX в. многие народники, как революционные, так и реформаторские, обратились к проблеме старообрядчества и религиозного сектантства. В народных религиозных движениях представители демократической интеллигенции надеялись увидеть воплощение исконно присущих, по их мнению, российскому крестьянству небуржуазных идеалов социального жизнеустройства. Среди народников, кто рассматривал данную проблему на теоретическом уровне, следует выделить Я.В. Абрамова. В его теории социального прогресса существенное место занимала тема свободы вероисповедания в Российской империи. Целью статьи является освещение взглядов народника о роли и месте вопроса о свободе вероисповедания в общественном развитии страны.

Яков Васильевич Абрамов (1858–1906) рассматривал пореформенные религиозные движения как социальную силу в народе, способную в союзе с интеллигенцией противостоять развитию капиталистических отношений в крестьянском мире. Значение религиозных диссидентов подчеркивалось их стремлением к творческой социальной деятельности, не только сохраняющей лучшие черты общинно-артельного уклада жизни, но и видоизменяющей его в рамках создания оригинальных общественных форм, построенных на коммунитарных принципах [6, с. 155].

Вместе с тем, новые общественные формы, создаваемые религиозными нон-конформистами, могли не закрепиться на русской «почве» из – за отсутствия в стране свободы вероисповедания. В отношении сектантства и старообрядчества правительство осуществляло политику гонений и репрессий. Абрамов неоднократно подчеркивал роль преследований в разрушении хозяйственных братств религиозных диссидентов. Так, в результате депортации сектантов был разрушен коммунитарный союз духоборческих общин на Молочных водах в Таврической губернии [1, с. 35–50]. Из-за гонения распались трудовое братство «общих» и другой аналогичной секты в Тамбовской губернии [2, с. 39; 4, с. 131]. Абрамов даже, вероятно, из-за опасения спровоцировать преследования, отказался, описывая религиозное пространство Юга России, дать точные сведения о местоположении тех общин секты «шалапутов», где практиковались коллективистские способы ведения хозяйства [2, с. 40].

Таким образом, религиозная политика, проводимая царским правительством, оказывалась важным фактором, который способствовал развитию капитализма в Российской империи. Стеснения и преследования религиозных нон-конформистов содействовали закреплению в обществе товарно – денежных отношений, убирая с их пути социально - нравственный противовес в виде общинно – коллективистских хозяйственных союзов. Отсюда – требование публициста даровать сектантам и старообрядцам право свободно исповедовать свои религиозные убеждения. Этой проблеме народник посвятил целую статью «К вопросу о веротерпимости». В ней автор произвел критический анализ взглядов той части общества, которая ратовала за ужесточение религиозной политики по отношению к религиозным диссидентам. Публицист доказывал, что сектанты и старообрядцы не являются ни противниками «общественного порядка», ни тем более врагами государства; что их интеллектуальный и нравственный уровень значительно выше аналогичного уровня остального православного населения и что поэтому они не могут оказывать развращающе-

го влияния на него. Особо подчеркивалась роль преследований на рост народных религиозных движений. В заключение статьи автор ставил риторический вопрос: «Или, в самом деле, наши клерикалы боятся, что, с наступлением полной религиозной свободы в России, все православные уйдут в раскол? В таком случае, нужно высказать это откровенно, без всяких экивок» [3, с. 175].

Кроме этого, существовал еще один аспект проблемы свободы вероисповедания в доктрине публициста. Как и другие народники – реформаторы, Абрамов не идеализировал старообрядчество и сектантство. Он выделял и «темные пятна» в их жизни. Например, фанатизм, мистицизм, изуверство, разврат. Но все эти негативные явления народник, так или иначе, связывал с репрессивной политикой государства в отношении религиозных нон-конформистов. Так, преследованиями он объяснял развитие мистицизма в некоторых «шалапутских» общинах. «Нелепые, противобщественные» секты («скопчество», «морельщики», «подпольники» и др.) также, по мнению народника, «появились вследствие гонений и стеснений». Кроме того, «безнравственная жизнь» в некоторых религиозных движениях практикуется «именно из-за... гонений и преследований» [5, с. 1257–158; 2, с. 42; 3, с. 148]. Вероятно, все эти явления народник считал неестественными в жизни «религиозных отщепенцев». «Темные пятна» исчезнут, как только в России будет установлена полная свобода вероисповедания [5, с. 157–159].

Таким образом, вопрос о свободе вероисповедания в теории социального прогресса Абрамова имел одно из определяющих значений. Репрессивная политика, проводимая царским правительством, по мнению народника, кроме стимула к возникновению «темных пятен» в жизни старообрядцев и сектантов, могла свести на нет все их усилия по созданию новых общественных небуржуазных форм, открыв тем самым широкие возможности для закрепления в русской деревне капиталистических отношений. Эта точка зрения определила постановку публицистом на страницах периодической печати данного вопроса и необходимость его положительного решения.

Литература

1. *Абрамов, Я.В.* Духоборцы / Я.В. Абрамов // Отечественные записки. – 1883. – № 1. – Отд. 2. – С. 23–53.
2. *Абрамов, Я.В.* К вопросу о веротерпимости / Я.В. Абрамов // Отечественные записки. – 1882. – № 1. – Отд. 2. – С. 1–43.
3. *Абрамов, Я.В.* К вопросу о веротерпимости / Я.В. Абрамов // Отечественные записки. – 1882. – № 2. – Отд. 2. – С. 141–175.
4. *Абрамов, Я.В.* Программа вопросов для собириания сведений о русском сектантстве / Я.В. Абрамов // Отечественные Записки. – 1881. – № 5. – Отд. 2. – С. 123–162.
5. *Абрамов, Я.В.* Секта шалапутов / Я.В. Абрамов // Отечественные записки. – 1882. – № 9. – Отд. 2. – С. 23–53.
6. *Сажин, Б.Б.* Проблема религиозного сектантства в публицистике Я.В. Абрамова // Вопросы отечественной истории : межвуз. сб. научных работ молодых ученых. Вып. 7. / отв. ред. И.В. Сучков. – М. : МГОПУ им. М.А. Шолохова, 2004. – С. 148–159.

Стаўленне беларускай шляхты XVI–XVII стагоддзяў да жыцця і смерці згодна з іх тэстаментамі

Стахно Ніна Валер’еўна,
Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

Даклад прысвечаны праблеме каштоўнасцяў беларускай шляхты ў святле смерці. З дапамогай аналізу тэстаментаў мы высветлілі стаўленне раннемадэрновага беларускага шляхціца да смерці, акрэслілі ўяўленні аб замагільным жыцці, а таксама вызначылі яго жыццёвыя прыярытэты і сямейныя ўзаемаадносіны адносіны.

Самыя важныя моманты чалавечага жыцця можна акрэсліць пры святле смерці. Менавіта рэфлексія над гэтым складаным пытаннем дае адказ на тое, што было вартым увагі чалавека. Нажаль, такога кшталту дакументы асабістага паходжання як дзённікі і ўспаміны не былі папулярны ў нашых продкаў у XVI–XVII ст., таму паглядзець на жыццё тагачасных людзей праз прызму смерці мы можам толькі з дапамогай тэстаментаў, якія, дарэчы, былі вельмі шырока распаўсюджаны.

Тэстаменты, як юрыдычныя акты апошняй волі чалавека, безумоўна, маюць свой акрэслены і замацаваны ў прававой традыцыі фармуляр. Па гэтай прычыне, некаторыя абароты паўтараюцца ў вялікай колькасці дакументаў і не дазваляць нам сцвярджаць, што гэта праявы асабістых думак чалавека. Так, напрыклад, у самым пачатку, у інвакацыі, знаходзіцца ўсхваленне Бога і выказваецца стаўленне тэстатара да смерці. У беларускай шляхты мы знаходзім пакорліваць перад воляй Госпада Бога, спадзяванне на яго міласэрнасць і адсутнасць страху перад смерцю. Што тычыцца адноснаў да смерці, то тут назіраюцца матывы танца смерці, непазбежнасці скону, роўнасці ўсіх перад тварам смерці. У тэстаментах прысутнічаюць наступныя выказванні: тое што нарадзілася – павінна памерці; смерць рашэнне зробленае Богам, таму яе неабходна ўспрымаць з падзякай; “живо родиться, то умерети мусить”; “не есть жадная реч певнейшая, яко смерть”; “над смерть нет ничего певнейшого”, “чуите, бо не ведаете часу и години пристья смерти” і г.д [1, с. 541; 2, с. 51, 71, 135]. Мы, з вялікай доляй упэўненасці, можам сказаць, што адсутнасць страху перад смерцю і пакорліваць яе ўспрыняцця не была характэрна для тагачаснага чалавека, людзі баяліся паміраць, яны не жадалі пакідаць родных і ўсе свае зямныя набыткі. Такога кшталту абароты былі замацаваны царквой, якая прапагандавала пазітыўнае стаўленне да смерці і пагарду да ўсіх зямных даброт.

Такім чынам, вызначыць стаўленне чалавека да смерці з дапамогай тэстаментаў не прадстаўляецца мажлівым. Але, вызначыць што было важным для чалавека перад сыходам у іншы свет, як раз можна. Пачнем з хваляванняў чалавека аб лёсе яго душы пасля смерці.

Асновай дапамогі душы памерлага быў памін. Ён павінен быў ажыццяўляцца як непасрэдна роднымі, так і праз царкву. Грошы за памінальныя імшы звычайна перадаваліся цэрквам у якіх былі пахаваны тэстатары. Найбольш заможныя прасілі праводзіць службы ў некалькіх цэрквах. Лічылася, чым большай была колькасць набажэнстваў, тым большую дапамогу яны павінны аказаць душы нябожчыка. Акрамя таго, шляхта часта наказвала ўпісаць іх імёны ў кнігі нябожчыкаў, якія вяліся пры цэрквах і манастырах. Напрыклад, кіеўскі мешчанін Сенька Грыдкавіч завяшчаў запісаць у кнігу нябожчыкаў сябе, сваіх бацькоў, сваякоў і дзеда [3, с. 12].

Выказваліся пажаданні быць запісаным ў некалькі кніг, напрыклад так папарасіў зрабіць меўшчанін Фёдар Дарафеевіч [4, с. 527]. Даволі шырокае распаўсюджанне мела ялмужна – дапамога сіратам, хворым, убогім, а таксама перадача грошаў на фундацыю і ўтрыманне шпіталёў, для захавання ў памяці вялікай колькасці людзей імя памерлага.

Аб самой цырымоніі пахавання шляхта пісала мала. У асноўнай сваёй масе шляхцічы проста прасілі пахаваць іх «водлуг звычаю шляхетскога», вельмі рэдка ўдакладняючы гэта жаданнем сціплай цырымоніі, у прысутнасці родных, святароў і жабракоў (але на справе гэтыя пажаданні амаль ніколі не выконваліся, бо пахавальныя цырымоніі выкарыстоўваліся для дэманстрацыі статусу рода і яго заможнасці).

Што тычыцца зямных справаў, то з дапамогай тэстаментаў мы можам зазірнуць у свет міжсабовых адносінаў у шляхецкай сям’і. У Рэчы Паспалітай не было строгіх забаронаў звязаных з размеркаваннем маёмасці сярод спадчыннікаў – імі маглі стаць дзеці (любога полу), жонкі, мужы, браты або сёстры. Асноўнымі абмежаваннямі былі права вена (права жонкі на трэцюю частку маёмасці мужа) і традыцыя, згодна з якой жонкам маёмасць перадавалася ў пажыццёвае карыстанне, у той час як мужам і дзецям яе аддавалі ў вечнае валоданне, але зразумела, што перавага ў шэрагу спадкаемцаў належыла ў першую чаргу сынам. Такім чынам, каму дасталася болей за ўсё, да таго і стаўлене было лепшым. Пабачыць адносіны ў сям’і можна не толькі праз размеркаванне маёмасці, але і зыходзячы са зваротаў да розных членаў сям’і (маглі вельмі пяшчотна адклікацца пра сваіх сужэнцаў, з вялікай любоўю апісаць сумеснае жыццё) [5, с. 101]. Калі дзеці тэстатара былі яшчэ маленькімі, то пакідаліся наказы з нагоды іх навучання і далейшага жыццёвага шляху, даваліся настаўленні і парады. Дзяўчатам наказвалася браць прыклад з набожнай і пакорлівай маці, атрымаць хатнюю адукацыю і выйсці замуж (часамі агавораліся і кандыдаты на ролю мужа) ці ісці ў манастыр і прысвяціць сваё жыццё служэнню Богу. У наказе для сыноў асабліва ўвага надавалася адукацыі, часам за межамі Рэчы Паспалітай, пасля якой вельмі пазітыўнай лічылася «стажыроўка» пры двары магната і далейшае служэнне Айчыне і праслаўленне шляхотнага роду. Важным момантам у настаўленні дзецям было патрабаванне любові да маці і паслухмянасці ёй. Дрэжныя адносіны з дзецьмі маглі стаць прычынай пазбаўлення спадчыны [5, с. 105].

Такім чынам, мы можам зрабіць наступныя высновы. Па-першае, нягледзячы на тое, што вялікая колькасць тэстаментаў утрымлівае пазітыўнае стаўленне да смерці, мы не можам казаць, што гэта было сапраўды так, бо тэстамент – фармалізаваны дакумент, які носіць на сабе адбітак прававой і царкоўнай культуры (праявай якой і з’яўляюцца выказванні ў дачыненні да смерці). Па-другое, тэстамент дае нам даволі шмат інфармацыі аб уяўленнях пра замагільнае жыццё і значнасць паміну душы для змяншэння пакутаў пасля смерці. Па-трэцяе, праз тэстаменты мы можам акрэсліць галоўныя пазітыўнымі вартасці чалавека, такія як любоў да Бога, павага да сваіх бацькоў, адукаванасць, працавітасць, імкненне да ўсхвалення свойго роду. Асабліваасцю тэстаментаў беларускай шляхты была перадача грошай на будаўніцтва і падтрыманне школ, калегіумаў і бальніц [1, с. 587], што спрыяла развіццю адукацыі і медыцыны. І апошняе, гэта адносіны як паміж сужэнцамі, бацькамі і дзецьмі, так і з далёкімі родзічамі і сябрамі.

Літаратура

1. Акты, издаваемые Комиссией, высочайше учрежденной для разбора древних актов в Вильне : в 39 т. – Т. 12. : Акты литовского главного трибунала / Я.Ф. Головацкий. – Вильна : Тип. А.Г. Сыркина, 1883. – 754 с.
2. Тастаменты шляхты і мяшчан Беларусі другой паловы XVI ст. : (з актавых кніг Нацыянальнага гістарычнага архіва Беларусі) / Дэпартамент па архівах і справядству Міністэрства юстыцыі Рэспублікі Беларусь, Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі. – Мінск: Беларуская Энцыклапедыя, 2012. – 670 с.
3. Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденной при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе : в 8 ч. – Ч. 1, т. 6. : Акты о церковно-религиозных отношениях в Юго-западной Руси (1322–1648) / под. ред. М.Юзефовича. – Киев : Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1883. – 941 с.
4. Акты, издаваемые Комиссией, высочайше учрежденной для разбора древних актов в Вильне : в 39 т. – Т. 9. : Акты Виленского земского суда / Я.Ф. Головацкий. – Вильна : Тип. А.Г. Сыркина, 1878. – 670 с.
5. *Слiж, Н.* Шляхецкія тэстаменты XVI – пачатку XVIII ст. / Н. Слiж, М. Гардзееў // Гістарычны альманах. – Т. 3. – Гародня, 2000. – С. 90–110.

Периодизация истории развития отношений государства и церкви в Украине

Тенюх-Юраева Юлия Константиновна,

Национальный университет «Одесская юридическая академия»
(г. Одесса, Украина)

Приводится описание основных этапов развития отношений между государством и церковью, начиная с эпохи крещения Руси до современного этапа отношений государства с различными религиозными организациями.

Киевский князь Владимир Великий начал новую эпоху в истории и политико-правовых взглядах Киевской Руси, осуществив религиозную реформу. На заре проведения данной реформы возникла проблема выбора религии. Славянское язычество необходимо было заменить на новую религию. В «Повести временных лет» есть сведения о том, что объектом выбора было несколько религий, которые в то время были распространены в соседних с Киевской Русью странах и которые проникали на Русь: Ислам (Волжско-Камская Болгария), Иудаизм (Хазария), христианство в его западном (католическом) и восточном (православном) разнообразии. Владимир сделал выбор в пользу восточной ветви христианства, осуществив в 988 году «крещение Руси» [1, с. 248–249].

Апробированная в Византийской империи – центре восточного православия, политическая доктрина «симфония властей», подразумевающая под собой созвучное взаимодействие государства и церкви, когда государство не вмешивается в дела церкви и наоборот, но оба сотрудничают на благо своему народу – хорошо прижилась на Руси [2, с. 335–336]. Но, как отмечает И.А. Бальжик, классическая византийская «симфония», будучи, по её мнению, идеальной нормой государственно-церковных отношений, ни в Византии, ни на Руси не существо-

вала в чистой форме, поскольку на практике поддавалась нарушениям и искажениям [3, с. 68].

Впоследствии происходит утверждение тенденции государственного вмешательства в церковные дела и фактического формирования государственной церкви. Государство навязывало церкви модель «государствотендеристского» сервиллизма. Из церковно-государственных отношений в дореволюционный период медленно, но настойчиво выдавливалась его духовная составляющая. И это продолжалось до тех пор, пока церковь не оказалась в положении бесправного слуги, а государство в положении абсолютного господина [4, с. 10].

Переломным моментом стал «Духовный регламент», который вместо института патриаршества создал коллегиальный орган управления, через который Петр I начал осуществлять контроль над церковью. Требуя от духовенства полного, безоговорочного повиновения, Петр I не оставил для церкви социального пространства, где она чувствовала бы себя независимой и сознавала бы свою незаменимость [4, с. 11]. Далее, при Екатерине II была проведена секуляризация монастырских земель, в результате которой церковь оказалась лишена материально-экономической независимости от государства. Попытки церковных иерархов протестовать в ответ, жестоко подавлялись. Затем, в XVIII и XIX вв. произошли серьезные изменения в социально-юридическом статусе духовенства. Духовенство стало объектом прямых управленческих акций со стороны государственной бюрократии [4, с. 12]. Одна из главных тенденций эволюции государственно-церковных отношений на протяжении XVIII-XIX вв. состояла, по мнению Бачинина, в том, что авторитет церкви в общественном сознании неуклонно понижался, а христианские ценности отеснялись всё дальше и дальше на периферию социальной и духовной жизни [4, с. 13].

Новый этап государственно церковных отношений начался в 1917 г. Когда вследствие революционных изменений и отделения церкви от государства, начался процесс трансформации политических функций церкви, и, как следствие, изменений в государственно-церковных отношениях [5, с. 507–508]. Результатом первого переходного периода стал авторитарно-социалистический режим, установивший противоборствующие отношения между государством и церковью [5, с. 515]. Позднее, после хрущевской оттепели, силовые методы влияния на церковь уступили лидирующее место идеологическим и дискриминационным. Потребовалось еще несколько десятилетий для того, чтобы государство коренным образом изменило свое отношение к религии и церкви и начало демонстрировать благосклонность к православию и другим «традиционным религиям» [4, с. 15].

Период, начавшийся после падения Советского Союза и утверждения независимости Украины, именуется в научных источниках вторым переходным периодом. Его результатом является освобождение от авторитарно-социалистического прошлого и начало построения нового независимого государства [5, с. 515]. В соответствии с Конституцией Украины и рядом заключенных международно-правовых соглашений, современное украинское государство должно содействовать развитию религиозного плюрализма на своей территории, обеспечивать реализацию права своих граждан на свободу вероисповедания, поддерживать религиозную свободу. Для реализации данных обязательств украинскому государству следует в этот новый исторический период формировать и реализовывать стабильные государственно-конфессиональные отношения, что подразумевает – наряду с церквями, взаимодействие с различными формами иных религиозных организаций (мечети, синагоги, буддийские храмы и т. д.).

Литература

1. *Кормич, А.І.* Історія вчень про державу і право : навч. посібник / А.І. Кормич. – 3-те вид., перероб. та доповн. – К. : Алерта, 2012. – 334 с.
2. *Бальжик, І.А.* К гармонии отношений государства и церкви в Украине / І.А. Бальжик // Актуальні проблеми держави та права: зб. наук. праць. – Одеса, 2001. – Вип. 10. – С. 335–336.
3. *Бальжик, І.А.* До відродження гармонії державі церкви / І.А. Бальжик // Актуальні проблеми держави та права : зб. наук. праць. – Одеса : Юрид. л-ра, 2001. – Вип. 11. – С. 68.
4. *Бачинин, В.А.* Государственно-церковные отношения: российская модель / В.А. Бачинин // Правовая политика и правовая жизнь. – 2008. – № 3. – С. 10, 11, 12, 13, 15.
5. *Дементьева, В.В.* Государство и церковь в переходные периоды взаимодействия и взаимовлияния / В.В. Дементьева // Держава і право: Вип. 7 : зб. наук. праць. Юридичні і політичні науки. – 2000. – С. 507–508, 515.

Свобода совести в различных моделях государственно-конфессиональных отношений

Шашкова Анастасия Владимировна,
АО «РЖД Логистика» (г. Москва, Россия)

Рассматриваются проблемы взаимовлияния моделей государственно-конфессиональных отношений, складывающихся в государстве, и защиты права на свободу совести и свободу вероисповедания.

На настоящий момент существует множество типологий отношений между государством и религиозными организациями, и группами, получивших общее наименование «модели государственно-конфессиональных отношений» или «модели государственно-церковных отношений» (модели ГЦО). В настоящей работе эти термины будут использоваться как взаимозаменяющие.

Выделение таких моделей позволяет более полно представить все многообразие палитры религиозной жизни страны, возможности для соблюдения международных норм в области защиты свободы совести и свободы вероисповедания.

Одной из наиболее актуальных современных типологий автору представляет система, разработанная профессором Е.М. Мирошниковой [1], выделяющей три основные модели ГЦО: идентификационную, кооперативную и отделительную. На основании этой типологии автором разработана более широкая система, позволяющая обозначить своего рода «подтипы» в каждой из выделяемых моделей.

В рамках идентификационной модели, предполагающей определенное слияние церковной организации и государства (какое, например, наблюдается в странах, имеющих государственную религию) автором выделяются два подтипа: (1) в котором при слиянии церкви и государства первая оказалась сильнее, подавила государство и приобрела контроль над большинством его функций (это характерно для теократических государств); (2) слияние церкви и государства закончилось поглощением, в котором подавляющей стороной выступает государство, которое контролирует деятельность религиозной организации, зачастую вплоть до регули-

рования вопросов основ вероисповедания, в этом типе подавляемой может оказаться как одна религиозная организация, так и все, существующие на территории государства.

Отделительная модель ГЦО существует в тех странах, в которых религии и государство существуют отдельно друг от друга, как бы в параллельных реальностях. При этом отделение может быть полным, когда между государством и религией вырастает почти осязаемая стена, и ничто религиозное не может найти отражение в публичном пространстве. Либо же отделение может быть менее категоричным, оставляющим хотя бы малую толику возможности взаимодействия между государством и религией в публичном пространстве.

Кооперационная модель представляет собой синтез рассмотренных выше моделей – в ней присутствует отделение религии от государства, а также взаимодействии государства с религиозными организациями. При всей кажущейся простоте эта модель также имеет многогранную структуру. Во-первых, государство может осуществлять полноценное взаимодействие лишь с одной религией или религиозной организацией, оставляя все остальные существующие в стране конфессии в стороне. Во-вторых, государство может выстраивать партнерские отношения лишь с некоторыми религиями или религиозными организациями, остальные же остаются предоставлены сами себе. В-третьих, государство может построить систему равного доступа для всех религий и религиозных организаций, имеющих последователей в стране.

Все это многообразие моделей позволяет более ясно увидеть, имеются ли в том или ином случае угрозы свободе совести и свободе вероисповедания. Довольно очевидно, что идентификационная модель в любом из своих проявлений означает прямую угрозу свободе совести в стране. В случае с действительным, а не формальным наличием государственной церкви в стране гарантируется лишь свобода вероисповедания для избранной религии. Свобода вероисповедания при этом может предоставляться как всем религиям, так и отдельным (например, т. н. «укоренившимся» конфессиям), а может и не предоставляться никому. При этом, в любом случае речи о равенстве всех религиозных групп в стране не идет.

Отделительная модель может предполагать полную свободу совести как право исповедовать любую теистическую, нетеистическую религию, а равно иметь любые, в том числе атеистические, убеждения. С другой стороны, в рамках этой модели могут существовать ограничения свободы вероисповедания, проявляющиеся в полном исключении религии, религиозной символики и атрибутики, отправления религиозных обрядов и ритуалов в публичной сфере. Таким образом, в рамках этой модели достигается определенный баланс в сфере свободы совести, с учетом интересов нерелигиозных групп населения. Одновременно, под угрозой оказывается свобода граждан на вероисповедание.

Кооперационная модель кажется наиболее сбалансированной с учетом мнения отдельных категорий населения. Эта модель, заимствуя лучшее из отделительной модели, никогда не ставит под сомнение отделение религии от государства, а также право граждан на свободный выбор своих убеждений и верований. С другой стороны, не отрицая необходимость взаимодействия с религиозными институтами, рассматриваемая модель также обеспечивает определенный уровень защиты свободы вероисповедания. Единственным ее минусом может быть лишь то, что плоды кооперации зачастую достаются одной или нескольким (т. н. традиционным) религиям.

Важно отметить, что государств, реализующих государственно-конфессиональные отношения исключительно в рамках одной модели, практически невозможно найти. Государственно-церковные отношения осуществляются в разных областях. Так, например, в отдельном государстве может быть установлена модель мягкого отделения религии от государства, но, например, в связи с наличием определенного социального запроса, государство осуществляет тесное взаимодействие с религиозными организациями в сфере образования (например, финансируя теологические факультеты государственных университетов, или разрешая проводить в стенах муниципальных общеобразовательных учреждений занятия по изучению религии) или социальной сфере (оказывая определенную финансовую помощь патрионируемым религиозными группами организациям).

Таким образом, в рамках одного государства может сосуществовать несколько моделей ГЦО, применимых в разных сферах общественной жизни. Естественно, что от такого выбора моделей ГЦО будет зависеть и наличие, защита и возможность реализации свободы совести и свободы вероисповедания как в государстве в целом, так и в рамках отдельных его институтов.

Литература:

1. *Мирошникова Е.М.* Кооперационная модель государственно-церковных отношений: опыт и проблемы : моногр. / Е.М. Мирошникова. – М. : Институт Европы РАН ; Тула : Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л.Н. Толстого. – 181 с.
2. *Модели государственно-церковных отношений в современном мире : хрестоматия.* – Тула : Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л.Н. Толстого, 2009. – 224 с.

Этноконфессиональный фактор и пути восстановления российско-турецких отношений в условиях современных вызовов

**Фазлиев Айваз Миннегосманович,
Нафиков Ильсур Закирзянович**

Казанский (Приволжский) федеральный университет
(г. Казань, Россия)

В результате реализуемой Россией политики по укреплению позиций действующей политической власти в Сирии и собственных энергетических интересов Турции в регионе вразрез с международными нормами по изолированию и недопущению финансирования международного терроризма произошел коллапс в исторически сложившихся политических и экономических партнерских отношениях двух стран. Фактор многонациональности и поликонфессиональности в Российской Федерации, позволяющий сохранить возможность восстановления отношений становится фактором переосмысления значимости друг друга как партнеров в условиях современных вызовов.

Российско-турецкие отношения в условиях современных вызовов остановились на пороге коллапса в силу столкновения интересов двух стран на Ближневосточной региональной политической карте. Российская Федерация, осознавая

всю важность стабильности в данном регионе и имея исторический опыт разрушительного влияния международного терроризма на примере Чеченских событий конца 1990 – начала 2000-х гг. в рамках укрепления позиций политического легитимного правительства Башара Асада высказало экономическую, политическую и военную поддержку, что нанесло урон энергетическим интересам Турецкого правительства и привело к уничтожению российского военного самолета СУ-24 турецкими ВВС. Реакция российской стороны последовала незамедлительно и в условиях сложившейся сложной экономической ситуации как в России так и в Турции завершилось приостановкой не только экономического сотрудничества, но и связей в области науки, культуры и образования между двумя странами, нашедшими свое отражение в «настоятельной рекомендации» министра культуры РФ прекратить сотрудничество с организацией TURKSOY, направленной главам субъектов РФ – членам данной организации, а также аналогичной рекомендации министра образования и науки РФ, направленного всем субъектам страны по прекращению связей с научно-образовательными центрами и институтами Турецкой Республики.

В рамках единого курса внешней политики многие перспективные проекты были приостановлены, что стало фактором изоляции экспорта турецких товаров, ориентированных на российский рынок. Согласно данным Госкомстата Турции на декабрь 2014 г. уровень безработицы в Турции в возрасте от 15 лет и старше составлял 10,9%, то есть 3 млн 149 тыс. чел. Основной урон в экономических взаимоотношениях двух стран приходится на сельское хозяйство и туристическую отрасль, в силу доминирующей российской доли среди потребителей в данных сферах. Так например, Турцию ежегодно посещали 4 млн туристов из России, что приносило в турецкую экономику ежегодно 4 млрд долларов. Миграционный поток из стран Ближнего Востока в Европейское пространство также оказался изолированным в Турции в силу договоренности по оказанию экономического содействия странами ЕС действующему руководству Турции для оказания гуманитарной помощи прибывающим беженцам из регионов вооруженного конфликта и недопущению их на территорию Европы. Последние террористические акты в центре Стамбула, в Анкаре, постоянные столкновения в Диярбакыре привели к гибели не только многочисленного мирного населения, но и стали целенаправленными акциями против турецких военных, что становится фактором подталкивания Генерального штаба Турции к диалогу и вынесению рекомендаций действующему правительству. При этом, руководство Турецкой Республики вынуждено признать необходимость возврата к нормам «традиционного ислама» и основам лаицизма.

Динамично развивающиеся регионы РФ попытались максимально переориентировать освободившиеся инвестиционные проекты по возможности под ключевых партнеров из других стран, однако сложности в поиске новых инвесторов также возникают. Например, Татарстан является наиболее инвестиционно привлекательным регионом для турецкого капитала в силу исторической, этнокультурной и религиозной общности, который до недавних событий составлял 1,5 млрд долларов. Ранее Президент Татарстана Р.Н. Минниханов отмечал на встрече с полномочным послом Турции в России Умитом Ярдымом, что «Татарстан дорожит высоким уровнем отношений с Турцией и братским турецким народом и придает огромное значение развитию всесторонних связей, направленных на укрепление сотрудничества России и Турции» [1]. Осенние события внесли серьезные изме-

нения в развитие отношений между двумя странами, тем не менее подводя итоги 2015 г. на встрече с журналистами, Президент Татарстана подчеркнул, что «если для России, турецкий народ – дружественный, то для Татарстана – братский народ» [2]. В данном высказывании ряд российских аналитиков-востоковедов поспешили увидеть некое несоответствие федеральному внешнеполитическому вектору, тем не менее именно фактор этноконфессиональной общности ряда регионов России с Турецкой Республикой позволяет сохранить возможность на всестороннее восстановление российско-турецких отношений. Президент России В.В. Путин неоднократно подчеркивал в своем послании о важности сохранения традиций народов РФ, отмечая важность данного фактора во всех сферах жизни страны. «Сила России – в свободном развитии всех народов, в многообразии, гармонии и культур, и языков, и традиций наших, во взаимном уважении, диалоге и православных, и мусульман, последователей иудаизма и буддизма. Мы обязаны жёстко противодействовать любым проявлениям экстремизма и ксенофобии, беречь межнациональное и межрелигиозное согласие», – отметил Президент России в своем ежегодном послании [3].

Фактор этноконфессиональной консолидации тюркских народов находится в основе национального строительства Турецкой Республики и традициях тюркских народов России, что в целом сохраняет положительную динамику на двусторонний диалог. Юсуф Акчура – идеолог идей тюркизма, представитель известного татарского рода Акчуриных в Среднем Поволжье, в своей работе «*Uc tarzi siyaset*» («Три вида полики»), отмечал, что «Религии могут сохранить свое политическое и общественное значение лишь объединяясь с этносами, помогая и даже служа им» [4]. Современные условия в выстраивании российско-турецких отношений обременены целым рядом сложностей с обеих сторон и в большинстве своем представлены поиском компромиссов в экономико-политическом дискурсе. В тоже время в среде исламоведов и востоковедов получает распространение тезис, согласно которому унифицирующему воздействию интеграционных процессов в различных сферах общественной жизни противостоят приобретающие все большую силу элементы самоидентификации, отражающие самобытность (цивилизационную, социокультурную, национальную, религиозную) многоплановых субъектов. В то же время в условиях исламского возрождения возникает тезис об отличительных чертах светской и религиозной моделей общества. Данный аспект имеет непосредственное отношение к мусульманскому сообществу России и Турции, соотносящемуся как с российским или турецким сообществом, так и с мировой мусульманской уммой.

Тем не менее ряд исследователей считают этноконфессиональный фактор незначительным в отношении двух стран, пренебрегая тем, что ислам в основе, помимо конфессиональной составляющей изначально, согласно сложившейся исторической традиции несет в себе законодательную, социально-экономическую и образовательно-просветительскую значимость [5]. Однако, важность исследования данного направления связана с процессами консолидации мусульманской уммы **в целом** и роли этноконфессионального фактора в условиях трансформации российско-турецких отношений как следствие столкновений интересов на Ближнем Востоке на пути к восстановлению диалога в частности. Еще Экмеледдин Ихсаноглу отмечал, что несмотря на очевидные различия между западной и исламской культурами, обе они претерпели взаимные влияния, имели общие корни и оставили общее наследие.

Литература

1. Как Рустам Минниханов звал в Татарстан турецкий бизнес. Открытый источник удаленного доступа. URL: <http://www.business-gazeta.ru/article/120168/> (дата обращения: 25.02.2017).
2. Рустам Минниханов: "Народ Турции для Татарстана – братский народ". Открытый источник удаленного доступа. URL: <http://info.tatcenter.ru/news/154141/> (дата обращения: 25.02.2017).
3. Послание Президента. Открытый источник удаленного доступа. URL: <http://kremlin.ru/events/president/news/50864> (дата обращения: 25.02.2017).
4. Акчура, Ю. Три вида политики / пер. Р.Ф. Мухаметдинова // Татарстан. – № 9–10.
5. Ихсаноглу, Э. Глобализация с культурной точки зрения: встреча Востока и Запада // Запад и Ислам: на пути к диалогу. – Москва : ЦСПИ, 2004. – С. 73–81.

Свобода совести как мировоззренческая основа процесса секуляризации

Элбакян Екатерина Сергеевна,

Академия труда и социальных отношений (г. Москва, Россия)

В статье рассмотрен процесс секуляризации, начавшийся в Западной Европе в XVI–XVII, а в Российской Империи в XVIII в.; светскость как своего рода результат секуляризации и свобода совести как мировоззренческий принцип, лежащий в основе секуляризации.

Термин «секуляризация» (франц. secularisation, от позднелат. saecularis – мирской, светский) был впервые использован в 1648 г. на переговорах по поводу заключения Вестфальского мира, подразумевая отчуждение церковной собственности (как правило, земельных угодий) в пользу светского (нецерковного) владельца. В этом смысле все реформационные движения в Европе XVI в. носили секуляризационный характер. Требование секуляризации выдвигали Д. Уиклиф, Я. Гус, М. Лютер. Секуляризацию провели немецкие князья, поддерживающие реформационное движение в Германии. В XVI в. широкая секуляризация имела место в Швейцарии, Швеции, Дании, Норвегии, Нидерландах, Англии. Следующий этап в развитии европейской секуляризации начался в период Великой французской революции. Секуляризация осуществлялась и при объединении Италии в середине XIX в. Благодаря этому процессу, была ликвидирована Папская область.

В России секуляризация также имела место. Так, в 1701 г. Петр I, стремясь ослабить влияние православной церкви в обществе, начал осуществлять политику частичной секуляризации. После 1721 г., когда был создан Синод, большая часть вотчин была возвращена церкви, однако, с условием выплат доли доходов в казну. В 1764 г. Екатерина II подписала Указ, согласно которому все церковные и монастырские вотчины и крепостные крестьян (ок. 1 млн. мужчин) передавались государству. В 1917 г., в соответствии с положениями Декрета о земле, советское государство национализировало все церковные и монастырские земли, а Декретом от 20 января (2 февраля) 1918 г. церковь была отделена от государства, а школа от церкви. То есть законодательно был введен и ныне закрепленный в статье 14 Конституции РФ, принцип светскости.

Помимо первого значения (отчуждение церковной собственности) термин «секуляризация» имеет и другие значения, как более узкого характера (переход лица из духовного состояния в светское), так и более широкого (любое освобождение от влияния религиозно-церковных институтов). Длительные дискуссии вокруг данного термина привели к тому, что в целом под секуляризацией стало пониматься ослабление ориентации индивидов, групп и всего общества на сверхъестественные инстанции и силы, что означает отказ от религиозного миропонимания и мироориентации [1, с. 23]. Речь в данном случае идет о секуляризации на уровне сознания, на уровне рефлексии и саморефлексии. К 1990-м гг., после долгих споров, устанавливается консенсус относительно понимания секуляризации. Основным значением понятия становится процесс утраты религией своей социальной значимости. Иными словами, речь никоим образом не идет об исчезновении религии как таковой, но лишь о том, что функционирование общества, прошедшего через секуляризацию, не зависит более от религии в определяющей степени. То есть, религия вполне может оставаться значимым явлением для того или иного индивида, однако это не распространяется на общество в целом, независимо от уровня и характера религиозности его граждан.

Таким образом, секуляризация, постепенно набирающая силу в Западной Европе, начиная с эпохи Возрождения, заключается в снятии святости, освобождении от влияния религии, формировании приверженности светскому влиянию и, как правило, происходит в форме отчуждения церковной собственности в пользу светского владельца. Сегодня под секуляризацией понимается «любая форма освобождения различных сфер жизни общества и личности, государства, политики, права, культуры, просвещения и семейно-бытовых отношений от влияния религии и церковных институтов, от их санкционирования религиозными нормами. Секуляризация проявляется как процесс лишения религиозных институтов ряда социальных функций, сокращения культовой практики, вытеснения религиозных представлений и замены их светскими взглядами, утверждения в общественном и индивидуальном сознании нерелигиозного мировоззрения» [2, с. 1148].

По мнению известного социолога Питера Бергера, «под секуляризацией мы понимаем процесс освобождения определенных сфер общества и культуры от господства религиозных институтов и символов. Если речь идет об институтах и обществах, относящихся к новейшей истории Запада, то здесь, конечно, секуляризация проявляется в утрате христианской церковью сфер, прежде находившихся под ее контролем или влиянием: в отделении церкви от государства, в экспроприации церковных землевладений, в освобождении системы образования из-под власти церковных авторитетов. Но, если мы говорим о культуре и символах, то под секуляризацией понимается нечто большее, чем социально-структурный процесс. Она оказывает влияние на всю совокупность культурной жизни и идей. Ее можно наблюдать по снижению роли религиозной тематики в искусстве, философии, литературе, и, что самое важное, – по развитию науки как автономного, чисто секулярного взгляда на мир» [3, р. 106–107].

Вертикальное измерение человеческой жизни (человек-Бог) постепенно дополняется, а затем замещается горизонтальным измерением (человек-человек), вечность уступает место временности, «град Небесный» становится «градом земным». На этом фоне формируется так называемая *светскость*, под которой принято понимать правовой принцип, подразумевающий равноудаленность государ-

ства и всех его институтов от любых религиозных объединений и мировоззрений, а также его независимость от церковно-духовных представлений и теологических концепций. Принцип светскости и свободы совести был впервые провозглашен в 1789 г. в Декларации прав человека и гражданина (статья 10). В ней говорится о том, что никто не может преследоваться за свои убеждения, в том числе религиозные, при условии, что их обнаружение не угрожает общественному порядку. Сам же термин «светскость» (франц. – лаицизм) впервые был использован Фернаном Бюиссоном в 1887 г. в «Педагогическом словаре». Одним из основных принципов светскости является недопущение религиозного регламента для общественных и государственных институтов – искусства, образования, армии и т. д. Однако, только этим светскость, конечно, не исчерпывается, ибо она лежит в основе формирования внерелигиозной морали, внерелигиозного образования, республиканских идей и принципов гуманитарных свобод – в том числе свободы совести, вероисповедания.

Свобода совести, защищая суверенитет и автономию личности, является важнейшей составляющей свобод современного человека, краеугольным камнем в системе гуманитарно-правовых ценностей демократического типа общества. Принцип свободы совести опирается на несколько оснований: толерантность (в том числе, веротерпимость); отделение государства и науки от религиозных организаций; свободный выбор убеждений и следование им; свободное распространение своих убеждений; свобода творчества; равенство всех религий и идеологических систем перед законом.

В рамках светского государства, на фоне общей рационализации социальных представлений, не только в сфере «чистой» науки, происходит, во-первых, как уже отмечалось, значительное усиление антиклерикального движения, а во-вторых, дифференциация различных сторон жизни общества. В религиозной сфере идут процессы плюрализации и приватизации религии, невозможные в обществе средневековой теократии. Появляется множество религий, с одной стороны, и в то же время религия становится частным делом отдельных граждан и социальных групп, с другой. Секуляризованное светское общество отныне становится профанным и, независимо от неведомого трансцендентного Бога, развивается по своим собственным законам. Но именно при таком типе организации общества становятся возможными гарантии гражданам свободы совести и свобод вероисповедания, независимо от их религиозной принадлежности, то есть религиозной свободы.

Литература

1. *Lubbe, H.* Saekularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs / H. Lubbe. – Munchen : Karl Alber, 1965 – 196 s.
2. *Овсиенко, Ф.Г.* Секуляризация / Ф.Г. Овсиенко // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Расникова, Е.С. Лбакян.– М. Академический проект, 2008. – 1519 с.
3. *Berger, P.* The Social Reality of Religion / P. Berger. – L. : Faber and Faber, 1969. – 225 p.

Нравственный идеал как феномен светской и религиозной культуры в современном мире

Яскевич Ядвига Станиславовна,
Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

Важнейшее место в структуре нравственности занимают идеалы, которыми проверяется намеченная линия и принципы поведения человека. Моральный идеал – это идеальный образ или конечная цель нравственного развития. В качестве идеала может выступать как образ нравственно совершенной личности, так и морально обобщенный образ всего «морально совершенного, прекрасного, высшего», что особенно характерно для религиозного идеала Бога.

В светской культуре ориентация на идеалы способствует обоснованию программ будущих, т. е. потенциально возможных видов и форм человеческой деятельности, поиску все новых идеалов общественной жизни, нравственных поступков, которые могут превратиться в эталоны поведения людей в будущих социальных общностях. Чем динамичнее развивается общество, тем активнее в культуре вырабатываются соответствующие идеалы, «проекты» и образцы, обеспечивающие изменение и развитие устоявшихся стереотипов и шаблонов социальной деятельности, способов осмысления и переживания мира человеком. Наряду с моралью, гуманистическую, императивную, аксиологическую, регулятивную и воспитательную функции выполняла и продолжает выполнять религия. Подобные функции религия как специфический феномен культуры способна выполнять вследствие того, что она аккумулировала в себе нравственный опыт предыдущих поколений, который в афористической, сжатой форме мы обнаруживаем в знаменитых заповедях Моисея («не убий», «не укради», «не прелюбодействуй» и т. д.), в моральных канонах ислама, буддизма и т. п.

Каждая из мировых религий оказывала влияние на становление традиций, обычаев, идеалов и норм поведения. В древнейшей мировой религии *буддизме* ее основатель, странствующий проповедник *Сиддхартха Гаутама*, также сформулировал основы (догматы) буддизма и указал путь спасения верующих. Будда, отталкиваясь от своего духовного опыта, поведал миру четыре благородных истины: существует страдание, у страдания есть причина, страдание может быть прекращено, есть путь, ведущий к этому. Этическим идеалом буддизма, таким образом, является нирвана, которая заключается в психологическом состоянии законченности внутреннего бытия перед лицом бытия внешнего, абсолютной отрешенности от него. Это отсутствие желаний и вместе с тем не поддающееся разъединению слияние интеллекта, чувств, воли, это гармония всех наличных способностей.

Христианская мораль предложила новую шкалу человеческих ценностей (крайний ригоризм – отказ от своеволия и полное подчинение воле бога; аскетизм; утешение – искупление страданий и вечное блаженство в ином мире; принцип любви как универсальный принцип морали; принцип милосердия, предполагающий прощение обид, сострадание и помощь страждущим и т. д.). Христианство решительно осудило жестокость, насилие, угнетение, возвеличило неимущих, угнетенных, страждущих. Идеалы равенства и любви к богу являются центром христианской этической концепции. Причем любовь понимается как универсальный принцип морали, имеющий общечеловеческий статус. Именно в Новом Завете было сфор-

мулировано золотое правило нравственности: «И так во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними». В самой молодой и второй (после христианства) по количеству приверженцев мировой конфессии – *исламе* также обозначен прямой путь, начертанный Аллахом, следуя которому правоверный достигает нравственного совершенства, мирского благополучия и может попасть в рай. В Священном Писании мусульман Коране и в священном Предании (Сунне) содержатся предписания, которые определяют убеждения, формируют нравственные ценности и религиозную совесть верующих, а также выступают источниками конкретных норм и идеалов, регулирующих поведение. Процесс взаимодействия морали и религии, максимально расширяет культурное пространство, делает духовную культуру стойкой и способной к усвоению инноваций, извлекая из нее присущие ей смыслы, способствуя диалогу и полилогу национального, общечеловеческого и интернационального. Важно при этом, чтобы встреча моральных ценностей, культур и религий проходила в духе подлинного диалога, рождающего возвышение каждой из сторон, взаимообогащение, а не ущемление «голоса иного», не экспансия этноцентризма, когда представления, свойственные ограниченной группе людей, воспринимаются ими как нечто всеобщее, необходимое и истинное.

История человечества убеждает в том, что ущемление иного, ассимилирование иного, любой вид «центризма», даже если он претендует на статус «всеобщих, общечеловеческих ценностей» ущербно и небезопасно для человечества. Дело в том, что мир человека в XX столетии стал «меньше», время – «быстрее», скорость – «выше», жизнь – «динамичнее», а различные народы в силу развития современных технологий стали ближе друг к другу, устанавливаются и развиваются межкультурные связи различных регионов, осуществляется подлинная встреча различных религий, народов и культур.

На современном этапе, когда происходит системная трансформация человеческой цивилизации и необходимо прилагать огромные усилия во имя ее сохранения, возникает потребность обратиться к различным феноменам культуры, с целью актуализации наработанных в их лоне нравственных ценностей, способных быть зовущими идеалами и ориентирами для общества в эпоху «великих перемен и крушения кумиров». При всех функциональных и содержательных различиях и предназначениях морали и религии, как важнейших феноменов человеческой культуры, их можно рассматривать как взаимодополнительные сущности именно в плане обоснования ценностных стратегий современного человечества.

СВОБОДА СОВЕСТИ И ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ИСТОРИИ БЕЛАРУСИ XX–XXI вв.

Религиозный фактор национальной безопасности Республики Беларусь

Абраменко Елена Геннадьевна,

Гомельский государственный университет им. Ф. Скорины
(г. Гомель, Беларусь)

Религиозный фактор является одним из немаловажных структурных элементов национальной безопасности. В статье рассматриваются некоторые аспекты современных межконфессиональных отношений в Республике Беларусь.

Национальная безопасность – состояние защищенности национальных интересов Республики Беларусь от внутренних и внешних угроз. Характеризуя основные тенденции современного мира, в Концепции национальной безопасности Республики Беларусь отмечается растущий потенциал конфликтности, связанный с политическим и религиозным экстремизмом, агрессивным национализмом, сепаратизмом и усилением религиозной нетерпимости и ксенофобии.

Специфика постсоветской религиозной ситуации заключается в росте религиозных организаций и выделении религиозной многовариантности как в конфессиональном, так и в конфессионально-территориальном понимании, также произошло превращение страны в многоконфессиональное государство с доминирующими христианскими деноминациями. В период с конца 80-х и до сегодняшнего дня количество религиозных общин на территории Республики Беларусь непрерывно увеличивается. Так если на 1 января 1988 г. в Республике Беларусь насчитывалось 765 религиозных общин 8-ми конфессий, то на 1 января 2016 г. – 3488 26-ти конфессий и религиозных направлений [1].

Согласно Закону «О свободе совести и религиозных организациях» определяющая роль в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа признается за Православной церковью, также высоко оценивается духовная и культурно-историческая роль Католической церкви; неотделимость от общей истории народа Лютеранской церкви, иудаизма и ислама.

На сегодняшний день большинство населения – 94,5%, относит себя к какой-либо конфессии. Среди респондентов 83% называют себя православными, 9,5% католиками и 2% относят себя к другим конфессиям.

Ведущее место в религиозной жизни занимает Белорусская православная церковь (БПЦ). БПЦ объединяет 15 епархий, 7 духовных учебных заведений, 35 монастырей, 15 братств, 10 сестричеств. Действуют 1535 православных храма, еще 194 строятся (по данным на 1.01.2016 г.). Организационному строительству БПЦ свойственна устойчивая положительная динамика развития. Значительному повышению статуса БПЦ способствует «Соглашение о сотрудничестве», подписанное в 2003 г. между церковью и Республикой Беларусь.

РКЦ объединяет четыре епархии, которые насчитывают 491 общину. В республике действует 11 миссий и 9 монастырей РКЦ. Общины располагают 488 костелом, 36 строятся. Становление организационных структур католицизма выявило острый дефицит священнослужителей. Нехватка местных ксендзов компенсируется приглашением священников из Польши.

С конца 1980-х гг. наблюдается возрождение иудаизма. 36 иудейских общин располагают 9 культовыми зданиями. В Республике Беларусь действуют 25 мусульманских религиозных общин, 7 культовых зданий, 1 мечеть открыта в ноябре 2016 г. в г. Минске. Ее этническую основу составляют белорусские татары, но растет активность мигрантов. Исторически традиционным на территории республики является лютеранство, которое насчитывает 27 общин.

Широко в конфессиональной структуре Беларуси представлены неопротестантизм: общины пятидесятников (Христиане веры евангельской), Христиане веры апостольской и неопятидесятников (Христиане полного евангелия), баптистов (Евангельские христиане-баптисты, адвентистов седьмого дня, иоганской церкви, Новоапостольской церкви, церкви Христова, мессианских общин, Свидетелей Иеговы и мормонов. По росту численности религиозных организаций неопротестантизм является наиболее динамичной конфессией в Республике Беларусь.

Отдельное место занимают так называемые «нетрадиционные религии»: кришнаиты, бахаи. В 2015 г. зарегистрирована буддистская община в г. Минске «Шен Чен Линг» традиции Бон [1].

Согласно «Концепции национальной безопасности» одним из источников угроз Республики Беларусь является «формирование, проникновение либо распространение идеологии экстремизма, сепаратизма, национальной, расовой и религиозной нетерпимости».

Борьба всех религиозных организаций за влияние на умы верующих происходит в специфических условиях постсоветского общества, для которого характерен низкий уровень религиозной культуры. Так, согласно социологическому исследованию 63% респондентов заявили, что они следуют традиции отмечать религиозные праздники и только 9% ведут активную религиозную жизнь. Можно выделить два направления, конкуренции: организации традиционных для Беларуси религий конкурируют между собой и традиционные религии вместе выступают против повышения влияния «новых религий». Опыт совместного сосуществования на территории поликонфессионального государства делает в настоящее время невозможным открытое противостояние между руководителями религиозных организаций православия, католицизма, ислама, иудаизма, Тем не менее, иногда отдельные религиозные общины или религиозные деятели применяют агрессивные методы для реализации своих интересов. Но такие действия, как правило, осуждаются верующими и иерархами. Поэтому можно говорить о мирном сосуществовании религиозных организаций, традиционных для Беларуси. Но эффективного диалога с «новыми религиями» пока не получается. Все представители традиционных для Беларуси вероисповеданий занимают позицию неприятия по отношению к деятельности миссий западных вероучений протестантского толка и миссий организаций нетрадиционных культов.

Согласно социологическому опросу, проведенному ИАЦ при Администрации Президента Республики Беларусь 94,5% опрошенных считают, что межконфессиональные отношения на сегодняшний день являются спокойными и только 1,5% напряженными. Среди факторов, которые оказывают негативное влияние на конфес-

сиональную обстановку в республике респонденты называют: 32% – религиозные течения, которые по их мнению являются деструктивными (сатанисты, радикальный ислаимзм, Свидетели Иеговы и некоторые другие протестантские течения). Это связано с тем, что их традиционно считают тоталитарными и наносящими вред физическому и психическому здоровью граждан. Также в 2015–2016 гг. увеличилось негативное восприятие ислама, что можно связать в первую очередь с информацией о террористической деятельностью ИГИЛ.

Литература

1. Информация о конфессиональной ситуации в Республике Беларусь // Аппарат Уполномоченного по делам религий и национальностей. – 2016. – Режим доступа: <http://www.belarus21.by/Articles/1439296790>. – Дата доступа: 25. 02. 2017.
2. Республика Беларусь в зеркале социологии: сборник материалов социологических исследований за 2015 год / Информ.-аналит. центр при Администрации Президента Респ. Беларусь ; под общ. ред. А.П. Дербина. – Минск : ИАЦ, 2015. – 212 с.
3. О свободе совести и религиозных организациях [Электронный ресурс] : Закон Республики Беларусь от 17 декабря 1992 г. № 2054-XII : в ред. 31 октября 2002 г. № 137-3 // Левоневский. – Режим доступа: <http://pravo.levonevsky.org/bazaby/zakon/zakb1339.htm>. – Дата доступа: 26.02.2017.
4. Об утверждении Концепции национальной безопасности Республики Беларусь: Указ Президента Республики Беларусь, 09 ноября 2010 г., № 575 [Электронный ресурс] – 2016. – Режим доступа: [http://www.pravo.by/pdf/2010-276/2010-276\(005-026\).pdf](http://www.pravo.by/pdf/2010-276/2010-276(005-026).pdf). – Дата доступа: 17. 05. 2016.

Указ от 17 апреля 1905 г. и его влияние на изменение положения Российской православной церкви в начале XX столетия

Будницкий Адгур Сергеевич,

Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

Несмотря на желание монархии сохранить свое доминирующее положение в отношении вероисповедания, правительство было вынуждено издать указ «Об укреплении начал веротерпимости», а реформирование православной церкви отложило на более спокойное время. Это пошатнуло позиции православной церкви, которая не смогла дать самодержавию ожидаемой опоры и поддержки в трудный революционный период.

В начале XX в. положение православной церкви в России определялось в основном законодательными актами, принятыми еще при Петре I. Такое положение давало православию определенные преимущества перед другими исповеданиями, оно объяснялось в законе «господствующей и первенствующей» верой [3, с. 391].

Государственная вероисповедная политика претерпела серьезные изменения после 17 апреля 1905 г. В тот день, в условиях нарастания массового леворадикального движения, император издал указ «Об укреплении начал веротерпимости». Согласно ему, всем русским подданным предоставлялось право исповедовать лю-

бое вероучение, а все религии России уравнивались в правах. При этом положение православной церкви в государстве ухудшилось: православная вера оказалась единственной среди всех конфессий, сохранившей неразрывную связь с государственным аппаратом. Во внутренние же дела остальных исповеданий государство не вмешивалось. В данной ситуации инославные и иноверные конфессии, наделяемые правами свободы совести, оказались в более выгодном положении, чем господствующая церковь, не имевшая структурной самостоятельности [4, с. 88].

В трудных политических условиях 1905 г. стала очевидной необходимость реформирования православной церкви, на что пытались обратить внимание Николай II некоторые церковные иерархи [1, с. 12]. Председатель Комитета министров С.Ю. Витте, создав Особое совещание по церковным вопросам, предлагал немедленный созыв Поместного собора с участием рядового духовенства и мирян, для восстановления автономии и соборности церкви в государстве [5, с. 37].

Николай II не считал возможным созывать Собор в такое тревожное время, хотя в принципе признавал желательность изменения структуры церкви и созыва Собора. Поэтому уже 14 января 1906 г. было создано Предсоборное присутствие для выработки основных положений будущих церковных реформ.

В Предсоборном присутствии, начавшем работу 8 марта 1906 г. борьба в основном велась между обновленцами и традиционалистами. Долгое время они не могли прийти к единому мнению в вопросах церковного управления и введения патриаршества, что изрядно затягивало подготовку Поместного Собора.

Разногласия, которые обнаружили в Предсоборном присутствии, заставляли правительство пересмотреть свое отношение к вопросу о соборе. Присутствие разработало рекомендации из 12 пунктов по обособлению церкви от государственных учреждений и определении ее прерогатив в отношении с государством. Предполагалось, что для связи церковных органов с верховной властью император назначит прокурора, не участвующего в заседаниях церковных учреждений и ограничивающегося сверкой решений церковных органов с существующими законами. В случае несоответствия он давал бы знать об этом как императору, так и Синоду. В качестве посредника между церковью и государством прокурор участвует в заседаниях высших правительственных органов, но не является по должности членом кабинета министров, и, таким образом, смена министров не ведет автоматически к смене прокуроров [2, с. 212]. Но на все это последовала холодная и обезнадлежающая резолюция царя от 25 апреля 1907 г.: «собор пока не созывать». Не оправдалась и надежда на то, что царь разрешит собор хотя бы в юбилейном 1913 г.

Последним напоминанием царю о непримирённости церкви с ее неканоническим состоянием было прошение всего думского духовенства в составе 46 депутатов, поданное Николаю II в 1916 г. В прошении говорилось о необходимости восстановить соборность управления церковью с тем, чтобы государство отказалось от своего взгляда на православное духовенство как на инструмент внутренней политики правительства. По тем или иным причинам царь оставался глух к голосу церкви.

Итак, реформы 1905–1906 г., преобразовав мирские сферы, как будто обошли церковь стороной. Формально – действительно, после 1906 г. церковь оставалась в ведении того же обер-прокурора и той же синодальной бюрократии, оставаясь несвободной. Но все же, новый дух времени, новые течения внутри церкви, размежевание духовенства, участие духовенства в Думе – все это не могло не повлиять на дух и быт в церкви того периода.

Каковы же причины того, что несмотря на такое единодушное недовольство синодальной системой, в бурные 1905–1906 гг., когда мирское общество добилось стольких свобод, церкви не удалось отвоевать для себя почти ничего?

Во-первых, светское общество в целом оставалось далеким от церкви и ее интересов, привыкнув смотреть на нее как на отросток государственности. Более того, будучи в массе атеистической, толкая народ к революции, интеллигенция не хотела видеть церковь сильной, независимой и духовно авторитетной в глазах народа, ведь тогда вера стала бы серьезным нравственным барьером на пути к революции. Синодально-бюрократическая система устраивала и правительство и радикальную левую интеллигенцию.

Во-вторых, церкви, выраженной на традиции «симфонии» между церковью и государством, недостатны были те методы борьбы, к которым прибегало светское общество: резкие нападки и пропаганда против правительства, ультиматумы, забастовки, не говоря уже о терроре.

В-третьих, монархи знали, что к крайним методам борьбы церковь не прибегнет, значит, опасаться нечего и церковные реформы можно отложить до более подходящего времени.

Таким образом, царский указ «о веротерпимости» имел не только политическое, но и психологическое значение: после его выхода у консервативной части общества пошатнулась вера в царское правительство, которое во время роста революционных выступлений фактически отказалось от политического покровительства православию.

Литература

1. *Полонский, А.* Православная церковь в истории России: синодальный период / А. Полонский // Преподавание истории в школе. – 1996. – № 1. – С. 8–25.
2. *Поспеловский, Д.В.* Православная Церковь в истории Руси, России и СССР / Д.В. Поспеловский. – М. : ББИ, 1995. – 268 с.
3. Русское православие: веки истории / Науч. ред. А.И. Клибанов. – М. : Политиздат, 1989. – 719 с.
4. *Силова, С.В.* Православная церковь в конце XIX – начале XX вв. (К историографии вопроса) / С.В. Силова // Весн. Гродзенс. дзярж. ун-та. Сер 1, Гісторыя. – 2009. – № 3. – С. 87–93.
5. *Фирсов, С.Л.* Церковь в империи / С.Л. Фирсов. – СПб. : Сатисъ, 2007. – 460 с.

Формы и методы проведения антицерковной политики советского руководства в 1920-е годы (на примере Гомельщины)

Грищенко Ирина Адамовна,

Гомельский государственный технический университет им. П.О. Сухого
(г. Гомель, Беларусь)

С опорой на архивный материал автор анализирует формы и методы борьбы советской власти с православной церковью, а так же с проявлением религиозности среди населения Гомельщины.

Антицерковный характер политики большевиков проявился в первых же законопроектах 1917–1918 гг. Итогом стал декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (23 января 1918 г.). При неизменности позиции в отношении церкви, методы и формы борьбы с религией и церковью, предлагаемые советским руководством, были весьма противоречивы.

Непоследовательность действий большевиков в отношении церкви можно проследить по партийным циркулярам и сводкам ГПУ на примере Гомеля: «Закрытие церквей в деревне должно проводиться в административном порядке без нарушений законности. Нельзя создавать ореол мученичества вокруг религии и ее служителей. В то же время целесообразно усилить и развернуть агитацию за передачу церковных помещений под школы и иные культурные учреждения, за снятие части колоколов для тех или иных нужд». Циркуляры призывали парработников проявлять в работе с верующими такт, терпение и опираться на мнение большинства, которое (мнение) необходимо было формировать в нужном партии направлении [1, л. 46, 54]. Циркуляр ЦК по вопросам антирелигиозной агитации в отношении средств предупреждал, что «нарочито грубые приемы вместо серьезного анализа и разъяснения не ускоряют, а затрудняют освобождение трудящихся масс от религиозных предрассудков» [1, л. 67]. Процедура снятия икон в домах коммунистов и комсомольцев нередко сопровождалась глумлением над святынями, вызывая у крестьян негативную реакцию [2, л. 145]. Конфликты на этой почве возникали повсеместно (д. Новый Радин Комаринского р-на, с. Яново Ветковского р-на, д. Дворище Хойницкого р-на) [3, л. 116].

Во второй половине 1920-х гг. власти запретили проводить так называемые антипасхальные карнавалы с сожжением богов, вызывающие недовольство и приводящие к столкновениям с жителями деревень. Подчеркивалась важность систематической работы с привлечением специалистов высокой квалификации, которые делали бы упор на научный подход в критике религии [4, л. 22–22 об.]. Партийные инструкции рекомендовали антирелигиозную кампанию доверять учителям, беспартийным и так умело поставить антирелигиозную, антицерковную работу, чтобы инициатива партии была незаметна [1, л. 55].

В целях активизации антирелигиозной пропаганды, создавались ячейки союза «Безбожников». Однако пополнение новыми членами на Гомельщине шло медленно, и членство часто носило формальный характер [5, л. 25]. Партийное руководство категорически запрещало участвовать, даже пассивно, членам партии и комсомольцам в религиозных обрядах. За венчание, крещение ребенка, отпевание, крашение яиц, освящение куличей и пасок следовало исключение из партии [6, л. 96; 7, л. 3; 8, л. 105].

Активизация антирелигиозной работы приходилась на канун больших церковных праздников – Пасхи, Рождества, Благовещенья и др. Как правило, на эти дни составлялись планы проведения «комсомольских рождества и пасхи»: субботники, мероприятия в клубах [2, л. 56, 75, 84]. Это нередко вызывало раздражение у рабочих, которые, кроме нежелания работать сверхурочно, хотели встретить Пасху в церкви.

В сводках ГПУ отмечается крайне неудовлетворительная работа в области антирелигиозной агитации на гомельских предприятиях «Красный Мельник», «Красный Химик», «Везувий», «Гомсельмаш», «Красный Октябрь». На фабрике «Везувий» большой процент рабочих составляли бывшие крестьяне, чем и объяснялась

их религиозность. Так на Благовещение 1930 г. каменщики и плотники массово не вышли на работу (150 человек). В первый день Пасхи 1930 г. не вышло на работу 60% всего состава рабочих г. Гомеля. Как отмечалось в отчетах ГПУ, под поповским влиянием оказались не только беспартийные, но и рабочие члены партии. Посещаемость церкви на пасху в 1930 г. значительно выросла по сравнению с прошлым годом [3, л. 30–31].

Советское руководство в своей антицерковной политике попыталось использовать реформаторский потенциал самой Церкви, который реализовался в обновленческом движении. Грубое вмешательство властей во внутреннюю церковную жизнь приходило в противоречие с советским законодательством, а именно с принцип отделения Церкви от государства. Для большевиков обновленчество – способ дискредитировать Церковь в глазах верующих и расколоть ее изнутри. Сотрудничество советского руководства с так называемыми «новыми церковниками» – тактический ход, а не программная позиция. Циркуляр Гомельского губернского комитета РКП(б) в отношении обновленчества отмечает, что покровительствовать «новой церкви» власть не собирается, несмотря на то, что она перестала быть контрреволюционной и осудила патриарха, назвав себя «Живой Церковью», однако «все равно является носителем религиозного дурмана» [1, л. 55]. Заинтересованность советской власти в успехе обновленчества объясняется так же желанием создать себе определенный имидж на Западе, как власти толерантной, демократичной, гуманной. Комментируя арест патриарха Тихона, власти настаивали на правильной оценке своей политики со стороны обновленческого собора: «Мы осудили Тихона не как патриарха, не как священника, а как политического преступника, контрреволюционера. ...Все обвинения по нашему адресу в том, что мы притесняем религию, преследуем духовенство есть сплошная клевета» [1, л. 55].

Гомельские священники с установлением советской власти в большинстве своем ушли в обновленчество. Ситуацию исправил приезд в Гомель в качестве викарного епископа Могилевской епархии Тихона (Шарапова) (1886 - 1937). По приезде в Гомель 3 апреля 1925 г. он проявил такую активность, что в Москву от гомельских органов власти в ОГПУ поступило следующее секретное донесение: «...епископ Тихон своими действиями окончательно ликвидирует оставшиеся еще в Гомельской губернии обновленческие приходы, каковых еще имеется до 25 по губернии... В случае замедления ответа будем принуждены прибегнуть к аресту его...» [9, с. 59]. Эффективность мероприятий агитпропа могли усилить только репрессии в отношении духовенства и верующих.

Литература

1. Цирюляры губкома укомам и райкомам Гомельской РКП // Государственный архив общественных объединений Гомельской области (ГАООГО). – Фонд 2. Оп. 1. Д. 338.
2. Резолюции и циркуляры ЦК и губкома по вопросам антирелигиозной агитации // ГАООГО. – Фонд 2. Оп. 1. Д. 514.
3. Отчеты ГПУ о коллективизации, индустриализации, настроении рабочих Гомеля. 1930 // ГАООГО. – Фонд 3. Оп. 1. Д. 714. Т. 2.
4. Переписка агитпропа Гомельского укома РКП с волкомами по вопросу агитработы // ГАООГО. – Фонд 2. Оп. 1. Д. 489.
5. Протоколы заседания секретариата горкома КП(б)Б // ГАООГО – Ф. 265. Оп. 1а. Д. 101.

6. Протоколы заседаний бюро Гомельского губкома РКП(б). // ГАООГО. – Ф. 1. Оп. 1. Д. 1863.
7. Протоколы заседаний бюро Речицкого райкома КП(б)Б. – Ф. 451. Оп. 1а. Д. 51.
8. Комсомольская ячейка губсуда. 1923 // ГАООГО. – Ф. 108. Оп. 1. Д. 8.
9. Косик, О.В. Голоса из России: Очерки истории сбора и передачи за границу информации о положении Церкви в СССР (1920-е – начало 1930-х годов) / О.В. Косик. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2011. – 280 с.

Проблемы ўзаемаадносін польскіх улад з прадстаўнікамі канфесій нацыянальных меншасцей у Заходняй Беларусі ў 1921–1939 гг.

Дудкін Яўген Якаўлевіч,
Сярэдняя школа № 38 г. Гродна (г. Гродна, Беларусь)

Разглядаюцца асаблівасці ўзаемаадносін у канфесійнай сферы дзяржаўных улад II Рэчы Паспалітай з нацыянальнымі меншасцямі Заходняй Беларусі ў міжваенны перыяд 1921–1939 гг.

11 лістапада 1918 г. была адроджана незалежная Польская дзяржава. На працягу трох год Версальская мірная дамова, плебісцыты ў Верхняй Сілезіі і Мазурах, савецка-польская вайна акрэслілі межы маладой II Рэчы Паспалітай, у якіх з таго часу пражывала вялікую колькасць няпольскага насельніцтва [1, с. 224]. Так, каля 30% грамадзян Польшчы былі прадстаўнікамі нацыянальных меншасцей [6, с. 98].

Некаторымі дзяржаўнымі коламі і часткай польскага грамадства Трактат нацыянальных меншасцей ці Малы Версальскі дагавор, які меў задачу абарону правоў нацыянальных меншасцей, быў успрыняты як акт дыскрымінацыі. Так, “Gazeta Polska” у сваім нумары за 16 чэрвеня 1919 года пісала, што “добра, калі дзяржавы, якія з’яўляюцца членамі Лігі Нацый і маюць права ўмешвацца ў нашыя ўнутраныя справы, будуць да нас адносіцца па-сяброўску, не будуць імкнуцца да алаблення Польшчы і пашырэння анархіі знутры яе” [8, с. 23–24].

Актыўная дзейнасць беларускіх каталіцкіх святароў, якая была накіравана на пашырэнне ўжытку беларускай мовы ў богаслужэнні нярэдка прыводзіла да турэмнага зняволення ксяндзоў, напрыклад, Вінцэнта Гадлеўскага. Самым пашыраным метадам было выкарыстанне польскімі каталіцкімі ўладамі па просьбе дзяржаўных улад перавод “каталіцкіх святароў-беларусаў у парафіі карэннай Польшчы”. Так, напрыклад, здааылася з ксяндзом В. Шутовічам, а вось Ф. Абрантовіч і Я. германовіч былі высланы ў Харбін, то бок, высланы за межы краіны. На пустыя месцы ў парафіях прызначаліся ксяндзы з ліку паланіфілаў [7, с. 53]. Вялікую ролю ў напрыжванні адносін паміж ксяндзамі-каталікамі і дзяржаўнымі ўладамі актыўны ўдзел першых у партыі Беларуская Хрысціянская Дэмакратыя, якая вяла барацьбу з палітыкай паланізацыі. У 1935 г. камуністы БССР адзначалі выказванні друкаванага выдання партыі “Беларуская Крыніца”: “Патрэбна царкву наблізіць да мас, зрабіць яе больш даступнай масам, а гэтамагчыма зрабіць толькі праз яе беларусізацыю” [5].

Становішча праваслаўнай царквы было яшчэ горшым, колькі яна страціла статус дзяржаўнай, які мела ў часы Расійскай імперыі, і асацыявалася ў польскага бока з былой краінай-удзельніцай падзелаў Рэчы Паспалітай. Таму, напры-

клад, у 1919–1921 г. на акупанавай польскімі войскамі “начальнік акругі меў права патрабаваў у вышэйшых духоўных улад водзвыу дадзенага святара, а ў выпадках, што не церпяць адкладаў, такая замена магла адбыцца і па адным распараджэнні грамадзянскай адміністрацыі” [10, с. 179].

Дзяржаўныя ўлады супрацьстаялі і перашкаджалі дзейнасці Літоўскага таварыства выхавання і апекі моладзі св. Казіміра, якое знаходзілася пад уплывам хрысціянскіх дэмакратаў. Справа ў тым, што дадзеная рэлігійная арганізацыя, зарэгістраваная ў 1925 г., вызначалася моцным нацыянальна-клерыкальным характарам [2, с. 38–39]. Дадзеная сітуацыя супярэчыла дзяржаўнай нацыянальнай палітыцы Польшчы. Прычыну ў пільным назіранні за літоўскімі святарамі прадстаўнікі польскіх унутраных органах бачылі ў магчымым выкарыстанні першых дзяржаўнымі органамі Літвы на сваю карысць, што было адхілена толькі ў 1935 г. [9, с. 12]. Так, польскія ўлады ужо ў 1924 г. ўзмацнілі кантроль над працаю літоўскіх ксянзоў [3].

Трэба падкрэсліць, што афіцыйнымі прычынамі ўзмацнення кантролю былі фінансавыя запачычаннасці літоўскіх арганізацый, чые сябры, па меркаванні польскага боку, займаліся збіраннем інфармацыі для літоўскага ўрада ў Коўна. Таму польскімі ўладамі прымаліся ўсе меры дзеля пераводу ксянзоў-літоўцаў у парафіі, дзе пражывала нелітоўскае насельніцтва, у літоўскіх парафіях вяліся польскамоўныя службы. Так, па абвінавачванню ў антыдзяржаўнай дзейнасці былі зачынены суполкі таварыства св. Казіміра ў некаторых вёсках у 1932 г. [4].

Такім чынам, польскія дзяржаўныя ўлады ў міжваенны перыяд стварэння монаэтнічнай дзяржавы выкарыстоўвалі розныя метады кантролю над святарамі, якія адносіліся да прадстаўнікоў нацыянальных меншасцей, з мэтай недапушчэння пашырэння культурніцка-асветніцкай працы з паследуючымі вынікамі супрацьстаяння з дзяржаўнаю ўладаю ці супрацоўніцтва каталіцкіх беларускіх ці літоўскіх святароў на карысць суседніх дзяржаў.

Літаратура

1. *Dybowska, A.* Polskie dzieje od czasow najdawniejszych do wspolczesnosci / A. Dybowska, J. Jaryn. – Warszawa : Wydawnictwonaukowe PWN, 1994. – 378 s.
2. *Вабішчэвіч, А.М.* Дзейнасць літоўскіх культурна-асветніцкіх арганізацый на беларуска-літоўска-польскім памежжы ў 20–30-ыя гг. / А.М. Вабішчэвіч // *Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта*. Серыя 1. – 2007. – № 1. – С. 36–41.
3. Дзяржаўны архіў Гродзенскай вобласці. – Ф. 551. Воп. 1. Спр. 208: Пераспіс Старасты Лідскага павета Наваградскага ваяводства, адміністрацыі наваградскага ваяводства ў г. Наваградку, Міністэрства ўнутраных спраў Польшчы ў Лідскім павеце пра літоўскіх ксяндзо і настаўнікаў за 20.03 – 28.08.1924 г.
4. Інфармацыйны бюлетэнь аб Заходняй Беларусі / Камісія па вывучэнню Заходняй Беларусі Беларускай акадэміі навук. – Мінск : Беларуска акадэмія навук, 1933. – № 7. – С. 108.
5. Інфармацыйны бюлетэнь аб Заходняй Беларусі / Камісія па вывучэнню Заходняй Беларусі Беларускай акадэміі навук. – Мінск : Беларуска акадэмія навук, 1935. – № 9. – С. 80.
6. *История южных и западных славян* : в 2 т. : учебник / под ред. Г.Ф. Матвеева, З.С. Ненашевой. – 2-е изд. – Москва : Издательство МГУ, 2011. – Т. 2 : Новейшее время. – 272 с.
7. *Разуванана, К.С.* беларусі інстытут гаспадаркі і культуры ў Заходняй Беларусі (1926–1939 гг.) / К.С. Разуванана. – Мінск : беларуская навука, 2013. – 247 с. : іл.
8. *Прибылов, В.И.* Создание Лиги Наций и Польша / В.И. Прибылов // *Советское славяноведение*. – 1979. – № 5. – С. 10–28.

9. *Сляшыньскі, В.* Нацыянальная палітыка польскіх улад на землях Усходняй Літвы і Заходняй Беларусі / В. Сляшыньскі // Беларускі гістарычны часопіс. – 2006. – № 9. – С. 9–15.
10. Христианство в Беларуси: история и современность : сб. науч. ст. / редкол.: А.А. Коваленя [и др.]. – Минск : Беларуская навука, 2014. – 494 с. [6]. л. цв. ил.

Поворот в государственно-церковных отношениях в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. как следствие трансформации идеологических ориентиров в СССР

Елисеев Алексей Борисович,

Минский филиал Российского экономического университета
имени Г.В. Плеханова (г. Минск, Беларусь)

Анализируется принятая в историографии точка зрения, согласно которой причины резкого поворота в политике Советского государства в отношении Русской Православной церкви, произошедшего в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг., были обусловлены трансформацией идеологических ориентиров в СССР, реанимацией русских национальных и религиозных традиций, стремлением вписать их в жизнь советского общества.

Религия рассматривается как один из важнейших компонентов этнокультурной идентичности. Для «русской» идентичности этим компонентом на протяжении столетий являлось православие, Русская Православная церковь всегда играла в России особую роль. Совершенно иначе дело обстояло с «советской» идентичностью. Религии не находилось места в обществе, стоящем коммунизм, а Русская Православная церковь рассматривалась как реакционная организация. Однако на двадцать шестом году советской власти в отношении государства к православию и Русской Православной церкви произошёл резкий поворот. 4 сентября 1943 г. И.В. Сталин удостоил личной аудиенции высших иерархов Православной церкви, ещё через четыре дня один из участников встречи – митрополит Московский и Коломенский Сергей (Страгородский) – был избран Патриархом Московским и всея Руси.

Одни исследователи связывают этот поворот с Великой Отечественной войной 1941–1945 гг., активной патриотической позицией, занятой церковью [1; 2; 3]. Другие отводят решающее значение в этом процессе трансформации идеологических ориентиров в СССР, реанимации русских национальных, в том числе религиозных, традиций, стремлению вписать их в жизнь советского общества, «державности» позднего сталинизма. Остановимся подробнее на этой точке зрения.

Ещё в конце 1980-х гг. было предложено искать причины отказа государства на уничтожение православной церкви в эволюции советского общества и идеологии. По мнению Д.Е. Фурмана, Октябрьская революция 1917 г. породила грандиозные «эсхатологические» ожидания народа, поверившего в то, что она приведет к «земному раю». Однако построенная модель была далека от земного рая. Разрыв между ожиданиями, связанными с социализмом, и его реальностью, потребовал поиска новых идеологических ориентиров. Такие ориентиры были найдены в

русском национализме и культе государственности, которые особенно усилились в годы Великой Отечественной войны. «Эсхатология» все меньше срабатывала в отношении народа, но она перестала быть нужной и господствующему слою, заинтересованному в собственной стабилизации. И, наконец, физическая гибель людей, искренне и глубоко веривших в марксизм, привела к выдвиганию многих представителей той части старой интеллигенции, которая увидела в сталинском режиме продолжение самодержавия, возвращение к норме после революционной смуты. Все это вместе взятое и привело к резкому изменению положения религии и, прежде всего, – православия: «В новой идеологической ситуации церковь становится символом преемственности сталинского режима от старой России... и дополнительным источником сталинской легитимации» [4, с. 11–12]. При этом улучшение положения Православной церкви не имело никакого отношения к отделению церкви от государства, наоборот, государственный контроль над ней стал практически абсолютным, и церковь вновь стала «придатком», только на этот раз не старого, православного, а нового, атеистического самодержавия [4, с. 12].

Н.А. Нарочницкая в книге «Россия и русские в мировой истории» подчеркнула, что идеология большевиков в области государственного строительства основывалась на тотальном отрицании преемственности истории, на претензии построить совершенно новый мир, и борьба этого доктринерства и реальности отразилась в истории идеи и практики СССР [5, с. 235–236]. В качестве доктринеров в этом случае выступают ортодоксальные большевики ленинско-троцкистского типа, реалистами – И.В. Сталин и его сторонники. По мнению Нарочницкой, Сталин постоянно совершал отступления от ортодоксального марксизма и политического максимализма и никак не являлся воплощением большевистской идеологии и тактики ленинского типа. Благодаря ему в СССР и произошел отход от ортодоксальной марксистской концепции, непригодной для державостроительства, и обращение к исторической памяти и традиционной внешнеполитической идеологии – защите национальных интересов [5, с. 236–238].

В свете новых идеологических ориентиров смена курса государства по отношению к Русской Православной церкви была осознанной коррекцией антицерковной стратегии «ленинской когорты большевизма» в рамках, позволяемых доктриной. Несмотря на то, что коммунистический проект на российском материале продолжался, теперь уже «материал» требовал приспособления к нему проекта [5, с. 241–242, 245]. Не только партия, но и коммунистическая идеология постепенно, особенно после 1945 г. получили «колоссальное вливание почвенного мировоззрения традиционных слоев, несмотря на сохранение официальной догматики» [5, с. 245].

Американский историк М. Левин в книге «Советский век» пишет, что после окончания войны Сталин находился в поиске доктрины, которая помогла бы ему полностью порвать со своим политическим прошлым, стала бы его историческим алиби и представила его режим исторически закономерным. И война набросала контуры такой доктрины: «...Предполагалось возместить прошлому идеологический долг и резко повернуть в сторону националистической великодержавности наподобие самодержавия, вернув к жизни его атрибуты» [6, с. 253]. Канадский историк Д.В. Поспеловский считал, что уже с 1920-х гг. Советский Союз «волею-неволею постепенно превращался в государство своеобразного *национального коммунизма*», хотя сознательно поворот к нему произошел лишь во второй половине 1930-х гг. [7, с. 380–381]. Появление «советского коммунистического

национализма» стало неизбежным в результате несостоятельности прогнозов о мировой революции и провала экспорта революционного, то есть реально-интернационального коммунизма [7, с. 381, 431, 447]. Своего апогея «национальный коммунизм» достиг после Великой Отечественной войны и стал, по мнению Поспеловского, характерным явлением всех послевоенных коммунистических режимов – от Югославии до Китая, Кубы и коммунистических режимов Африки [7, с. 381, 447–526]. Неслучайно и страны Восточной Европы, приступившие после войны к строительству социализма по советскому образцу, по этому же образцу стали копировать и государственно-церковные отношения.

Литература

1. Якунин, В.Н. Русская Православная церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: историография и источниковедение проблемы / В.Н. Якунин. – Самара, 2002.
2. Якунин, В.Н. Русская Православная церковь в годы Великой Отечественной войны / В.Н. Якунин // Московский журнал. История государства Российского. – 1995. – № 1. – С. 14–21.
3. Якунин, В.Н. Внешние связи Русской Православной церкви в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. / В.Н. Якунин // Вестник Самарского государственного университета. – 2003. – № 1(27). – С. 43–51.
4. Фурман, Д.Е. Религия, атеизм, перестройка / Д.Е. Фурман // На пути к свободе совести / Д.Е. Фурман. – М. : Прогресс, 1989. – С. 7–18.
5. Нарочницкая, Н.А. Россия и русские в мировой истории / Н.А. Нарочницкая. – М. : Международные отношения, 2003. – 536 с.
6. Левин, М. Советский век / М. Левин. – М. : Европа, 2008. – 680 с.
7. Поспеловский, Д.В. Тоталитаризм и вероисповедание / Д.В. Поспеловский. – М. : Библиейско-Богословский ин-т Св. Апостола Андрея, 2003. – 655 с.

Дзейнасць Саюза Бязбожнікаў на Гомельшчыне у 1920-я гг.

Казлова Настасся Іванаўна,

Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф. Скарыны (г. Гомель, Беларусь)

Артыкул прысвечаны адной з важнейшых праблем у станаўленні антырэлігійнай палітыкі савецкай дзяржавы ў 1920-х гг.: арганізацыі і дзейнасці Саюза Бязбожнікаў. Грунтуецца на архіўных матэрыялах Гомельшчыны.

У савецкай дзяржаве антырэлігійная прапаганда з’яўлялася адной з галоўнейшых форм барацьбы за сацыялістычнае пераўтварэнне грамадства. Асноўная яе мэта заключалася ў выкрыцці класавай сутнасці рэлігіі, распаўсюджванні атэістычнага светапогляду. Так, з сярэдзіны 1920-х гг. заўважную ролю ў грамадскім жыцці стаў адыгрываць Саюз Бязбожнікаў, які ствараўся як шырокая антырэлігійная арганізацыя, аснову якой складалі мясцовыя антырэлігійныя секцыі і гурткі.

Мэтай дадзенага даследавання з’яўляецца разгляд дзейнасці Саюза Бязбожнікаў ў 1920-х гг. на тэрыторыі Гомельшчыны. Пры даследаванні дадзенай праблематыкі былі выкарыстаны архіўныя матэрыялы з Дзяржаўнага архіва грамадскіх аб’яднанняў Гомельская вобласці і з Дзяржаўнага архіва Гомельскай вобласці [3–9].

Працэс фарміравання “Бязбожнай” арганізацыі быў распачаты яшчэ ў пачатку 1920-х гг., калі з’явілася сетка антырэлігійных гурткоў па ўсёй Савецкай дзяржаве. З канца 1922 г. – пачатку 1923 г. з’яўляюцца цэнтральныя друкаваныя антырэлігійныя органы “Бязбожнік” і “Бязбожнік у станка”. Вакол часопіса “Бязбожнік у станка” згруппаваліся галоўным чынам маскоўскія гурткі бязбожнікаў, а вакол газеты “Бязбожнік” – правінцыяльныя, якія аб’ядналіся ў “Таварыства сяброў газеты «Бязбожнік»”(ТСГБ) [1, с. 164]. Падобнага роду таварыства дзейнічалі і на тэрыторыі Гомельшчыны. Так, з 1924 г. ёсць дадзеныя аб дзейнасці таварыства “Бязбожнік” 2 Гомельскай чыгуначнай школы II ступені імя Калініна. У дадзенай арганізацыі быў свой статут, у якім былі вызначаны мэты і задачы таварыства: “аб’яднаць пад знаменамі атэізму ўсіх праціўнікаў рэлігіі для арганізацыі актыўнай барацьбы за духоўнае распрыйгоньванне працоўных; садзейнічаць укараненню новага побыту на аснове новай сацыялістычнай абраднасці; распаўсюджванне антырэлігійнай літаратуры” [3, арк. 55]. Аднак, ужо с 1925 г. пачынаецца працэс афіцыйнага афармлення Саюза Бязбожнікаў. Гэта адбылося на I з’ездзе ТСГБ, які праходзіў у Маскве 19–26 красавіка 1925 г. З’ездам быў прыняты статут таварыства, абраны цэнтральны савет, што складаўся з 40 чалавек. Пленум ЦС ТСГБ абраў выканаўчае бюро ў саставе 10 чалавек ва главе з Ем. Яраслаўскім. 5 чэрвеня 1925 г. прэзідыум выканаўчага бюро ЦС ТСГБ прыняў рашэнне аб перайменаванні таварыства ў “Саюз Бязбожнікаў СССР” [1, с. 165]. Па тэрытарыяльнай прыкмеце структурная арганізацыя была наступнай: галоўным органам быў Цэнтральны савет Саюза Бязбожнікаў, ніжэй Губернскі (абласны) савет, якому быў падначалены Павятовы (акружны) савет Саюза, а самай малой структурнай адзінкай з’яўлялася мясцовая ячэйка. Ячэйкі СБ ствараліся ў гарадах на прадпрыемствах, пры навучальных установах, а таксама ў вёсках пры калгасах, пры хатах-чытальнях. Яны валодалі правамі юрыдычнай асобы, малі статут, штамп і пятачку [2, с. 90].

Членам Саюза Бязбожнікаў мог быць кожны грамадзянін СССР, які валодаў выбарнымі правамі, не прытрымліваўся ніякага рэлігійнага культу [2, с. 90]. Пры ўступленні ў Саюз неабходна было заплаціць уступныя. Так, уступны ўзнос усталёўваўся ў вёсцы ад 2 кап., а членскія ўзносы ад 1-й кап. да 5-ці кап.; у горадзе ўступны ўзнос складаў 4 капейкі, а членскія ўзносы 5 кап. Што да матэрыяльнай базы ячэек, то асноўным сродкам атрымання грошай з’яўляліся працэнтныя адлічэнні ад членчкіх узносаў. Так, 50% ячэйка пакідала для асабістых патрэб, а 50% адсылала ў вышэйстаячыя структуры СБ [4, арк. 1].

Для ўсіх ячэек былі распрацаваны і разасланы на месцы прыкладныя планы работы. Так, напрыклад, згодна з планам Мазырскага СБ асноўным зместам працы з’яўлялася: арганізацыя і афармленне ячэек у горадзе пры клубах і ў вёсцы пры хаце-чытальні; распрацаваць праграмы антырэлігійнай працы ў клубах, хатах-чытальнях; паставіць пытанне перад Белдзяржкіно аб забеспячэнні рабочых клубаў антырэлігійнымі фільмамі; дабіцца выпіскі школам антырэлігійнай літаратуры і т. п. [5, арк. 4].

Трэба адзначыць, што праводзіліся Акруговыя з’езды “Бязбожнікаў”, на якія запрашаліся члены раённых саветаў СБ, прадстаўнікі бязбожнай арганізацыі з вёскі. Дэлегаваліся яны пасродкам выбараў праз мясцовыя ячэйкі. На такія з’езды запрашаліся прадстаўнікі цэнтральных саветаў Саюза Бязбожнікаў БССР і СССР [6, арк. 1–3]. Праводзіліся і раённыя канферэнцыі “Бязбожнікаў” на якіх падводзіліся вынікі антырэлігійнай працы за акрэслены перыяд, прымаўся план антырэлігійнай

працы на наступны, праводзіліся выбары ў раённы Савет Саюза, распрацоўваўся план арганізацыі новых ячэек СБ. Справаздачу аб праведзенай канферэнцыі неабходна было даслаць у Акрсавет СБ [7, арк. 5].

Асноўнай формай антырэлігійнай працы Саюза Бязбожнікаў на месцах з'яўлялася арганізацыя прыродазнаўча-навуковых гурткоў, правядзенне мастацкіх вечароў, ілюстраваных дакладаў, тэатральных пастановак, правядзення лекцый па антырэлігійных пытаннях. У вёсках, пры хатах-чытальнях праводзілася гучная чытка газеты "Бязбожнік", стваралі куток "Бязбожніка". Шырокая антырэлігійная праца праводзілася і пад час рэлігійных святаў [8, арк. 74–78].

Для падрыхтоўкі антырэлігійных кадраў ствараліся спецыяльныя гурткі пры ячэйках Бязбожнікаў [9, арк. 4] Так сама падрыхтоўка антырэлігійных кадраў праводзілася і пасродкам так званага завочнага семінарыя. Так, па ячэйкам СБ дасылаецца праграма і спіс літаратуры для семінарыя па падрыхтоўцы прапагандыстаў-антырэлігіознікаў разлічаная на 20 тыдняў. Па кожнай тэме праводзілася кантрольная пісьмовая работа, якую ўдзельнікі завочнага семінарыя надсылалі ў Акрсавет [6, арк. 2].

Трэба адзначыць, што сетка бязбожных арганізацый разрасталася. Так, з кружка "Таварыства сяброў газеты «Бязбожнік»" вырасла масавая арганізацыя на чале з Ем. Яраслаўскім, якая разгарнула сваю дзейнасць па ўсёй краіне. Аднак, недастатковасць і дрэнная падрыхтоўка антырэлігійных кадраў, недахоп антырэлігійнай літаратуры, наглядных сродкаў агітацыі не вырашылі задач, якія ставіла перад сабой антырэлігійная арганізацыя Саюз Бязбожнікаў. Насельніцтва так і не стала масава бязбожным. Ужо на На II з'ездзе Саюзу Бязбожнікаў СССР, які праходзіў у Маскве 11–15 чэрвеня 1929 г., прыйшлі да адзінай думкі аб перайменаванні арганізацыі ў Саюз Ваяўнічых бязбожнікаў, падкрэсліўшы тым самым неабходнасць баявога, наступальнага ідэйнага змагання з рэлігіяй.

Літаратура

1. *Стрелец, Н.Ю.* Возникновение и деятельность Союза воинствующих безбожников / Н.Ю. Стрелец // ВЕСТНИК ОГУ. – 2012. – № 7(143). – С. 164–170.
2. *Черкасов, А.А.* Устав Союза Безбожников СССР / А.А. Черкасов // РУССКИЙ АРХИВ. – 2013. – № 2. – С. 89–92.
3. Устав общества Безбожников 2-й Гомельской железнодорожной школы II ступени им. Калинина // Государственный архив Гомельской области (ГАГО). – Ф. 9. Оп. 1. Д. 155. Л. 55.
4. Переписка по антирелигиозной пропаганде // Государственный архив общественных объединений Гомельской области (ГАООГО). – Ф. 253. Оп. 3а. Д. 21. Л. 1.
5. Плян работы Мазырсакага Савета Саюза Бязбожнікаў на сакавік–май 1928 г. // ГАООГО. – Ф. 253. Оп.3а. Д. 21. Л. 4.
6. Протокол заседания Президиума Окрсвета "Безбожников" от 14. 03. 1929 г. // (ГАООГО). – Ф. 253. Оп. 3а. Д. 20. Л. 1–3.
7. Письмо для райсоветов Союза Безбожников // ГАООГО. – Ф. 253. Оп. 3а. Д. 20. Л. 5.
8. Протокол Совещания по вопросам антирелигиозной пропаганды при АПО Губкома от 23 января 1926 г. // ГАООГО. – Ф. 2. Оп. 1. Д. 818. С. 74–78.
9. Для райсовета общества Безбожников по антирелигиозной работе // ГАООГО. – Ф. 253. Оп.3а. Д. 21. Л. 4.

Антирелигиозная кампания 1954 г. в БССР

Мандрик Светлана Владимировна,

Белорусский государственный аграрный технический университет
(г. Минск, Беларусь)

Горанский Андрей Олегович,

Минское духовное училище (г. Минск, Беларусь)

В докладе предпринимается попытка описания, анализа причин и быстрого свертывания антирелигиозной кампании 1954 г., предпринятой партийным руководством в начале политической деятельности Н. Хрущева в качестве главы КПСС и советского государства.

Окончательно утвердившийся у власти в СССР к 1954 г., Н. С. Хрущев после принятия первоочередных мер в области политики и экономики обратился к идеологической работе, включавшей вопросы отношения к религии и Церкви. Результатом разработки данного вопроса в партийных кругах стало постановление ЦК КПСС от 07.07.1954 «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения», в котором осуждалась «примиренческая политика в церковном вопросе» и содержались призывы к разоблачению «реакционной сущности и вреда религии». Данное постановление объявляло антирелигиозную пропаганду не частью партийной работы, как это было раньше, а общегосударственной задачей, к которой должны быть привлечены школа, армия, профсоюзы и т. д. В этом документе фактически пересматривалась и осуждалась прежняя государственная конфессиональная политика и предлагалось вернуться к «наступлению на религиозные пережитки» [1].

Данное постановление открывало широкий простор для действий антицерковного характера на местах. В БССР за последующие после июльского постановления ЦК КПСС четыре месяца в печати и на радио появились многочисленные, часто грубые нападки на религию. Например, 15.07.1954 на белорусском радио состоялось антирелигиозное выступление в котором оскорблялись чувства верующих христиан [2]. Содержание антирелигиозных выступлений в СМИ сводилось к тому, что верующих обвиняли в том, что религиозные праздники часто сопровождаются массовым опьянением, убоем рогатого скота, что порождает значительные потери в экономике и отвлекает тысячи людей от «общественно полезного труда». Некоторые авторы даже приводили явно сфабрикованные данные об огромных размерах ущерба, причиненного верующими и религией народному хозяйству. Например, говорилось, что в одном из колхозов было потеряно до половины урожая картофеля, так как работники слишком много времени тратили на богослужении. Со страниц печати антирелигиозная борьба легко переходила в область общественно-политической и административной практики. Совет по делам Русской православной церкви (СДРПЦ) неоднократно обращал внимание партийного и советского руководства на многочисленные факты применения неправомерного административного воздействия на верующих и духовенство. Например, председатель Жлобинского райисполкома Гомельской области в ультимативной форме поставил вопрос в Гомельском обкоме партии: «или пусть меня уберут из района, или пусть уберут церковь». После этого районный прокурор передал дело в суд о расторжении договора с церковной общиной [3]. В деревне Череватицы Брестской области заведующий и инспектор Кобрин-

ского райфо без всяких законных оснований «явились в церковь, закрыли и опечата-ли ее, изъяв некоторое культовое имущество в погашение недоимки по налогу» [4]. 21.09.1954 собор в городе Мозыре по произволу заведующего абонентной конторы был отключен от городской электросети [5]. В деревне Любаничи Кировском райо-на Могилевской области председатель сельсовета запретил отпускать священнику продовольствие из сельмага, объясняя это тем, что «по Конституции церковь отде-лена от государства» [6]. Вновь назначенный настоятель Николаевской церкви в де-ревне Павловичи того же Кировского района был вызван в сельсовет на собрание актива села, где председатель колхоза в грубой форме и с угрозами заявил, чтобы «священник убирался в течение двух дней и освободил от своего присутствия нашу территорию, так как в церкви мы не нуждаемся» [7]. Вмешательство во внутреннюю жизнь религиозных организаций довольно часто допускались и уполномоченными СДРПЦ. Так, уполномоченный по Молодеченской области неправоммерно требовал от некоторых священников тексты проповедей, которые они произносили в храмах; уполномоченный по Минской области, будучи в Слуцком районе для проверки по-ступившего заявления об открытии церкви в деревне Болотчицы, порекомендовал председателю колхоза «по секрету разобрать купол церкви», считая, что принятые меры лишат возможности верующих ходатайствовать об её открытии [8].

Однако ближайшие результаты летней антирелигиозной кампании 1954 г. ока-зались диаметрально противоположными ожиданиям партийных функционеров. Все действия, направленные против Церкви, вызвали негативную реакцию духо-венства и мирян, и «нежелательную активизацию верующих». Многие священники открыто утверждали, что во время войны духовенство помогало советскому госу-дарству в борьбе с оккупантами, а теперь «власть набросилась на духовенство» [9]. В ЦК КПСС и правительство стала поступать информация не только о случаях недовольства новой религиозной политикой, но и о значительном сопротивлении этой политике со стороны верующих, а также о «росте церковных обрядов, в связи со слухами о скором закрытии храмов». Известны случаи, когда супружеские пары венчались после двадцати летней совместной жизни [10].

Неудача первой попытки развертывания широкомасштабной антирелигиозной кампании объясняется рядом причин: непродуманностью и неподготовленностью кампании, а также неблагоприятной социально-политической обстановкой для её инициаторов. Религиозная политика послевоенных лет породила у верующих и духо-венства надежду на возможность выстраивания мирного сосуществование Церкви с социалистическим государством. Авторитет И. Сталина, а, следовательно, и его конфессиональной политики, в народе продолжал оставаться высоким. Против попыток развязывания новой антирелигиозной кампании решительно выступили высшие иерархи, приходское духовенство и верующие. В ЦК КПСС и правитель-ство начала поступать информация с мест о многочисленных случаях проявления массового недовольства и открытого сопротивления верующих новой религиозной политике. Также усилился интерес к положению и деятельности Церкви в СССР со стороны мировой общественности. Все это привело к тому, что инициаторы новой антирелигиозной кампании, не добившись желаемых результатов, вынуждены были в срочном порядке ее свернуть и признать её ошибочность и несвоевременность. Также внезапно, как и началась, антирелигиозная кампания была прекращена в со-ответствии с постановлением ЦК КПСС от 10.11.1954 «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения», которое фактически призна-

вало утратившим силу постановления ЦК КПСС от 07.07.1954. Краткая антирелигиозная кампания 1954 г. стала «пробным камнем» в преддверие наступления на религию и Церковь, широко развернувшегося в СССР в 1958–1964 гг. Партийное руководство учло совершенные ошибки и сделало соответствующие выводы, что позволило в дальнейшем применять те же формы и методы и создать систему антирелигиозного режима, которая продолжала действовать в СССР до конца 1980-х гг.

Литература

1. О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения, постановление ЦК КПСС от 07.07.1954 // Русская православная Церковь в советское время (1917–1991): в 2 т. / сост. Г. Штрикер. – М., 1995. – Т. 1. – М., 1995. – С. 364–365.
2. НАРБ. – Фонд 951. Оп. 1. Д. 49. Л. 212.
3. НАРБ. – Фонд 951. Оп. 2. Д. 45. Л. 8.
4. НАРБ. – Фонд 951. Оп. 2. Д. 45. Л. 120–121.
5. НАРБ. – Фонд 951. Оп. 1. Д. 49. Л. 218.
6. НАРБ. – Фонд 951. Оп. 4. Д. 2. Л. 19.
7. НАРБ. – Фонд 951. Оп. 4. Д. 14. Л. 102.
8. НАРБ. – Фонд 951. Оп. 2. Д. 45. Л. 120–121.
9. НАРБ. – Фонд 951. Оп. 2. Д. 45. Л. 115.
10. НАРБ. – Фонд 951. Оп. 2. Д. 45. Л. 113–119.

Экономические особенности функционирования религиозных организаций

Марченко Зоя Николаевна,

Гродненский государственный медицинский университет
(г. Гродно, Беларусь)

В статье рассматриваются экономические особенности функционирования религиозных организаций, раскрывается проблема взаимодействия религиозных организаций и государства в разрезе социально-экономических отношений.

Вопрос изучения экономических особенностей функционирования религиозных организаций в отечественной науке освещается слабо. Однако в западноевропейской науке широкое распространение получила теоретическая модель, использующая экономический подход как основу для анализа религии. «Theory of religious economy» («Теория религиозной экономики») является одной из методологических основ современной социологии религии. Основными представителями данного направления являются У. Бейнбридж, Р. Финке, Р. Старк, Р. Инглхарт, С. Уорнер, Л. Айанакон. В рамках вышеназванного подхода религиозные организации рассматриваются прежде всего как конкурирующие между собой фирмы, предлагающие свой специфический товар потребителям. Экономический анализ выражается в изучении религиозной конкуренции, религиозного выбора, динамики религиозности. При исследовании отношений государства и церкви основное внимание, прежде всего, уделяется последствиям вмешательства государства в религиозную сферу, а также объяснению причин такого вмешательства.

Очевидно, что религиозная организация – это полноценный экономический субъект, живущий по законам рынка с ограничениями, установленными государством и уставом организации. Как и любой другой организации, ей необходимы материальные средства для строительства, приобретения новых или функционирования уже существующих строений, для проведения ритуалов и богослужений, для содержания служителей организаций, для привлечения неофитов через религиозно-просветительскую деятельность.

Здесь нужно отметить, что религиозный продукт – специфичен. Религиозные организации предлагают убеждения, идеалы, ритуалы, социальные связи, но выгоду от сделки получают не только продавцы (организации) и покупатели (верующие), но и третья сторона, например, общество в целом. Ведь в большинстве религий заложены идеалы и нормы, благотворно влияющие на общество.

Для увеличения социальной значимости этих эффектов государство берет на себя функцию восполнения затрачиваемых религиозными организациями ресурсов. Под поддержкой в данном случае понимаются не только финансовая, но также административная и законодательная поддержка.

Рассматривая вопрос экономических особенностей функционирования религиозных организаций в Республике Беларусь, следует обратиться к законодательной базе нашего государства.

Религиозными организациями в Республике Беларусь признаются добровольные объединения граждан или религиозных общин, объединившихся на основе общности их интересов для удовлетворения религиозных потребностей, а также монастыри и монашеские общины, религиозные братства и сестричества, религиозные миссии, духовные учебные заведения (ст. 13 Закона РБ от 17.12.1992 «О свободе совести и религиозных организациях»). Религиозные организации подлежат обязательной государственной регистрации, после которой приобретают статус юридического лица.

В уставе религиозной организации указываются, помимо прочих сведений, источники и порядок формирования денежных средств и иного имущества; а также орган, правомочный принимать решения о приобретении и распоряжении имуществом (ст. 20 Закона от 31.10.2002г. N 137-3 «О внесении изменений и дополнений в Закон Республики Беларусь» «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях» (далее Закон)). Несмотря на то, что религиозные организации являются некоммерческими, однако в ст. 32 Закона предусмотрено, что они вправе осуществлять предпринимательскую деятельность для достижения уставных целей и учреждать различные коммерческие предприятия и благотворительные заведения [2].

Ст. 2 Закона определяет, что «священнослужитель – лицо, уполномоченное соответствующим религиозным объединением на духовническое, пастырское, проповедническое служение». Священнослужители не квалифицируются как наемные работники, действие Трудового кодекса в отношении священнослужителей ограничено, но служение засчитывается в трудовой стаж, священнослужители имеют право на государственное пенсионное и социальное обеспечение. Трудовой договор заключается с каждым наемным работником, а также с членами приходского совета. Ст. 35 Закона требует, чтобы граждане, работающие в религиозных организациях, подлежали социальному обеспечению и обязательному государственному социальному страхованию [2]. Таким образом, религиозные организации производят отчисления в Фонд социальной защиты населения с зарплаты своих работников по ставкам 35% и 1%.

Для проведения анализа экономической деятельности любой организации необходимо понять источники её финансово-экономических ресурсов. Для религиозных организаций таким источником, прежде всего, являются добровольные пожертвования. Только специальная комиссия может вскрывать ящик для пожертвований, подсчитывать поступившую сумму и составлять акт. Если сумма пожертвования превышает 5 базовых величин, между жертвователем и религиозной организацией должен заключаться договор дарения в письменной форме. Учет кассовых операций ведется религиозными организациями в соответствии с требованиями Порядка ведения кассовых операций в Республике Беларусь, утв. постановлением правления Нацбанка РБ от 2001-06-28 г. N 159. Лимит остатка кассы не устанавливается религиозным организациям, осуществляющим хозяйственную деятельность, направленную только на решение уставных целей и задач в порядке, установленном законодательством, и не занимающимся предпринимательской деятельностью [1].

Государство осуществляет поддержку религиозных организаций путем освобождения от налогов: налога на добавленную стоимость за услуги по организации и проведению религиозных обрядов, церемоний, молитвенных собраний или других культовых действий (ст. 93 НК РБ); от налога на добавленную стоимость от оборота по реализации на территории Республики Беларусь религиозной литературы и (или) предметов религиозного назначения (кроме подакцизных) (ст. 94 НК РБ), от налога на прибыль (ст. 140 НК РБ); от налога на недвижимость (ст. 185 НК РБ), от земельного налога (ст. 193 НК РБ) [3].

Как видим, любая некоммерческая (религиозная) организации является полноправным субъектом экономических отношений. Экономические причины вмешательства государства в деятельность религиозных организаций связаны с ожидаемыми положительными социальными эффектами от их деятельности.

Литература

1. Бухучет и налогообложение в религиозных организациях // Экономическая газета [Электронный ресурс]. – 2003. – Режим доступа: <https://neg.by/novosti>. – Дата доступа: 17.02.2017.
2. Закон «О внесении изменений и дополнений в Закон Республики Беларусь «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях», 31 окт. 2002 г., № 137-3 // Нац. реестр правовых актов Респ. Беларусь. – 2002. – N 2/886.
3. Налоговый кодекс Республики Беларусь (Особенная часть): принят Палатой представителей 11 дек. 2009 г.: одобр. Советом Респ. 18 декабря 2009 г.

Национальный и конфессиональный вопросы в программных установках народных социалистов (1906 – июнь 1917 гг.)

Мельникова Алеся Сергеевна,

Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

Статья посвящена рассмотрению национального и конфессионального вопросов в программной доктрине общероссийской умеренной неонароднической

партии начала XX в. – Народно-социалистической партии (НСП, народных социалистов, энесов) от ее организационного оформления и выхода на политическую арену в 1906 г. до объединения с трудовиками в Трудовую народно-социалистическую партию в конце июня 1917 г.

Сложный и многогранный характер национально-конфессиональных проблем Российского государства начала XX в. обусловил пристальное внимание к ним широкой общественности. В общественно-политическом дискурсе о путях национального и конфессионального развития страны принимали активное участие политические партии и организации. Предлагаемые ими модели консолидации общества, их теоретическое и практическое обоснование, отражали позиции различных слоев населения, вследствие чего нередко имели диаметрально противоположный характер: от позиции создания единой и неделимой «Великой России» с доминирующей православной религией до проектов федерализации с правом населения на свободомыслие и самостоятельный выбор вероисповедания. Вместе с тем, они заслуживают всестороннего изучения с точки зрения осмысления сущности альтернативных проектов национально-государственного строительства в переломные периоды истории.

Национальный вопрос в идеологии и тактике политических партий, в том числе энесов, стал предметом глубокого научного изучения в монографии Т.Ю. Бурмистровой и В.С. Гусаковой [1]. Представления об особенностях социально-политической доктрины НСП, в том числе в области национальной и конфессиональной политики, были значительно углублены благодаря исследованию Е.В. Емельянова и изданию коллективного труда «Модели общественного переустройства. XX век» [2; 3]. В настоящее время наиболее плодотворно в области изучения истории НСП работает российский историк А.В. Сыпченко [4].

Сложное переплетение политических и социально-экономических проблем в Российской империи обусловило осторожный подход народных социалистов к решению национального вопроса. Теоретически признавая право наций на свободу самоопределения, они ограничивали его рамками создания национально-областных автономий в пределах федеративного государства [5, с. 13]. Представители партии энесов ратовали за сохранение государственной целостности, которую ставили выше требований отдельных национальностей на полную независимость. Следует отметить, что такая позиция являлась прямым следствием взглядов энесов на роль государства в осуществлении политических и социально-экономических преобразований. Они были убежденными государственниками и считали, что только при помощи государства можно удовлетворить разнообразные, подчас весьма противоположные интересы в обществе. При этом вопрос о конкретной форме правления энесы пытались обойти. Они полагали, что государственная власть должна быть организована таким образом, чтобы весь народ мог участвовать в ее осуществлении. По их мнению, вся полнота законодательной власти должна принадлежать народному представительному однопалатному собранию, избираемому всеми гражданами, достигшими 20 лет, без различия пола, национальности и вероисповедания путем прямой, равной и тайной подачи голосов [6, с. 68].

Энесы настаивали на предоставлении каждой национальности права на свободное культурно-национальное развитие, в том числе преподавания на родном языке в национальных регионах империи.

В отношении конфессионального вопроса народные социалисты ограничивались требованием устранения всех возможных притеснений граждан Российского

государства, в том числе и по вероисповедному признаку. В партийной программе говорилось, что партия будет настаивать на отделении церкви от государства [6, с. 70].

Несмотря на то, что конфессиональный вопрос не ставился народными социалистами в центр внимания, в отдельных публикациях партийных теоретиков звучала критика в отношении священнослужителей. Так, А.В. Пешехонов отмечал, как несправедлива власть, которую чиновники, **попы**, помещики и капиталисты «забрали над рабочим народом» и как вредна эта власть для России [7, с. 3].

Февральская революция 1917 г. и изменение политической ситуации в стране заставили народных социалистов пересмотреть свои программные воззрения. На партийной конференции 23–25 марта 1917 г. энесы подтвердили приверженность прежним принципам в отношении национального вопроса. В резолюции было отмечено, что «интересы отдельных народов... могут быть обеспечены лишь последовательным проведением федеративного принципа в государственном строительстве». Право наций на свободное развитие энесами по-прежнему признавалось исключительно в рамках автономии. Единственное исключение допускалось в отношении поляков. Так, в резолюции партийной конференции говорилось о признании «правительственного акта о независимости Польши, как отвечающего интересам России» и открывающим «возможность польскому народу свободно и самостоятельно определять свое государственное бытие» [8, с. 14].

Идею сохранения государственной целостности в форме федерации энесы продолжали отстаивать и при объединении с трудовиками, которые были сторонниками предоставления права нациям на самоопределение, вплоть до отделения. Энесы убеждали трудовиков в том, что федерация – наиболее жизнеспособная форма государственного устройства, она вполне гарантирует и децентрализацию управления, и национальное самоопределение. Разъединение наций, доказывали энесы, идет вразрез с общественной эволюцией и интересами прогресса [6, с. 240]. Объединение НСП и Трудовой социалистической партии состоялось в конце июня 1917 г., хотя их представители так и не пришли к единому мнению по национальному вопросу.

Таким образом, в отношении конфессионального вопроса народные социалисты настаивали на полном отделении церкви от государства. По национальному вопросу энесы выдвигали умеренные требования, опасаясь, что необдуманные и поспешные решения приведут к ослаблению и развалу Российского государства.

Литература

1. *Бурмистрова, Т.Ю.* Национальный вопрос в программах и тактике политических партий в России (1905–1917 гг.) / Т.Ю. Бурмистрова, В.С. Гусакова. – М. : Мысль, 1976. – 262 с.
2. *Емельянов, Е.В.* Социально-политический идеал народных социалистов (1906–1920 гг.) / Е.В. Емельянов. – М. : Изд-во «Социально-политическая мысль», 2004. – 37 с.
3. Модели общественного переустройства России: XX век / отв. ред. В.В. Шелохаев. – М. : РОССПЭН, 2004. – 608 с.
4. *Сыпченко, А.В.* Трудовая народно-социалистическая партия : теория и практика / А.В. Сыпченко. – Самара : Изд-во СГПУ, 2004. – 516 с.
5. *Мельникова, А.С.* Народные социалисты и трудовики в поисках путей преобразования России начала XX века : программные основы / А.С. Мельникова //

Вестн. Могилеўск. дзярж. ун-та імя А.А. Куляшова. Сер. А, Гуманіт. навукі. – 2016. – № 2(48). – С. 12–15.

6. Трудовая народно-социалистическая партия : документы и материалы / сост. А.В. Сыпченко, К.Н. Морозов. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2003. – 624 с.
7. Пешехонов, А.В. Трудовая (народно-социалистическая) партия: для чего она учреждена и как устроена / А.В. Пешехонов. – Петроград : Тип. «Задруга», 1917. – 15 с.
8. Программа народно-социалистической (трудовой) партии. – Харьков : Тип. Б. Бенгис, 1917. – 16 с.

О борьбе с религиозными праздниками в БССР в 1920–1930 гг.

Опиок Тамара Владимировна,

Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

На основе анализа документов государственных архивов и некоторых других документальных источников анализируются формы и методы деятельности партийных и советских органов БССР в 1920–1930-е гг., направленные на вытеснение из публичной и частной повседневной жизни религиозных праздников и обрядности.

В обыденном контексте религиозность населения наиболее очевидно и ярко проявляется в праздновании религиозных торжеств. Церковные торжества и религиозные праздники в 1920–1930 гг. и в условиях массового закрытия и изъятия храмов еще достаточно продолжительное время существенным образом влияли не только на частную, но и на публичную повседневную жизнь даже в городах. Еще в большей степени это было характерно для сельско местности. Поэтому правящая большевистская партия и в партийных документах и в законодательстве и в правоприменительной практике, несмотря на отношение к религиозным праздникам как к пережитку прошлого, не пошла на запрещение всей религиозной обрядности и атрибутики, связанной с обыденной религиозностью населения. Более того, в одном из первых законодательных актов советской власти – в декрете о восьмичасовом рабочем дне, были отмечены как свободные, нерабочие дни двенадцать наиболее значимых православных религиозных праздников.

Не выступая открыто против религиозной обрядности и праздников, партийные и советские органы, общественные организации в центре и на местах на протяжении 1920–1930-х гг. осуществляли меры, направленные на то, чтобы переключить внимание народа с церковных обрядов на другие торжества и празднования, минимизировать, а затем и вытеснить окончательно религиозность из обыденного сознания и повседневной жизни.

Эту цель преследовала организация на территории всей республики таких мероприятий, как Комсомольское Рождество и Комсомольская (в некоторых случаях красная или антирелигиозная) Пасха. Так, 2 мая 1924 г. в Могилевский уездный комитет партии был направлен «Отчет о проведении анти-религиозной пасхи» Вендо-

рожской ячейкой РКП(б). Бюро Вендорожской ячейки приняло постановление, в соответствии с которым в школе второй ступени в канун Пасхи был организован вечер со специальной программой. Мероприятия начинались в одиннадцать часов вечера докладом «о воскресении христа», затем собравшиеся посмотрели «спектакль» - «три пьески, в которых ярко рисовалась развратная жизнь попов». Завершал программу концерт и «декламация». На вечер «для более удачного проведения» были приглашены «силы волостного шефа – III стрелкового полка». В отчете подчеркивается, что среди собравшихся на анти-пасхальный вечер четырёхсот человек были и старики [1, л. 59].

Очевидно, что организация и содержание этого и многочисленных подобных мероприятий были оскорбительными для чувств верующих. Следует отметить, что и результативность таких акций была не велика. Более того, накануне религиозных праздников во многих регионах республики возрастала религиозная активность верующих, как, например, в Витебском округе, где «Особенно обострялась ситуация в дни празднования православной Пасхи. На предприятиях и в колхозах организовывались различные работы, а в клубах, зачастую находившихся в бывших церквях, в эти дни проводились антирелигиозные мероприятия, вечера, танцы, что вызывало недовольство верующих. С, другой стороны, резко возрастала религиозная активность верующих, особенно женщин, что выражалось в посещениях церквей, исполнении обрядов и таинств. В сельской местности, где церкви были закрыты, имели место случаи, когда верующие собирали деньги на дорогу делегатам и отправляли их в Витебск для приглашения священников ...» [3, с. 10].

В 1930-е гг. чаще планируются и осуществляются не отдельные антирелигиозные мероприятия, а специальные кампании, в которых были задействованы все имевшиеся у властей возможности и средства влияния на повседневную жизнь и обыденное религиозное сознание населения республики. Показательна в этом отношении «Пастанова аб правядзенні антывелікоднай кампаніі» Могилевского райкома ВКП(б) от 29 марта 1932 г. В постановлении подчеркивается: «Асаблівую увагу пры правядзенні масава-растлумачальнай работы звярнуць на выкрыцце клясавай сутнасці рэлігіі і сэктантства розных адценняў, даводзячы працоўным, што уселякая рэлігія і сэктантства варожа светапогляду пралетарыяту, што уселякая рэлігія знаходзіцца на службе у клясавага ворагу і сусветнага імперыялізму, які рыхтуе напад на СССР». Перед партийными ячейками ставится задача обеспечить 100% выход на работу во всех коллективах в дни праздника. Кроме того следовало организовать по составленным «зараз-жа» планам агитационно массовую работу по анти-пасхальной кампании. К ее проведению привлекались рабочие и сельские корреспонденты, ударники, все активисты, в первую очередь – ячейки воинствующих безбожников. Предусматривалось, что «на прадпрыемствах, у цэхах, зьменах, брыгадах, клубах, чырвоных кутках, хатах, саўгасах, МТС, калгасах» будут проведены «даклады, гутаркі, антывелікодная выстаўкі, літаратуры, кансультацыі па пытаннях правядзення антырэлігійнай кампаніі, мастацкія пастановы, гучныя чытанні антырэлігійнай літаратуры і г. д.». Отдельным пунктом в постановлении обозначены задачи перед отделом народного образования, который, используя все возможности системы политпросвета и школ, должен добиться 100% посещения школ учащимися в дни религиозных праздников. Редакции газеты «Камунар Магілёўшчыны» и другим местным печатным изданиям предписывалось размещать на своих страницах теоретический и методический материал и освещать антирелигиозную работу на

предприятиях, в совхозах и колхозах района. Примечательно, что в постановлении предлагается «парткаллективам і ячэйкам у працэсе разгортвання антывельікоднай кампаніі дасканала праверыць работу ячэек СВБ, дапамагчы ім вылучэннем лепшых актывістаў для сістэматычнай работы і садзейнічаць арганізацыі ячэек СВБ там, дзе іх няма» [2, л. 31].

Практика активизации антирелигиозной пропаганды накануне религиозных праздников в целом была характерна для 1920–1930-х гг. В БССР это касалось не только верующих христианских конфессий. Поскольку в республике проживало достаточно много еврейского населения, местные партийные органы принимали специальные планы кампаний и в связи с иудейскими праздниками, начинающимися 5 октября и заканчивающимися 24 октября. СВБ также активно участвовал в подобного рода кампаниях. Так, Могилевским Окружным Советом воинствующих безбожников в начале 1930-х гг. в подобном плане отдельно прописывались мероприятия «правядзенне антырэлігійнай кампаніі у звязку з надыходзячымі іўдзейскімі сьвятамі» по г. Могилеву, в местечках и на селе. В городе предполагалось не позже, чем за неделю перед иудейскими праздниками провести «агульнагарацкую канфэрэнцыю жанчын-работніц, саматужніц і жонак рабочых і саматужнікаў з пастаноўкай дакладу «Рэлігія як тормазавае будаўніцтва». На праздник Рош а-Шана предлагалось работать «у карысьць індустрыялізацыі краіны або на фонд абароны, разгортывае вакол гэтага сац. саборніцтва». На Йом-Кипур вечером было запланировано проведение факельного шествия «працоўных, студэнтства, школ». К этому же празднику планировалась организованная коллективная покупка билетов на спектакли в клубы, театр и кинотеатры г. Могилева. Предполагалось выделить деньги на приобретение антирелигиозной литературы на еврейском, белорусском, русском и польском языках. Ячейки СВБ должны были организовать работу под лозунгом «100% яўка яўрэйскіх вучняў у час рэлігійных свят у навучальных установах» [4, л. 236].

В целом в борьбе с религией и религиозностью населения в 1920–1930 гг. были достигнуты значительные успехи и в публичной повседневной жизни празднование годовщин Октября, 1 мая и других революционных праздников оттеснили традиционные для недавнего прошлого религиозные торжества. Но окончательно преодолеть религиозность в обыденном сознании и ее проявления в приватной сфере так и не удалось.

Литература

1. Отчет о проведении анти-религиозной пасхи Вендорожской ячейки РКП(б). – Государственный архив общественных объединений Могилевской области (ГАОО-МО). – Ф. 6580. Оп. 1. Д. 383.
2. Пастанова аб правядзенні антывельікоднай кампаніі. – ГАООМО. – Ф. 6580. Оп. 1. Д. 383.
3. Православная церковь на Витебщине (1918–1991) : док. и материалы / сост.: В.П. Коханко [и др.]; редкол.: М.В. Пищуленок [и др.]. – Минск : НАРБ, 2006. – 356 с.
4. Правядзенне антырэлігійнай кампаніі у звязку з надыходзячымі іўдзейскімі сьвятамі. – ГАООМО. – Ф. 6577. Оп. 1. Д. 816.

Дисбаланс в материальном положении ведущих конфессий в 20–30 годы в XX веке в Западной Беларуси

Пытько Алексей Викторович,
Минская Духовная Академия (г Минск, Беларусь)

Сравниваются две ведущие конфессии II Речи Посполитой. В качестве объекта сравнения выбрана материальная помощь от государства и вообще материальное положение православной и католической церкви. Показано предвзятое отношение государственной власти, и использование субсидий для церкви в качестве инструмента колонизации территории Западной Беларуси.

В период с 1921 по 1939 г. территория Западной Беларуси оказалась в составе Польши. На этой территории находилось огромное количество как православных, так и католических приходов. Правительство II Речи Посполитой декларировало равенство всех вероисповеданий и выделяло финансовую помощь католикам и православным, однако положение конфессий было неравным. Проведём сравнительный анализ материальной базы католического и православного духовенства.

В начале 1926 г. Министерство вероисповедания и народного просвещения согласовало с Министерством финансов следующий принцип выделения субсидий для православной церкви: 20 тыс. злотых в год выделялось на содержание высших иерархов, 3,5 тыс. злотых шло на подготовку духовенства в семинариях, оставшаяся сумма шла на содержание приходского духовенства, перечислялась воеводствам и выплачивалась ими согласно своим интересам [7].

В воеводствах все православное духовенство было поделено на пять групп в зависимости от количества людей и размера земельного участка.

Рассмотрим на примере, как происходили выплаты в деревне Будча Круговичской гмине Лунинецкого уезда Полесского воеводства. В это время в селении было 174 двора и 957 жителей (из них православных – 951). [1]

Ревиндации не было. По штату в церкви положены священник и псаломщик. Жалованья священнику положено 480 злотых и псаломщику 180 злотых. С земли священник получает 80 пудов дохода, а псаломщик 40 пудов. Земли при церкви усадебной 3 дес., под кладбищем 800 кв. саж., пахотной 20 дес. 194 кв. саж., сенокосной 8 дес. 1632 кв. саж. и неудобной 3 дес. 1946 кв. саж. Всего 35 дес. 2172 кв. саж. Земля по качеству соответствует 6-му разряду. Средний доход от нее – 400 злотых в год.

Также рассмотрим ещё один приход в деревне Денисовичи Круговичской гмины Лунинецкого уезда Полесского воеводства; 259 дворов, 1392 жителя (из них 1332 православных, 1326 белорусов). Круженный сбор 1037 злотых в год.

Земли при церкви числятся: усадебной – 1 дес. 1960 кв. саж., под кладбищем – 1550 кв. саж., пахотной – 11 дес. 2197 кв. саж., сенокосной – 23 дес. 1456 кв. саж., неудобной – 20 дес. 1413 кв. саж. Всего 58 дес. 1376 кв. саж. Земля разделена на 12 кусков и находится от церкви на расстоянии от 2 до 12 верст. Обрабатывается она самим причтом. Качество земли – ниже среднего. Средний доход, приносимый ею, составляет 450 злотых в год. Жалование священнику положено 480 злотых, псаломщику 120 злотых. Стоит отметить, что в Денисовичах имелась более богатая церковная утварь и церковный дом в лучшем состоянии [2].

Дотации были весьма непостоянными, при этом местные власти часто пытались оспорить суммы выплат с воеводством и консисторией. Наличие дополнительного дохода у священника приводило к сокращению дотаций. Задерживали либо вообще отменяли дотации неблагонадежному православному духовенству. Несвижский поветовый староста 4 июня 1937 г. предложил Новогрудской воеводской администрации отменить материальную помощь настоятелю церкви в деревни Салтыновщина Ланской гимны Алексею Шыбковскому, настоятелю клецкого храма Григорию Лукашевичу, настоятелю Дуначинского прихода Синявской гимны Михаилу Давыдову. Староста мотивировал свое предложение тем, что вышеназванные отцы, несмотря на рекомендации, продолжают использовать во время службы русский язык, а Григорий Лукашевич использует белорусский язык, тем самым сопротивляясь полонизации церкви. Руководствуясь директивами воеводства, Несвижский староста задержал выплату дотаций за май 1937 г. [3].

Положение католического духовенства определялось Конкордатом 1925 г., который регулировал права юридических лиц на все виды движимого и недвижимого имущества, а также капиталов, прибыли и т. д. На его основе священник католического обряда имел право владеть землей в размере от 15 до 30 га, а епископ и духовные семинарии – в размере 180 га. Кроме этого правительство Речи Посполитой ежемесячно выделяло средства на содержание духовенства, клириков семинарий и преподавателей теологических институтов, пенсии пожилым священникам, а также оплачивало счета церковной администрации (расходы на поездки, почтовую корреспонденцию, строительство и ремонт храмов и т. д.) [4]. Так же государственная власть выделяла Католической церкви временные дотации на проведение социальной работы. Согласно Конкордату ежегодные дотации на проведение социальной работы в 1925 г. составляли 20900 злотых [5].

Ежемесячные выплаты на одного католического священника составляли в среднем 130 злотых, в то время как на одного православного – 30-40 злотых. Механизма же лишения ксендза этих выплат не существовало.

Так же стоит отметить церковный налог, который были обязаны платить все католики. 17 марта 1932 г. сейм принял закон «О взносах в пользу католической церкви» [6]. В соответствие с ним костельный налог должны были платить те католики, которые облагались государственной податью.

Подводя итог вышеизложенному, отметим, что православная церковь находилась в затруднительном материальном положении. В связи с этим польское правительство оказывало давление на православную церковь с целью использования ее в качестве инструмента полонизации.

Литература

1. Государственный Архив Брестской Области (ГАБО). – Ф. 1482. Оп. 1. Д. 20.
2. ГАБО. – Ф. 2059. Оп. 1. Д. 3086. Лл. 34–36.
3. Документы по истории Православной Церкви на Беларуси XVIII–XX вв. в фондах государственных архивов Республики Беларусь. Межархивный справочник. – Мн., 2003. – 283 с.
4. Konkordat z. 1925 r., Załącznik A, Dziennik Ustaw nr 72, poz.501, 502.
5. Konkordat z. 1925 r., Załącznik A, Dziennik Ustaw nr 72, poz.502.
6. *Мараша, Я.* Политика Ватикана и католической Церкви в западной Белоруссии 1918–1939 / Я. Мараша. – Минск, 1983. – С. 18.
7. У. Навіцкі. Рэлігійнае жыццё Заходняй беларусі ў міжваенны час (1921–1939) // Назаўсёды разам. – Мінск, 1999. – С. 70.

Власть и религия на первых этапах становления Великого княжества Литовского (XIII–XIV вв.)

Риер Янина Александровна,

Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

Рассматривается отношение первых правителей Великого княжества Литовского к религии. Дается характеристика основных причин, побуждавших первых князей принимать то или иное вероисповедание. Рассматривается религиозный дуализм княжества на первых этапах его становления.

Первые этапы становления Великого княжества Литовского, а именно XIII–XIV вв. можно рассматривать как борьбу отдельных князей за свою власть, за сохранение приобретенных земель, население которых было преимущественно языческим. Это был сложный период в истории, эпоха постоянной угрозы со стороны более могущественных соседей. И религия в данное время явилась одним из средств упрочнения власти со стороны правителей, способа решения тех или иных политических или даже военных проблем.

Так, первый князь Великого княжества Литовского Миндовг, будучи язычником, в условиях военной угрозы, заключил союз с немецкими рыцарями. Чтобы заручиться поддержкой Ордена и Рима, в 1251 г. он принял христианство и потом, в 1253 г., стал верховным правителем Литвы. Этот стратегический ход позволил ему находиться у власти еще десять лет, вплоть до убийства противниками [2, с. 20]. Вместе с тем, Миндовг был гибким политиком и, убедившись в непопулярности новой религии среди местного населения, он, вероятнее всего, окончательно не порвал с прежними верованиями, и приносил жертвы как языческим божествам, так и христианскому богу, а значит, находил поддержку у населения, исповедовавшего разные верования [2, с. 22]. Таким образом, духовные дела первого короля Великого княжества Литовского напрямую подчинялись его земным интересам, меняясь в зависимости от потребностей.

Долгий и достаточно трудный процесс принятия новой веры нашел свое отражение и в семейных отношениях великого князя. После гибели Висманта Миндовг взял в жены его вдову (это случилось не позднее 1252 г.), получившую при крещении имя Марта (Морта). Она стала ревностной католичкой и настоящей опорой немецкого духовенства в Литве. Но дети Миндовга от первой жены не были католиками, и борьба с Мартой приобрела не только личностный или политический, но и религиозный характер. Старший сын Миндовга Войшелк к тому времени принял православие, тем более, что он управлял Черной Русью (Новогрудком, Волковыском и Слонимом) и так же, как и Марта, он ревностно исповедовал новую религию. Неудивительно, что противостояние между этими фигурами имело довольно резкий характер [1, с. 57].

В целом само христианство не вызывало большого недовольства во владениях Миндовга: литовская знать внешне принимала верховного христианского Бога, а в повседневной жизни все так же продолжала обращаться к своим божествам [2, с. 58].

Очень интересным в этом отношении является восприятие новой религии самими князьями. Распространение христианства на белорусских землях способство-

вало дальнейшему упрочнению позиции правителя, который мог использовать ее в своих целях. Примечателен тот факт, что для самих правителей конкретная религия, а именно, старая, языческая, или новая, христианская, на первых этапах не играла столь существенного значения. Ее использовали как инструмент упрочнения, сакрализации власти для определенной категории населения, поэтому правители могли сами несколько раз переходить из лоно одной религии в другую в зависимости от конкретных политических обстоятельств.

В целом, христианская религия медленно завоевывала себе место на белорусских землях. Поэтому неудивительно, что и многие преемники Миндовга придерживались таких же взглядов. Известный летописец Ян Длугош, рассказывая о смерти Кейстута, отмечал, что князь Скиргайла привез его останки в Вильно и по старой, то есть языческой, традиции сжег их вместе со сбруей, лошадьми и самыми верными собаками [2, с. 306]. Таким же способом был проведен в последний путь и сын Гедимины – великий князь литовский Ольгерд, которого сожгли в лесу Какивейтус, что недалеко от Вильнюса, одетого в плащ, обшитый драгоценными камнями [2, с. 306–307].

Таким образом, можно отметить, что в целом Великое княжество Литовское на первых этапах своего становления в конфессиональном отношении было дуалистическим государственным образованием.

Несмотря на это, религия играла важную роль не только во внешнеполитической жизни государства, но и внутри самого общества. И Кейстут, и Ольгерд, и их последователи воспринимались своим населением как сакральные фигуры, имевшие право управлять землей, защищать ее. Несмотря на многочисленные войны, имевшие место в этот период, в том числе и междоусобные, и борьбу за престол, простой народ не смел посягать на власть, оставляя право борьбы, как и право управления, особым фигурам, богоизбранным, чье место было закреплено в традиции. Религия подчеркивала особое, сакральное положение князя, который воспринимался простым населением того времени как сверхчеловек, транслятор высших сил, позже – посланник Бога [3, с. 133]. Причем христианство в этом плане было более эффективным, чем язычество. Ведь монотеистическая религия подчеркивала существование одного Бога на небе, а значит, и одного его посланника на земле. Им же мог быть не кто иной, как правитель, или князь. Таким образом, христианство позволяло правителю объявить свою власть сакральной и объединить население единой верой [4, с. 48]

Сами правители скоро осознали это, и по мере проникновения христианства на восточнославянские, и в том числе на белорусские, земли можно было отметить заметное стремление правителей закрепить перед своими подданными, а также будущими потомками свое особое, богоизбранное положение, свою сакральную власть уже не просто в устной традиции, но и оставить подобные положения на память потомкам. Неоценимую помощь в этом стремлении правителям оказывали первые летописцы, которые являлись, как правило, рьяными приверженцами новой религии, а значит, особо почитали избранного Богом князя. Поэтому совсем скоро появляются первые летописи, в которых показывалась законность посягательства правителей Великого княжества Литовского на престол, подчеркивалась их угодность Богу, ведь они сами, по сути, являлись его посланниками, а значит, их власть была священной.

Таким образом, на первых этапах своего становления Великое княжество Литовское можно охарактеризовать как дуалистическое в конфессиональном отноше-

нии государство. Несмотря на то, что правители принимали новую, христианскую веру, это было обусловлено в основном стремлением упрочнить свою власть, обезопасить свои владения от враждебных соседей и обеспечить признание своего государства другими европейскими странами. В целом же, основная часть простого населения литовско-белорусских земель продолжала поддерживать языческие верования, которые еще довольно долго вытеснялись христианством.

Литература

1. *Гудавичюс, Э.* История Литвы с древнейших времен до 1569 года / Э. Гудавичюс. – М. : BALTRUS, 2005. – Т. 1. – 679 с.
2. *Косман, М.* 3 гісторыі і культуры ВКЛ / М. Косман; уклад. Г. Сагановіча ; пер.з пол. мовы С. Ішчанкі. – Мінск : Медысон, 2010. – 448 с.
3. *Пузанов, В.В.* Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкты / В.В. Пузанов. – Ижевск : Удмуртский университет, 2007. – 623 с.
4. *Саганович, Г.* Очерки по истории Беларуси с древности до конца XVIII века / Г. Саганович. – Минск : Энциклапедыкс, 2001. – 412 с.

Меморандум правительства БНР к патриарху Тихону как программа развития белорусской культурной идентичности

Самосюк Надежда Викторовна,

Брестский государственный университет имени А.С. Пушкина
(г. Брест, Беларусь)

Рассматривается проект правительства БНР, реализация которого, по мнению его авторов, способствовала бы развитию национального и культурного самосознания белорусов, повысила авторитет Православной церкви, предотвратила разделение Беларуси.

Впервые программу действий по развитию культурной идентичности православного населения на белорусских землях предложило правительство Белорусской Народной Республики (БНР). В январе 1921 г., накануне заключения Рижского мирного договора руководство БНР обратилось к патриарху Московскому с меморандумом, в котором был предложен план по белорусизации церковной жизни в православных епархиях Беларуси. Центральная идея этого документа сводилась к тому, что Православная церковь в Беларуси должна быть белорусской по своему характеру. По мнению авторов меморандума, это проявилось бы в том, что православные священники в своей деятельности учитывали бы культурные потребности белорусов, жили духовными заботами народа и разговаривали на его родном языке. В послании были подробно изложены конкретные предложения относительно проведения постепенной белорусизации Православной церкви [1, с. 101].

Вместе с тем, в меморандуме были указано на опасные тенденции, существующие на территориях, отошедших к польскому государству. В послании процесс возможной ассимиляции присоединенных территорий авторы образно сравнивают с пережевыванием этих территорий «железными зубами польской культуры» [2, л. 34].

Правительство БНР указывало на то, что Православная церковь, как и Католическая, стоит в стороне от общенационального белорусского движения. Провозглашение проповедей на белорусском языке являлось личным выбором отдельных настоятелей, а не общим делом всей Церкви [2, л. 37].

Введение родного языка в религиозное употребление белорусского народа являлось бы одним из конкретных доказательств того, что Беларусь является самостоятельной национальной единицей и не может быть подвергнута разделению между соседними государствами [2, л. 39]. Известно, что правительство БНР обратилось в издательство Марголина с заказом на издание Символа Веры и Десяти Заповедей на белорусском языке [3, л. 20].

В этой связи правительство БНР, обосновав свою точку зрения относительно сложившейся ситуации, обращалось к патриарху Тихону с просьбой предпринять следующие шаги относительно белорусизации Православной церкви. Во-первых, во всех приходах Беларуси священники в проповедях, преподавании основ православия и в дополнительных богослужениях обязательно должны были использовать белорусский язык. Во-вторых, во всех белорусских епархиях все епископские кафедры должны возглавлять епископы, белорусы по национальности, владеющие белорусским языком. В-третьих, для белорусских епархий должны быть изданы сборники проповедей, богослужения и Новый Завет на белорусском языке [2, л. 39].

Таким образом, Церкви правительством БНР был предложен особый культурный проект, реализация которого помогла бы православным прихожанам осознать себя белорусами, более активно и смело использовать белорусский язык, принять свои родные ценности и традиции и тем самым сохранить свою культуру в условиях нахождения в инокультурном и иноязычном государстве, стремящемся к ускоренной ассимиляции, живущих в нем народов [4, л. 72–73].

В этот период РПЦ возглавлял патриарх Тихон (в миру Василий Белавин). Патриарх Тихон был хорошо знаком с положением Православной церкви на белорусских землях. В Вильне, являясь архиепископом Литовским, с декабря 1914 г. избирался почетным председателем местного филиала «Союза русского народа», при этом будущий патриарх никогда не являлся русским шовинистом и положительно относился к идее введения национальных языков в церковную жизнь. В этом отношении у патриарха был личный успешный опыт, когда он, находясь в Америке, разрешил вести дополнительное богослужение на английском языке, что свидетельствовало о его достаточно прогрессивных взглядах [1, с. 102–104].

Преследования Православной церкви в Советской России привели к тому, что ответ патриарха Тихона был получен только через год – в феврале 1922 г. [1, с. 101]. Многие в жизни Православной церкви на территории Западной Беларуси изменилось в силу трансформации политических и социокультурных условий. Сам меморандум правительства БНР был направлен патриарху Тихону как план, реализация которого могла бы помешать разделению Беларуси. Однако Рижский мирный договор закрепил вхождение территорий Западной Беларуси в состав польского государства. Требования правительства БНР не были осуществлены, да и само государство под таким названием перестало существовать, и вместе с ним его планы и программы перестали быть актуальными. Правительство уехало за границу, и с этого момента его влияние на положение в западной и восточной частях Беларуси не было ощутимо.

Тем не менее, меморандум правительства БНР патриархом Тихоном был получен, и в силу важности поднятых в нем вопросов был передан на обсуждение Свя-

щенному Синоду и Высшему Церковному Совету. Высшее церковное руководство постановило разрешить преосвященным белорусских епархий (Литовской, Гродненской, Минской, Могилевской, Полоцкой) употребление белорусского языка в проповедях и катехизации в случае поступления от большинства прихожан подобных прошений. Главам указанных епархий было предложено, по мере возможности, приступить к изданию на белорусском языке проповедей, богослужений и Нового Завета.

Относительно замещения епископских кафедр в Беларуси лицами, владеющими белорусским языком, в документе была обоснована невозможность его реализации на практике в данный момент, так как пришлось бы без видимых причин сместить епископов, которые хотя и не владели белорусским языком, однако усердно работали на благо православия на белорусских землях. В целом пожелание было признано справедливым, и Высшее Церковное Правление постановило учитывать его при последующих замещениях архиерейских кафедр в белорусских епархиях.

Необходимо отметить, что меморандум БНР был рассмотрен в срок. Были подготовлены и разосланы соответствующие распоряжения епархиальным властям на белорусских землях. Официальный ответ правительству БНР был подготовлен, но был опечатан гражданскими властями [205, л. 67–68].

Таким образом, программа правительства БНР по развитию белорусской культурной идентичности с помощью Православной церкви имела положительные результаты, несмотря на то, что разделение Беларуси предотвратить не удалось. Патриарх Тихон к самой идее отнесся позитивно и издал соответствующие распоряжения епархиальным властям, которые и стали началом белорусизации Православной церкви на территории Западной Беларуси в межвоенный период.

Литература

1. *Ляхоўскі, У.* Патрыярх Ціхан і БНР / У. Ляхоўскі // Спадчына. – 1997. – № 2. – С. 101–118.
2. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). НАРБ. – Фонд 325. Оп. 1. Д. 128. Перапіска ўрада БНР з патрыярхам Ціханам.
3. НАРБ. – Фонд 325. Оп. 1. Д. 129. Перапіска з выдавецтвамі «Вызваленне» А. Сыркіна, выдавецтвам Ф. Марголіна аб выданні кнігі і падручнікаў на беларускай мове.
4. *Самосюк, Н.В.* Белорусизация православной церкви в Западной Беларуси (1921–1939 гг.) / Н.В. Самосюк // Вести Ин-та соврем. знаний. – 2013. – № 1. – С. 72–76.

Религиозность в странах мира и индексы общественного развития

Старостенко Виктор Владимирович,

Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

Рассматриваются некоторые аспекты вопроса корреляции уровня религиозности и показателей социального благополучия в странах мира.

Среди актуальных тем современного религиоведения особое место занимает корреляция степени религиозности общества и уровня его цивилизационного раз-

вития. Значимость вопроса определяется, в частности, существованием представлений об определяющем значении религии для прогрессивного развития социально-экономических и общественно-политических отношений. Тем самым обосновывается необходимость усиления религиозного компонента в системе национальной (государственной) идеологии, и соответствующей корректировки государственно-конфессиональных отношений.

В качестве основных данных по индексации общественного развития могут быть использованы Доклады о развитии человека, разрабатываемые Программой развития Организации Объединенных Наций (ПРООН), и используемые ООН в официальных публикациях. Доклады содержат Индекс развития человеческого потенциала (ИРЧП) по странам мира, который определяется как совокупный среднеарифметический показатель трех частных индексов: ожидаемой продолжительности жизни, уровня грамотности (образования) и валового национального дохода на душу населения. В Докладе о развитии человека 2010 г. по показателю ИРЧП 169 стран мира подразделены на четыре сопоставимые по численности группы: «с очень высоким уровнем» (1 группа), «с высоким уровнем» (2 группа), «со средним уровнем» (3 группа) и «с низким уровнем» (4 группа). [5, с. 143–147] Приводимые ниже статистические и социологические данные по странам будут сопровождаться ссылками на их национальный ИРЧП.

Заметим также, что ИРЧП положительно коррелируется с рейтингом стран мира по уровню «счастья населения». Так, в 2017 г. этот рейтинг представил исследовательский центр «Институт Земли» при Колумбийском университете. При составлении рейтинга учитывались такие показатели социального благополучия, как уровень ВВП на душу населения, ожидаемая продолжительность жизни, наличие гражданских свобод, чувство безопасности и уверенности в завтрашнем дне, стабильность семей, гарантии занятости, уровень коррупции, и др. Все 10 наиболее «счастливых» стран по рейтингу 2017 г. относятся к группе с самым высоким уровнем ИРЧП, а 9 из 10 наименее «счастливых» – к группе с самым низким уровнем ИРЧП [4, с. 20–22].

Религиозность общества может определяться посредством применения вариативных методик социологии религии. В данном кратком обзоре будут использоваться некоторые материалы организаций Gallup.

В 2006, 2007 и 2008 гг. исследовательская организация Gallup (The Gallup Organization) проводила в 143 странах опрос с целью выяснить, «является ли религия важной частью повседневной жизни» [3]. По данным опроса, перечни 10 «наиболее религиозных» (№ 1-11) и «наименее религиозных» (№ 133-143) стран имели следующий вид:

Таблица 1 – Рейтинг религиозности 2006-2008 гг. (№№ 1–11, 133–143)

№ п/п	страна	% религиозности	группа ИРЧП	№ п/п	страна	% религиозности	группа ИРЧП
1	Египет	100	3	133	Беларусь	27	2
2	Бангладеш	99	4	134	Монголия	27	3
3	Шри-Ланка	99	3	135	Франции	25	1
4	Индонезия	98	3	136	Япония	25	1
5	Конго	98	3	137	Гонконг	22	1
6	Сьерра-Леоне	98	4	138	Азербайджан	21	2
7	Малави	98	4	139	Чехия	21	1
8	Сенегал	98	4	140	Норвегии	20	1

№ п/п	страна	% религиозности	группа ИРЧП	№ п/п	страна	% религиозности	группа ИРЧП
9	Джибути	98	4	141	Дания	18	1
10	Марокко	98	3	142	Швеция	17	1
11	ОАЭ	98	1	143	Эстония	14	1

Результаты опроса фиксируют в целом положительную корреляцию как между высоким уровнем религиозности и низким уровнем развития общества, так и, напротив, низкой религиозностью и высоким уровнем ИРЧП.

Подобная картина наблюдалась и в ходе исследования Gallup в 2009 г., которое охватило 114 стран. Так, в 28 странах от 95% до 99% респондентов заявили, что религия важна в их повседневной жизни. Из этих наиболее «религиозных» стран большинство (18 стран) относятся к группе «с низким уровнем» ИРЧП¹, 7 – «со средним уровнем», только 2 (Малайзия и Алжир) – «с высоким уровнем» и 1 (Катар) – «с очень высоким уровнем» ИРЧП. На противоположном полюсе (менее 50% «религиозности» населения) 25 стран, среди которых большинство (15 стран) – «с очень высоким уровнем»², 9 – «с высоким уровнем», и только 1 (Вьетнам) – «со средним уровнем» ИРЧП [2].

В 2012 г. опрос жителей из 57 стран об их самоидентификации в отношении религии провела Международная ассоциация WIN / Gallup (Gallup International). Результатом обработки ответов на вопрос «Независимо от того, посещаете ли Вы места богослужения, Вы бы назвали себя религиозным человеком, нерелигиозным человеком или убеждённым атеистом?» стало опубликование глобальных индексов религиозности и атеизма [1].

Таблица 2 – Глобальный индекс религиозности 2012 г. (№№ 1-10, 48-57)

№ п/п	страна	% религиозности	группа ИРЧП	№ п/п	страна	% религиозности	группа ИРЧП
1	Гана	96	4	48	Австрия	42	1
2	Нигерия	93	4	49	Гонконг	38	1
3	Армения	92	2	50	Франция	37	1
4	Фиджи	92	3	51	Австралия	37	1
5	Македония	90	2	52	Вьетнам	30	3
6	Румыния	89	2	53	Швеция	29	1
7	Ирак	88	-	54	Турция	23	2
8	Кения	88	4	55	Чехия	20	1
9	Перу	86	2	56	Япония	16	1
10	Бразилия	85	2	57	Китай	14	3

¹ Страны Африки и Азии: Бангладеш, Нигер, Йемен, Малави, Сомали, Джибути, Мавритания, Бурунди, Коморские острова, Афганистан, Сенегал, Камерун, Нигерия, Мали, Руанда, Чад, Замбия и Гана.

² 11 стран Западной Европы (Швеция, Дания, Великобритания, Франция, Люксембург, Швейцария, Испания), а также Япония, Гонконг, Канада и Южная Корея.

Таблица 3 – Глобальный индекс атеизма 2012 г. (№№ 1–10, 48–57)

№ п/п	страна	% атеизма	группа ИРЧП	№ п/п	страна	% атеизма	группа ИРЧП
1	Китай	47	3	48	Литва	1	2
					Румыния		2
					Македония		2
					Бразилия		2
					Фиджи		3
2	Япония	31	1	49	Нигерия	1	4
3	Чехия	30	1	50	Грузия	1	2
4	Франция	29	1	51	Тунис	0	2
5	Южная Корея	15	1	52	Азербайджан	0	2
6	Германия	15	1	53	Ирак	0	-
7	Нидерланды	14	1	54	Малайзия	0	2
8	Австрия	10	1	55	Гана	0	4
9	Исландия	10	1	56	Афганистан	0	4
10	Австралия	10	1	57	Вьетнам	0	3
	Ирландия		1				

В индексе религиозности первая десятка наиболее «религиозных» стран заметно уступает по показателям ИРЧП десятке наименее «религиозных». В свою очередь, расположение в соответствии с индексом атеизма иллюстрирует заметное преимущество по показателям ИРЧП группы наиболее «атеистических» стран как перед группой наименее «атеистических», так и в сравнении с группой наиболее «религиозных» территорий.

Показательно также, что за период с 2005 по 2012 гг. заметно уменьшили (от 9% до 23%) свою «религиозность» 10 стран, 7 из которых (Германия, Австрия, Канада, США, Исландия, Франция, Швейцария) относятся к категории наиболее успешных стран мира. Количество «религиозных» респондентов возросло в наибольшей степени в Пакистане (на 6%). Удельный вес «атеистов» вырос от 4% до 15%, что выше общемирового роста, в таких странах, как США, Исландия, Южная Корея, Аргентина, Германия, Нидерланды, Япония, Чехия и Франция. Кроме того, исследование 2012 г. предоставляет некоторые материалы по географии религиозности и атеизма. В целом в изученной выборке стран, по данным WIN / Gallup International, было 59% «религиозных» респондентов, 23% «нерелигиозных» и 13% «атеистов», при 5% не определившихся с выбором. Из регионов мира самый высокий уровень «религиозности» отмечается в Африке (89%), Латинской Америке (84%), Южной Азии (83%) и «Арабском мире» (77%). «Нерелигиозных» респондентов больше всего в Восточной Азии (57%), Северной Америке (33%), Западной Европе (32%) и Северной Азии (30%). Самый высокий процент «атеистов» в Северной Азии (42%) и Западной Европе (14%) [1].

Индексация религиозности общества может встречать неоднозначные интерпретации. К примеру, значительный удельный вес «нерелигиозных» и «атеистов» в Китае, ряде стран бывшего СССР и бывшего «советского блока» может испытывать влияние современной и предшествующей государственной идеологии, высокая «религиозность» может детерминироваться идеологемами «традиционной культуры», представлениями о национальной идентичности, и т. п. Тем не менее, представляется адекватным предположение, согласно которому религия, как правило, менее востребована в обеспеченных и образованных сообществах. В целом

рассмотренные статистические и социологические материалы иллюстрируют довольно высокую степень положительной корреляции как между низким социально-экономическим развитием и высоким уровнем «религиозности», так и, напротив, между высоким уровнем развития и низкой «религиозностью», нередко сопряженной с высокой степенью «атеизма» в странах современного мира.

Литература

1. Global Index of Religiosity and Atheism-2012. Press Release [Электронный ресурс] // WIN-Gallup International. – Режим доступа: <http://www.gallup-international.com/web/files/news/14/file/14.pdf>. – Дата доступа: 20.03.2017.
2. Religiosity Highest in World's Poorest Nations [Электронный ресурс] // Gallup. – Режим доступа: <http://www.gallup.com/poll/142727/religiosity-highest-world-poorest-nations.aspx>. – Дата доступа: 10.03.2017.
3. What Alabamians and Iranians Have in Common [Электронный ресурс] // Gallup. – Режим доступа: <http://www.gallup.com/poll/114211/Alabamians-Iranians-Common.aspx>. – Дата доступа: 10.03.2017.
4. World Happiness Report 2017. – New York : Columbia University, 2017. – 184 с.
5. Доклад о развитии человека 2010. Реальное богатство народов: пути к развитию человека / пер. с англ.; ПРООН. – М. : Издательство «Весь Мир», 2010. – 244 с.

Основные направления деятельности военного духовенства в годы Первой мировой войны (на примере духовенства Западного фронта)

Старостенко Элеонора Викторовна,
Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

В статье перечисляются основные направления деятельности военного духовенства в годы Первой мировой войны. Приводятся примеры ее осуществления на Западном фронте, с опорой на документы Российского государственного исторического архива и периодическую печать.

Православное военное духовенство в годы Первой мировой войны не являлось однородным по своей структуре. Среди рядовых священнослужителей ведомства протопресвитера военного и морского духовенства можно выделить полковое, госпитальное духовенство, священников военно-санитарных поездов, запасных частей, артиллерийских бригад [1, с. 50]. Их деятельность имела специфические особенности, обусловленные условиями и местом службы. Однако в целом деятельность военного духовенства, вне зависимости от места служения, можно условно разделить на культовую и внекультовую. Она регламентировалась «Положением об управлении церквями и духовенством военного и морского ведомств» 1890 г., циркулярами протопресвитера, а также законодательством военного времени (например, «Положением о полевом управлении войск в военное время» 1914 г., «Уставом внутренней службы» 1910 г. и др.).

Культовая деятельность включала в себя важнейшие таинства, такие как крещение, причащение, исповедь, заключение брака, проведение молебнов в воин-

ских частях, литургий, крестных ходов, организация погребений, отпевания умерших и проводы тел до могил.

Неотъемлемым атрибутом богослужения являлась церковь и церковная утварь. В походных условиях духовенство не всегда имело возможность воспользоваться церквами близлежащих населенных пунктов, да и местные священники и старосты этих церквей часто были против. Альтернативой становятся походные церкви. Все самое необходимое для организации церкви в полевых условиях обычно помещалось в специальных ящиках (старого или нового образца), которые можно было получить или со складов полевой канцелярии, Духовного правления, епархиальных консисторий, или приобрести у изготовителя. Например, в «Вестнике военного и морского духовенства» часто встречается реклама походных церквей, изготовленных И.А. Жевержеевым. В них входили все необходимые церковные предметы, по табели, утвержденной Военным советом 26 июля 1912 г. Так, в 1914 г. за приобретенные у Жевержеева для Главного священника армий Северо-Западного фронта облачение, священные предметы и богослужебные книги было отдано 146 рублей 65 копеек [2, л. 10].

Каждый священник в силу своих возможностей стремился обустроить церковь. Они могли устанавливаться в палатках, шатрах, временных постройках. В госпиталях под церкви выделялись отдельные помещения, а часто только часть хозяйственной комнаты или даже палаты. Сами богослужения носили обязательный характер. Порядок их проведения регламентировался уставом внутренней службы. Особое внимание уделялось церковным праздникам, они устраивались с особым усердием.

Внекультовая деятельность включала в себя такие направления, как просветительская деятельность, борьба с «сектантством», сбор пожертвований, ведение делопроизводства, организация хоров и библиотек, и другое. Рассмотрим некоторые из них.

Просветительская деятельность теснейшим образом связана с религиозно-патриотическим воспитанием военнослужащих. Здесь речь в первую очередь идет о беседах, которые организовывало духовенство с нижними чинами и офицерским составом. Некоторые священники в своих отчетах предоставляли списки тем, на которые в текущем месяце были организованы беседы. Нужно признать, что на фронте, в условиях ведущихся боевых действий, организация бесед (к слову, как и богослужений) была осложнена. Легче это было осуществить в запасных частях, формированиях, находящихся на отдыхе и в госпиталях. Тематика бесед имела два направления. Во-первых, это темы религиозные, с разъяснением церковных традиций и норм, библейских сюжетов. Во-вторых, темы, носящие воспитательный характер. Они обычно были посвящены проблеме войны и мира, защите отечества, верности царю и родине. Также в просветительскую деятельность можно отнести организацию учебных команд и занятия с ними. Анализ отчетов священников показывает, что организация обучения нижних чинов не была в числе приоритетных направлений деятельности военного духовенства, упоминания о ней в отчетах встречаются крайне редко.

С целью сохранения позиций православия в армейской среде, духовенство следило за распространением так называемых «сектантских учений». Так, например, в 1915 г. вышел циркуляр протопресвитера военного и морского духовенства о деятельности в армии баптистов. В документе сообщалось, что пропаганда бапти-

стов имеет место в армии, причем не просто в местах военных действий, но даже в окопах. При этом указывалось на то, что баптисты имеют немецкое происхождение, распространители учения не ограничиваются религиозными целями, а внушают «вредные идеи политического характера, порицая не только установления Православной церкви, но и все исконные устои русской жизни, и восхваляя в то же время порядки немецкого государственного, религиозного и общественного быта» [3, л. 21]. В виду этого духовенство должно было пресечь распространение этого учения в солдатской среде.

На плечи духовенства ложились также обязанности по сбору пожертвований. Это могли быть как сборы внутри ведомства военно-морского духовенства, когда сами священники являлись жертвователями. Например, пожертвования на санаторий для священников-участников Первой мировой войны в Ессентуках, в кассу помощи семьям погибших и раненых священников и прочее. Кроме того, армейским духовенством, как и духовенством епархий, осуществлялась организации сборов на нужды Красного креста и различных обществ, оказывающих помощь пострадавшим в войне.

Деятельность священника в армии можно разделить на культовую и внекультовую. Культовая деятельность была связана с отправлением религиозных таинств и обрядов в армейской среде. Внекультовая включала в себя разнообразную работу, от делопроизводства до организации бесед и благотворительности. Направления и организация деятельности определялись законодательством военного времени, а также «Положением о управлении церквами и духовенством военного и морского ведомства» и циркулярами протопресвитера.

Литература

1. *Старостенко, Э.В.* Православные военные священники в Российской армии в годы Первой мировой войны: категории и обязанности / Э.В. Старостенко // Идеологические аспекты военной безопасности. – 2016. – № 2. – С. 50–54.
2. Российский государственный исторический архив. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 9435. Л. 10.
3. Российский государственный исторический архив. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 10776. Лл. 21–21об.

Позиция епископата белорусских земель о реформировании института Православной церкви в начале XX столетия

Табунов Василий Васильевич,
Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

В статье анализируются положение Православной церкви в начале XX ст. и позиция епископата белорусских земель относительно вопроса о реформировании института церкви.

В начале XX столетий институт Православной церкви был тесным образом интегрирован в государственную систему. Чиновники полагали, что интересы церкви

и государства совпадали. Но многие церковные деятели видели, что они различны. Православное духовенство в своей большей части пришло к выводу о том, что положение церкви, опекаемой светской властью, является неканоничным.

Противоречивость политики российского правительства в отношении к православной церкви во время обер-прокурорства К.П. Победоносцева заключалась в том, что она, с одной стороны, пыталась активизировать её деятельность, а с другой, усиленный контроль за этой деятельностью практически лишал церковь самостоятельности. Поэтому в начале XX века в среде православного духовенства был поставлен вопрос о необходимости предоставления церкви реальной самостоятельности [1, с. 137].

Предложения о преобразовании православной церкви нашли отклик в среде православного духовенства белорусских земель, стремившегося преобразовать церковь таким образом, чтобы она вновь стала эффективно воздействовать на сознание верующих.

Такого рода намерения получили официальную поддержку на правительственном уровне. Указом от 12 декабря 1904 г. правительство пообещало ввести закон о веротерпимости. Но в нём ничего не говорилось о положении Православной церкви. Это побудило столичного митрополита Антония обратиться к Николаю II с запиской «Вопросы о желательных преобразованиях в постановке у нас православной церкви», в которой указал, что такой закон поставит православие в неравное положение по сравнению с другими конфессиями, поэтому «не следует ли предоставить православной церкви большей свободы в управлении её внутренними делами, где бы она могла руководствоваться церковными канонами и нравственно-религиозными потребностями своих членов» [2, с. 5].

В начале 1905 г., в соответствии с разрешением Николая II, в Особом совещании при Комитете министров под председательством С.Ю. Витте началась разработка указа «Об укреплении начал веротерпимости». Сам председатель Комитета министров осуждал синодально-обер-прокурорскую систему и требовал созыва Поместного собора для обновления церковного организма.

Предложения С.Ю. Витте полностью отрицались обер-прокурором Синода К.П. Победоносцевым, потребовавшим перевода церковного вопроса из Комитета министров в Синод. Но Синод не поддержал своего руководителя. 31 марта 1905 г. после трёх заседаний (15, 18 и 22 марта) Синод представил императору доклад, подготовленный без участия обер-прокурора и не одобренный им. В докладе подчёркивалась необходимость преобразования института Православной церкви. В нём также испрашивалось разрешение монарха на созыв в ближайшее время в Москве Поместного собора и избрании патриарха. Тогда К.П. Победоносцев, возлагая надежду на консерватизм провинциальных епископов, от имени Синода рекомендовал Николаю II разослать всем архиереям опросник о положении и преобразовании церкви. Но его расчёты не оправдались. Епископат высказался в пользу реформ [3, с. 55].

Четыре епископа (Полоцкий и Витебский Серафим, Минский и Туровский Михаил, Могилёвский и Мстиславский Стефан, Гродненский и Брестский Никанор) и один архиепископ Литовский и Виленский Никандр на страницах отзывов в Синод показали себя сторонниками реформирования института Православной церкви. Первостепенное значение в отзывах придавалось вопросу о преобразовании епархиального управления в сторону его децентрализации с передачей части функций консистории благочинническому совету и собранию прихожан. Поднималась и про-

блема совершенствования работы духовных учебных заведений путём отделения предметов общеобразовательного цикла от специальных церковных дисциплин. Предусматривалась также последующая углубленная специализация учащихся, имевшая целью подготовку священнослужителя, отвечающего «вызовам времени». Большинство епископов (за исключением одного – епископа Гродненского и Брестского Михаила. – В.Т.) поддержали идею разделения территории государства на церковные округа с последующим предоставлением самоуправления на местах, наделением церковной общины и прихода статусом юридического лица с правом приобретения недвижимого имущества. Также они выступили и за активное участие духовенства в общественной жизни в качестве выборных лиц в городских думах и земских учреждениях, реформирование системы церковного судопроизводства через выделение церковного суда из ведения консистории с передачей части дел в гражданский суд, расширение компетенции епархиальных съездов с передачей им как религиозно-нравственных вопросов, так и экономическо-хозяйственных. Будучи едиными в намерениях по преобразованию «первенствующей и господствующей» религии, они расходились лишь в деталях по достижению намеченных целей [4, с. 74–86, 124–143, 196–224, 225; 5, с. 329–338, 807]. Суть же проблемы заключалась в том, что церковная иерархия, воспитанная на принципах беспрекословного подчинения государству, не представляла себе, что такое настоящая церковная свобода. Администрирование воспринималось как естественное явление. Церковнослужители понимали необходимость реформ, но они психологически не были готовы к тому, чтобы строить самостоятельную жизнь в отрыве от государства. Вполне искренно желая реформ, церковь не имела возможности ничего решить самостоятельно, начиная и заканчивая любое движение в сторону реформ лишь с согласия светских властей [6, с. 61–62].

Таким образом, государственный патронаж над деятельностью Православной церкви в начале XX века вызывал недовольства большей части духовенства, требовавшего изменения существовавшего положения. Активными сторонниками преобразования церковного института являлись епископы, возглавлявшие епархии, располагавшиеся на белорусских землях. Но, их предложения так и не воплотились в жизнь. Власти, во многом успокоенные отступлением социальных потрясений начала XX ст., решили отложить вопрос о реформировании института Православной церкви до «окончательной стабилизации внутривластной обстановки».

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.
2. Историческая переписка о судьбах православной церкви. – М. : Тип. т-ва И.Д. Сытина, 1912. – 64 с.
3. *Табунов, В.В.* Позиция православного епископата белорусских земель относительно положения прихода в начале XX столетия / В.В. Табунов // Веснік Брэсцкага дзярж. ун-та імя А.С. Пушкіна. Серыя 2. Гісторыя. Эканоміка. Права. – 2014. – № 1. – С. 54–59.
4. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе: материалы по истории церкви. Кн. 33 : в 2 ч. – М. : Изд-во Крутицкого подворья. Общество любителей церковной истории, 2004. – Ч. 1 / ист. введ. А.Ю. Полунова, И.В. Соловьева. – 1031 с.

5. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе материалы по истории церкви. Кн. 33: в 2 ч. – М. : Изд-во Крутицкого подворья. Общество любителей церковной истории, 2004. – Ч. 2. –1056 с.
6. Фирсов, С.Л. Время в судьбе. О генезисе «сергианства» в русской церковной традиции XX века / С.Л. Фирсов. – СПб. : Сатис, 2005. – 398 с.

Асноўныя накірункі дзейнасці Таварыства Стражы Крэсовай на акупаванай тэрыторыі Беларусі ў час польска-савецкай вайны (1919–1921 гг.)

Трубчык Алена Генадзьеўна,
Інстытут гісторыі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі
(г. Мінск, Беларусь)

Дадзены артыкул прысвечаны вывучэнню культурна-асветніцкай дзейнасці Таварыства Стражы Крэсовай на беларускай тэрыторыі ў час польскай акупацыі 1919–1920 гг. Вызначаны асноўныя накірункі і мэты працы, паказаны адносінны інструктараў Стражы Крэсовай з чыноўнікамі Грамадзянскага ўпраўлення ўсходніх зямель.

Польская грамадская арганізацыя “Страж Крэсова” (з верасня 1920 г. Таварыства Стражы Крэсовай – *далей ТСК*) была створана 19 лютага 1918 г. у Любліне і дзейнічала да 1927 г. [1]. З 1 сакавіка дзейнасць ТСК пачала распаўсюджвацца на беларускую тэрыторыю, занятую польскімі войскамі. Неабходна адзначыць, што яшчэ са студзеня 1919 г. на землях Гродзеншчыны і Брэстчыны ТСК працавала нелегальна [2, s. 54–58].

На з’ездзе ТСК у Любліне 14 сакавіка 1919 г. адбыліся кадравыя змены ў кіраўніцтве, а за тым была акрэслена тэрыторыя дзейнасці арганізацыі. У той жа дзень інструктары з’явіліся ў Ваўкавыскім і Слонімскай паветах. Пачалася рэвізія мясцовасці і накіраванне інструктараў у іншыя паветы Гродзеншчыны і Брэстчыны. Па меры наступлення польскіх войскаў, складвалася адміністрацыйна-тэрытарыяльная структура дзейнасці ТСК: на тэрыторыі ГУУЗ утвараліся акруговыя і павятовыя інструктарыяты на чале з кіраўнікамі – акруговымі і павятовымі інструктарамі. На беларускай тэрыторыі дзейнасць Стражы Крэсовай распаўсюджвалася на Гродзенска-Брэсцкую (кіраўнік у Гродна Ян Олех, у Брэсце – Вінцэнт Макоўскі) і Мінскую (Стэфан Свентажэцкі) акругі, а таксама на паветы Віленскай акругі (кіраўнік у Вільні – Тэафіл Шопя). Павятовыя інструктарыяты падзяляліся на раённыя, у склад якіх уваходзіла тэрыторыя некалькіх гмін [3, s. 55].

Кіраўніцтва ТСК 14 жніўня 1919 г. накіравала да Генеральнага камісара Ю. Асмалоўскага ліст, у якім тлумачыла неабходнасць сваёй дзейнасці: “Абавязкам нашых чыноўнікаў з’яўляецца стварэнне на ўсходніх землях найбольш спрыяльных умоў для схілення насельніцтва на польскі бок.” ТСК спадзявалася на падтрымку з боку чыноўнікаў ГУУЗ, а таксама разлічвала на матэрыяльную дапамогу з фонду Генеральнага камісарыята [4]. У хуткім часе павятовыя камісары і школьныя інспектары атрымалі распараджэнне аб неабходнасці аказваць дапамогу Стражы Крэсовай. Інструктарам было дазволена свабодна працаваць ў паветах:

“арганізоўваць насельніцтва да грамадскай, асветніцкай, гаспадарчай працы, ствараць для гэтых мэтаў арганізацыі і таварыствы” [5].

Афіцыйна абвешчалася, што ТСК з’явілася на беларускіх землях, занятых польскімі войскамі, каб абараняць палітычныя, гаспадарчыя і культурныя інтарэсы насельніцтва, без увагі на нацыянальнасць, веравызнанне, і арганізаваць яго под лозунгам “вольныя з вольнымі, роўныя з роўнымі” на аснове польскай дзяржаўнасці [6]. На практыцы інструктары ТСК арыентаваліся на сакрэтныя распараджэнні і інструкцыі, якія дасылаліся з Варшавы. Так, у адносінах да беларускага пытання тлумачылася наступнае: “Страж Крэсова знаходзіцца на пазіцыях далучэння беларускіх зямель да адзінай Польскай дзяржавы, аднак лічыць неабходным падтрымліваць культурнае развіццё беларускага насельніцтва. Ідэі незалежнасці беларускай дзяржавы не трэба ні падтрымліваць, ні адхіляць. Сярод каталіцкага насельніцтва праводзіць агітацыю выключна ў польскім духу, сярод праваслаўнага і зрусіфікаванага – падкрэсліваць беларускую своеасаблівасць. Калі хто-небудзь з насельніцтва будзе запытваць пра беларускую дзяржаўнасць, неабходна адказаць, што калі беларускае насельніцтва будзе здольнае стварыць уласную дзяржаўнасць, Польшча не стане гэтаму перашкаджаць. Калі беларусы пачнуць весці працу над сабой, над сваёй нацыянальнай свядомасцю, то таксама не будзе перашкод з боку братаў Польшчы, адзінай, хто добразычліва адносіцца да беларускай ідэі. Аднак зараз без нашай дапамогі беларуская дзяржава і армія ўтварыцца не могуць і без нашай дапамогі не справіцца з ворагамі з усходу. Калі пачнуць распаўсюджацца меркаванні пра тое, што лёс гэтых зямель павінен вырашыць беларускі канстытуцыйны сход, неабходна адразу ж іх выключыць, каб беларусы да такога сходу не дайшлі, бо ён можа быць толькі на карысць бальшавікам” [7].

ТСК імкнуліся паставіць пад свой кантроль усе сферы жыцця грамадства. У сувязі з гэтым кола асноўных абавязкаў павятовых інструктараў было дастаткова шырокім. Культурна-асветніцкая дзейнасць мела асабліва важнае значэнне для папулярызацыі польскай культуры і адукацыі сярод мясцовага насельніцтва. Для правядзення культурна-асветніцкіх акцый, пры павятовых канторах ТСК ствараліся адпаведныя секцыі. На чале стаяў культурна-асветніцкі інструктар, там дзе яго не было, працу выконваў кіраўнік павета ТСК з памочнікамі пад агульным кіраўніцтвам культурна-асветніцкага аддзела ТСК пры адміністрацыі акругі. Карэспандэнцыя з цэнтральнымі органамі вялася праз акруговыя ўлады [8].

Інструктары ТСК павінны былі зрабіць акцэнт на развіцці культуры і асветы пераважна сярод польскага насельніцтва. Неабходна было ўзяць у свае рукі ініцыятыву ў правядзенні культурнай і асветніцкай працы, ствараць культурна-асветніцкія таварыствы і арганізацыі (Польскае школьнае таварыства, гімназічныя таварыствы, народныя тэатры, бібліятэкі, гурткі моладзі, саюзы настаўнікаў і г. д.); арганізоўваць сходы, з’езды, экскурсіі, вечары з тэматычнымі размовамі; сумесна з мясцовымі павятовымі ўладамі распрацоўваць план правядзення культурна-асветніцкай працы; арганізоўваць прафесійную і матэрыяльную дапамогі школам, таварыствам і іншым культурна-асветніцкім установам; закладаць кнігарні, забяспечваць іх літаратурай; вылучаць і падрыхтоўваць сярод мясцовага насельніцтва культурна-асветных працаўнікоў; утвараць у найбольш прыстасаваных мясцовасцях цэнтры культурна-асветніцкага жыцця; праводзіць статыстычную працу [9].

Такім чынам, у 1919–1921 гг. ТСК актыўна праводзіла сваю дзейнасць ва ўсіх сферах грамадска-палітычнага і культурнага жыцця на акупаванай беларускай

тэрыторыі. Выключная роля адводзілася распаўсюджванню польскіх уплываў у галіне адукацыі і выхавання моладзі, а таксама культурна-асветніцкай дзейнасці сярод дарослага насельніцтва.

Літаратура

1. *Kolarska, H.* Wstęp do inwentarza archiwalnego zbioru Towarzystwa Straży Kresowej Archiwum Akt Nowych.// Archiwum Akt Nowych. Zesp.55. Towarzystwo Straży Kresowej w Warszawie, 1918–1927.
2. *Zielińska, N.* Towarzystwo Straży Kresowej, 1918–1927. / N. Zielińska. – Warszawa, 2003. – S. 175–176
3. Там жа.
4. Do Panów komisarzy powiatowych w sprawie współdziałania ze „Strażą Kresową”, 1919. // AAN. Syg. 191. – K 43
5. Instrukcja organizacyjna SK, 1919// AAN. Syg. 89. – K. 10–13
6. Instrukcja organizacyjna SK, 1919// AAN. Syg. 89. – K. 10–13
7. Zauwagi w sprawie białoruskiej, maj 1920. // AAN. Syg. 213. – K. 1
8. Memorjały na temat sytuacji politycznej, 1919–1920 // AAN. 147. – K. 41.
9. Memorjały na temat sytuacji politycznej, 1919–1920 // AAN. 147. – K. 43.

«Безбожная» бухгалтерия в СССР (1925–1934 гг.)

Янушевич Иван Иванович,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В статье проводится анализ статистических данных по численности Союза воинствующих безбожников в СССР и БССР. Определено, что имеющиеся архивные и опубликованные данные не отражают реальную картину, а являются элементом антирелигиозной пропаганды.

Созданное в Москве по инициативе атеистически настроенных граждан «Общество друзей газеты «Безбожник»», трансформировавшееся в 1925 г. в «Союз безбожников», а в 1929 г. акцентировало на характер своей деятельности словом «воинствующих», должно было стать всесоюзной организацией. Ключевым показателем в оценке деятельности организации являлась численность ее сторонников. Данные за 1926–1928 гг. показывают стабильный прирост рядов безбожников в несколько процентов [1, л. 2–9]. Подобные темпы не могли удовлетворять ни руководство самого Центрального совета (ЦС) Союза безбожников СССР, ни тем более высшее партийное руководство. Необходимо было исправлять политически вредную ситуацию, компрометирующую целое направление идеологической работы партийно-государственных структур.

С 1929 г. начинается явная подтасовка фактов. Цифра 465 498 за март 1929 г. [2, л. 12] является в отчетности последней не заканчивающейся пятью нолями. Уже в июне того же года лидер безбожников Ем. Ярославский неожиданно заявил о наличии целого 1 000 000 членов организации [3, с. 87]. Приведенная явно наобум красивая цифра в рамках «года решительного перелома» привела руководство СББ к мысли о необходимости «соответствовать» динамике социалистических преобразований. В 1930 г. численность была удвоена [2, л. 12]. В 1931 г. динамика роста была еще более «убедительной»: 01.01.1931 г. – 3 500 000 [2, л. 12]; март 1931 г. – 4 000

000 [3, с. 126]; 01.06. 1931 г. – 5 000 000 [3, л. 12]. О достижении пятимиллионного рубежа, кстати, официально практически не сообщалось. Озвучивались планы на десятиллионный рубеж, но это откровенное прожектерство, достижение которого в 1937 г. пытался подтвердить Ем. Ярославский, оправдывая развал организации в 1933–1935 гг. В делах ЦС СВБ СССР имеется и цифра 8 000 000 за 1932 г. [2, л. 12] в иных документах и выступлениях более не отраженная. Дальнейшее падение численности в 8-10 раз скорее всего и отражало количество вступивших за весь период с учетом смертности, изъятия органами, миграцией т. д. За 1932 г. было собрано 20% от положенной суммы взносов, в 1933 г. – 14% [4, л. 1об.]. Главной проблемой является определение числа, от которого считать эти проценты. Но даже если от находящихся в делах ЦС СВБ СССР цифры 8 000 000, то численность реально состоящих в союзе людей была никак не больше 1 600 000, а в 1933 г. около 1 000 000 [2, л. 12; 4, л. 1 об.]. Если брать за основу официально озвученную цифру 4 000 000 [3, с. 126], то это могло быть 800 000 и 500 000 соответственно. Интересно, что если бы были основания считать указываемые ЦС СВБ БССР в 1932 г. 217 200 членов достоверной информацией, то остальному СССР оставалось бы менее 600 000, а в соответствии со статистикой ЦС СВБ СССР и менее 500 000, так как по имевшейся в головной организации данным в БССР было 300 000 безбожников [2, л. 13]. Иначе как игрой цифр подобную статистику назвать нельзя, так как в период с 1926 г. по 1932 г. белорусские безбожники составляли от 2 до 5% от общесоюзной массы [2, л. 12]. При этом в Москве и Ленинграде также насчитывалось около 300 000 уже в 1929 г. [3, с. 117]. Не менее сложными для подсчета являются и данные по БССР. В 1933 г. ЦС СВБ БССР фиксирует рост организации на 10 000 взрослых и 5 000 юных безбожников, без конкретизации общей цифры [5, л. 8]. По сведениям ЦС СВБ СССР в республике в 1934 г. было 198 000 членов союза, из них 129 000 оплатили взносы [4, л. 21], т. е. 65%. Подобная дисциплинированность, вытекающая из приведенных цифр, не соотносилась с фиксируемой на местах информацией. По документам НКВД [6, л. 99-13], АПО ЦК КП(б)Б [7, л. 1], ЦС СВБ БССР [8, л. 19–22], информации с районов [7, л. 1, 6, 7; 8 л. 29, 33, 40] антирелигиозная работа, и в частности функционирование организаций безбожников в республике находилась на крайне низком уровне и сохранить показатели 1929–1930 гг. было нереально. Как в Москве могла оказаться цифра 129 000 и 65% оплачивающих взносы в 1934 г., если годом ранее, например, по Гомельскому округу эта цифра составляла 17% [9, л. 4. об.].

Таким образом, проведенное исследование показало, что рост численности СБ-СВБ шел с не внушающими доверия темпами. Если рост в 2 раза за год иначе как высоким назвать нельзя, то ускорение в 5 раз за год и 25 раз за 3 года требовало своего подтверждения, а при имевшихся ограниченных ресурсах, организационных и финансовых проблемах не может быть принято соответствующим действительности [10, л. 2–23].

Литература

1. Российский государственный архив социально-политической истории (РГСПИ). – Ф. 89. Оп. 4. Д. 26.
2. РГСПИ. – Ф. 89. Оп. 4. Д. 140.
3. *Алексеев, В.А.* Штурм небес отменяется? / В.А. Алексеев. – М. : Россия молодая, 1992. – 246 с.
4. Государственный архив Российской Федерации. – Ф. 5407. Оп. 1. Д. 101.

5. Национальный архив Республики Беларусь (НА РБ). – Ф. 261. Оп. 1. Д. 28.
6. НА РБ. – Ф. 4п. Оп. 1. Д. 1035.
7. НА РБ. – Ф. 261. Оп. 1. Д. 30
8. НА РБ. – Ф. 261. Оп. 1. Д. 27.
9. НА РБ. – Ф. 261. Оп. 1. Д. 29.
10. НА РБ. – Ф. 4п. Оп. 1. Д. 4125.

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Працкольная дакументацыя кансісторый хрысціянскіх веравызнанняў у беларускіх губернях (па матэрыялах Нацыянальнага гістарычнага архіва Беларусі)

Антановіч Зінаіда Васільеўна,
Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

Аўтарам разглядаецца арганізацыя працэдуры кансісторый хрысціянскіх канфесій у беларускіх губернях у канцы XVIII – пачатку XX ст. У нарматыўным рэгуляванні афармлення працэдуры і журналу пасяджэнняў кансісторый і справаводства па іх вылучаецца два агульных этапы, звязаных з увядзеннем Статута духоўных кансісторый. У тэзісах называюцца ўласцівасці структуры і мовы названых дакументаў, адзначаецца іх інфармацыйны патэнцыял для шырокага кола даследчыкаў.

Адміністрацыйна-тэрытарыяльная структура хрысціянскіх канфесій на далучаных у канцы XVIII ст. да Расійскай імперыі тэрыторыях была сфарміравана ў першай трэці XIX ст.: праваслаўныя царквы ўваходзілі ў склад Магілёўскай, Полацкай і Мінскай епархій, рымска-каталіцыя – Магілёўскай і Мінскай, уніяцкія – Беларускай і Полацкай. У іх былі ўтвораны органы адміністрацыйна-тэрытарыяльнага кіравання і духоўнага суда – кансісторыі, матэрыялы дзейнасці якіх з’яўляюцца каштоўнай крыніцай для шматаспектнага вывучэння дзейнасці канфесій і побыту насельніцтва разглядаемых тэрыторый. У тым ліку падсістэма працэдуры дакументацыі, якая адносіцца да сістэмы агульнай справаводнай дакументацыі ўстановаў, займае значнае месца, таму што дазваляе прасачыць працэс прыняцця рашэнняў і адлюстроўвае дзейнасць устаноў.

Кансісторыі ўтвараліся па ўказах імператара і, адпаведна падпарадкаванню органам дзяржаўнай улады, павінны былі карыстацца ва ўласным справаводстве нарматыўнымі прававымі актамі Расійскай імперыі. Падчас выпрацоўкі лакальных дакументаў з канца XVIII ст. установы кіраваліся Генеральным рэгламентам 1720 г. У 1810 г. Полацкай уніяцкай кансісторыі было прадпісана ім карыстацца, пры чым акцэнтавалася ўвага на пунктах 5 і 29 для арганізацыі працы сакратара, п. 31 – працэдуры і п. 34 – рэгістратара [8, арк. 11]. У 1841 г. прыняты Статут духоўных кансісторый, які ў агульных палажэннях быў распаўсюджаны на ўсе хрысціянскія канфесіі [9]. З гэтага часу праводзіцца мэтанакіраваная ўніфікацыя справаводства, у тым ліку выкарыстанне рускай мовы ў ім. Акрамя таго, па штатах кансісторый 1842 г. прадугледжвалася 3–4 канцылярысты ў залежнасці ад разрады кансісторый з дзяржаўным утрыманнем, і неабмежаваная колькасць за кошт саміх устаноў. Іх службовыя абавязкі былі размежаваны [2, арк. 13–16].

Працэдуры дакументацыі ўключае два віды дакументаў – журналы і працэдуры пасяджэнняў прысутнасці кансісторый, у якія ад моманту заснавання аз-

начаных устаноў уносілася інфармацыя аб працэсе разгляду спраў. Журналы падзяляліся на паточныя і адмысловыя. Паточныя складаліся ў трох выпадках: калі справа патрабавала разгляду, таму што яе рашэнне магло быць неадназначным; пры распараджэнні грашовымі сумами; пры фіксаванні дзейнасці кансісторыі ў дачыненні да прыватных асоб і розных устаноў, напрыклад, аб'яўленне прысуду. У адмысловыя журналы ўносіліся звесткі пра разгляд указаў імператара, Сената, прапаноў і прадпісанняў міністра ўнутраных спраў Расійскай імперыі і вышэйстаячых устаноў канфесіянальнага кіраўніцтва. Адначасова з журналамі па шэрагу пытанняў складаліся пратаколы. У гэтыя дакументы ўносіліся, распараджэнні адміністрацыйна-гаспадарчага характару, калі патрабавалася значнае фінансаванне; следчыя справы, якія не мелі адзінагалоснага рашэння. Таму, захоўванню пратакольнай дакументацыі надавалася асабліва ўвага з боку канфесіянальнага кіраўніцтва, як, напрыклад, у Магілёўскай праваслаўнай кансісторыі [5, арк. 1 адв.]; 7, арк. 4–4 адв.]. У кансісторыях інаслаўных веравызнанняў запіс пачынаўся ад верхняга полю аркуша. Журналы нумараваліся з пачатку кожнага справаводнага года валавым парадкам у левым верхнім вугле аркуша. Ніжэй пазначалася назва дакумента і дата пасяджэння. У пачатку XX ст. пратакаліраваліся таксама пасяджэнні часовых камісій, як рэвізійнага камітэта магілёўскай епархіі [7].

Першапачаткова журналы і пратаколы складаліся ў рукапіснай форме, а з другой паловы XIX ст. асобнымі кансісторыямі, напрыклад Мінскай рымска-каталіцкай, выкарыстоўваўся друкаваны фармуляр. У праваслаўных кансісторыях у пачатку XX ст. запіс пачынаўся з другой трэці аркуша, а верхняя частка пакідалася для адзнакі аб зацвярджэнні або рэзалюцыі епіскапа [1, арк. 1 адв.; 7, арк. 4–4 адв.]. У кансісторыях інаслаўных веравызнанняў запіс пачынаўся ад верхняга полю аркуша. Журналы нумараваліся з пачатку кожнага справаводнага года валавым парадкам у левым верхнім вугле аркуша. Ніжэй пазначалася назва дакумента і дата пасяджэння. У пачатку XX ст. пратакаліраваліся таксама пасяджэнні часовых камісій, як рэвізійнага камітэта магілёўскай епархіі [7].

Структура пратакольнай дакументацыі захоўвалася на працягу існавання ўстаноў: уводная частка (нумар, дата, дзень тыдня, назва дакумента), адзначэнне прысутных членаў кансісторыі, змест справы, подпісы сакратара і прысутных. Ва ўводнай частцы прапісвалася, кім вынесена на разгляд пэўнае пытанне і назва справы. Прысутныя занатоўваліся паводле пасад з іх пазначэннем і духоўнымі ступенямі. У афармленні журналаў, нягледзячы на агульныя падыходы, меліся ўласцівасці. Інструкцыяй дзейнасці рымска-каталіцкіх кансісторый замацоўвалася, што на левым полі журналаў насупраць зместу павінен стаяць нумар разглядаемай на дадзеным пасяджэнні справы, а на правым – адзнака аб яе выкананні: крыжык або кароткі запіс аб наступным этапе (прызначана інквізіцыя, напраўлены ліст і інш.) [3; 10, арк. 20 адв.]. У праваслаўных кансісторыях месца для адзнак часта адлінейвалася толькі з правага боку.

Асноўная частка журнальнага запісу дзялілася па схеме «Слухалі – Вырашылі». У першым раздзеле сцісла выкладаліся аргументы бакоў. Пры неабходнасці супрацоўнікамі адказнага за справу стала рыхтавалася даведка, якая таксама перапісвалася ў пратакол ці журнал або далучалася асобным дакументам да справы, як у праваслаўнай царкве. Фармулёўка рашэння ўключала доказы, завераныя подпісамі прысутных членаў кансісторыі, якія збіраліся перад пачаткам наступнага пасяджэння [4, арк. 802–807 адв.]. У выпадку адсутнасці пэўнага члена ў пратаколе адзначалася прычына.

У адрозненне ад журналаў пратаколы не мелі вызначанага тэрміну падпісання. У нарматыўных дакументах агаворвалася, што яны прадстаўляліся сакратаром на

падпіс членам кансісторыі ў вызначаны для прысутных месц перыяд і падпісваліся на працягу трох дзён. Копіі (рабочыя варыянты і чарнавікі) журналаў і пратаколаў далучаліся да спраў, якіх тычыліся. У праваслаўнай і ўніяцкай царквах яны афармляліся на адвароце ўваходнага дакумента або асобным аркушы. У рымска-каталіцкай царкве іх занатоўвалі на правай палове асобнага аркуша. Арыгіналы перадаваліся на разгляд епіскапа, а пры неабходнасці ў праваслаўнай царкве па завяршэнні справаводства – у Сінод.

Такім чынам, у пратакаліраванні дзейнасці кансісторый хрысціянскіх царкваў можна вылучыць два перыяды. З моманту стварэння кансісторый пачынаецца набліжэнне справаводства да агульнаімперскіх традыцый. Падчас выпрацоўкі дакументаў інструктыўнага характару выкарыстоўваўся Генеральны рэгламент 1720 г. Дакументы ўнутранага справаводства праваслаўнай царквы афармляліся на рускай мове, а рымска-каталіцкай – на польскай. Уніяцкая царква афармляла дакументы на абедзвюх мовах. З 1841 г. Статут духоўных кансісторый дазволіў распачаць працэс уніфікацыі справаводства. Пры гэтым дакументаванне дзейнасці рымска-каталіцкіх кансісторый пераводзіцца таксама на рускую мову. Выразных зменаў не адбылося ў структуры пратакольнай дакументацыі, да якой адносяцца журналы і пратаколы пасяджэнняў. Яна падзялялася на тры часткі: уступ з адзначэннем даты і прысутных членаў кансісторыі, асноўная частка па фармуліроўцы “Слухалі” – “Вырашылі” з даведкай, заключэнне з подпісамі прысутных. Копіі журналаў і пратаколаў далучаліся да спраў, якіх тычыліся. Пратакольная дакументацыя дазваляе праводзіць даследаванні ў галіне арганізацыі справаводства кансісторый і яго аб’ёму, дзейнасці ўстаноў і канфесій на грамадска-палітычнай арэне Расійскай імперыі.

Літаратура

1. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (НГАБ). – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 4705.
2. НГАБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 16310.
3. НГАБ. Ф. 1781. Воп. 27. Спр. 22.
4. НГАБ. – Ф. 1781. Воп. 27. Спр. 54.
5. НГАБ. – Ф. 2301. Воп. 1. Спр. 1.
6. НГАБ. – Ф. 2301. Воп. 1. Спр. 34.
7. НГАБ. – Ф. 2301. Воп. 1. Спр. 140.
8. НГАБ. – Ф. 3245. Воп. 5. Спр. 8.
9. Устав духовных консисторий. – СПб. : Синод. тип., 1843. – 56 с.
10. Lietuvos valstybės istorijos archyvas (LVIA). – F. 694. Ap. 1. B. 1687.

Ужыванне тэрміна “арыянства” адносна тэалагічных поглядаў Сымона Буднага

Барнюк Аляксей Сяргеевіч,
Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

Даклад прысвечаны пытанням, наколькі правамерна пераносіць назву антычнага накірунка ў хрысціянстве на пазнейшую канфесію на ўзоры поглядаў Сымона Буднага. Тэрмін “арыянства” шырока ўжываецца адносна тэалогіі Сымона

Буднага ў беларускай, украінскай і польскай гістарыяграфіі. Але гэты перанос мае спрэчную аргументацыю і з'яўляецца хутчэй гістарыяграфічнай традыцыяй. Погляды Сымона Буднага былі падобнымі да арыянскіх у перыяд яго адыходу ад кальвінізма, але ў выніку ён перайшоў да радыкальнага антытрынітарызма, адознага ад іерархічнага, але трынітарнага арыянства.

У беларускай гістарыяграфіі, як і наогул у гістарыяграфіі постсавецкіх краін, прынята называць погляды беларускага тэолага Сымона Буднага “арыянствам”. Назва гэта часцяком узаемазамыняльна з непасрэдна тэрмінам “антытрынітарызм”, “унітарызм” і нават “сацыніянства”. Узнікае пытанне, наколькі правамерна выкарыстоўваць гэты тэрмін адносна поглядаў тэолага. Для гэтага неабходна параўнаць сцвярджэнні ў тэалагічных вучэннях арыян і Буднага.

Арыянства – накірунак у хрысціянстве (ерась), які атрымаў шырокае распаўсюджанне на тэрыторыях Рымскай імперыі і германскіх каралеўстваў. Папулярным арыянства стала ў IV стагоддзі, яго ж перашаправаеднікам выступіў прэсвітэр Арый з Александрыі, хаця яго нельга назваць стваральнікам вучэння ў поўным сэнсе. Сцвярджалася створанасць асобы Хрыста і яго падобасутнасць Богу, а не адзінасутнасць, як у кафалічным хрысціянстве [1]. На працягу Ранняга Сярэднявечча кафалічнае хрысціянства стала пануючым на тэрыторыях “варварскіх” каралеўстваў, кіруючыя колы гэтых дзяржаў адмовіліся ад падтрымкі арыянскай царквы і апошняя зыйшла з гістарычнай сцэны [1].

Антытрынітарны накірунак у рэфармацыйным руху – радыкальнае адгалінаванне ад асноўнага пратэстанцкага вучэння. Частка рэфарматаў не спынілася на лютэранстве, кальвінізме і іншых канфесіях, а перайшла да больш шырокіх зменаў у веравучэнні. Знакамітымі прыхільнікамі гэтых ідэяў былі: іспанскі доктар Мігель Сэрвэт, аўтар працы “Christianismi Restitutio” (“Аднаўленне хрысціянства”); італьянскі тэолаг Фаўста Сацыні; польскі тэолаг і прапагандыст Пётр з Ганёндза; Сымон Будны - рэлігійны дзяяч, філосаф, пісьменнік, публіцыст і кнігавыдавец Вялікага Княства Літоўскага.

Неабходна сказаць, што аб'яднаць антытрынітарны рух у адзінае цэлае немагчыма – гэта шырокая група рэлігійных вучэнняў, прадстаўнікі якіх не знаходзілі паразуменне паміж сабой. Так, Сымон Будны актыўна палемізаваў з Пётрам з Ганёндза [3, с. 41–42]. Менавіта погляды Буднага і яго паплечнікаў варта разглядаць, як прыклад антытрынітарнага вучэння з Вялікім Княстве Літоўскім.

Немагчыма не сказаць, што погляды Буднага змяняліся ў розныя перыяды жыцця [3, с. 138]. Пачаўшы, як і іншыя дзеячы антытрынітарызму, у рэфармацкім руху, паступова яны перайшлі да вызнання нетрынітарных поглядаў [4, с. 260]. Аднак ці магчыма іх звязаць з арыянствам?

Яшчэ ў савецкай гістарыяграфіі, хаця і выкарыстоўвалі тэрмін “арыянства” ў адносінах да антытрынітарнай плыні, указвалі, што гэты тэрмін “не зусім адпавядае сутнасці вучэння” [2, с. 7]. Погляды Буднага ў розныя перыяды дэманстравалі розныя тэндэнцыі, некаторыя з якіх сапраўды можна палічыць падобнымі да арыянскіх. Так, на пачатку сваёй дзейнасці ён быў прыхільнікам кальвінісцкага вучэння, але ў шасцідзясятых гады XVI стагоддзя ў вучэнні Буднага пачынае ўзнікаць сумнеў у тым, што Хрыстос быў спрадвеку, да стварэння свету, як гэта вучыць кафалічнае хрысціянства [3, с. 28]. Тут яго ідэі сапраўды пачынаюць паходзіць на арыянскія, бо вучэнне “класічных” арыян указвала, што Бог стварыў Сына, то бок, Бог-Сын існаваў не адразу, а стаў часткай Троіцы па стварэнні [1]. Арыяне таксама не адмаўлялі боскай сутнасці Хрыста, як не адмаўляў яе ў той перыяд і Будны [3, с. 119, 129].

Будны таксама пісаў, што Бог стварыў сусвет “bez sługi, syna i towarzysza” [5, с. 85]. Пры разглядзе гэтых выказванняў тэолага, сапраўды бачыцца разумным назваць іх “арыянскімі”, “аміўсіянскімі”, безумоўна са значнай доляю ўмоўнасці [4, с. 125].

Погляды Сымона Буднага не спыніліся ў развіцці. Так, ужо ў сямідзясятых гады XVI стагоддзя, ён пачаў адмаўляць асобнасць Святога Духа. У кафалічным хрысціянстве гэта асоба адзінага, але траічнага Бога; Будны жа стаў вызнаваць яго сілаю Бога [4, с. 138] і прывёўшы шматлікія сведчанні з Бібліі, гэта падцвердзіў перад сваімі апанентамі [4, с. 140].

Паступова Будны адышоў і ад ідэі таго, што Хрыстос гэта толькі дасканалы чалавек, Месія, але не Бог. Ён палічыў, што гэта была інтэрпаляцыя, ўвёззеная у тэкст Маркіёнам [5, с. 29–30, 78]. У яго канцэпцыі не засталася месца культу Хрыста, Бог Буднаму стаў бачыцца нетрынітарным і адзіным [4, с. 260]. У заходняй гістарыяграфіі Буднага называюць антытрынітарным альбо унітарным [4, с. 94, 133]. Сапраўды, погляды арыян не прадугледжвалі існавання непадзельнага Боства, хаця яны і ўводзілі ў Тройцу субардынацыю, але не адмаўляліся ад яе.

Такім чынам, погляды Сымона Буднага пры пачатковым адыходзе ад трынітарнага вызнання, сапраўды былі падобнымі да арыянскіх, але з цягам часу яны эвалюцыянавалі да радыкальна антытрынітарных. У выснове неабходна сказаць, што называць Буднага “арыянінам” – гэта хутчэй памылковая гістарыяграфічная традыцыя. Яго погляды патрэбна акрэсліваць, як “антытрынітарныя” альбо “унітарысцкія”.

Літаратура

1. *Бриллиантов, А.И.* Лекции по истории Древней Церкви [Электронны рэсурс] / А. И. Бриллиантов. – Санкт-Петербург, Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1911. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Brilliantov/lektsii-po-istorii-drevnej-tserkvi/3_2; – Дата доступа: 24.02.2017
2. *Парэцкі, Я.І.* Сымон Будны / Я. І. Парэцкі. – Мінск : Выдавецтва БДУ, 1975. – 168 с.
3. *Саверчанка, І.В.* Сымон Будны – гуманіст і рэфарматар / І.В. Саверчанка. – Мінск : Універсітэцкае, 1993. – 223 с.
4. *Fleischmann, S.* Szymon Budny. Ein theologisches Portrait des polnisch-weißrussischen Humanisten und Unitariers (ca. 1530-1593) / S. Fleischmann. – Köln : Böhlau Verlag KölnWeimar Wien, 2006. – 278 s.
5. *Merczyng, H.* Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych / H. Merczyng. – Kraków : Akademia umiejętności, 1913. – 178 s.

Археаграфічныя крыніцы XIX ст. па гісторыі міжканфесійных адносінаў у канцы XVI – пачатку XVII стст. на беларускіх і ўкраінскіх землях

Барсук Алена Яўгеньеўна,

Мазырскі дзяржаўны педагагічны ўніверсітэт імя І.П. Шамякіна
(г. Мазыр, Беларусь)

Прадстаўлена характарыстыка гістарычных крыніц па гісторыі пашырэння ўніяцтва ў Рэчы Паспалітай, выдадзеных у шматтомных археаграфічных выданнях XIX ст. у Расійскай імперыі.

Вывучэнне міжканфесійных адносінаў, уплыву рэлігійных фактараў на ўнутраную і знешнюю палітыку дзяржавы застаецца актуальнай задачай сучаснай гістарычнай навукі. Цікавасць да азначанай праблематыкі ў XIX ст. выклікала неабходнасць збору, сістэматызацыі і друку дакументаў, што знайшло адлюстраванне ў стварэнні і дзейнасці дзяржаўных Археаграфічных камісій у Вільні, Кіеве, Санкт-Пецярбурзе. Вынікам іх руслівай працы было выданне шматтомных археаграфічных збораў, у тым ліку “Актów, относящихся к истории Западной России” ў 5-ці тамах, “Архива Юго-Западной России, издаваемого временною комиссией для разбора древних актов” у 35-ці тамах, “Русской исторической библиотеки, издаваемой Археографической Комиссией” у 39-ці тамах.

Включна міжканфесійным адносінам у “Паўднёва-Заходняй Русі” ў XIV–XVIII стст. прысвечаны матэрыялы I часткі (у 12 т.) “Архива Юго-Западной России”. Найбольшую цікавасць выклікаюць дакументы, выдадзеныя ў I т. збору. Яго складальнікам і аўтарам прадмовы быў прафесар Іванішчаў, які на падставе выдадзеных дакументаў характарызаваў крызісны стан праваслаўнай царквы, вызначаў прычыны і мэты злучэння канфесій, аналізаваў падзеі напярэдадні афіцыйнага зацвярджэння ўніі, падрабязна апавядаў пра падзеі 6-9 кастрычніка 1596 г., падчас праваслаўнага і ўніяцкага Сабораў у Бярэсці. Ён зрабіў высновы, што пашырэнне ўніі не прынесла жаданых вынікаў: разлікі на ўмацаванне Рэчы Паспалітай у барацьбе з Асманскай імперыяй і знішчэнне “маральнай сувязі” Паўднёва-Заходняй Русі з Маскоўскай дзяржавай не спраўдзіліся. Наадварот, гэты “рэлігійны пераварот” падзяліў грамадства на два варожыя станы, пасяліў бясконцы разлад. Зацвярджэнне ўніі адміністрацыйнымі сродкамі выклікала імкненне шукаць шляхі ўз’яднання “з адзінаверным народам” [1, с. LXXXVI–LXXXVII].

Асаблівую каштоўнасць уяўляюць дакументы, што маюць непасрэднае дачыненне да падзей напярэдадні і падчас Берасцейскага сабору 1596 г. Ліст Луцкага і Уладзімірскага епіскапаў К. Тарлецкага і І. Пацея ад 29 снежня 1595 г. да Львоўскага ўладыкі Гедэона Балабана падрабязна распавядае пра іх вандроўку ў Рым і цырымонію зацвярджэння царкоўнай еднасці Рымскім папам [1, № 116, с. 482–485], Саборны ўніверсал праваслаўнага духавенства і шляхты пра падзеі на Берасцейскім саборы ад 9 кастрычніка 1596 г. быў складзены для павятовых соймакаў, абвяшчаў пратэст супраць зацвярджэння “Артыкулаў уніі” на ўніяцкім саборы без згоды ўсходніх патрыярхаў, прапанаваў не прызнаваць юрысдыкцыю мітрапаліта і епіскапаў-уніятаў як пазбаўленых духоўнага сану за парушэнне канонаў веры і самавольны пераход у унію, абавязваў абараняць веру праваслаўную [1, № 123, с. 518–532]. Інструкцыя дэпутатам, накіраваным да караля 9 кастрычніка 1596 г., складзеная праваслаўным Берасцейскім саборам, удакладняе звесткі вышэй узгаданых крыніц [1, № 122, с. 509–517].

Значная колькасць матэрыялаў па гісторыі з’яўлення і зацвярджэння ўніяцтва, якія дазваляюць больш дакладна ўявіць працэсы пашырэння ўніі ў Рэчы Паспалітай, выдадзена ў IV т. “Актów, относящихся к истории Западной России”, прысвечанага падзеям 1588–1632 гг. Граматы Канстанцінопальскага патрыярха Іерэміі, змешчаныя ў IV т.: Адлучэнне Львоўскага епіскапа Г. Балабана, калі ён не памірыцца з епіскапам Мігленскім і не верне яму Жыдычынскі манастыр; Звяржэнне сана святароў “двоежонцаў і троежонцаў”; Прысвячэнне Луцкага епіскапа К. Тарлецкага ў сан экзарха Кіеўскай мітраполіі акрэсліваюць характар узаемаадносін паміж праваслаўнымі іерархамі і патрыярхатам у 1588–1590 гг., які страціў аўтарытэт і

ўплыў з-за падпарадкавання яго Асманам [2, № 5, с. 6; № 17, с. 21; № 21, с. 28–29]. Патрыярхат умешваўся ва ўнутраныя справы Кіеўскай мітраполіі, чым выклікаў незадаволенасць літоўска-рускіх епіскапаў.

Стан праваслаўнай царквы характарызуецца ў Лісце Канстанціна Астрожскага ад 21 чэрвеня 1593 г. да І. Пацея [2, № 45, с. 65–66]. Крыніца дазваляе вызначыць пункт гледжання князя Астрожскага да ідэі царкоўнай еднасці. Адмоўнае стаўленне “стаўпа праваслаўя” да ўніі назіраецца ў Лістах І. Пацея да князя ад 25 сакавіка і 16 чэрвеня 1595 г. [2, № 63, с. 88–90; № 70, с. 91–99], Звароце (“Окружной грамоте”) Астрожскага да духавенства і жыхароў Каралеўства і Княства абараняць праваслаўную веру ад 24 чэрвеня 1595 г. [2, № 71, с. 99–104], Грамаце Жыгімонта III князю з мэтай пераканаць яго далучыцца да ўніі [2, № 76, с. 106–108]. Апазіцыя К. Астрожскага і яго зварот за падтрымкай да патрыяршага протасянкела (кіраўніка спраў) Нічыпара, які меў значны аўтарытэт у праваслаўным асяроддзі, выклікала заклапочанасць кіруючых колаў Рэчы Паспалітай. Пра гэтыя абставіны сведчыць “Следчыцкая” справа экзарха Нічыпара ад 1 сакавіка 1597 г. [№ 117, с. 162].

Умовы аб’яднання канфесій, ці “Артыкулы ўніі” (Пункты) выкладзены ў Саборнай грамаце Кіеўскага мітрапаліта і епіскапаў пра жаданне падпарадкавацца Рымскаму папу ад 2 снежня 1594 г., Наказе епіскапаў паслу, накіраванаму да караля, “Дзеяннях” Львоўскага Сабора 28 студзеня 1595 г., Саборнай грамаце, накіраванай папу Кліменту VIII ад 12 чэрвеня 1595 г. [2, № 53, с. 77–78; № 55, с. 79–81; № 58, с. 84–85; № 68, с. 94–95]. Афіцыйны Акт ўніі, абвешчаны на Берасцейскім саборы (уніяцкім), знайшоў адлюстраванне ў Саборнай грамаце Кіеўскага мітрапаліта М. Рагазы і епіскапаў ад 8 кастрычніка 1596 г. [2, № 103, с. 139–141].

Падзеі, якія адбыліся ў Бярэсці 6–9 кастрычніка 1596 г., адбыліся ў наступных крыніцах: “Вестовые отписки” невядомых асоб пра падзеі на Берасцейскім саборы ад 8–9 кастрычніка 1596 г. [2, № 106, с. 144–149]; Ліст М. Рагазы да Наваградскага ваяводы Ф. Скуміна пра падзеі на Берасцейскім саборы [2, № 110, с. 149–151]; “Перестрога”, палемічны твор пра пачатак і распаўсюджанне ўніі, дзеянні яе прыхільнікаў, складзены нейкім львоўскім святаром, што быў на Берасцейскім саборы ў перасцягу праваслаўным [2, № 149, с. 203–236]. Дакументы даводзяць, што фактычна ў Бярэсці адбылося два Саборы: уніяцкі і праваслаўны. Пастановы кожнага з іх не прызнаў супрацьлеглы бок і адпаведна пазбавіў сану прыхільнікаў ці праціўнікаў ўніі (Саборная грамата праваслаўных духоўных улад пра пазбаўленне сану мітрапаліта і епіскапаў за прыняцце ўніі ад 8 кастрычніка 1596 г.; Саборныя граматы пра пазбаўленне сану епіскапаў Г. Балабана, М. Капысценскага, архімандрыта Нічыпара Тура, ад 9 кастрычніка 1596 г. [2, № 104, с. 142; № 107–109, с. 146–149].

Большасць палемічных твораў, што датычыліся Берасцейскага сабору, таксама было выдадзена ў XIX ст. Гэта працы П. Скаргі “Берасцейскі сінод і абарона яго” на польскай мове і ў перакладзе І. Пацея на “рускую мову” [3, кн. 2, т. 7, стб. 939–1002; 3, кн. 3, т. 19, стб. 183–328], Хрыстафора Філалета “Апокрисис, албо отповедь на книжки о съборе Берестейском” [3, кн.2, т. 7. Стб. 1003–1820], “Эктезис” [3, кн. 3, т. 19, стб.329–376].

Літаратура

1. Архив Юго-западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. Ч. 1: Т. 1 : Акты, относящиеся к истории православной церкви в Юго-западной России. – Киев : Унив. тип., 1859. – LXXXVII, 555 с.

2. Акты, относящиеся к истории Западной России, собр. и изд. археогр. Комиссиею : в 5 т. – СПб. : Тип. Э. Праца, 1846–1853. – Т. 4 : 1588–1632. – 1851 с.
3. Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Кн. 2. // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. – Т. 7. – СПб. : Тип. А. М. Котомина, 1882; Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Кн. 3. // Русская историческая библиотека – Т. 19. – СПб. : Тип. А.М. Котомина, 1903.

О месте и роли православных братств в монархическом движении на территории Беларуси в начале XX века

Бондаренко Константин Михайлович,

Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

В тексте доклада приводятся некоторые данные о наличии и деятельности в белорусских губерниях Российской империи начала XX века русских (белорусских) православных братств, их участия в правомонархическом движении.

Опорой русских монархических политических партий в Беларуси были православные братства: Софийское в Гродно, Свято-Николаевское, Животворящего Креста Господнего Привокзальной железнодорожной церкви в Минске, Кирилло-Мефодиевское общество в Витебске, Богоявленское Братство в Могилеве и др. Так, в г.Могилеве первой правомонархической партией стал Союз русских людей, созданный в октябре 1905 года при Могилевском Богоявленском Братстве, что отнюдь не было случайным событием. На протяжении многих десятилетий в Могилевской губернии, как впрочем и на всей территории Западного Края, существовало серьезное противостояние православных, католиков, униатов и представителей других конфессий. Образованное в апреле 1883 г. Церковно-Православное Богоявленское Братство поставило в качестве своей главной задачи охрану православной веры и опиралось в своей миссионерской деятельности на поддержку официальной власти. Однако, под натиском либерально-демократических кругов общественности, царское правительство было вынуждено пойти на издание 17 апреля 1905 г. указа о веротерпимости и свободе вероисповедания. Одним из последствий этого законодательного акта явилось отпадение от православной церкви определенной части населения империи. В частности, в Могилевской губернии, по данным Д.Н. Чихачева, из православия в католицизм перешло 1456 человек [1, с. 8]. В этих непростых для православной церкви условиях епископ Могилевский и Мстиславский Стефан, выступая перед депутатами Могилевской епархии, выразил глубочайшую озабоченность будущностью православной веры, лишившейся прямого государственного покровительства [2, с. 260–264]. Необходимо было искать иных верных защитников и союзников, способных хотя бы отчасти компенсировать утраченную поддержку церкви со стороны официальных властей. Такой опорой православия в Могилевской губернии и призван был стать Союз русских людей. Однако в качестве самостоятельной организации союз просуществовал недолго и слился вскоре с Могилевским губернским отделом Союза Русского Народа.

Братства объединяли значительное число городского населения по вероисповедальному признаку. Например, Православное Софийское братство в Гродно насчитывало ок. 400 членов, Народное братство Животворящего Креста Господня в Минске – ок. 200 [3, с. 4; 4, с. 110]. Братства старались закрыть глаза своим членам на их различное социальное и имущественное положение, хотели ликвидировать противоречия в их среде, направив всю энергию в религиозную сферу. Работа братств должна была, по замыслу их руководителей, сплотить православное население края, вывести его из-под влияния революционных партий, организаций других конфессий. Общества стремились объединить все сельские приходы, защитить православную веру от иноверцев. Большую роль в монархическом и братском движении играли представители высшего духовенства: например, епископ Минский и Туровский считался по уставам всех минских городских братств их почетным председателем, одновременно он был почетным членом всех правых партий; Софийское братство в Гродно возглавлял епископ Гродненский и Брестский.

Главным занятием братств было просвещение и благотворительность, но некоторые выходили за эти рамки, включаясь в экономическую и политическую деятельность. Одним из них было братство Животворящего Креста Господня в Минске. Кроме губернского центра его отделы действовали при церквях Игуменского, Мозырского и Минского уездов. Общество имело свой постоянный печатный орган – газету «Братский листок» [5, с. 3].

Однако реальная работа братств по выполнению поставленных задач была крайне незначительной. Так, на совместном собрании в декабре 1912 г. в Минске члены Свято-Николаевского братства и братства Животворящего Креста Господня признали свои организации «малодеятельными». В поисках путей повышения деловой активности братства объединились в единое Минское православное Свято-Николаевское народное братство. Данное событие было отражением общей тенденции к консолидации правых в это время. В документы съезда Русских людей в 1912 г. было включено ходатайство об учреждении при Синоде Западно-русского братства для координации деятельности всех православных братств Северо-Западного края [6, с. 130].

Во время кризиса и распада правомонархических партий в годы Первой мировой войны единственными монархическими организациями на местах оставались православные братства. Так, 12 февраля 1916 г. в донесении начальника Минского губернского жандармского управления (ГЖУ) на имя товарища Министра В.Д. сенатора Белецкого сообщалось о том, что в губернии правых партий не существует, а «Из числа монархических организаций имеется лишь состоящее под Августейшим Его Императорского Величества Государя Императора покровительством Минское Православное Св.Николаевское Народное братство почетным покровителем и председателем, общих собраний состоит Преосвященный Митрофан, Епископ Минской Епархии. Но эта организация с начала войны существует лишь формально. Организация эта, помимо прямой цели – поддержания и укрепления православия в крае, – во время ее функционирования, проявляла также деятельность в целях укрепления патриотизма и чисто русских государственных интересов» [7, л. 128].

Таким образом, православные братства на территории белорусских губерний в начале XX в. выступали в роли инициаторов и организаторов создания правомонархических образований, являлись опорными пунктами в деле поддержания первенствующего положения в крае православной веры, воспитания населения в духе патриотизма и охранения традиционных русских государственных устоев.

Литература

1. *Чихачев Д.Н.* Вопрос о расползании костела в прошлом и настоящем. – СПб. : Тип. т-ва А.С. Суворина «Новое время», 1913. – 112 с.
2. Пастырская беседа Преосвященного Стефана, епископа Могилевского, с депутатами Могилевской епархии // Могилевские епархиальные ведомости. – 1905. – 1 июня.
3. Местная хроника // Минское Слово. – 4.02.1907. – С. 4.
4. Правые и конституционные монархисты в России в 1907–1908 гг. // Вопросы истории. – 1997. – № 6. – С. 104–124.
5. Местная жизнь // Минское Русское Слово. – 2.12.1912. – С. 3.
6. *Кирьянов, Ю.И.* Правые партии в России. 1911–1917 гг. / Ю.И. Кирьянов. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2001. – 464 с. : ил.
7. Дело Департамента полиции о правых партиях и монархических организациях // Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). – Фонд 102. – Особый отдел. – 4 делопроизводство – 1915 г. Дело 151. Часть 1.

Исторические воззрения митрополита И.И. Семашко как идеологические основы умеренно-правых организаций Беларуси в начале XX века

Волженков Валерий Викторович,
Могилевский институт МВД Республики Беларусь
(г. Могилев, Беларусь)

Исследуются предпосылки идеологических установок умеренно-правых организаций, действовавших на территории Беларуси в начале XX в. на примере исторических воззрений митрополита И.И. Семашко. Автор делает вывод о преемственности идей умеренно-правых с трактовкой важнейших событий в истории Беларуси данной И.И. Семашко.

А.И. Цвикевич называл И.И. Семашко «сапраўдным «бацькам»» западнорусизма, а почвой для данного направления общественной мысли стало, по его же утверждению, содержание трех «записок» митрополита с изложением видения причины необходимости объединения униатов с Русской православной церковью, нужд и мер по борьбе с полонизацией Беларуси [1, с. 13–14]. В тезисном виде представления митрополита литовского И.И. Семашко о важнейших событиях в истории Беларуси, борьбы за ее территорию Польши и России изложены в его третьей «записке» («Записка, 26 февраля 1859 года»), которая была подана на имя Александра II [2, с. 558–564]. Сам преосвященный придавал большое значение данному документу и думал, что она «закрывает дальнейшее потворство полонизму», которое наблюдал в отношении императора с польскими кругами в ходе визита Александра II в Вильно в 1858 г. [3, с. 240].

Вся история взаимодействия Польши с Великим Княжеством Литовским (ВКЛ) предстает в воззрениях И.И. Семашко в качестве череды спасительных и/или крайне выгодных для польского государства событий, которые одновременно негативно сказывались на положении самого княжества. Так, начало союзнических отношений двух стран – Кривская уния – названо митрополитом актом спасения Польши

от онемечивания, а значение Грюнвальдской битвы расценено как удар тевтонам, остановившим на несколько веков напор германизма в Польшу, которая «смогла отдохнуть», прикрываемая Литвою с другой (*восточной*. – *В.В.*) стороны» [2, с. 558].

Предпосылки образования Речи Посполитой И.И. Семашко видел: в периодической зависимости князей ВКЛ от польских королей, обусловленной общей правящей династией Ягеллонов; в «отделении от Литвы к Польше так называемых Русских провинций по Днепру» [2, с. 558], очевидно, речь идет о землях Украины и Подляшья, переданных Польскому королевству весной 1569 г. указами Сигизмунда II Августа.

Митрополит отмечал наличие обособленного положения ВКЛ и его населения в составе Речи Посполитой на протяжении всего существования данного государственного образования: «до самого последнего раздела Польши, русские провинции она оставались по прежнему русскими, и по названию, и по народонаселению; Литва оставалась Литвою, с особым правительством, с особым войском, с особым правительственным языком» [2, с. 558]. Саму Люблинскую унию Иосиф Иосифович описал как «соединение Польши и Литвы под одно повременное совещательное и законодательное собрание (сейм)» [2, с. 558]. В этническом составе ВКЛ того времени преосвященный отмечал преобладание восточнославянского «русского» населения: «Литва, примкнувшая к Польше, состояла из русского и литовского народонаселения – последнего едва в пятой части против первого. Поляков вовсе не было» [2, с. 558].

Разделы Речи Посполитой, по мысли митрополита, не привели к захвату Россией этнических польских земель. «Очевидно, – писал И.И. Семашко – что Россия, заняв провинции по Бугу и Немане, Польши не коснулась. Она возвратила только древнее свое достояние, – достояние св. Владимира, составившие Литву после татарского погрома» [2, с. 559].

Политика царственных особ после присоединения к Российской империи по отношению к украинскому и белорусскому, по словам митрополита «русскому», населению не всегда являлась положительной. Так, политика Екатерины II на присоединенных землях заслужила положительной оценки И.И. Семашко: «Если бы ее система продлилась, то, по всей вероятности, до сих пор [к 60-м годам XIX века. – *В.В.*] едва ли остались в западных губерниях и следы чуждых России элементов, за исключением, может быть, Ковенской и Виленской губерний» [2, с. 559].

Но решения Павла I, сетовал митрополит, привели к восстановлению прежних порядков: «В белорусских губерниях, принадлежавших уже двадцать лет России [с 1772 г. – *В.В.*], должны были сызнова учиться и прежнему языку, и прежнему литовско-польскому законодательству» [2, с. 559]. Подобная практика продолжилась и в силу чего еще более осложнилось положение для «русского» населения в западных губерниях России в период правления Александра I, который, в предположении митрополита, занятый войной с Наполеоном, доверившись А. Чарторыйскому, не препятствовал восстановлению польского образования в бывшем ВКЛ. Плачевным итогом правления Александра I И.И. Семашко отметил то обстоятельство, что «число людей, говоривших польским языком в западных губерниях, удвоилось, а патриотизм, в исключительно польской (не Литовской) форме, едва ли не вновь образовался в этих губерниях» [2, с. 559]. Последствиями такой политики митрополит называл массовое вступление «здешних жителей» в войска Наполеона в 1812 г. и восстание 1830–1831 гг. [2, с. 559].

Как утверждал И.И. Семашко, Николай I «желал показать мечты о польском государстве неосуществимыми» [2, с. 560]. Осуществить которые была предпринята попытка в 1830–1831 гг. Данное восстание преосвященный характеризует не иначе как «польский мятеж» или «преступное покушение поляков», которое «открыло на конец глаза правительству ... и заставило думать о необходимости надежных мер» по закреплению западных губерний на «незыблемом основании» [3, с. 70, 596]. Перевод языка делопроизводства и образования на русский, установление русского законодательства и воссоединение униатов – все это привело, как утверждал И.И. Семашко, к отсутствию мятежей в 1848 г. и в период Крымской войны [2, с. 560].

Постоянную угрозу для западных губерний России митрополит видел в существовании Царства Польского в составе России. Образование которого в 1815 г. Иосиф Иосифович считал ошибкой. Данное утверждение он подкреплял примером событий 1812 и 1830 гг. «Оказалось, – констатировал митрополит – что Царство Польское, вместо того чтобы быть передовым постом и оплотом для России, есть и будет всегда передовым постом для Франции и других наций, России враждебных» [2, с. 560–561]. Исходя из данного утверждения, И.И. Семашко сделал предположение о желательности полного поглощения земель Польши Австрией и Пруссией: «И не лучше ли было бы, чтобы это яблоко раздора осталось разделенным между Австрией и Пруссией и подвергалось их антinationальной, разлагающей политике» [2, с. 561].

Как видим, в последующем, данные исторические послы во многом повторит основатель западноруссизма – М.О. Коялович, чьи идеи в свою очередь стали идеологической основой умеренно-правых организаций, действовавших на территории Беларуси в начале XX в.

Литература

1. *Цьвікевіч, А.* «Западно-руссизм»: Нарысы з гісторыі грамадзкай мыслі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. Пасьляслоўе А. Ліса / А. Цьвікевіч. – 2-е выд. – Мінск : Навука і тэхніка, 1993. – 352 с.
2. *Семашко, И.И.* Записки Иосифа (Семашко) Митрополита Литовского: в 3 ч. / И.И. Семашко. – Санкт-Петербург : Типография Императорской Академии наук, 1883. – Т. 2. – 786 с.
3. *Семашко, И.И.* Записки Иосифа (Семашко) Митрополита Литовского: в 3 ч. / И.И. Семашко. – Санкт-Петербург : Типография Императорской Академии наук, 1883. – Т. 1. – 745 с.

Вопросы вероисповедания и межконфессиональных отношений в трудах Д.В. Давыдова и А.П. Ермолова

Воробьев Александр Александрович,

Могилевский государственный университет имени А.А.Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

Публикация посвящена вопросам межконфессиональных отношений в период Отечественной войны 1812 г. в интерпретации двух ее непосредственных участников – Д.В. Давыдова и А.П. Ермолова. В своих трудах они четко отметили poste-

пенное уменьшение (от Смоленщины до границ белорусских и польских земель) степени поддержки местным населением русской армии. Эта поддержка была ими связана с уменьшением доли православного населения и увеличением численности католического населения.

Денис Васильевич Давыдов (1784–1839 гг.) и Алексей Петрович Ермолов (1777–1861 гг.) являются известными в истории России военачальниками, они были родственниками, друзьями и почти ровесниками. Будучи военными, они, тем не менее, в своих трудах не могли обойти вопросы вероисповедания и межконфессиональных отношений. Поистине крупнейшим событием в их военной службе стала Отечественная война 1812 г., которая была не столько войной межгосударственной, сколько войной межцивилизационной, в которой сошлись западноевропейская (католически-протестантская) и восточноевропейская (православная) цивилизации. Война началась нападением Наполеона на Россию и боевые действия, впервые за долгий период времени, охватили огромную территорию (едва ли не от Балтийского до Черного морей), ввиду чего и вызвали в русском народе невиданный до того подъем патриотизма.

Справедливости ради, следует отметить, что подъем патриотизма не был всеобъемлющим явлением, на разных территориях Российской империи население по-разному относилось к наполеоновским войскам, что и было тотчас же замечено, как Давыдовым, так и Ермоловым. Вот как это отметил А.П. Ермолов, которому довелось отступать с русскими войсками от самой границы Российской империи до Москвы: «Поречье – первый старый русский город (ныне это город Демидов в Смоленской области) на пути нашего отступления, и расположение к нам жителей было другое. Прежде проходили мы губернии литовские, где дворянство, обобщенное мечтою восстановления Польши, возбуждало против нас слабые умы поселян, или губернии белорусские, где чрезмерно тягостная власть помещиков заставляла желать перемены. Здесь, в Смоленской губернии, готовы были видеть в нас избавителей. Поселяне приходили ко мне с вопросом: позволено ли им будет вооружаться против врагов и не подвергнуться ли за это ответственности? Главнокомандующий приказал издать воззвание к жителям Смоленской губернии, приглашая их противостоять неприятелю, когда дерзнет поругаться святыне, в жилища их внесет грабеж, а в семейства бесчестие» [1, с. 146–147].

Действия партизанского отряда Давыдова в основном проходили на территории той же Смоленской губернии, где “летучему гусару” довелось убедиться в высокой степени ненависти местного населения к наполеоновским войскам. Причем темные и безграмотные крестьяне часто нападали и на своих же (тех же гусар или казаков). Денис Васильевич Давыдов убедился в этом лично: « Сколько раз я спрашивал жителей: “Отчего вы полагали нас французами?” Каждый раз отвечали они мне: “Да вишь, показывая на гусарский мой ментик, это, бают, на их одёжу схожо.” – “Да разве я не русским языком говорю?” – “Да ведь у них всякого сбора люди”. Тогда я на опыте узнал, что в народной войне должно не только говорить языком черни, но и приноравливаться к ней и в обычаях и в одежде. Я надел мужичий кафтан, стал отпускать бороду, вместо ордена св. Анны повесил образ св. Николая и заговорил с ними языком народным» [2, с. 164].

Уже под Борисовом Давыдов отправил донесение с урядником и двумя казаками, из которых вернулся назад только один урядник, а казаки были убиты местными крестьянами (поселянами по выражению самого Д. Давыдова). Это, по

его словам, «было лучшее доказательство истинного рубежа России с Польшею». В Гродно же Давыдов убедился в абсолютной ненависти к России местных поляков. На балконе одного аптекаря находилась картина, на которой изображались орел Франции и орел Польши, раздирающие на части двуглавого орла России. Давыдов велел аптекарю написать и вывесить картину совершенно противного содержания, присовокупя к орлам Франции и Польши еще двух особых орлов, улетающих от одного орла русского [2, с. 243].

Итак, анализируя высказывания Давыдова, можно сделать следующий вывод: степень поддержки простым населением русской армии постоянно убывала по мере того, как она продвигалась на запад, в сторону государственной границы Российской империи. Полная поддержка русской армии в Смоленской губернии, где все население было православным, в центре белорусских земель (под Борисовом) сменилась уже враждебностью, ибо население здесь было католически-униатским, а католическое и униатское духовенство поддерживало наполеоновскую армию, ибо Наполеон обещал воссоздать Речь Посполитую в границах 1772 г. Открыто враждебным было отношение к русским войскам в западной части белорусских земель, где подавляющее большинство населения было католическим, имевшим многовековую ненависть ко всему православному.

Практически те же наблюдения сделал и А.П. Ермолов в его предыдущем высказывании. В литовских губерниях дворянство, обольщенное мечтою восстановления Польши, возбуждало против русской армии местное население, а в губерниях белорусских чрезмерно тягостная власть помещиков заставляла желать перемены, так как крестьянство в подавляющем своем большинстве было униатским, а помещики – католиками. Вместе с тем, очевидна была тяга крестьян к православию, которое сохранило часть своих позиций на востоке белорусских земель, да и восточные земли Беларуси вошли в состав Российской империи в 1772 г., на двадцать лет раньше, нежели центральные и западные. Несмотря на то, что слияние униатской церкви с православной произошло еще позже (в 1839 г.), тяга простого крестьянства к православию была сильна уже на рубеже XVIII–XIX вв., что нашло отражение в половинчатом, по мнению Ермолова, отношении к русским войскам. И только Смоленщина оказала полную и всеобъемлющую поддержку русской армии, где уже не было деления на своих и чужих по принципу вероисповедания, что красноречиво подтвердил и Давыдов, который носил поверх крестьянского кафтана иконку святого Николая (своеобразный конфессиональный пароль).

В завершение следует только сказать, что конфессиональный состав населения современной Республики Беларусь не претерпел существенных изменений по сравнению с началом XIX ст., хоть уже и прошло больше двух столетий.

Литература

1. Записки А.П. Ермолова. 1798–1826 гг. / сост., подгот. текста, вступ. ст., коммент. В.А.Федорова. – М. : Высшая школа, 1991. – 463 с. : ил.
2. *Давыдов Д.В.* Военные записки / предисл. О. Михайлова. – М. : Воениздат, 1982. – 360 с. : ил.

Возникновение адвентизма на территории Беларуси

Габрусевич Олег Владимирович,

Церковь Христиан Адвентистов Седьмого Дня г. Жлобина
(г. Жлобин, Беларусь)

Рассматривается история зарождения адвентистского движения на территории Беларуси.

Согласно точке зрения, представленной в большинстве учебных пособий по религиозоведению, адвентистское учение впервые появилось в Беларуси на территории Западного Полесья в 1925 г., и уже оттуда оно стало распространяться в другие регионы [5, с. 226]. Однако имеющиеся в наличии письменные источники указывают на то, что адвентизм пришёл в Беларусь почти на четверть века ранее, и возник он не на пинчине, как это принято считать, а в центральной Беларуси.

В 2006 г. Церковь Христиан Адвентистов Седьмого Дня в РБ отметила свой столетний юбилей. Основанием тому послужил документ «Статистические сведения о сектантах», изданный Департаментом Духовных Дел МВД 01.01.1912 г., ныне хранящийся в Российском государственном историческом архиве Санкт-Петербурга. В нём говорится, что первые группы адвентистов в Беларуси появились в Минске, Гродно и Могилёве. Документ гласит, что в 1906 г. в Минске была группа адвентистов, состоявшая из 10 человек [6, л. 32 об]. Однако согласно тому же документу, в Могилёвской губернии уже в 1905 г. было 17 адвентистов.

В 1905 адвентистские группы Беларуси были включены в состав Северо-Российского миссионерского поля, которое объединяло Польшу, Курляндию, Лифляндию, Эсляндию, Волынскую губернию, а также города Гродно, Минск, Вильно и Псков. Число членов церкви на данной территории составляло 476 человек [2, с. 218].

17 апреля 1905 г. по высочайшему повелению Его величества были отменены ограничения для приверженцев неправославных течений. В 1906 году Николай II собственноручно подписал указ об официальном признании Церкви адвентистов седьмого дня. 6 ноября 1906 г. этот указ был подписан министром внутренних дел Петром Столыпиным и закреплен в правительственном циркуляре под № 5532. В последствие циркуляр разослали по всем губерниям России. Отныне деятельность адвентистов приравнивалась к ранее разрешённой деятельности баптистов. Адвентистам разрешалось свободно исповедовать своё вероучение, отправлять общественные богослужения в устроенных ими или отведённых им для сего домах, с возложением на местные гражданские власти ведения метрических записей браков, рождений и смертей [3, л. 13, 13 об].

В июле 1907 г. во Фринденсау (Германия) прошёл седьмой ежегодный съезд Германно-Российского униона церкви адвентистов, на котором было принято решение образовать два отдельных, самостоятельных униона – Германский и Российский. В результате реструктуризации церковной организации белорусские земли вошли в состав Западно-Российского и Средне-Российского полей. Западно-Российское поле объединяло всю Польшу, а также Волынскую, Виленскую, Ковенскую, Минскую и Гродненскую губернии. [2, с. 249, 256]. В свою очередь Витебская и Могилёвская губернии вошли в состав Средне-Российского поля. К этому времени адвентистская церковь в России насчитывала 3000 членов.

В начале XX ст. официальным миссионером в Минск был направлен Херберт Шмиц, немец по происхождению. Архивные документы говорят, что большинство минских адвентистов того времени были бывшими лютеранами. Исключением тому был Иосиф Гаврилович Луцук. Сохранились архивные материалы относительно его биографии и обстоятельств принятия им адвентизма. Родился Иосиф Гаврилович в православной семье, получил домашнее образование, прочитал многие философские сочинения, в частности Э. Ренана и Л.Н. Толстого, и сделался их последователем. Некоторое время он работал в Германии, там выучил немецкий язык и познакомился с адвентистским учением. Вернувшись в Минск Иосиф Гаврилович примкнул к группе адвентистов седьмого дня. 29 января 1907 г. женился на перешедшей из лютеранства в адвентизм Аманде Беме [4, л. 40–41 об].

В рапорте минского полицмейстера Соколова № 178 от 30 января 1914 г. говорится: «В Минске легально существует секта адвентистов седьмого дня, организованная лет 9-10 тому назад, организаторшей последней секты в Минске является лютеранка Оттилия Густавова Бейме, состоящая членом секты и в настоящее время, секта насчитывает теперь полноправных-совершеннолетних членов 16 человек, из коих 12 человек живут в городе, а остальные вне пределов его. Малолетние дети сектантов числом до 20 душ считаются пока не принадлежащих к секте, т. к. в основу учения секты, между прочим, входит принятие в такую лиц не моложе отроческого возраста. Последователи этого учения – лютеране и только один из них Иосиф Луцук был раньше православным и присоединён к сектантству 4 года тому назад с разрешения Вашего превосходительства. В числе сектантов есть также иностранцы; все же остальные состоят в русском подданстве. В минувшем году вновь присоединилось к секте 4 человека. Проповедником секты с 20 июля 1912 года состоит Генрих Иоганесов Лепсак, приглашённый сюда сектантской общиной из г. Лодзи. Помещение для молитвенных собраний сектантов-адвентистов находится в доме Чернявского по Захарьевской улице» [3, л. 63 об].

Согласно этого документа адвентизм в Беларуси появился около 1904/1905 гг. Однако поводом для установления более точной даты может послужить сообщение о смерти, опубликованное в адвентистском периодическом издании «Голос истины». В номере за 1927 год говорится, что «4 апреля 1927 г. в г. Минске умерла наша дорогая сестра во Христе Оттилия Густавовна Беме. Во время своей жизни она долго страдала пороком сердца, отчего и скончалась на 46-ом году от роду... Прибыв в Россию вместе со своими родителями, она в 1902 г. была принята чрез крещение в общину Адвентистов Седьмого Дня, где и состояла верным членом в течение 25 лет. Во время Русско-Германской войны с. Беме была выслана в Самару, а затем оттуда в 1918 г. переехала в Минск к своей родной сестре А. Луцук» [1, с. 32].

Из сообщения известно, что Оттилия Беме приняла адвентизм в 1902 г. К этому можно присовокупить ранее упоминаемый документ за 1914 г., в котором говорится, что Оттилия Беме стала организатором адвентистского движения около 9–10 лет назад (*запись от 30.01.1914 г.*). В то время, как полицмейстер говорит о приблизительном отрезке времени «лет 9–10 назад», в журнале приводится конкретный год, а именно 1902 г., в который Оттилия Беме приняла крещение.

Таким образом, на основании имеющихся свидетельств, мы можем сказать, что адвентизм на Беларуси зародился в 1902 г. в городе Минске.

Литература

1. Куземко, Ф.Н. Сообщение о смерти / Ф.Н Куземко // Голос истины. Ежемесячный журнал Всесоюзного Союза АСД. Издатель: Г.И. Лебсак – Патмос. Москва. – 1927. – № 4. – С. 32.
2. Лебсак, Г.И. Великое Адвентистское Движение и Адвентисты Седьмого Дня в России / Г.И. Лебсак. – Ростов-на-Дону Издание Церкви АСД, 2006. – 352 с. : ил.
3. Национальный исторический архив Беларуси г. Минск (НИАБ). – Ф. 295. Оп. 1. Д. 8462. Л. 13, 13 об. Сведения об адвентистах и баптистах Минской губернии.
4. НИАБ г. Минск. – Ф. 136. Оп. 1. Д. 44775. Л. 40–41 об.
5. Религиоведение: учебное пособие / М.Я. Ленсу [и др.] ; под ред.: М.Я. Ленсу, Я.С. Яскевич, В.В. Кудрявцева. – 3-е изд., стер. – Минск : Новое знание, 2008. – 421 с.
6. Российский государственный исторический архив (РГИА). – Ф. 821. Оп. 133. Д. 193. Л. 21, 32 об. Статистические сведения о сектантах. Департамент Духовных Дел МВД 01.01.1912 г.

Отношение православной церкви с властью на белорусских землях в конце XVIII – первой четверти XIX вв.

Головков Александр Викторович,

ГУО «Михеевская средняя школа» (Дрибинский р-н, Беларусь)

В данной статье рассматриваются отношения российского правительства и православной церкви на белорусских землях в конце 18 – первой четверти XIX вв. Кратко освещена деятельность православной церкви и ее положение среди других конфессий на присоединенных территориях бывшей Речи Посполитой.

Положение православной церкви в Речи Посполитой во второй половине XVIII в. было крайне тяжелым. В Речи Посполитой накануне разделов сохранилась только одна православная епархия – Белорусская во главе с епископом Георгием Конисским. В ней насчитывалось около 130 церквей, приходское духовенство было малограмотным [2, с. 240].

В результате трех разделов Речи Посполитой белорусские земли были включены в состав Российской империи и положение православной церкви кардинально изменилось. Православная церковь Беларуси, являясь государственной, уступала господствующее положение в регионе экономически и по количеству прихожан католичеству и униатству. В этих условиях перед правительством Российской империи встала задача – укрепить позиции православной церкви в регионе, чтобы упрочить свою власть над аннексированными территориями. Поэтому основными тенденциями правительственной политики в отношении православной церкви на территории белорусских земель в конце XVIII – первой четверти XIX вв. было:

1) Усиление государственного контроля за наиболее важными сторонами церковной жизни и постепенная централизация управления;

2) Укрепление позиции православной церкви в регионе [4, с. 26].

К концу XVIII в. все управление православной церковью оказалось в руках Екатерины II, которая так и называла себя – «начальница греческой церкви» [3, с. 16]. Она

стремилась привести взаимоотношения между государством и церковью в систему. Ей был подчинен высший церковный управляющий орган – Святейший Правительствующий Синод. И вся церковная структура приобрела стройность государственного аппарата. Первые указы Екатерины II касательно духовенства трех основных конфессий на белорусских землях не затрагивали их церковную структуру. Они касались лишь духовенства, которое должно было принести присягу на верность российской императрице. Затем были указы об изменениях территориальных границ православных епархий (1772 и 1793 гг.) [3, с. 19].

В период правления Павла I и Александра I российское правительство продолжило линию на централизацию управления православной церковью. Обер – прокурор Св.Синода теперь подчинялся лично императору. Учреждалось Министерство духовных дел и народного просвещения. Предусматривалось приведение границ епархий в соответствие с административно – территориальным делением. При Николае I централизация управления православной церковью завершилась.

Также усилился государственный контроль над наиболее важными сторонами церковной жизни. Одной из первоочередных задач в правление императоров Павла I и Александра I являлось повышение статуса лиц духовного сословия. С этой целью государство стремилось наладить действенный контроль над поведением духовенства, его благонадежностью, улучшить материальное благосостояние, повысить образовательный и нравственный уровень духовенства. Ужесточился контроль со стороны консисторий за духовными правлениями. Наиболее пристальное внимание правительство уделяло контролю со стороны епархиального руководства за священнослужителями. Периодически составлялись ведомости о поведении священно- и церковнослужителей по епархиям. Духовные консистории следили за непревышением священниками своих полномочий. Среди подобных нарушений были наиболее распространенными произвольное увеличение платы за требы и самовольное венчание крепостных крестьян. Особое внимание уделялось благонадежности священнослужителей, так как не редки были случаи подстрекательства и участия духовенства в неповиновениях крестьян помещикам. Наблюдало руководство епархий и за выполнением обязанностей духовенством в приходах: регулярном совершении служб в торжественные дни, чтением проповедей, исполнением треб только в своих приходах [4, с. 26–27].

В рамках повышения образовательного уровня духовенства и его роли в просвещении населения епархиям поручено закупать значительное количество литературы, периодических изданий, открывались новые учебные заведения. Так, в 1817 г. в Слуцке были открыты приходское и уездное училища.

Забота о защите привилегий православной церкви являлась наиболее актуальной проблемой церковной администрации в Беларуси, где были очень сильны позиции униатства и католичества. Православное духовенство Беларуси наиболее эффективным способом укрепления позиций церкви считало масштабную государственную поддержку мероприятий, направленных на привлечение униатов в православие.

При императоре Павле I 18 марта 1797 г. был издан манифест «О не стеснении свободы тем, кои сами от других исповеданий к Православной Церкви присоединиться пожелают».

Белорусский епископ Анастасий (Братановский) предложил план наиболее эффективного решения униатского вопроса с точки зрения усиления православия в

регионе – объявить всех униатов православными. Ответом на предложения епископа стало дальнейшее уточнение правительственной политики в отношении православной церкви в Беларуси. Сенатским указом от 1 февраля 1800 г. были закреплены административные меры, направленные на защиту православной церкви. Общим смыслом указа было, не ликвидация униатства, а прекращение религиозной конфронтации, обострившейся в Беларуси в конце правления Екатерины II.

В марте 1801 г. российским императором стал Александр I. Преемственность политики Павла I и Александра I в отношении православной церкви в Беларуси сохранилась. Государственное финансирование православной церкви сократилось. В этих условиях сохранение позиций православной церкви, занятых в последние годы правления Екатерины II, стало наиболее актуальной задачей православной церкви в Беларуси.

Православные епархии Беларуси в 1796–1825 гг. развивались в рамках единой структуры Русской православной церкви и были вовлечены в процессы ее модернизации, инициируемые властями Российской империи. Они проявлялись в мероприятиях, направленных на повышение социальной активности церкви путем укрепления дисциплины на различных уровнях церковной иерархии, усилении контроля над духовенством, наряду с совершенствованием его образовательного уровня. Специфика положения православной церкви в Беларуси заключалась в наличии влиятельных христианских конфессий: католичества и униатства. Сохранение и укрепление позиций православия в противостоянии с ними являлось одной из основных задач православной иерархии в регионе. В отличие от позиции российской власти в этом вопросе, которая зачастую менялась при смене правителя, православное духовенство увязывало благополучие церкви в Беларуси с превращением ее в доминирующую конфессию путем ликвидации униатства [4, с. 29–30].

Литература

1. *Киприанович, Г.Я.* Исторический очерк православия, католичества и униии в Белоруссии и Литве / Г.Я. Киприанович. – Минск : Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. – 351 с.
2. *Филатова, Е.Н.* Конфессиональная политика царского правительства. 1772–1860 гг. / Е.Н. Филатова. – Минск : Белорусская наука, 2006. – 192 с.
3. *Шевкун, П.В.* Основные направления деятельности православной иерархии белорусских земель в 1796–1825 годах / П.В. Шевкун // Вестник Полесского государственного университета. Серия общественных и гуманитарных наук. – 2011. – № 2. – С. 26–31.

Политика Карла IV Люксембурга по отношению к духовенству Священной Римской империи

Гордейчук Сергей Сергеевич,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В статье делается попытка выявить причины и характер политики Карла IV Люксембурга (1346–1378 гг.) по отношению к духовенству Священной Римской империи, определены методы осуществления этой политики, факторы, повлиявшие на ее реализацию, и итоги.

Наибольшее влияние на политику короля и императора Карла IV Люксембурга (1346–1378 гг.) по отношению к духовенству Священной Римской империи оказала значительная политическая и идеологическая роль церкви в империи. Данный фактор был связан, во-первых, с участием трех высших церковных иерархов Германии – архиепископов Майнцского, Кёльнского и Трирского – в выборе римского короля в качестве первенствующих членов коллегии курфюрстов. Во-вторых, Карл IV стремился получить поддержку прелатов для передачи короны своему старшему сыну Венцелю (Вацлаву) и закреплению престола за Люксембургами.

Уже в период правления предшественника Карла IV, Людвига IV Виттельсбаха (1314–1347 гг.) стала очевидной необходимость для светской власти в поддержании взаимовыгодных отношений с немецким епископатом, поскольку в противном случае это могло стоить монарху трона, что и произошло 11.07.1346 г., когда в местечке Рензе-на-Рейне коллегия курфюрстов в составе пяти человек избрала Карла Люксембурга новым римским королем под именем Карла IV. Отметим, что инициаторами выборов нового короля Германии стали представители немецкого духовенства. Еще 20.05.1346 г. Герлах Нассау, архиепископ Майнцкий, пригласил курфюрстов на выборы нового римского короля, активную роль в организации выборов сыграл и архиепископ Балдуин Трирский. Роль архиепископа Трирского в событиях 1346 г. была столь значительной, что в течение последующих десяти лет он был одним из главных советников Карла IV [15, S. 143–144]. Еще до своего избрания на престол, 25.11.1345 г. в Бонне, и 09.12.1346 г. в Диденхофене уже избранный королем Карл IV выдал архиепископу Трирскому грамоты, предоставив прелату ряд дополнительных привилегий [13, S. 81, 115–116].

Император поддерживал хорошие отношения с высшим духовенством империи, не допуская чрезмерного усиления позиций церкви в государстве. Он реализовал данные установки путем принятия законов, четко устанавливающих компетенцию церкви в деятельности органов управления. Основным источником, позволяющим выделить данный метод политики Карла IV, является «Золотая булла» 1356 г. Право на избрание римского короля закреплено в документе исключительно за коллегией из семи курфюрстов, причем голосов четырех князей было достаточно для избрания монарха [1, с. 35–36]. Выборы должны были происходить во Франкфурте-на-Майне, созывать коллегию курфюрстов правомочен был лишь эрцканцлер империи, архиепископ Майнцкий, наделенный правами председателя коллегии [14, S. 157–158]. «Золотая булла» 1356 г. усилила власть императора по отношению к духовенству империи, которое отныне было поставлено под косвенный контроль со стороны центральной власти посредством резкого сокращения числа претендентов на титул курфюрста. Это ослабило позиции духовенства как одного из основных участников выборов римского короля. Статьями «Золотой буллы» Карл IV подтвердил резолюцию, принятую коллегией курфюрстов в Рензе-на-Рейне 16.07.1338 г. относительно порядка избрания римского короля и аналогичный закон Людвига IV, изданный во Франкфурте 06.08.1338 г., согласно которым для выборов нового монарха требовалось простое большинство голосов курфюрстов, причем претензии пап на участие в процедуре категорически отвергались [8; 10].

Несмотря на политику по ослаблению власти церкви в империи, Карл IV стремился достичь компромисса с духовенством на основе общего противодействия различным радикальным религиозно-политическим учениям, содержащих в себе

критику церкви и ее роли в империи [9, S. 147–177]. Законодательство против еретиков, принятое в его правление, предусматривало сожжение на костре за проповедь не на латинском языке, а также конфискацию имущества осужденного и тех, кто укрывал его от властей [4, с. 848–849; 5]. Активную борьбу с ересями в империи вела инквизиция в лице трех монахов-доминиканцев, действовавших на территории Саксонии с 1369 по 1382 гг. – Вальтера Керлингера, Германа Гельстеде и Генриха фон Альбрехта [3, с. 222]. 02.11.1352 г. Карл IV выдал в Праге грамоту, подтвердив все привилегии церкви Чешского королевства [12, S. 259]. 05.01.1354 г. Карл IV издал «*Karolina de ecclesiastica libertate*» для защиты духовенства Нижней Саксонии в Магдебургском и Бременском диоцезах от притеснений со стороны городских магистратов [17, S. 140–145]. Грамоты аналогичного содержания были выданы епископу Магдебургскому и архиепископу Майнцскому 15.10.1359 г., новому архиепископу Майнцскому и епископу Ольмюцкому Иоганну в апреле, мае и июне 1374 г. [17, S. 140–145]. Сохранилось значительное количество грамот императора Шпайерскому и Бамбергскому епископствам [7; 16].

Карл IV добился ликвидации церковного подчинения г. Бреслау Польше и создания еще в 1344 г. Пражского архиепископства, влиял на назначение архиепископов, добиваясь утверждения на эти посты своих ставленников [11, S. 60–64, 69–72, 91–93]. Грамоты Триру (1354 г.), Констанцу (1356 г.), Вормсу и Наумбургу (1359 г.), Магдебургу (1361 г., 1368–1371 гг.), Кельну (1362 г.), Пассау (1363 г.), Зальцбургу и Аквилее (обе датированы 1365 г.) свидетельствуют о вмешательстве императора в деятельность прелатов в данных городах [11, S. 130–143, 151–160]. В 1371–1372 гг. Карл IV планировал присоединить к Пражскому архиепископству диоцезы Майсен, Регенсбург и Бамберг, что вызвало его конфликт с Веттинами [6, S. 20–21; 7]. В 1372 г. он добился назначения своих ставленников на епископские кафедры в Вюрцбурге и Наумбурге [11, S. 169–171]. При поддержке императора на должность архиепископа Майнцкого были утверждены приемлемые для него кандидатуры епископа Людвиг (07.06.1376 г.) и епископа Шпайерского Адольфа (29.06.1378 г.) [18, S. 157]. На протяжении 1367–1376 гг. Карл IV путем переговоров с архиепископами Вюрцбургскими, Майнцскими, Трирскими и Кельнскими сумел добиться, взамен на ряд привилегий, избрания своего сына Вацлава с согласия папы римского Григория XI римским королем в Аахене 03.06.1376 г. и его коронации 06.07.1376 г. [2, с. 4–5].

Литература

1. *Бойцов, М.А.* Золотая булла 1356 г. и королевская власть в Германии во второй половине XIV в. / М.А. Бойцов // *Средние века*. – Вып. 52. – М.: Наука, 1989. – С. 25–46.
2. *Гордейчук, С.С.* Взаимоотношения Карла IV Люксембурга с немецкой аристократией (на примере выборов римского короля в 1376 г.) / С.С. Гордейчук // *Лістападаўскія сустрэчы – 11* [Электронны рэсурс]: зб. арт. па матэрыялах Міжнар. навук. канф. у гонар акадэмікаў М.М. Нікольскага і У.М. Перцава / навук. рэд. В.А. Фядосік, І.А. Еўтухоў. – Мінск: БДУ, 2015. – С. 1–8. – Рэжым доступу: http://www.hist.bs.u.by/images/stories/files/nauka/konf/1-2015/LS_XI/5/Gordejchuk.pdf.
3. *Ли, Г.Ч.* История инквизиции в средние века / Г.Ч. Ли. – М., 1911.
4. *Majestas Carolina* // *Хрестоматия памятников феодального государства и права стран Европы* / под ред. В.М. Корецкого. – М., 1961. – 950 с. – С. 847–860.
5. *Эдикт Карла IV (1369 г.)* // *Хрестоматия по истории средних веков* / под ред. Н.П. Грацианского и С.Д. Сказкина. – Т. II. – М., 1950. – С. 268.

6. Ahrens, H. Die Wettiner und Kaiser Karl IV. Ein Beitrag zur Geschichte der Wettinischen Politik in den Jahren 1364–1379 / H. Ahrens. – Leipzig, 1895 – 108 S.
7. Das Bistum Bamberg in der Welt des Mittelalters // Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien. Vorträge und Vorlesungen. – Band 1. – Bamberg: University of Bamberger Press, 2007. – 262 S.
8. Der Kurverein von Rense / K. Zeumer // Quellensammlung zur Geschichte der Deutschen Reichsverfassung im Mittelalter und Neuzeit. – Tübingen, 1913. – S. 181–184.
9. Friedjung, H. Kaiser Karl IV. und sein Anteil am geistigen Leben seiner Zeit / H. Friedjung. – Wien, 1876. – 332 S.
10. Kaiser Ludwig von Bayern Gesetz über die Königswahl / K. Zeumer // Quellensammlung zur Geschichte der Deutschen Reichsverfassung im Mittelalter und Neuzeit. – Tübingen, 1913. – S. 184.
11. Loshner, G. Königtum und Kirche zur Zeit Karls IV. Ein Beitrag zur Kirchenpolitik im Spätmittelalter / G. Loshner // Veröffentlichungen des Collegium Carolinum. – Band 56. – München: R. Oldenbourg Verlag, 1985. – 209 S.
12. Nachträge zu den Regesten Karls IV. / T. Lindner // Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichten des Mittelalters. – Band 8. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1883. – S. 251–283.
13. Regesten Kaiser Karls IV. (1346–1378) / E. Hotz. – Berlin: Berlin- Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 2013. – 1870 S.
14. Schneidmüller, B. Grenzerfahrung und monarchische Ordnung. Europa 1200–1500 / B. Schneidmüller. – München: Verlag C.H. Beck, 2011. – 304 S.
15. Seibt, F. Kaiser in Europa. 1346–1378 / F. Seibt. – München: Süddeutscher Verlag, 1978. – 487 S.
16. Urkundenbuch zur Bischöfe zu Speyer / F.X. Remling. – Mainz, 1853. – 794 S.
17. Urkunden Günthers und Karls IV. / T. Lindner // Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichten des Mittelalters. – Band 8. – Frankfurt am Main, 1883. – S. 133–145.
18. Vigener, F. Kaiser Karl IV. und der Mainzer Bistumsstreit (1373–1378) / F. Vigener. – Trier, 1908. – 158 S.

Виникнення протестантизму в Болгарії в умовах національного відродження II половини XIX ст.

Іванова Тетяна Юріївна,
Миколаївський національний університету
імені В.О. Сухомлинського
(м. Миколаїв, Україна)

У статті розкрито історію проникнення і зародження протестантизму на болгарських землях в умовах національного Відродження. Проаналізовано співробітництво західних місіонерів з ведучими болгарськими просвітниками та визначено їх місце, роль і вплив на боротьбу болгар за незалежність від османського поневолення.

Протестантизм в Болгарії є четвертою за значимістю релігією після православ'я, ісламу і католицизму. На початку ХХІ ст. до протестантів себе віднесли 42 тисячі болгар або 0,5% населення країни [1].

ХІХ століття стало часом зустрічі протестантизму з православ'ям на Близькому Сході й Балканському регіоні. Закінчення наполеонівських воєн і відновлення порядку в Середземномор'ї полегшили прозелітичну діяльність (від «прозелітизм – прагнення звернути інших у свою віру) протестантських місіонерів, що спиралися на підтримку і заступництво західних держав. Крім Балкан їх основним плацдармом стала територія Константинопольського і Єрусалимського патріархатів.

Особливістю ситуації на Балканах стало активне співробітництво носіїв ідей Просвітництва і західних місіонерів. При цьому балканські борці за незалежність сприяли демократичній перебудові звільнених з під Османського іга держав за західним зразком, а місіонери зосередили свою діяльність на європеїзації релігійної й соціальної свідомості народу.

Таким чином, релігійні завдання протестантських місіонерів були тотожними з інтересами західної політики на Сході. Вони завжди залишалися послами своїх національних інтересів і були провідниками державної політики своїх країн, зокрема часто поряд з місіонерською діяльністю поєднували дипломатичне засилля в підкорених територіях Османської імперії [2]. Вестернізація Сходу також могла сприяти використанню цього регіону в політико-економічних цілях. За словами одного з американських місіонерів «проповідь Євангелія була одночасною пропагандою американського погляду на світ і способу життя» [2].

У Болгарії протестантизм був започаткований місіонерами з США в умовах національного відродження, коли країна була частиною Османської імперії. Американські місіонери прибули в ці землі в 1857 році і заснували дві місії – методизм та конгрегаціоналізм. Дві конфесії, методисти та конгрегаціоналісти, розділили сфери впливу. Методисти об'єднані були в Євангелістську Методистську Єпископальну Церкву Болгарії і переважали в північній частині країни. Конгрегаціоналісти створили Союз євангелістського конгрегаціоналізму в Болгарії і діяли на півдні [3]. Вже у 1859 році методисти в м. Велико-Тирново вперше провели богослужіння на болгарській мові.

Конгрегаціоналізм розповсюдився по країні в зв'язку з діяльністю американської Ради комісарів для іноземних місій. В 1819 р. конгрегаціоналісти та пресвітеріани, починають планувати місії на Балканах. Такі перші євангелісти як Сайрус Хемлін і Крістіпер Рхінеландер приїхали зі Сполучених Штатів в 1838 р. як місіонери американської Ради комісарів для іноземних місій, і прибули до Туреччини в січня 1839 р. Преподобний Сайрус Хемлін і Крістіпер Рхінеландер Роберт прибули в Болгарію в 1857 р. Їх супроводжував преподобний Уеслі Преттімен, Альберто Лонг і Чарльз Морзе. Хемлін і Морзе заснували три місіонерських центри в Пловдиві, Едірне і Стара-Загорі. А перша церква була заснована в Пловдиві. Американські євангелісти служили країні до Другої світової війни.

З 1840 до 1878 рр. євангелістські церкви були засновані в Бансько, Велико-Тирново та Свіштові. У 1899 р. конгрегація була заснована також і в Софії. В кінці 1800-х рр. у країні нараховувалося 10 місіонерів з 25 помічниками. У південній Болгарії діяло 19 громад, а в 1909 р. ці церкви створили юридичну асоціацію - Союз євангелістського конгрегаціоналізму в Болгарії. В місті Бансько перша протестантська громада з'явилася у 1868 р. У 1875 р. всі протестантські конфесії об'єдналися в

Болгарське Євангелічне Благодійне товариство, яке пізніше перейменовано в Союз євангелістських церков у Болгарії. Крім будівництва церков, протестанти будували школи, лікарні та молодіжні клуби, вони завершили переклад Біблії на сучасну болгарську мову й поширювали її копії.

Народжений в Нью-Джерсі, місіонер преподобний Еліас Ріггс, під час місіонерської діяльності в Османській імперії значно сприяв розвитку болгарського національного Відродження. У той час, з 1820-х рр. переклади Біблії на сучасну болгарську мову були в основному організовані протестантськими місіонерами. Адже Болгарська Православна церква надавала перевагу використанню старослов'янської мови. Саме Еліас Ріггс організував перший переклад Біблії сучасною болгарською мовою. У 1835 р. болгарський чернець Неофіт Рильський почав новий переклад Нового Завіту, який був закінчений 18 квітня 1838 р. і зроблений на болгарському діалекті. Е.Ріггс працював над редагуванням, друком та поширенням перекладу. У м. Смірна (Ізмир) 2 000 копій Нового Заповіту були продані [4].

Над перекладом Святого Письма працювали також й болгарські громадські діячі: П.Р. Славейкова, Хрїстодул Костович й Січан-Ніколов, а спонсорувалася робота не болгарським євангелістським Союзом, а Британським закордонним товариством по поширенню Біблії. Більш детально хотілося б зупинитися на просвітницькій діяльності П.Р. Славейкова, адже його роль в становленні Болгарського національного відродження і розвитку протестантизму досить значна.

Петко Рачов. Славейков був болгарським поетом, публіцистом, просвітителем. Як відомо, у другій половині XVIII ст. з'являються перші ознаки національного Відродження південних слов'ян. У цей період тривало поступове становлення болгарської національної свідомості, зростанню якої сприяли активізація культурно-просвітницького руху й успіхи в освіті, що викликали інтерес до історії народу.

Болгарська культура в другій половині XVIII ст. цілком відбивала становище народу. Одним із етапів культурно-просвітницького етапу національного Відродження в Болгарії було створення у 20-х роках XIX ст. болгарських шкіл з переважно світськими предметами. Такі школи відкрилися в Тирново, Відіні, Русе та інших великих містах. Саме П.Р. Славейков з 1843 р. був викладачем такої школи в Тирново [5].

Освіта мала тісні зв'язки з книгодрукуванням. З 1806 р. з'являються перші книги болгарською мовою. З 1844 р. видається перший болгарський журнал «Любословіє». На його сторінках публікували свої твори знані діячі національного Відродження країни. Першими представниками світської художньої літератури, проїнятої ідеями гуманізму й просвітництва, були поети П.Р. Славейков, Н. Геров, Д. Чинтулов та ін. Саме патріотичні вірші П.Р. Славейкова зробили його дуже популярним в Болгарії. Поет підготував повне зібрання болгарських прислів'їв і приказок й вважається одним із засновників нової болгарської літератури [6].

Також Союзом євангелістських церков у Болгарії було засновано несектантський міжконфесійний Коледж Роберта в Константинополі, де багато болгарських лідерів періоду постнезалежності отримали освіту.

Ще в 1865 році в країні з'являється перша баптистська община, в 1891 році – перша адвентистська [7, с. 288].

На початку XX ст. російські емігранти принесли на болгарську землю пятидесятництво. До 1944 р. болгарська культура до протестантизму була нетерпима. В епоху комуністичного правління всі протестантські течії піддавалися гонінням. А в період перебудови, у 1989 році відбулася реабілітація протестантизму. У сучасній

Болгарії протестанти взаємодіють з іншими конфесіями в захисті консервативних цінностей.

Література

1. Протестантизм_в_Болгарии. [Електронний ресурс] / Режим доступу: <http://www.denta4you.ru/maistoe53nezuz>.
2. Зоитакис, А. Экспансия протестантизма на Балканах. [Електронний ресурс] / Режим доступу: <http://www.agionoros.ru/docs/296.html>.
3. Институт болгарской протестантской истории: архив онлайн публикаций и документов. [Електронний ресурс] / Режим доступу: <http://protestantstvo.com/>.
4. Переводы Библии на болгарський язык. [Електронний ресурс] / Режим доступу: <http://ru.knowledgr.com/>.
5. Пашаева, Н.М. Проблемное изучение славянского национального Возрождения. Книга как исторический источник. – М., 1996.
6. Улунян, А.А. Деятели болгарского национального-освободительного движения XVII–XIX вв. : библиографический словарь. / А.А. Улунян. – М. : Институт славяноведения и балканистики РАН, 1996. – 241 с.
7. Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices. – Santa-Barbara, 2002. – 1507 p.

Трансформацыя прапаведніцтва ў перыяд Асветніцтва

Клімуць Лада Яраславаўна,
Магілёўскі дзяржаўны ўніверсітэт імя А.А. Куляшова
(г. Магілёў, Беларусь)

З распаўсюджваннем ідэй Асветніцтва змяняюцца і падыходы да прапаведвання. Прапаведнікі пачынаюць арыентавацца на ўзросшы ўзровень адукаванасці насельніцтва.

У XVIII ст. перад прапаведнікамі паўстала задача адаптаваць свае казанні такім чынам, каб прыцягнуць адукаваную аўдыторыю, якая ўспрыняла ідэі Асветніцтва. У Англіі ўжо ў XVII ст. Каралеўскае таварыства распаўсюджвае чысты, неакласічны стыль. У Францыі Акадэмія ўвяла ўзнагароду за лепшае казанне. Папулярным прапаведнікам у Англіі быў Джон Цілатсан, які добра валодаў неакласічным стылем і ў сваіх казаннях звяртаўся перш за ўсё да розуму. Ён пазбягаў палемікі, залішняй эмацыянальнасці, яго выступленні вылучаліся яснай структурай, стрыманай мовай, да таго ж ён заклікаў да “разумнай рэлігіі”, і гэта зрабіла яго вельмі ўплывовым чалавекам у пратэстанцкай Еўропе [1, с. 141]. Ідэя заключалася ў тым, што стыль прапаведніка павінен быць простым, але высакародным.

У Францыі стандарты новага стылю ўстанаўлівалі прапаведнікі, натхнёныя класічнымі падручнікамі па рыторыцы. Людовік XIV падтрымоўваў выбітных прапаведнікаў, але чакаў ад іх дакладнай арганізацыі выступлення, творчага падыходу, дасканалыя стылю, элігантнай мовы. Нярэдка дэманстрацыя такіх якасцяў вяла да папрокаў у тым, што аратар перш за ўсё кіруецца мэтай праслаўлення сябе, а не Бога. Выдатным прапаведнікам быў Басюэ, казанні якога захоплівалі аўдыторыю сваім пылам, арыгінальнасцю, яснасцю і жывасцю мовы, на якую б

тэму ён ні выступаў. У кожнага прапаведніка быў свой стыль. Л. Бурдалу называлі “каралём прапаведнікаў і прапаведнікам каралёў” [1, с. 142], ён быў маралістам і крытыкаваў прыдворных дам і кавалераў за ляноту і залішнія амбіцыі. Квітнелі ў Францыі і пратэстанцкія прапаведзі, прапаведнікі-гугеноты славіліся сваім аратарскім майстэрствам па ўсёй Еўропе. З’явіліся і навучальныя выданні: у 1688 г. Ж. Клод выдаў “Трактат аб складанні прапаведзяў”, які актыўна чыталі ў Еўропе.

На мяжы XVII–XVIII стст. нямецкія піетысты выступілі з ідэяй аб тым, што прапаведзі павінны не маралізаваць, а вяртаць да хрысціянства, узбуджаць веру, даць ёй месца ў паўсядзённым жыцці чалавека. Сярод тых, хто распаўсюджваў такія ідэі, можна назваць лютэранскага біскупа з Даніі Эрыка Пантапідана. Уплыў піетызму і янсенізму, англійскія і французскія мадэлі, новыя тэндэнцыі ў літаратуры і эстетыцы і павелічэнне адукаванай, развітай аўдыторыі паступова прывялі да шырокай крытыкі царкоўных казанняў. Евангельскія хрысціяне падкрэслівалі індывідуальны выбар і асабісты вопыт, а рэфарматары ва ўсіх краінах імкнуліся канкрэтызаваць біблейскія ісціны, зрабіць іх зразумелымі для народа. Таксама прапаведзь усё больш пачынаюць разглядаць як літаратуру, як дыскурс, для якога, акрамя прафесійных здольнасцей, патрабуецца літаратурны талент. Першыя выданні ўсё больш месца аддаюць пад своеасаблівыя рэцэнзіі ці водгукі на казанні [2, с. 1].

Заклікі да простасці і яснасці знаходзілі водгук сярод духавенства Заходняй і Цэнтральнай Еўропы. Казанні сталі больш сціслымі, пераважаў тэматычны, а не аналітычны падыход. Прыхільнікі патэтычнага стылю асабліваю ўвагу надавалі эмоцыям. Для таго каб перадаць свой рэлігійны энтузіязм слухачам, Дж. Херві і І.К. Лаватэр выкарыстоўвалі прастамоўныя выразы, эмацыянальны стыль і такія рытарычныя сродкі, як маналогі, клічныя сказы і сентыментальныя высновы.

Распаўсюджваецца ідэя, што кампетэнтнае казанне засноўваецца на сацыяльным вопыце прапаведніка, на яго здольнасці да псіхалагічных назіранняў. Самыя радыкальныя элементы ў пратэстантызме надавалі казанням моцны маральны характар. І.І. Шпальдзінг, прыхільнік Дж. Цілатсана, сцвярджаў, што прапаведзь можа быць карыснай толькі тады, калі “яна вядзе хрысціяніна да пабожнасці і міру ў душы” [1, с. 143]. Французскі літаратурны крытык Ж.-Ф. Мармантэль настойваў, што неабавязкова залішне абцяжарваць вернікаў дактрынамі, таму што той факт, што яны прыйшлі ў царкву, даказвае, што яны ўжо хрысціяне. Таму казанне павінна быць накіравана на тое, каб з верных хрысціян зрабіць дабрадзейных прыхажан [3, с. 13].

Герменэўтыка разглядала тэкст Бібліі як састарэлы, але прызнавала, што ён утрымлівае зерне ісціны. Гэта прывяло да крытыкі выкарыстання састарэлай мовы, незразумелых на сённяшні дзень выказаў. Так, В.А. Тэлер прапанаваў замяніць архаічны выраз “зварот у веру” тэрмінам “самаўдасканаленне”. Для такіх святароў, як І.Ф.В. Іерузалем, казанні якога вельмі падабаліся адукаваным людзям усёй Еўропы, прапаведзь стала галоўным ніструментам асветніцтва, маральнай цэласнасці і духоўнага спакою.

Прапаведнікі часта звярталіся да таго, што яны разглядалі як непатрэбны атеізм, які ахапіў вышэйшыя колы грамадства. Распаўсюджваецца ідэя аб тым, што, хоць прапаведзь павінна трактаваць і абараняць сэнс біблейскіх тэкстаў, у той жа час яна павінна быць карыснай. У цэлым, святары адрэагавалі на з’яўленне адукаванай публікі, гатовай прыняць маральнае кіраўніцтва, але свабоднай выбіраць сваіх духоўных настаўнікаў; дзякуючы гэтаму падцвердзіўся статус прапаведзі як

галоўнага сродка вуснай перадачы ідэй. Наступствам гэтага стаў рост павагі да казанняў, якія адбываліся па-за межамі афіцыйнай царквы.

Літаратура

1. The Cambridge History of Christianity: in 9 v. / Edited by S. J. Brown and T. Tackett. – Vol. 7: Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660–1815 / S.J. Brown [et al.]. – 2008. – 678 p.
2. *Matheson, A.* Theories of rhetoric in the in the 18th-century Scottish Sermon (Texts & Studies in Religion) / A. Matheson. – Lewiston, NY : Edwin Mellen Press, 1995. – 299 p.
3. *Bowman, F.P.* Le Discours sur l'Eloquence sacrée à l'époque romantique: Rhétorique, apologétique, herméneutique (1777–1851) / F.P. Bowman. – Geneva : Librairie Droz, 1980. – 53 p.

Диалог как форма взаимодействия людей в поликонфессиональном украинском социуме

Козловец Николай Адамович,

Житомирский государственный университет имени Ивана Франко
(г. Житомир, Украина)

В статье рассматривается диалог как форма взаимодействия между различными конфессиями, религиозными группами и организациями, между церковью и государством в современной Украине, а также возможности диалога между верующими и неверующими.

В современном украинском обществе очень остро стоит проблема мировоззренческого самоопределения человека, что находит свое выражение во всем комплексе жизни личности и социума, во всех сферах их экзистенции, в том числе и в религиозной. Опросы населения свидетельствуют, что 70% украинцев признают себя верующими, 60% – доверяют церкви [1, с. 20]. На первый взгляд это свидетельствует о высоком уровне религиозности. Но реальность такова, что даже среди воцерковленных – тех, кто постоянно ходит в церковь, действительно верующих людей немного. Для значительного числа украинцев, считающих себя верующими, характерна не столько «активная вера», сколько своеобразная психологическая религиозность как определенное состояние души (вера в Бога в душе) и почти практически не проявляющаяся традиционная обрядовая, институциональная религиозность. Сохраняется и психологическая потребность в религии как дополнительной защите [2, с. 346].

Поликонфессиональность украинского общества является сложной организацией из собственной – исторически-религиозной, этносоциальной, мировоззренческой, культурной – спецификой внутреннего социального взаимодействия. Украина сегодня демонстрирует наличие множества религий и конфессиональных течений, религиозных групп и организаций. Религиозная среда в украинском обществе является пестрой – в настоящее время насчитывается более 100 конфессий [1, с. 20]. Очень интенсивным было первое десятилетие независимости, когда из подполья вышло несколько религий и церквей. Реализация принципа свободы совести открыла широкие возможности для экспансии позднепротестантских церквей, разнообразных

неорелигиозных течений, являющихся прежде всего порождением западной религиозной культуры. Заметим, что большинство украинских верующих (около 2/3) – православные. При этом острейшей проблемой для современного украинского православия остается его внутренняя дифференциация на несколько юрисдикций (одну – Московскую и две – Киевские). Сегодня православие сталкивается с конкуренцией со стороны других религий.

Вообще следует признать, что Украина никогда не была гомогенной в духовном плане. Здесь никогда монополю не существовала ни одна из религий, церквей. Это была территория, на которой существовали и мирно уживались разные традиции и которая давала убежище гонимым в других странах религиозным и духовным течениям. Так, с Востока к нам переселились старообрядцы, молокане, некоторые православные меньшинства, которые комфортно здесь себя чувствуют; с Запада пришли лютеране, менониты, баптисты и другие конфессии. Поэтому украинец никогда не жил в ситуации церковного монизма. Такое религиозное многообразие побуждало неагрессивно принимать иноверного человека, относиться к нему с уважением. Сама жизнь побуждала украинцев создавать культуру толерантности, доброжелательности, гостеприимства, инклюзивности. Именно религиозное многообразие, по мнению украинского религиоведа Л. Филипович, сформировало уважение к другому человеку, к его мировоззренческому и поведенческому выбору [1, с. 21]. Конечно, можно привести и примеры межрелигиозных конфликтов, но они происходили в периоды политического кризиса или социально-экономической нестабильности и не были первопричиной каких-то противостояний на религиозной почве.

Следствием поликонфессиональности в Украине является рост и усложнение религиозной идентификации, многообразие и расширение которой в условиях неразвитости гражданской составляющей идентичности, отсутствия четкого определения национальной идеи не способствует формированию национальной идентичности, сплоченности и единству украинского общества. Нередко политизация конфессионального пространства Украины рождает нетерпимость к инакомыслию, пренебрежительное отношение к другим конфессиям, когда их верующие и духовенство воспринимаются как раскольники. Подобные действия только усиливают линии разделов между конфессиями.

В украинскую действительность уверенно вошла тема свободы совести и вероисповеданий, вопросы межрелигиозного и межконфессионального диалога, государственно-церковные отношения. Целью общественного диалога является объединении усилий всех людей – верующих и неверующих – для возрождения Украины, формирования гражданского общества, атмосферы уважения, терпимости к различным миро-воззренческим позициям, к реализации прав человека и фундаментальных свобод. Сторонами такого диалога выступают представители различных религиозных организаций – православные, католики, греко-католики, протестанты, иудеи, мусульмане и другие. Они могут вести диалог по многим вопросам, в том числе и по вероисповеданию, в духе тенденций экуменизма, направленных на богословско-теологическое сближение конфессий. В основе межкультурного и межрелигиозного диалога должно быть уважение к традициям, образу жизни и социальным моделям друг друга, причем не только т. н. традиционных конфессий.

В ходе диалога относительно реализации принципов свободы совести и светского характера украинской государственности каждая из религиозных организаций должна преодолеть претензии на монополю в государстве или

регионе, отказаться от идеи своей исключительности, превосходства собственной конфессии над другими, найти общую ценностную основу, стремиться решать практические проблемы их сосуществования и взаимодействия на основе принципов равенства, уважения и компромисса. Диалог неверующих с государством направлен на обеспечение их конституционного права придерживаться своих мировоззренческих позиций, создания условий для реализации ими своих нравственных установок, обучения и воспитания их детей без давления различных, в том числе и религиозных организаций. В свою очередь, неверующие не должны стремиться использовать властные структуры для борьбы с религией, как это было в период «государственного атеизма».

Стремление к диалогу различных видов мировоззрения не означает отказа каждой из сторон от своих принципов. Диалог нацелен на поиск тех вопросов, в решении которых имеется совпадение или близость позиций. Этот принцип применим и для отношений религиозного и нерелигиозного мировоззрений. Диалог требует от каждой из сторон признание права на существование и равноценность иной мировоззренческой системы, иного типа мышления, иных ценностных установок, взаимное уважение взглядов и позиций друг друга, отказ от силового давления и иных форм нетолерантного взаимодействия. Он не предполагает нивелирования или отказа от различий. Наоборот, понимание этих различий, в том числе и принципиальных, их глубокое знание, неискаженное видение есть одно из условий корректного ведения диалога.

Необходимо также задействовать богатый духовно-нравственный потенциал секуляризованного сознания, носителем которого являются неверующие. Усилия верующих и неверующих следует направлять прежде всего на изменение укоренившихся в сознании оценок противоположных мировоззренческих ориентаций. Неверующим необходимо преодолеть широко распространенную оскорбительную для верующих антиисторическую оценку религии как неадекватную истинному бытию человека форму его самореализации, «продукт и форму отчуждения», «опиум народа», которая носит временный характер и должна быть преодолена на более высоком этапе его развития. А со стороны верующих следует признать положительную оценку атеизма. Они должны различать атеизм как идеологию и атеизм как мировоззренческую позицию, исключаящую из своей системы взглядов влияние сверхъестественных сил, строящую картину мира на научных основаниях [3, с. 264–265].

Особое значение в диалоге верующих и неверующих имеет оценка нравственных основ сознания и поведения людей. Верующие должны отказаться от предубеждений, что без веры в Бога невозможна нравственность и признать возможность иных, нерелигиозных оснований нравственности: общественный договор, исторические условия, общественное благо, право и т. д. Различие между верующими и неверующими состоит не в том, как интерпретируют они эти ценности. Базисными основами ценностных ориентаций верующих и неверующих, точками соприкосновения между ними являются ценности гуманизма.

Религиозные институты и верующие могут способствовать переориентации общества и личности на смещение приоритетов с материальных потребностей на духовные, стимулировать стремление людей к духовному росту. Одним из основных путей в этом направлении является внедрение в общественное сознание определенных идеалов, ценностей, целей, базирующихся на концепции трансцендент-

ного. Формой участия религиозных организаций в общественной жизни является и благотворительная деятельность, демонстрирующая как можно на практике осуществлять гуманистические принципы сострадания, любви к людям. К сожалению, до сих пор так и не приняты законы о благотворительности, меценатстве, которые так необходимы церкви и обществу, а также закон, предоставляющий религиозным организациям право учреждать свои учебные заведения. Необходимо распространение знаний о религии, о разных конфессиях, которые, невзирая на то, какого Бога и под каким именем исповедуют, формируют у человека знание и ощущение присутствия в их жизни Высшего существа, персональной ответственности за жизнь, общественное согласие, единение украинцев.

Принимая во внимание тот факт, что религии аккумулировали в себе достижения мировой культуры и в значительной мере являются хранителями культурного наследия народов, религиозные организации, духовенство и верующие способны внести позитивный вклад и в культурный процесс, культурное возрождение. Поэтому одним из важнейших направлений межконфессионального диалога, диалога и сотрудничества государства и религиозных организаций – сохранение и приумножение культурного наследия украинского народа.

Литература

1. *Лавриш, Ю.* О правильных приоритетах // День. – 2016. – 9–10 сентября. – С. 20–21.
2. *Куракина, Л.М.* Духовно-религиозное просвещение студенческой молодежи // Религия и общество – 10 : сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2016. – С. 345–347.
3. *Ерышев, А.А.* Религиоведение : учебное пособие. – К. : МАУП, 2003. – 280 с.

«Социальное кредо» протестантских церквей США начала XX в.

Космач Павел Геннадьевич,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В докладе рассматривается отношение ведущих протестантских деноминаций США к проблемам индустриального общества (на примере т.н. «Социальное кредо церквей» 1908 г.).

Постепенная либерализация американского протестантизма облегчила межденоминационное взаимодействие, одним из результатов которого стала организация Федерального совета церквей Христа в Америке (1908). Уже на его учредительном собрании был принят важный документ, ставший впоследствии известным как «Социальное кредо церквей». Соответствующий документ провозглашал обязанностью всех христиан проявлять озабоченность практическими индустриальными проблемами. В нем перечислялись цели, которые должны были поддерживать американские протестантские церкви: равные права и полную справедливость для всех людей во всех областях жизни, снижение бедности, право рабочих на определенную социальную защиту во время экономического спада, создание безопасных и достойных условий труда, уменьшение рабочего дня, особые условия для работаю-

щих женщин, полный запрет детского труда, гарантированный выходной день, обеспечение прожиточного минимума в каждой отрасли промышленности, увеличение заработной платы, мирное разрешение трудовых конфликтов, поддержку пожилых рабочих и тех, кто пострадал на производстве, а также наиболее равное распределение продуктов производства [2, р. 396–397].

В дальнейшем Комиссия по церкви и социальной службе Федерального совета церковью Христа, созданная в 1909 г., издала отдельную книгу-учебник «Социальное кредо церквей», редактором которой являлся методистский священник Г. Уорд. В ней подробно рассматривались все актуальные общественные проблемы, разрешению которых стремились содействовать американские протестантские деноминации. Положения «Социального кредо» рассматривались как своего рода «стандарты», подлежащие укоренению в жизнь. Американские протестанты открыто поддержали право каждого на «стремление к счастью» и требовали трансформации политико-правовой системы США, в которой, как подчеркивалось ими, господствующее положение заняли «состоятельные люди или корпорации», а реализация прав и свобод обычных людей крайне затруднена [1, р. 10]. Они выступали за исправление судебной системы, развитие рабочего законодательства, изменение налогообложения, общественный контроль за транспортом и промышленностью, защиту природных богатств и т. д.

Комиссия по церкви и социальной службе Федерального совета церковью Христа особо указывала на необходимость полного запрета детского труда. При этом отмечалось, что этот запрет уже был поддержан властями семнадцати штатов [1, р. 16]. Одновременно поднималась проблема женского труда, условия которого разрушительно сказывались на здоровье и нравственном состоянии работниц. Отмечалось, что Верховный суд США подтвердил конституционность акта, ограничивающего труд женщин десятью часами. Решительно осуждалась т.н. «потогонная система» (т. е. интенсивный труд за мизерную плату в плохих условиях) и твердо поддерживалась практика коллективных договоров между нанимателем и рабочими. Отдельное внимание было уделено необходимости уменьшения продолжительности рабочего дня хотя бы до десяти часов, а в дальнейшем – до восьми часов. Гарантированное право на один выходной день также рассматривалось как важный элемент правильных трудовых отношений.

Одной из важных общественных проблем являлась безработица, затрагивавшая значительную часть рабочего класса США. Для ее смягчения предлагался комплекс мер, в состав которого включалась организация и развитие общественных работ, создание временных пунктов пребывания безработных, введение специального страхования. Оговаривалась возможность и церковного участия, приводился пример методистского братства Чикаго, которое организовало собственную службу занятости [1, р. 85]. Христианской задачей провозглашалось снижение аварийности на производстве через твердое выполнение соответствующих регламентов и инструкций, а также их дальнейшее совершенствование.

«Социальное кредо церквей» указывало на необходимость надлежащей оплаты труда рабочего, которая позволяла бы ему кормить семью. Остро ставился вопрос компенсаций в случае гибели рабочего или утраты им трудоспособности. Гневно осуждалась практика некоторых нанимателей, которые не только не страховали рабочих, но страховали себя от подобных выплат [1, р. 124]. Вместе с тем отмечалось, что ряд крупных компаний все же практикуют страхование своих сотрудников,

а также гарантируют определенное пенсионное обеспечение; в свою очередь соответствующие вопросы становятся объектом внимания как федеральных властей, так и властей штатов. В качестве средства разрешения трудовых конфликтов рекомендовались переговоры и арбитраж. Американские протестантские деноминации также выступали за снижение уровня бедности, оговаривая ее недопустимость в рамках «нормального общества».

«Социальное кредо церквей» завершалось обсуждением проблемы справедливого распределения продукции промышленности. Среди средств, которые должны были служить этому, называлась система участия рабочих в прибыли предприятия (с соответствующими реальными примерами), развитие кооперативного движения, введение единого земельного налога (по предложению Г. Джорджа). Отдельно рассматривался социализм, оцениваемый в целом положительно – как «план социальной реконструкции», который в современных условиях подразумевает «коллективное владение землей и всеми формами капитала» [1, р. 180]. Провозглашалось, что «постепенное расширение коллективного владения полностью гармонирует с наилучшими интересами общества, но это расширение должно осуществляться не быстрее, чем общество разовьет эффективную административную машину и будет готово к новым обязанностям» [1, р. 182–183]. В декабре 1912 г. Федеральный совет церквей Христа в Америке несколько расширил «Социальное кредо церквей». Обновленная версия кредо подчеркивала необходимость не только снижения, но и предупреждения бедности, обеспечения защиты семьи и здоровья людей, поддержки развития детей, а также христианского отношения к собственности. Церкви решительно выступили против торговли алкоголем, которая наносит «социальный, экономический и нравственный ущерб» [3, р. 205–206].

Подъем социального евангелизма в США начала XX ст. стимулировал развитие внимания и интереса к проблемам индустриального общества. Его проповедники решительно обличали мораль, основанную на неограниченном индивидуализме и свободной конкуренции, подчеркивая то, что каждый человек несет ответственность за состояние общества в целом. Социальный евангелизм имел определенное влияние на средства массовой информации и американскую политическую жизнь того времени. Тем самым закладывались основы для дальнейших перемен в жизни США, медленно отходивших, как и другие страны Запада, от принципов и практики нерегулируемого капитализма.

Литература

1. *Social Creed of the Churches* / Ed. by H.F. Ward. – New York : Eaton & Mains, 1912. – 185 p.
2. *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.
3. *White, R.C. The Social Gospel: Religion and Reform in Changing America* / R.C. White, C.H. Hopkins / With an essay by J.C. Bennett. – Philadelphia : Temple University Press, 1976. – 326 p.

Религия и этническая идентичность студенческой молодежи Ульяновской области

Лукичева Любовь Юрьевна,

НИИ истории и культуры Ульяновской области им. Н.М. Карамзина;

Климович Людмила Валерьевна,

Ульяновский государственный университет (г. Ульяновск, Россия)

В статье приведен анализ этнокультурной идентичности современной молодежи, выявлены аспекты взаимодействия религии как социального института и этнической идентичности как составной части социокультурного определения молодежи¹.

В современном обществе возрастает роль религии в различных сферах жизни. Сегодня религиозные лозунги становятся средством мобилизации этнической и гражданской идентичности. Понимание влияния религиозной составляющей на общество и идентификацию различных его групп позволяет выстраивать гармоничные межэтнические отношения. Актуальным остается вопрос корреляции между этносом и религией, насколько религиозная составляющая включена в этническую идентичность. Религиозная и этническая идентичность являются структурными элементами социокультурной идентичности.

В своем исследовании мы придерживались определения религиозной идентичности как формы коллективного и индивидуального самосознания, построенная на осознании своей принадлежности к определенной религии и формирующая представления о себе и мире посредством соответствующих религиозных догм [1, с. 223]. В научной литературе выделяют три уровня поверхностный, средний и глубинный [2]. Они различаются степенью выраженности элементов идентичности: *когнитивный* элемент (знания и представления о своём этносе, национальной символики; знание истории своего народа; знание обычаев и традиций), *эмоциональный* (чувство принадлежности к этносу; удовлетворенность или нет своей национальной принадлежностью; оценка качеств своей этнической общности) и *поведенческий* (поступки, тип поведения, стиль жизни).

В рамках научно-исследовательского проекта «Социокультурная идентичность русскоязычной молодежи за рубежом: проблемы формирования и сохранения этнической преемственности» в 2016 г. было проведено социологическое исследование на тему: «Этнокультурная идентичность студентов выпускных курсов вузов г. Ульяновска, выборочная совокупность составила 450 человек. Выборка была репрезентативна по полу, возрасту и составу обучающихся в ВУЗах г. Ульяновска.

Распределение респондентов по уровню территориальной идентичности имеет свои этнические особенности. По данным опроса преобладает государственная идентичность, затем этническая и территориальная. Это свидетельствует о переплетении в сознании населения этнических и государственных границ. Россия всегда существовала как многонациональное государство. Русский этнос считает себя в первую очередь жителем России (57,3%), затем представителем своего этноса (37,6%) и потом представителем Ульяновской области (8,4%). Татары идентифи-

¹ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-01044-а1

цируют себя сначала с точки зрения государственной идентичности (80%), затем с представителями своего этноса (13,8%) и потом с представителем Ульяновской области (7,4%). Чуваши считают себя в первую очередь жителем России (54,5%), затем представителем своего этноса (36,4%) и потом представителем Ульяновской области (9,1%). Существенно отличается позиция мордвы. Мордовский этнос не считает себя в первую очередь представителем жителей Ульяновской области, представление себя как часть своего этноса также не является приоритетным для них, государственная идентичность превалирует над всеми остальными. Возможно, это связано с тем, что мордовский этнос изначально был сосредоточен за пределами Ульяновской области.

Религия для представителей этносов носит скорее формальный характер. При ответе на вопрос: «Какую религию Вы исповедуете?» четкую позицию заняли представители татар и мордвы. 83,3% татар исповедуют ислам, 11,9% не исповедуют никакой религии и 4,8% затруднились ответить. Мордовский этнос на 70% состоит из православных, 10% исповедуют протестантизм и 20% признались, что не принадлежат ни к одной из религий. В русском и чувашском этносе наблюдается вкрапление других религий. Например, 76,9% русских и 76,3% чуваш исповедуют православие, ни к какой религии не относят себя 16,7% русских и 13,2% чуваш, к исламу и буддизму относят себя 0,3% представителей русских и 2,6% представителей чуваш соответственно. К язычеству склонны 0,6% русских и 2,6% чуваш, к иной религии причисляют себя 1,2% русских и 2,6% чуваш. С одной стороны, цифровое соотношение не говорит о критичности положения, однако заставляет задуматься о причинах истинности и веры у различных представителей этносов.

Рассмотрим, как оценивают уровень религиозности различные этносы, проживающие на территории Ульяновской области. Истинно верующими себя считают 54,4% русских, 57,6% татар, 44,4% мордвы и 60,5% чуваш. Практически в равной степени представители этносов допускают существование высших сил 24,3% русских, 23,8% татар, 22,2% мордвы и 15,8% чуваш. Очень интересна позиция мордовского этноса в следующих вопросах: убежденных атеистов среди представителей мордовского этноса нет, но зато безразличных к религии как таковой достаточно много по сравнению с другими этносами 22,2%. Интересно соотношение ответов на вопросы религиозная принадлежность и уровень религиозности. Уровень религиозности у всех этносов ниже, чем их религиозная идентификация. Ниже всего уровень религиозной идентичности у мордовского этноса он в общей сложности составил 33,3%, при этом 80% из них относят себя к православным и протестантам. Здесь наблюдается разрыв между эмоциональным и деятельным компонентом идентификации индивида. Важным вопросом является этническая идентификация детей в смешанных семьях. Идентификация по этносу отца сильнее всего выражена в семье «мама-русская, отец-мордвин», в них 30% считают себя представителем мордвы, на втором месте идентификация по отцу представителю чувашского этноса – 10%. Однако в случае если отец русский, а мать-мордва, также на первое место у ребенка выходит идентификация мордовского этноса в 10%. Важной детерминантой формирования этнической и религиозной идентичности является семья.

В целом студенческая молодежь Ульяновской области демонстрирует высокий уровень толерантности к другим этносам и конфессиям. Около 80% опрошенных респондентов, признают праздники не только своей этнической и религиозной группы. При этом этническая и религиозная идентичность активизируется в кризисные

моменты и эмоциональные потрясения. Примерно у 30% мордвы и чуваш возникали конфликтные ситуации с представителями других национальностей в своем городе.

В полиэтничном обществе религиозная идентичность тесно переплетается с этнической идентичностью и является «спящим» ресурсом мобилизации, в том числе и этнических групп. Межрелигиозные и межэтнические различия могут стать источником напряженности в обществе, при этом в России имеется богатый опыт успешного проживания на одной территории многонационального народа, этому способствует укрепление светского демократического общества.

Литература

1. *Крылов, А.Н.* Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве / А.Н. Крылов. – М. : Икар, 2-е изд, 2012. – 306 с.
2. *Шуклинова, М.В.* Кризис идентичности как проблема национально-культурного самоопределения индивида / М.В. Шуклинова // «Знание. Понимание. Умение» / №4, 2009 – Культурология, ISSN 2218-9238 (online).

Тэндэнцыі рэлігійнага жыцця беларускіх татар 1945–1985 гг.

Мазец Валянцін Генрыхавіч,

**Інстытут гісторыі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі
(г. Мінск, Беларусь)**

У артыкуле адлюстраваны змены ў рэлігійным жыцці беларускіх татар на працягу 40 пасляваенных гадоў.

У першыя пасляваенныя месяцы ў месцах кампактнага пражывання беларускіх татар дзейнічала 13 мусульманскіх абшчын [1, с. 262]. Адною з першых была зарэгістравана 26 сакавіка 1945 г. абшчына татар-мусульман у Мінску ў колькасці 204 чалавек на чале з 53-гадовым мулой Мустафой Хасяневічам. У чэрвені 1945 г. дзейнічалі таксама мячэці у Клецку на чале з мулой Мустафой Александровічам, і ў мястэчку Мір, якую ўзначальваў Мустафа Муха. Без рэгістрацыі дзейнічала мячэць у Навагрудку, дзе мулой быў Селім Сафарэвіч. Тут абшчына была самай шматлікай і налічвала каля 1000 чалавек. Выезд большай часткі мусульманскай абшчыны Навагрудка на пастаяннае месца жыхарства ў Польшчу ў 1946 г. стаў падставай для ліквідацыі гэтай абшчыны і закрыцці мячэці. Так, рашэннем Баранавіцкага аблвыканкама 25 сакавіка 1948 г. абшчына ў Навагрудку была ліквідавана, а мячэць закрыта і неўзабаве пераабсталявана пад Дом піянераў. У ліпені 1949 г. Мінгарвыканкам прыняў рашэнне пра ліквідацыю абшчыны татар-мусульман і закрыцці мячэці. Нягледзячы на зварот 163 вернікаў да Сталіна, татары-мусульмане Мінска былі пазбаўлены сваёй святыні, якая была перададзена ў верасні 1949 г. Рэспубліканскаму добраахвотнаму таварыству садзейнічання флоту [1, с. 262].

Богаслужэнні ў Асмолаўскай мячэці ў першыя пасляваенныя гады праводзіў без рэгістрацыі мула Юсуф Халембік. Татара-мусульманская абшчына ў Асмолаве была зарэгістраваная 9 снежня 1946 г. і аб'ядноўвала каля 500 чалавек. Разам з

тым, колькасць мусульманскай абшчыны ў в. Асмолава істотна скарацілася пасля ад'езду татараў у Польшчу: з 500 у 1945 г. да 46 у 1947 г. У гутарцы з Упаўнаважаным Савета па справах рэлігійных культураў па Баранавіцкай вобласці Івановым мула Асмолаўскай абшчыны Мустафа Александровіч расказаў, што “цяпер татары ў пераважнай большасці не знаюць сваёй пісьменнасці і нават многія з іх не могуць размаўляць па-татарску, але і пры гэтых умовах яны ўсё-ж такі захавалі сваю рэлігію. Захаванню рэлігіі садзейнічала наяўнасць у абшчынах мулл і існаванне муфціі.” [2, арк. 48].

Захаваліся мячэці таксама ў Любчы і Слоніме, але там не было мулы.

У 1947 г. працавала без мулы мячэць у г. Ляхавічах. Багаслужэнні там праводзілі прадстаўнікі мясцовай мусульманскай абшчыны: Адам Міцкевіч, Давід Мурзіч і Ібрагім Рафаловіч. Без рэгістрацыі дзейнічалі ў 1947 г. абшчыны татар-мусульман у Мядзель і Іўі.

У вёсцы Некрашунцы Радунскага раёна да 1946 г. дзейнічала рэлігійная абшчына татар-мусульман, якая аб'ядноўвала татарскае насельніцтва не толькі Радунскага раёна Гродзенскай вобласці, але і з памежных тэрыторый Літвы. Там жа захаваўся і будынак мячэці. Але ў сувязі з выездам у 1946 г. у Польшчу значнай часткі татарскага насельніцтва і мулы Люта Мухлі, які лічыў сябе, паводле нацыянальнасці, польскім татарынам, мусульманская абшчына перастала функцыянаваць, а мячэць была закрыта. Да 1953 г. у Некрашунцах засталася 31 сям'я татар, а ў суседняй Сандыкаўшчыне – 13 сем'яў. Нягледзячы на тое, што арганізаванага правядзення богаслужэнняў у гэтых месцах не праводзілася, татарскае насельніцтва падтрымлівала і выконвала “Уразу”, святкавалі “Байрам”, па пятніцах не працавалі і выконвалі ўсе іншыя рэлігійныя абрады ў адпаведнасці з патрабаваннямі Карана [3, арк.207].

Паводле звестак Упаўнаважанага па Маладзечанскай вобласці Дзерабіна, у 1949 г. татары-мусульмане дадзенай вобласці сваёй нацыянальнай мовы не ведалі, размаўлялі на змешанай польскай, беларускай і рускай. Рэлігійная абшчына ў вёсцы Даўбуцішкі аб'ядноўвала 75 татарскіх сем'яў Смаргонскага, Валожынскага, Ашмянскага і Астравецкага раёнаў і налічвала каля 300 чалавек. У Мядзельскім раёне жыло 60 сем'яў татар колькасцю 248 чалавек, а ў мястэчку Іўе жыло 75 татарскіх сямей колькасцю 343 чалавекі.

У пачатку 1953 г. функцыянавалі 2 зарэгістраваныя мусульманскія абшчыны: у вёсцы Асмолава Нясвіжскага раёна і ў в. Мураўшчызна Іўеўскага раёна. Акрамя іх дзейнічалі две незарэгістраваныя мусульманскія абшчыны ў в. Даўбуцішкі Смаргонскага раёна і ў в. Некрашунцы Радунскага раёна. Да 1953 г. у вёсцы Даўбуцішкі засталася толькі 14 татарскіх сем'яў. На старажытных татарскіх могілках знаходзілася невялікая драўляная мячэць. У гэтай мячэці рэгулярна праводзіў багаслужэнні мула Аліі Рафаловіч, які ў 1948 г. атрымаў дазвол на правядзенне разавых богаслужэнняў. Смаргонскі райфінаддзел устанавіў для Рафаловіча падацак як для зарэгістраванага служыцеля культуры. Кіруючыся рашэннем райфінаддзела, мула лічыў зарэгістраванай абшчыну, якая аб'ядноўвала каля 200 вернікаў з 98 сямей татар-мусульман Смаргонскага, Валожынскага і Ашмянскага раёнаў. Праўда актыўнасць вернікаў была не вельмі высокай. Так па пятніцах мячэць наведвалі не больш 10–15 чалавек, а на свяце “Ураза-байрам” у 1953 г. было 70 вернікаў-мусульман [3, с. 205]. Разам з тым, Упаўнаважаны Савета па справах рэлігійных культураў пры Савеце Міністраў СССР па Маладзечанскай вобласці Кліманскі прапанаваў А. Рафаловічу не праводзіць

багаслужэнні да атрымання на гэта афіцыйнага дазволу, які ўладамі так і не быў дадзены [4, арк.53].

Рашэннем Мінскага абласнога Савета дэпутатаў працоўных 15 сакавіка 1960 г. была пазбаўлена рэгістрацыі мусульманская абшчына ў вёсцы Асмолава Нясвіжскага раёна, якая Падставай для прыняцця гэтага рашэння з'явілася скарачэнне колькасці вернікаў была каля 250 чалавек з 95 чалавек на момант рэгістрацыі да 10-17 вернікаў – у 1960 г. Акрамя гэтага, у 1953 г. адмовіўся выконваць свае абавязкі мула Мустафа Александровіч. Па стану на 1-га ліпеня 1960 г. ў БССР дзейнічала толькі адна зарэгістраваная мусульманская абшчына ў в. Мураўшчызна Іўеўскага раёна, абавязкі мулы ў якой выконваў Мустафа Шабановіч [5, арк. 53].

Сітуацыя заставалася нязменнай і ў наступныя дзесяцігоддзі. Так, па стану на 1 студзеня 1965 г. у рэспубліцы была зарэгістраваная адна мячэць, адзін мула, а колькасць вернікаў была каля 250 чалавек [6, арк. 2]. Упаўнаважаны Савета па справах рэлігійных культаў пры Савеце Міністраў СССР па БССР Адам Залескі адзначаў: “Істотных асаблівасцяў у дзейнасці мусульманскага рэлігійнага аб'яднання, зарэгістраванага ў в. Мураўшчызна Іўеўскага раёна Гродзенскай вобласці ў 1976 г. не назіралася... Моладзь амаль пагалоўна адыйшла ад мусульманскіх традыцый і звычайў” [7, арк.59]. Богаслужэнні па пятніцах ў мячэці наведвала ад 40 да 60 чалавек. На вялікія рэлігійныя мусульманскія святы збіралася ад 200 да 400 вернікаў з шэрагу раёнаў Гродзенскай і Мінскай абласцей, а таксама з Мінска.

Пэўнае ажыўленне нацыянальна-рэлігійнага жыцця беларускіх татар назіраецца з пачатку 80-х гг XX ст. На малітоўным сходзе мусульман у г. п. Іўе, якое праходзіла 24 снежня 1982 г., у мячэці прысутнічала 7 мужчын і 10 жанчын. Богаслужэнне праводзіў мула Мустафа Шабановіч. На пытанне “Як Вы чытаеце і разумееце Каран?”, зададзенае старшым інспектарам В. Берняковічам, мула адказаў: “Нас гэтаму вучылі нашыя бацькі. Чытаць па арабску мы можам толькі пры дапамозе спецыяльных сімвалаў-значкоў”. М.Шабановіч падкрэсліў, што чытаць па арабску ўмее не толькі ён, але і іншыя вернікі, якія таксама маюць Каран. Мула таксама выказаў шкадаванне, што моладзь не жадае вучыцца чытаць Каран і ўдзельнічаць у маленнях, наведваючы мячэць толькі ў час асноўных рэлігійных святаў. Адною з прычынаў адыходу татарскай моладзі ад сваіх нацыянальна-рэлігійных традыцый было заключэнне шлюбаў з прадстаўнікамі іншых нацыянальнасцяў. У самога мулы Шабановіча сын і ўнук былі жанаты не на прадстаўніцах сваёй нацыянальнасці [8, арк. 83].

Без рэгістрацыі дзейнічаў мула А. Рафаловіч, які на працягу 1983 г. праводзіў пахаванне нябожчыкаў паводле мусульманскіх традыцый не толькі ў Наваградку, але і ў Клецкім раёне Мінскай вобласці, а таксама збіраў у сябе дома вернікаў для правядзення багаслужэння [9, арк. 154].

Такім чынам, на працягу разглядаемага перыяду адбылося істотнае скарачэнне колькасці зарэгістраваных мусульманскіх абшчын беларускіх татар, якое было абумоўлена этанакіраванай палітыкай дзяржавы ў рэлігійнай сферы.

Літаратура

1. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII–XX ст.) / В.В. Грыгор'ева, У.М. Завальнюк, У.І. Навіцкі, А.М. Філатава ; навук. рэд. У.І. Навіцкі – Мн. : ВП “Экаперспектыва”, 1998. – 340 с.
2. НА РБ. Ф. 952. Воп.2. Спр. 10.
3. НА РБ. Ф.4-п. Воп.62. Спр. 348.
4. НА РБ. Ф.952. Воп.2. Спр. 24.

5. НА РБ. Ф. 952. Воп.3. Спр.17. Арк. 53
6. НА РБ. Ф. 952. Воп.3. Спр.40. Арк. 2
7. НА РБ. Ф.4-п. Воп.118. Спр. 11. Арк. 59
8. НА РБ. Ф.136. Воп.1. Спр.71. Арк. 83
9. НА РБ. Ф.136. Воп.1. Спр.76. Арк. 154

Особенности неоязычества в Беларуси

Микушкина Алена Вячеславовна,

Средняя школа № 33 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)

Рассматриваются некоторые особенности неоязыческой культуры в современной Беларуси.

Долгий период в истории белорусского народа связан с зарождением и господством язычества. В начале 90-х гг. прошлого века белорусское общество оказалось в атмосфере растерянности и беспомощности. В результате политических изменений произошел мировоззренческий кризис, охвативший значительную часть населения нашей страны. С возникновением суверенной Беларуси начался активный поиск общенациональной идеи. В это время основной доминантой государственной политики в Беларуси становится идея национально-культурного возрождения, которая была воспринята и частью неоязыческих организаций.

В Беларуси новые религиозные движения на сегодняшний день приобретают массовый характер. Особенно следует отметить неоязычество. При этом следует говорить не просто о возрождении традиционного в прошлом народов язычества, память о котором местами все ещё сохраняется на бытовом уровне, а о пропаганде собственно неоязычества, которое, по мнению его сторонников, призвано решить современные проблемы общества и личности, и стать новой религией и новой идеологией [5, с. 78]. Неоязычество в Беларуси имеет свои отличительные особенности: Это общая неравномерность развития в разных регионах. Многие языческие традиционные обряды празднуются и по сей день, они тесно вошли в повседневную жизнь. Другой отличительной чертой является то, что многие представления белорусов переплетены и связаны с представлениями и традициями соседних народов. Следует говорить и о том, что в Беларуси нет единого сильного центра неоязыческого движения. Кроме этого, белорусское неоязычество, в отличие от российского, не имеет ярко выраженную политическую приверженность. Это объясняется отсутствием в современной Беларуси развитого политического поля, где могли бы серьезно состояться и заявить о себе партии и движения неоязыческого толка. Кроме того, неоязыческие организации разобщены и преследуют разные идеологические цели.

На данный момент не представляется возможным четко сформулировать сущность неоязычества, классифицировать его ключевые характеристики и основные закономерности функционирования, так как многочисленные отечественные и зарубежные исследования неоязычества различаются своими подходами.

Неоязычество ищет возможности проявить себя в различных аспектах жизни общества: религиозном, политическом, культурологическом, экологическом [3, с. 82]. В Беларуси действует целый ряд неоязыческих организаций, однако отсутствует комплексный подход по их исследованию и изучению, так как неоязычество

чаще всего рассматривают в контексте новых религиозных движений. Неоязыческие организации Беларуси отличаются своей идеологией, целями и направлениями деятельности, они активно пропагандируют свои взгляды в интернете, однако в трудах исследователей упоминаются лишь самые крупные. Интерес к неоязычеству обуславливается и проблемой белорусской идентичности, т. к. неоязыческие организации выдвигают свои теории происхождения белорусов, тем самым вызывая интерес к своей деятельности. Примером может послужить центр этнокосмологии «Кривия», последователи которого, являются сторонниками балтского происхождения белорусов, основанной на Кривской теории. Также следует отметить, что не все белорусские неоязыческие организации стоят на позиции изучения и возрождения белорусской традиции, есть приверженцы пророссийской направленности, которые выступают за единение т. н. «руссов», к которым относят белорусов и украинцев.

Немалое внимание уделяет возрождению языческих традиций СМИ. Информация размещается на таких интернет площадках как <http://kryuja.org/>, <http://cytadel.org/>, <http://kryviac.podfm.ru/siver/>, в интернете есть многочисленные статьи, ролики, видео-выступления и презентации «друвингов». На сегодняшний день, они ведут активную пропаганду, издаются альманахи «Друвис» и «Сивер», также проводят семинары, встречи и беседы, круглые столы, которые направлены не только на изучение древней религии белорусов, но и на обсуждение современных проблем международного характера, объясняют возникающее проблемы и конфликты в мире, опираясь на знания истории.

Особое место занимают сайты неоязыческих организаций родноверов, как они себя именуют, на которых содержится информация о работе той или иной организации, об их встречах и круглых столах, прилагаются подробные фотоотчеты, видео, ролики с проводимых мероприятий. В интернете новые сайты появляются значительно более оперативно; они регулярно обновляются и дополняются, это позволяет достаточно быстро получать информацию о недавно происшедших событиях и отслеживать происходящие изменения [4, с. 29]. Значительную роль в исследовании и освещении неоязыческой тематики играют современные технологии. Важную информацию содержат сайты о деятельности, структуре и мероприятиях неоязыческих организаций, истории их создания, основоположниках, о мотивах к созданию и целях, которые они преследуют в своей деятельности. Однако следует отметить, что в перечне религиозных организаций, зарегистрированных на территории Беларуси, нет ни одной неоязыческой.

Литература

1. *Агеенкова, Е.К.* Некоторые аспекты славянского неоязычества / Е.К. Агеенкова // Сектоведение. – 2012. – Т. 2. – С. 4–24.
2. *Гурко, А.В.* Неоязычество в Беларуси / А.В. Гурко // Белорусская думка. – 1999. – № 10. – С. 42–46.
3. *Дьяченко, О.В.* Новые религиозные движения в Беларуси / О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ им. А.А. Кулешова, 2011. – 132 с.
4. *Старостенко, В.В.* Тенденции и особенности современной конфессиональной ситуации в Республике Беларусь / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. – 2005. – № 1. – С. 26–31.
5. *Старостенко, В.В.* Современная религиозная ситуация и конфессии в Республике Беларусь : пособие / В.В. Старостенко. – Могилев : МГУ им. А.А. Кулешова, 2008. – 88 с.

Об изъятии церковных ценностей северных православных приходов в 1960–1970-е годы

Молодов Олег Борисович,

Вологодский филиал Российской академии народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ (г. Вологда, Россия)

Статья посвящена проблеме изъятия церковных ценностей для передачи в музеи в областях Европейского Севера СССР, используемого в целях ослабления сакрального значения православных приходов. Подготовлена на материалах региональных государственных и церковных архивов.

*«А дарохранительница у вас не старинная?
Не серебряная? ...Можете вернуть на место»*
[1, с. 59]

С момента принятия Декрета СНК РСФСР от 23 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства» Православная церковь (далее – РПЦ) лишилась прав юридического лица, а её имущество, в том числе «культурное», стало принадлежать государству. Собственниками церковных зданий и иного имущества теперь считались исполкомы местных Советов депутатов трудящихся, которые передавали его в аренду официально зарегистрированным общинам верующих [2].

Вторая половина 1960-х – 1970-е гг. были временем относительной стабилизации отношений государства и Церкви, при этом политика КПСС по-прежнему имела антирелигиозную направленность. В этот период методы давления на РПЦ и верующих, способы ослабления материального положения приходов стали более утонченными, чем в годы «воинствующего атеизма». Особое место в системе антицерковных мероприятий заняли учреждения культуры, в том числе музеи различного уровня. Не будучи «силовыми структурами» и не имея властных полномочий, они выступали придаточными звеньями в системе идеологической борьбы с религиозными пережитками.

Одним из способов пополнения музейных фондов стало в те годы принудительное изъятие церковного имущества из числа наиболее ценного и древнего. Основаниями для передачи икон и других предметов культа в музеи были следующие. В первую очередь, в письмах руководителей учреждений культуры указывалось, что «произведение подвергается активному процессу разрушения и нуждается в проведении срочных реставрационных работ». Кроме того, участвовавшие хищения «антиквариата» из плохо охраняемых храмов также служили поводом для передачи государству церковных ценностей.

Примечательно, что органы власти не спешили создать в церковных зданиях нормальный температурный режим и влажность, обеспечить их телефонной связью и сигнализацией [3]. Поэтому «забота» чиновников о культурном наследии в данном случае представляется неискренней.

Будучи переданными в музеи на реставрацию, в храмы иконы уже не возвращались. Так, Крестовоздвиженская церковь г. Грязовца Вологодской области лишилась образов Сергия Нуромского, Корнилия Комельского, пророка Аммоса и апостола Петра [4, л. 51; 5, л. 22; 6, л. 35].

Храмы Архангельской епархии пострадали, судя по документам, значительно больше. Например, только из трех церквей г. Архангельска в 1965 г. передано по

акту Государственному Русскому музею 178 произведений древнерусского искусства [7, л. 25, 28, 28 об]. Даже из небольшой Введенской церкви с. Княжестрово Архангельский областной музей получил 21 икону. При этом директор музея М. заявлял, что «изъятие этих икон, находящихся в алтаре и входном приделе, не нарушит внутреннего интерьера храма» [8, л. 4]. В письме также оговаривалась возможность произвести замену «некоторых из них иконами того же содержания из обменного фонда музея» [8, л. 11], но в архивных материалах документов о состоявшемся обмене нами не выявлено.

Иногда «передачи» икон в музеи действительно походили на реквизиции церковного имущества 1920–1930-х годов. Епископ Архангельский и Холмогорский Исидор (Кириченко) в письме Управляющему делами Московской патриархии митрополиту Алексию (нынешнему Патриарху РПЦ) перечислял факты изъятия икон из Никольской церкви с. Юрьев-Наволоок Красноборского района. В августе 1979 г. туда прибыли на автомашине две женщины (представительницы райисполкома и архангельского музея) и увезли две иконы, в том числе «храмовой чтимый образ Св. Николая». 26 сентября того же года приехали сотрудники милиции из с. Красноборска и взяли 6 икон, на которые указала сотрудница музея. На следующий день – 27 сентября – прибыли те же люди и изъяли 16 икон. Причиной их передачи в музей указывалась плохая охрана храма, при которой могут разорвать все иконы [9].

Излишне говорить о значении утраты местных святынь для верующих, даже в случае их замены «равноценными по содержанию», но менее ценными в сакральном смысле. Предпринимаемые попытки письменными жалобами воздействовать на органы власти и вернуть иконы в храмы результата не имели [4, л. 51; 5, л. 22; 6, л. 35].

Описанные эпизоды из жизни северных приходов РПЦ позволяют предполагать, что подобная практика в СССР была распространенной. Об этом свидетельствует приведенный выше эпиграф из книги мемуариста и бытописателя протоиерея М. Ардова, служившего в соседней Ярославской епархии и лично столкнувшегося с подобными «изъятиями».

В исследуемые десятилетия сформировался целый комплекс мероприятий, косвенно влияющих на благосостояние православных общин и епархий в целом: «добровольно-принудительные» взносы в патриотические фонды, сдерживание уполномоченными Совета по делам религий цен на свечи и иные предметы культа, дискредитация духовенства и религиозных активистов на страницах местной печати и т. п. [3]. В совокупности с изъятием наиболее чтимых местными и приезжими верующими икон данные меры приводили к снижению посещаемости храма, а значит и размеров его доходов. В конечном итоге это могло привести к закрытию прихода и снятию с регистрации православной общины. Можно ли считать простым совпадением то, что единственными приходами, закрытыми в 1980-е гг. на территории Архангельской и Вологодской епархий, стали вышеупомянутые Никольская и Введенская церкви (соответственно в 1982 и 1987 гг.) [10]?

Таким образом, музеи выступали в тот период инструментом в идеологической борьбе и атеистической пропаганде. Передача церковных ценностей в музейные учреждения являлась «ширмой» для истинной цели деятельности советского партийно-государственного аппарата – полного искоренения религиозных предрассудков.

Литература

1. Ардов, М.В. Мелочи архи..., прото... и просто иерейской жизни / М.В. Ардов. – М. : Собрание, 2006. – 256 с.
2. Молодов, О.Б. Декрет СНК РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»: содержание и значение / О.Б. Молодов // История государства и права. – 2016. – № 1. – С. 14–19.
3. Молодов, О.Б. Роль уполномоченных Совета по делам религий в реализации государственной вероисповедной политики на Русском Севере (1960–1980-е гг.) / О.Б. Молодов // Вестник Пермского университета. Серия: История. – 2015. – № 1(28). – С. 242–248.
4. Государственный архив Вологодской области (ГАВО). – Ф. 826. Оп. 7. Д. 199.
5. ГАВО. – Ф. 826. Оп. 7. Д. 231.
6. ГАВО. – Ф. 826. Оп. 7. Д. 257.
7. Государственный архив Архангельской области (ГААО). – Ф. 5620. Оп. 3. Д. 120.
8. ГААО. – Ф. 5620. Оп. 3. Д. 125.
9. Текущий архив Архангельского епархиального управления. – Ф. 5. Оп. 1. Д. 6.
10. Молодов, О.Б. Закрытие православных приходов на Европейском Севере СССР в 1950–1980-е гг. / О.Б. Молодов // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. – 2015. – № 4. – С. 35–42.

Благочиния в системе епархиальных структур на Средней Волге в послевоенный период (40-е – 80-е гг. XX века)

Подмарицын Алексей Геннадьевич,

Самарский национальный исследовательский университет
им. академика С.П. Королева (г. Самара, Россия)

В статье на примере Куйбышевской и Ульяновской епархий РПЦ рассматриваются благочиния как часть системы епархиальных структур, сложившихся в синодальное время и трансформированных в советское время.

Сложившаяся в синодальное время епархиальная структура включала в себя разделение территории на благочиннические округа или благочиния. Как правило, округа включали в себя от десяти до полутора десятка храмов, и возглавлялись настоятелем одной из церквей округа. К обязанностям благочинного относились посреднические функции между настоятелями остальных храмов и консисторией, а также епископской канцелярией. Также через него доводилось до сведения духовенства благочиния распоряжения центральных и епархиальных церковных властей. Деление епархии на благочиния существовало, в первую очередь, для удобства в управлении духовенством и приходами. Количество благочиний в одной епархии достигало нескольких десятков.

Поместный Собор РПЦ 1917–1918 гг. в числе других вопросов, рассматривал и относящиеся к переустройству епархиальных структур.

На основе рекомендаций Поместного Собора РПЦ 1917–1918 гг., во второй половине 20-х гг., возникла современная структура управления Церковью: Собор – Патри-

арх – патриаршие и синодальные учреждения (в совокупности именуемые Московской патриархией) – епархиальные преосвященные – епархиальные учреждения (епархиальный совет, канцелярия епископа) – благочиния (институт благочинных и советов при них) – приходы (приходские органы). Понятно, что в силу перманентных репрессий против верующих и жёстких ограничений религиозной жизни населения властями, эта структура в полном виде в советское время никогда не функционировала.

В результате развернутых с начала 30-х гг. репрессий верующих и разгрома церковных управленческих вертикалей, приведших к сокращению в сотни раз количества приходских церквей, благочиний как таковых не осталось. Так, к середине 1941 г. на территории Среднего Поволжья оставалось два функционирующих православных храма.

В ходе начавшейся Великой Отечественной войны развернулось широкое движение верующего населения за открытие церквей. Случаи удовлетворения ходатайств стали массовыми после создания совета по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР в октябре 1943 г., что являлось завершением легализации структур РПЦ.

Особенностью Средне-Волжского региона явилось то обстоятельство, что количество открытых до 1948 г. приходов по областям на превышало двух с половиной десятков (в Куйбышевской и Ульяновской – по 19-ть, в Оренбургской – 24). Возникшие с течением времени в одноименных епархиях благочиния существенно отличались от соответствующих структур синодального и послеоктябрьского времени – они, как правило, были единичными и охватывали значительные территории в силу немногочисленности приходов.

Церковные источники вскользь говорят о территориальном разделении Средне-Волжских епархий на благочиния. В марте 1945 г., уезжая по благословению Патриарха Алексия I в Среднюю Азию принимать из обновленчества тамошние епархии, архиепископ Куйбышевский Алексей назначил благочинным приходов епархии протоиерея Сергия Валовского [3, л. 9об.].

Согласно епархиальному отчёту по Куйбышевской епархии за 1947 г., в конце года число приходов достигло 19-ти; до этого года существовавшие два благочиния назывались городским и сельским. В 1947 или 1948 г. состав благочиннических округов был пересмотрен и изменены названия: Приволжский – 10 храмов и Степной – 9 церквей [4, отчёт по управлению Куйбышевской епархией за 1948 г., л. 2]. Интересно то обстоятельство, что оба благочиния возглавлялись настоятелями двух храмов епархиального города, и охватывали всю территорию Куйбышевской области/епархии. Около середины 50-х гг. количество благочиний в Куйбышевской епархии достигало трех, к концу того же десятилетия благочиний снова стало два. По этому поводу известен циркуляр преосвященного епископа Куйбышевского Митрофана от 1 ноября 1956 г. настоятелям церквей о создании двух благочиний в епархии. Благочинным первого округа был назначен настоятель Покровского кафедрального собора протоиерей Александр Надеждин, благочинным второго округа – настоятель Петро-Павловской церкви г. Куйбышева протоиерей Иоанн Фомичев [5, циркуляр епископа Митрофана от 1 ноября 1956 г.].

Общее количество храмов в Куйбышевской епархии и области – 19 сохранялось неизменным до 1961 г.

Для сравнения можно привести соответствующую статистику по динамике открытых приходов и наличия благочиний в соседней Ульяновской области. На

1 марта 1949 г. в Ульяновско-Мелекесской епархии числилось 19 приходов, из них 4 городских (3 в Ульяновске и 1 в Мелекесе) [1, л. 17, 17об., 18]. 19 февраля 1953 г. временноуправляющий Ульяновской епархией архиепископ Иоанн (Братолюбов) назначил благочинных в два округа [2, л. 3 и 6]. Вступивший в управление Куйбышевско-Сызранской епархией (и присоединенной к ней в мае 1959 г. Ульяновско-Мелекесской) архиепископ Саратовский и Сталинградский Палладий (Шерстенников) издал в октябре 1959 г. указ № 165 об объединении церквей Ульяновской области в одно благочиние [6, л. 14]. В таком виде административное деление Ульяновско-Мелекесской епархии просуществовало до реституции епархии в полном объеме под отдельным архиерейским управлением в 1989 г.

Итак, существовавшая в синодальный период практика объединения в каноническо-территориальном отношении приходов в благочиннические округа для оперативности в управлении и взаимодействии с епархиальной церковной властью и внутри самих округов, претерпела в советский период значительные изменения. У религиозных организаций были изъяты функции государственного учета движения и гражданского состояния населения, религиозным организациям запрещалось заниматься какой-либо социальной (в первую очередь, благотворительной деятельностью). Сфера деятельности благочиний, таким образом, сужалась вплоть до фактического прекращения к концу 30-х гг. Во время Великой Отечественной войны, в ходе легализации структур РПЦ и массового открытия храмов, деление епархий на благочиния было восстановлено и просуществовало до окончания советского режима.

Литература

1. Государственный архив новейшей истории Ульяновской области. Ф. Р-8. Оп. 7. Д. 433.
2. Государственный архив Ульяновской области. Ф. Р-3705. Оп. 1. Д. 30.
3. Самарский епархиальный архив (СЕА). Ф. 1. Оп. 1.11. Д. 271.
4. СЕА. Ф. 1. Оп. 1.11. Д. 358.
5. СЕА. Ф. 1. Оп. 1.11. Д. 416.
6. СЕА. Ф. 1. Оп. 1.11. Д. 419а.

К истокам европейской Реформации

Риер Яков Григорьевич,

Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

В текущем году исполняется 500 лет выступлению Мартина Лютера в Виттенберге, выступлению, с которым связывают начало Реформации в западном христианстве. Но это была не спонтанная инициатива августинского монаха и университетского профессора. Взгляды и убеждения Лютера стали итогом длительных изменений в интеллектуальной и социально-политической жизни Европы. Начало им было положено, пожалуй, выступлением английского университетского богослова Джона Уиклифа еще в середине XIV в.

Идеи Уиклифа о суверенитете королевской власти над всеми землями в ее стране, в том числе и принадлежащими церкви, о моральных обязательствах духо-

венства перед паствой, о скромности клира вытекали из общественного развития Англии: как интересов укреплявшегося государства, так и ростом нового дворянства и городов, заинтересованных в ограничении церковных поборов, в «дешевой церкви». Рост образованности мирян, наряду с развитием самостоятельности и предприимчивости среди землевладельцев и бюргерства способствовал и пробуждению среди них интереса к самостоятельному познанию христианства. Это отразилось и работе Уиклифа над переводом Библии на английский язык. Радикальных реформ в тогдашней Англии не произошло – не было общественного запроса на них. Но идеи реформатора разошлись по Европе.

Однако их дальнейшее развитие с практическим воплощением в новой доктрине и церковной организации произошло довольно далеко от Англии – в Чехии, в виде гусизма. Почему именно там? Ведь были регионы с куда более многочисленными и развильными городами. И везде бюргеры стремились к сокращению расходов, в том числе и на церковь. Везде дворяне поглядывали на обширные церковные земельные владения. И везде урбанизацией и ростом грамотности усиливается интерес к знаниям, и, соответственно, к литературе, в том числе и религиозной.

Но в дополнение к этим общим тенденциям в латинской Европе именно Чехия имела отличительную особенность: национальную. Хотя понятие «нация» для XIV в. выглядит преждевременным, но иначе не назовешь возникшие противоречия в этом, вассальном от Священной Римской империи королевстве. Именно вассалитет и расположение почти внутри германских земель способствовали проникновению в Чехию немцев в куда большей степени, чем, например, в соседнюю Польшу. При этом немецкая колонизация в Чехии включала в себя обильный слой немецкого духовенства. Ибо, в отличие соседних Польши и Венгрии, до середины XIV в. Чехия не имела своего архиепископа и ее церковь подчинялась соседним немецким церковным администраторам, которые и заполняли чешский клир, особенно высший, своими соотечественниками. Последние и говорили между собой по-немецки, что, в дополнение к ограничениям в карьере, раздражало чешское духовенство.

В XIV в. в силу социально-экономических факторов, усилился приток чешского сельского населения в города. Но и в них уже сформировался костяк немецкого бюргерства, составлявший городские верхи. И это тоже вызывало противоречия между чехами и немцами в городах. Страдавшее от малоземелья чешское дворянство было недовольно обширными церковными владениями, особенно выросшими в том же XIV в. при правлении Люксембургской династии. И хотя именно Люксембург – Карл IV – основал в Праге первый в центральной Европе Университет и добился, наконец, учреждения в ней же собственного архиепископства, но и там роль немцев оказалась ведущей.

Отсюда к общим для тогдашней феодальной Европы социально-политическим и экономическим проблемам добавились национальные. Они и обострили противоречия между мирянами и духовенством, добавив к потребности в землях и уделении церковных поборов недовольство чешского населения преобладанием немцев в правящих слоях страны. И если при правлении Карла IV умевшего сглаживать противоречия предоставлением широких возможностей всему свободному населению страны в рамках империи, то при сменившем его Вацлаве IV ситуация обострилась. Новый король не имел в германских владениях авторитета отца, что уменьшило и значение Чехии. Сказалось и однобокое развитие чешской экономики как торговой, что затрудняло отток избыточного сельского населения в города, вы-

зывало усиление эксплуатации крестьян с, естественно, усилением их недовольства. В западных странах проблемы в деревне решались освобождением крестьян от личной зависимости. В соседней Польше, где аграрные порядки развивались аналогично чешским, отсутствовали национальные противоречия.

В итоге, именно чешское общество оказалось наиболее восприимчиво к уклифским идеям о суверенности и удешевлении церкви. Познакомившись с учением английского профессора в Париже, чешские просветители принесли его в Прагу, где возникло движение за создание самостоятельной чешской церкви. На этих идеях сформировалось мировоззрение наиболее последовательного реформатора – Яна Гуса. Он сумел соединить воедино чаяния чешского дворянства, бюргерства о самостоятельной и нестяжательной чешской церкви и даже заинтересовать ею короля Вацлава IV, тяготившегося контролем немецкой церковной элиты в Праге. Как и Уиклиф, Гус переведил на чешский Библию, но пошел дальше своего предшественника и обнаружил что в ней не было указаний на роль папства, что довело конфликт с Римом до непримиримой вражды и, в итоге, сожжения Гуса и его последователя Иеронима Пражского как опасных еретиков. Так идеи Уиклифа в специфической обстановке Чехии радикализировались и превратились в основу для длительного военного противостояния с Римом и империей в полуторадесятилетних религиозных по сути, гуситских войнах.

Лютер, разрабатывая свое учение о реформе церкви, опираясь на идеи итальянских гуманистов о свободе воли, использовал, по его собственному признанию, и учение Гуса, развив его дальше – в особую церковную организацию. Успех учения Лютера был обусловлен единением большинства германского общества вокруг идей, отражавших более передовые настроения XVI в. Впрочем, гуситская церковь просуществовала в Чехии тоже довольно долго, до начала XVII в.

Положение православных монастырей на белорусских землях в конце XVIII – пер. половине XIX вв.

Савчук Татьяна Петровна,

Брестский государственный университет имени А.С. Пушкина
(г. Брест, Беларусь)

В статье анализируется положение и состояние православных обителей на территории Беларуси после вхождения в состав Российской империи в конце XVIII – первой половине XIX вв. Источниковая база исследования включает, в том числе, архивные материалы Национального исторического архива Беларуси.

После вхождения белорусских земель в состав Российской империи в конце XVIII в. царские власти рассматривали православные монастыри как «рассадики веры, набожности и русских основ среди местного населения» [1, с. 181]. Начинается процесс возвращения православных монастырей, переведённых в предшествующий период в униатство. В начале XIX в. православной церкви были возвращены: 1 архимандрия, 12 монастырей мужских и женских, 2 пустыни, 147 церквей [2, лл. 2–5].

Согласно «Духовным штатам», изданным императрицей Екатериной II 26 февраля 1764 г. православные обители делились на лавры, кафедральные, 1, 2,

3 классов, заштатные, приписные и упразднённые. Для них установили следующие нормы насельников: мужские 1 класса – 33 чел., 2 класса – 17 чел., 3 класса – 12 чел.; женские 1 класса – 52–101 чел., 2–3 классов – 17 чел. [3, с. 194]. Всего в 1795 г. на территории белорусско-литовских губерний существовал 1 монастырь 1 класса, 2 – 2 класса, 28 заштатных, 3 упразднённых [4, с. 36]. Что касается содержания обителей, то, например, второклассный Слуцкий Ильинский женский монастырь в 1796 г. получил «всемиловейшее жалованную сумму» 700 руб. [5, л. 25]. С 1797 г. монастыри 1 класса получали от государства 1753 руб. в год, 2 класса – 1095 руб, заштатные находились на своём содержании [4, с. 36]. Все обители ежегодно вносили в уездное казначейство плату за назначенных монастырских служащих. Например, в 1834 г. такие расходы Пинского Богоявленского первоклассного монастыря составили 282 руб., Минского второклассного архиерейского дома – 678 руб. [6, л. 18].

В 1793–1795 гг. на территории присоединенных земель проводилась секуляризация монастырских имений. Норма монастырских владений составила 30 дес. земли. По указу Александра I от 8 июня 1805 г. обители получили возможность принимать в дар и по завещанию ненаселенные участки земли. Указ от 24 мая 1810 г. позволял беспрепятственно приобретать населенные земли путём покупки [7, с. 335]. В 1835 г. Синод издает распоряжение «О наделении монастырей лесными дачами» [8, л. 6]. Однако на белорусских землях данные действия правительства ненамного улучшили тяжелое материальное положение монастырей, в то время как некоторые российские обители представляли собой обширные латифундии. Например, Соловецкий монастырь располагал земельными угодьями в 66 тыс. дес., Темниковская Саратовская мужская пустынь имела 24 тыс. дес. земли и т. д.

По уставу, регламентирующему устройство и уклад жизни, православные обители делились на штатные и общежительные. В монастырях первого типа братия получала кроме трапезы так называемую братскую кружку, т. е. доход от служения литургии и выполнения треб распределялся между монахами. Например, в наиболее доходном в Могилёвской епархии Бельничском монастыре иеромонах в урожайные для населения годы получал от 150 до 200 руб. Принимая во внимание тот факт, что на эти деньги иеромонах должен был приобрести одежду, обувь, чай, сахар, лекарства и другое необходимое для жизни, и что редкий иннок не помогал материально бедной деревенской родне, то нельзя назвать эту цифру большой. В бедных штатных монастырях иеромонашеская кружка понижалась до 50 руб., послушник же получал около 20–30 руб. в год [9, с. 608]. В общежительных обителях частная собственность не признавалась. Всё необходимое для жизни монахи зарабатывали совместным трудом.

Литература

1. Гісторыя Беларусі : у 6 т. / рэдкал.: М. Касцюк (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск : Экаперспектыва, 2000–2005. – Т. 4 : Беларусь у складзе Расійскай імперыі (канец XVIII – пачатак XX) / М. Біч [і інш.]. – 2005. – 519 с.
2. Национальный исторический архив Беларуси (далее НИАБ). – Фонд 136. Оп. 1. Д. 22.
3. Православные монастыри Беларуси / С.Э. Сомов [и др.]. – Минск : Четыре четверти, 2003. – 198 с.
4. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII–XX ст.) / У.І. Навіцкі [і інш.]; пад рэд. У.І. Навіцкага. – Мінск : Экаперспектыва, 1998. – 340 с.

5. НИАБ. – Фонд 136. Оп. 1. Д. 968.
6. НИАБ. – Фонд 136. Оп. 1. Д. 11228.
7. Православная энциклопедия: Русская православная церковь / под общ. ред. патриарха Московского и всея Руси Алексея II. – М. : Православная энциклопедия, 2000. – 653 с.
8. НИАБ. – Фонд 136. Оп. 1. Д. 11149.
9. Арсений, архимандрит Правда ли, что наши монастыри разлагаются / архимандрит Арсений // Могилёвские епархиальные ведомости. – Часть неофициальная. – 1908. – № 16. – С. 606–615.

Политическая платформа военного духовенства после Февральской революции 1917 г.

Старостенко Элеонора Викторовна,
Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

Рассматривается отношение военного духовенства к власти, установившей после февральских событий 1917 г. и наиболее популярным партиям. Анализируется позиция по вопросу участия священников в общественно-политической жизни российского общества.

События февраля 1917 г., повлекшие за собой отречение императора от престола и падение монархии в России, поставили военное духовенство, как и в целом всю православную церковь, в непростое положение. Вознесение молитв за царя и императорскую семью, призывы верности самодержавию были ранее неотъемлемой частью деятельности священника в армейской среде. Теперь же власти, которую «до последней капли крови» призывали защищать военные пастыри, не стало, а на ее место пришло Временное правительство, которое, «руководствуясь духом буржуазного демократизма», предпринимает попытку усовершенствовать законодательство Российской империи в области религии [1, с. 29]. В короткие сроки ведомству при протопресвитере и состоящему при нем духовенству было необходимо определить свое отношение к Временному правительству. Как и православная церковь в целом, военные священники поддержали февральские события и Временное правительство. На Всероссийском съезде в Могилеве в 1917 г. военные священники выразили лояльность новой власти, признав государственный переворот историческим моментом исключительной важности. Кроме того, в воззвании к армии делегаты призывали поддержать установившуюся власть: «Признайте всю полноту власти за Временным Правительством, составленным из друзей народа, одушевленных одним стремлением спасти Россию, создать ее счастье!» [2, л. 80].

Конечно, на местах не все священники легко отказались от своей промонархической ориентации. Известны случаи, когда они убеждали солдат в скорой контрреволюции, высказывали сочувствие к старой власти. В таких случаях за свои убеждения они привлекались к разбирательствам, проводимым полковыми или госпитальными комитетами, и даже могли быть уволены ими [3, с. 177]. Поводом могло послужить упоминание в богослужебной речи императора и членов монаршего дома, раздача листовок с призывами о поддержке царя, открыто высказанная

лояльность старому правительству. Нередко эти ситуации возникали по причине невнимательности самих священников, но не их желания открыто выступить за самодержавие: в силу привычки можно было упомянуть имена Романовых в молитве, в силу невнимательности – раздать устаревшие листовки. В большинстве же своем священники на местах поддержали смену власти в России.

Особого внимания заслуживает вопрос об отношении духовенства православной церкви к социалистическим партиям. В церковной периодической печати неоднократно указывалось на положения программ этих партий по вопросам государственно-конфессиональных отношений и свободы совести. Авторами таких публикаций подчеркивалось стремление социалистов ослабить позиции церкви в российском обществе. Примеров таких материалов немало. Так, в опубликованной в Минских епархиальных ведомостях в 1917 г. статье «Партии социалистов и христианская церковь» автором анализируются положения программ социал-демократов и социал-революционеров по религиозному вопросу. В ней указывалось, что эти партии призывают к отделению церкви от государства и системы образования, и провозглашают свободу совести. Автор статьи признавал, что, исходя из программных документов, надежды на содружество христианства и социализма иллюзорны: «надо знать, что виднейшие вожди социализма в такой дружбе не нуждаются. Конечно, не все социалисты так резки в своих отношениях к церкви. Теперь особенно много граждан записывается в социалистические партии и многие из них не перестали ценить христианскую веру, однако же, повторяем, вожди социалистов высказались определенно и радужных надежд питать не следует» [4, с. 195–196]. Военное духовенство на страницах «Церковно-общественной мысли» (реорганизованный в 1917 г. журнал «Вестник военного и морского духовенства») также признавало, что позиция социалистов в отношении церкви обрекает военных священников на бесперспективное будущее. «А так как физиономия Учредительного Собрания для нас выясняется уже приблизительно, не давая никаких иллюзий, – отмечал автор одной из публикаций, имея в виду эсеров, кадетов и большевиков, – то по вопросу об отношении Государства к Церкви большевики и с.-р. войдут в блок для полного проведения в жизнь отделения Церкви от государства» [5, с. 35]. Такая политика, по мнению автора, приведет к тому, что сотни военных священников останутся без должностей.

Поэтому в преддверии Учредительного собрания военным духовенством православной церкви была высказана идея поддержать те политические силы, которые лояльно относятся к церкви, и даже, возможно, самим принять участие в его работе. Этот вопрос обсуждался на Втором Всероссийском съезде военного и морского духовенства. Многие священники, как по отдельности, так и представители целых фронтов, высказались за неучастие в деятельности политических сил. Но в ходе длительных споров было решено, что им можно осуществить гражданский долг: то есть им позволялось присоединяться к политическим партиям и поддерживать тех или иных кандидатов на выборах в Учредительное собрание.

Ведомство военного и морского духовенства оказало полную поддержку пришедшему к власти в России Временному правительству. В отношении участия в политической жизни многие священники высказались за внепартийность. Однако решениями Второго съезда военно-морского духовенства им было разрешено, как гражданам, присоединяться и поддерживать политические силы (в первую очередь те, кто являлся «другом церкви»). При этом духовенство признавало, что наиболее популярные партии не являются сторонниками сохранения прежних государственно-конфессиональных отношений.

Литература

1. Старостенко, В.В. Проблема свободы совести в законодательстве и общественно-политической мысли в Российской империи начала XX в. / В.В. Старостенко // Весн. Магілёўскага дзярж. ўн-та імя А.А. Куляшова. Серыя А, Гуманітарныя навукі: гісторыя, філасофія, філалогія. – 2017. – № 1(49). – С. 60–64.
2. Российский государственный исторический архив. – Ф.806. Оп. 5. Д. 10776. Лл. 80–80об.
3. Старостенко, Э.В. Особенности религиозности военнослужащих российской армии в годы Первой мировой войны (на примере отношения к военному духовенству) / Э.В. Старостенко // Романовские чтения–12 : сб. статей международной науч. конф. / под общ. ред. А.С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 176–178.
4. Партии социалистов и христианская церковь // Минские епархиальные ведомости. – 1917. – № 12. – С. 194–197.
5. Молчать больше нельзя // Церковно-общественная мысль: прогрессивный орган военного и морского духовенства. – 1917. – № 11–12. – С. 35–37.

Образовательная и миссионерская деятельность неопротестантских организаций как форма активизации евангелистических вероучений в Беларуси в период 1990-х гг.

Сушко Виктория Владимировна,
Брестский государственный технический университет
(г. Брест, Беларусь)

Статья посвящена анализу миссионерской и образовательной деятельности евангельских христиан-баптистов, христиан веры евангельской и адвентистов седьмого дня, как наиболее приоритетной формы распространения и общественной популяризации неопротестантских вероучений на территории Республики Беларусь в период 1990-х гг.

В результате исторического развития Беларусь сформировалась как поликонфессиональное государство, в котором преобладающими являются православная и католическая церкви. Однако в конце XIX – начале XX вв. на территории Беларуси, в первую очередь в Западном регионе, начинают распространяться неопротестантские религиозные вероучения: баптизм (ЕХБ), адвентизм (АСД) и пятидесятничество (ХВЕ). Достаточно противоречиво формировалось взаимоотношения неопротестантов с государственными структурами советского общества: от попыток использовать верующих во внешнеполитической деятельности до жесткого противостояния и отказа неопротестантов подчиняться советскому законодательству.

Существенные коррективы во взаимоотношениях верующих неопротестантов и представителей власти произошли во второй половине 1980-х гг. в условиях либерализации советского общества. Между государством и религиозными организациями начался процесс перехода от противостояния к диалогу, так как важнейшие проблемы общества требовали сотрудничества этих социальных институтов,

а именно, выработки концепций по воспитанию молодежи, решения экологических проблем, сохранения культурного наследия и т. д.

Важнейшим этапом развития государственно-религиозных взаимоотношений в Республике Беларусь стало принятие Закона «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях» в 1992 г., который обеспечил право граждан на свободу совести. Благодаря принятому законодательному акту, общины и группы неопротестантов получили возможность беспрепятственно осуществлять различные виды деятельности: миссионерское, социальное, молодежное и т. д. служения, реализовывать образовательные и просветительские программы, организовывать благотворительные акции, создавать новые религиозные группы, активизировался процесс строительства молитвенных домов.

Согласно законодательству, подтверждалось право граждан на свободу вероисповедания, возможность родителей воспитывать детей в соответствии со своими религиозными взглядами (статья 3), статья 6 обеспечивала равенство всех религий перед законом, не отдавая предпочтения какой-либо определенной [1, с. 20–22]. Учитывая активную миссионерскую и образовательную деятельность неопротестантов, важной статьёй была 8, которая разрешала основывать религиозные учебные заведения, а также с согласия родителей и органов образования осуществлять познавательно-воспитательную работу в государственных учебных заведениях [1, с. 22]. Первым высшим учебным заведением пятидесятников стал «Теологический институт христиан веры евангельской» в Минске (зарегистрирован Государственным комитетом по делам религий и национальностей 24 апреля 1996 г., регистрационный № 78; перерегистрирован Уполномоченным по делам религий и национальностей 30 января 2008 г., регистрационный № 158). В 1995 г. был зарегистрирован и начал образовательную деятельность Библейский институт Союза ЕХБ Беларуси, позже, в 1997 г. была организована Минская богословская семинария Союза ЕХБ РБ. Основная цель обучения семинарии – подготовка специалистов пасторского служения и миссионерской деятельности. Используя право на свободное вероисповедание, объединения АСД основали в 1994 г. филиал Заокской духовной академии в Минске (сама академия находится на территории Российской Федерации) – главный обучающий центр верующих адвентистов в Беларуси. Характерной чертой образовательной и просветительской деятельности неопротестантов стала повсеместная организация очных/заочных Библейских школ и колледжей, родиоклассов, рассчитанных на привлечение разновозрастной аудитории: от детей дошкольного возраста до людей старшей пожилой группы. Особое значение имело создание летних оздоровительных лагерей, в которых могли находиться дети и подростки не только из семей верующих неопротестантов, но и молодежь, не определившаяся со своим духовным выбором. Целью деятельности подобных летних лагерей было не только укрепление физического состояния отдыхающих, но и религиозное обучение, а также привлечение новых верующих впоследствии (как детей, так и их родителей). Одним из крупнейших летних оздоровительных учреждений среди неопротестантов является лагерь «Жемчужинка» Союза ЕХБ Республики Беларусь, в котором ежегодно отдыхают от 700 до 900 детей и подростков.

Важной составляющей процесса активизации деятельности неопротестантских деноминаций на территории Беларуси в период 1990 – х гг. являлось миссионерское служение, направленное на распространение вероучений с привлечением опытных иностранных проповедников, созданием в стране зарубежных миссий.

Организовывать пребывание в Беларуси пасторов из других стран позволяло Положение № 357 о порядке приглашения и деятельности иностранных священнослужителей на территории Республики Беларусь, принятое 3 июля 1995 г.

Первоначально миссионерское служение должно было решить кадровый вопрос, то есть иностранным священнослужителям необходимо было обучить белорусских единоверцев основам миссионерской работы с целью дальнейшего распространения вероучений ними. Позже, зарубежные проповедники, становились основателями соответствующих миссий, которые действуют в Беларуси до настоящего времени. Таким образом, на территории Республики Беларусь достаточно активно работают миссии евангельских христиан – баптистов: «Весть», «Милосердие», «Славянское миссионерское служение в Беларуси», благотворительные миссионерские общества «Библейская лига РБ», «Библейское общество РБ», «Библейская миссия союза ЕХБ РБ», «Голос веры», «Дабрачыннасць», миссии, направленные на евангелизацию: «Гедеоновы братья», «Славянское Евангельское общество», «Благовест», «Авана», «Духовное возрождение», «Служение поколениям», «Библейский радиокласс». С течением времени определились основные зарубежные центры сотрудничества белорусских пятидесятников и иностранных единоверцев: американско-корейская церковь «Грейс» («Благодать»), американская организация «Христос для народов», немецкая миссия «Неемия», церковь «Ассамблея Бога», «Гедеоновы братья». Также на территории Республики Беларусь действуют несколько миссий АСД: благотворительная организация «Помощь и развитие», «Христианская ассоциация служения осужденным» (ХАСО) и другие.

Одним из важнейших показателей активной миссионерской и образовательной деятельности неопротестантов в Республике Беларусь в период 1990-х гг., является значительное увеличение численности религиозных организаций верующих баптистов, пятидесятников и адвентистов. Количество общин и групп ЕХБ с 1990 г. по 1998 г. увеличилось на 48,8%, ХВЕ – в 10,6 раз, АСД – 4,1 раза [2].

Литература

1. Аб свабодзе веравызнанняў і рэлігійных арганізацыях : Закон Рэсп. Беларусь ад 17 снеж. 1992 г. № 2030-XXI // Ведамасці Вярхоўнага Савета Рэсп. Беларусь. – 1993. – № 2. – Ст. 18.
2. Текущий архив Комитета по делам религий и национальностей при Совете Министров Республики Беларусь (с 2006 г. аппарат Уполномоченного по делам религий и национальностей Республики Беларусь).

История религий Беларуси в публикациях современных отечественных историков в научной периодике (1991–2014 гг.)

Фролов Игорь Александрович,

Гомельский государственный технический университет имени П.О. Сухого
(г. Гомель, Беларусь)

Статья представляет собой обзор публикаций современных отечественных историков в научной периодике 1991–2014 гг., посвященных изучению исто-

рии религий, представленных в социокультурном пространстве Беларуси, места и роли религиозного фактора на различных исторических этапах развития белорусской государственности.

За последние двадцать пять лет значительно возросло религиозно-этническое самосознание белорусского народа, конфессиональный фактор стал играть заметную роль в общественно-политической жизни общества. Основной причиной возрождения религиозной жизни стал пересмотр отношений между церковью и государством. Как следствие возросли научные исследования по истории религий.

Количество научных статей по конфессиональной истории, опубликованных в журналах и сборниках, входящих в перечень научных изданий ВАК Республики Беларусь, составило 256 (или 8,5% от всего количества исторических публикаций в научной периодике) [1].

Со второй половины 2000-х годов с принятия новой редакции Закона «О свободе совести и религиозных организациях» (2002 г.) и активизацией духовной жизни наблюдается значительный рост публикаций по конфессиональной истории. Наибольшее количество исследований и, следовательно, научных статей посвящено доминирующим в белорусском обществе православной и католической церквям – 127 и 42 статьи соответственно (или 49,6 и 16,4 процента от общего количества статей по конфессиональной истории) [2].

Истории православной церкви на Беларуси, отношениям властей и церкви в первую очередь во времена Российской империи и Советского государства посвятили свои исследования Н.А. Поляк, Е.В. Кулабухова, Т.В. Опиок, В.В. Табунов, Н.В. Самосюк и др. В своих публикациях они подчеркивали, что православная церковь использовала различные методы за влияние среди населения, в том числе ведя активную культурно-просветительскую работу [3; 4; 5]. Православные священнослужители поддерживали самодержавие, поэтому в советское время подвергались репрессиям [6]. Миротворческую деятельность Русской православной церкви во второй половине XX в. описал В.Л. Король. Он сделал вывод, что по данной теме имеется богатый историографический материал, который освещает важнейшие аспекты участия Церкви в борьбе за мир и разоружение [7].

Деятельности католической церкви на Беларуси, ее отношениям с властями посвятили публикации А.Ю. Бартошевич, И.Г. Гончарук, А.И. Ганчар и др. Резкое расширение католических орденов на белорусских землях получило во второй половине XVII в., как отметил исследователь А.Ю. Бартошевич. Этому способствовало государственная поддержка католичества. В этот период католичество доминирует в сфере образования и просвещения, в оказании медицинской помощи, в организации государственных и религиозных празднеств [8]. Возрождению Римско-католической церкви в настоящее время посвятили публикации В.М. Завальнюк, Э. Ярмусик.

Возникновение в современное время на Беларуси неопротестантских организаций и их взаимоотношение с государством рассмотрела в своих публикациях В.В. Сушко. Она проанализировала миссионерскую, образовательную и социальную деятельность церквей АСД, ЕХБ и ХВЕ, которые были легализованы в 1990 г. [9]. После принятия новой редакции Закона «О свободе совести и религиозных организациях» (2002 г.) возникли некоторые ухудшения отношений между властью и неопротестантскими организациями, подчеркнуто В.В. Сушко. Однако в настоящее время они нормализовались и уступили место конструктивному диалогу [10].

Раскол в православной церкви на основе архивных материалов изучал А.А. Горбацкий. Он исследовал поселения староверов на Могилёвщине в конце XVII – первой половине XIX в. и пришел к выводу, что старообрядничество тут стало самостоятельной конфессией [1; 11].

Таким образом, в современное время наблюдается активизация исследований по конфессиональной истории Беларуси. Наиболее приоритетной темой исследования является история православия и католицизма. Существуют публикации по истории других конфессиональных групп, новых религиозных организаций. Общей чертой большинства работ является рассмотрение государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений, обусловленных определенными общественно-политическими событиями.

Литература

1. *Фролов, И.А.* Конфессиональная история на страницах «Весніка Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.А. Куляшова» в 1998–2014 годы / И.А. Фролов // Религия и общество – 10 : сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2016. – С. 170–72.
2. *Фролов, И.А.* Отражение в научной периодике основных направлений отечественных исследований по истории Беларуси нового и новейшего времени / И.А. Фролов // Весці БДПУ. Сер. 2. – 2016. – № 2. – С. 16–20.
3. *Поляк, Н.А.* Барацьба за Магілёўскую (Беларускую) епархію (1687–1772 гг.) / Н.А. Поляк // Веснік Магілёўскага дзярж. ун-та. Сер. А. – 2006. – № 2/3.
4. *Табунов, В.В.* Религия в жизни белорусов в конце XIX – начале XX в. / В.В. Табунов // Веснік Магілёўскага дзярж. ун-та. Сер. А. – 2006. – № 1.
5. *Табунов, В.В.* Положение православной церкви и католического костела на белорусских землях в конце XIX – начале XX столетий / В.В. Табунов // Веснік Магілёўскага дзярж. ун-та. Сер. А. – 2006. – № 4.
6. *Кулабухова, Е.В.* Социально-политическое положение Российской православной церкви в белорусских губерниях в революции 1905–1907 гг. / Е.В. Кулабухова // Веснік Магілёўскага дзярж. ун-та. Сер. А. – 2012. – № 2. – С. 45–53.
7. *Король, В.Л.* Миротворческая деятельность Русской православной церкви (1949–1991): историография проблемы / В.Л. Король // Веснік Полацк. дзярж. ун-та. Сер. А. – 2013. – № 9.
8. *Барташэвіч, А.Ю.* Гісторыя каталіцкіх ордэнаў на беларускіх землях у другой палове XVII стагоддзя: місіянерства і культурна-асветніцкая дзейнасць / А.Ю. Барташэвіч // Веснік Полацк. дзярж. ун-та. Сер. А. – 2013. – № 9.
9. *Сушко, В.В.* Государство и неопротестантизм в Беларуси: развитие толерантных взаимоотношений (вторая половина 1980-х – начало 2000-х гг.) / В.В. Сушко // Науч. труды Республиканского института высшей школы. Исторические и психолого-педагогические науки : сб. науч. ст. / Респ. ин-т высш. шк. – Минск, 2007. – Вып. 4 / под ред. В.Ф. Беркова. – С. 195–201.
10. *Сушко, В.В.* Миссионерская, образовательная и просветительская деятельность религиозных объединений неопротестантов в Беларуси (вторая половина 1980-х – начало 2000-х годов) / В.В. Сушко // Научные труды Республиканского института высшей школы. Исторические и психолого-педагогические науки : сб. науч. ст. / Респ. ин-т высш. шк. – Минск, 2008. – Вып. 6 / под ред. В.Ф. Беркова. – С. 277–284.
11. *Гарбацкі, А.А.* Гісторыя стараабрадніцтва Магілёўшчыны у канцы XVII – першай палове XIX стст. / А.А. Гарбацкі // Веснік Магілёўскага дзярж. ун-та. Сер. А. – 1999. – № 1. – С. 54–60.

“Три епископства” и франко-имперское противостояние в конце XIV–начале XV вв.

Черкасов Дмитрий Николаевич,
Белорусский государственный экономический университет
(г. Минск, Беларусь)

В статье рассматривается борьба Франции и Священной Римской империи за влияние в епископствах Меца, Туля и Вердена на начальном этапе Великого раскола в конце XIV – начале XV вв.

В Позднем Средневековье регион Лотарингии представлял собой конгломерат феодальных владений, ведших между собой постоянные войны. Наряду с герцогствами Лотарингией и Баром, крупнейшими феодальными сеньориями были епископства Мец, Туль и Верден, известные в истории, как «Три епископства». Епископства были частью Священной Римской империи, однако их население было романизировано и в культурном отношении больше тяготело к Франции. В период Авиньонского пленения пап (1309–1377) французские короли смогли установить контроль над назначением епископов Меца, Туля и Вердена. После Великого раскола (1378–1415), их монополия была нарушена, дав начало активной борьбе ставленников Авиньона и Рима, за спиной которых стояли Франция и Священная Римская империя.

Епископство Верден. В 1380 г. Авиньонский папа Клемент VII назначил епископом Вердена Лебо де Кузанса (1380–1403), представителя Франции, креатуру герцога Бургундского. Папа Римский, Урбан VI, в свою очередь, возвел в епископский сан Ролена де Родемаша, родственника германского дома Люксембургов [5, р. 343]. В борьбе двух кандидатов капитул Вердена занял сторону Лебо де Кузанса, а горожане поддержали Ролена де Родемаша [5, р. 344]. Открытое противостояние закончилось тем, что капитул откупился от Родемаша значительной суммой, но конфликт между Лебо де Кузансом и коммуной Вердена сохранялся.

В 1388 г. французы заняли замки Вадонвиль и Балекур в окрестностях Вердена, что позволяло держать гарнизоны в непосредственной близости от города и, при необходимости, оказывать давление на горожан [3, р. 246–247]. Представитель короля Римского, Венцеля Люксембурга, Юэ д’Отель, сенешаль герцогства Люксембург, в 1389 г. попытался отбить замок Балекур, но безуспешно [3, р. 247–249]. Находясь в Вердене, король Карл VI заключил с епископом и Капитулом договор о защите и протекции Церкви Вердена, подписанный 30 сентября 1389 г., и утвержденный папой Клементом VII 17 октября 1389 года. В ответ Венцель Люксембург 5 декабря 1389 г. издал декрет, по которому вернул империи юрисдикцию и регальные права епископов Вердена [5, р. 345]. В августе 1395 г. Лебо де Кузанс пошел на компромисс с горожанами, вернув себе епископские права. Однако уже 28 июля 1396 г. Карл VI принял под протекцию жителей Вердена с ежегодной выплатой последними 500 ливров [5, р. 346].

Епископство Туль. С 1372 г. епископом Туля являлся бургундец Жан де Нефшатель (1372–1398) [2, р. 371]. С началом раскола церкви в 1378 г. Жан де Нефшатель поддержал Клемент VII, своего родственника, и вступил в конфликт с буржуа Туля, сторонниками Урбана VI. Подстрекаемые Венцелем Люксембургом

горожане, захватили и разграбили епископский замок. Капитул бежал из города [2, р. 372]. Верный Венцелю Юэ д'Отель, с 1000 копий атаковал, принадлежавший епископу, замок Вуа. Только вмешательство французского короля Карла VI, позволило снять блокаду замка и вернуть каноников в Туль. Попытка нового папы Римского, Бонифаций IX, утвердить в 1391 г. на место епископа Туля своего ставленника Фридриха фон Мюльхауза не увенчалась успехом из-за сопротивления герцогов Лотарингии и Бара, сторонников Авиньонского папы [2, р. 373].

После смерти Жана де Нефшателя в 1398 г., герцог Лотарингский добился от Авиньонского папы назначения епископом Туля своего родственника, Филиппа де Виля (1399–1409). Не смотря на угрозы Венцеля Люксембурга, капитул Туля избрал Филиппа де Виля в марте 1399 г. епископом-викарием [2, р. 378]. В 1400 г. Венцель был низложен князьями-электорами и на его место был выбран Роберт Баварский, тесть герцога Лотарингского. Во Франции Роберта поддержал герцог Бургундский, а Венцеля – герцог Орлеанский. Поскольку Туль сохранял верность Венцелю, Карл Лотарингский в 1402 г. осадил город. Тулузцы пожаловались герцогу Орлеанскому, который приказал занять ряд владений герцога Лотарингского во Франции [2, р. 380–381]. Не смотря на это, через 2 месяца осады, город капитулировал. В результате Туль перешел на сторону Роберта Баварского, признал герцога Лотарингского своим защитником, а Филиппа де Виля законным епископом [2, р. 381].

Епископство Мец. В Меце, в отличие от Туля и Вердена, епископы к концу XIV в. практически утратили какую-либо власть над городом, оставаясь при этом правителями крупного епископства. В феврале 1384 г. папа Клемент VII утвердил епископом Меца Пьера де Люксембурга (1384–1387), представителя Франции [6, р. 55]. Римский папа Урбан VI в марте 1384 г. утвердил Тильмана Вусса де Беттанбурга, ставленника короля Венцеля Люксембурга [7, р. 288]. Капитул Меца и городская коммуна признали Пьера де Люксембурга своим епископом, но диоцез оказалась разделен. Франкоязычная часть признавала епископом Пьера де Люксембурга, немецкоязычная – Тильмана Вусса [7, р. 289].

Намереваясь силой добиться признания, Тильман Вусс создал коалицию против Меца из своих родственников и знати Люксембурга. Война велась в течение 1385 – начала 1387 гг. В ноябре 1386 г. сторонники Тильмана силами в 700 копий сожгли Онокур, Се, Лонгвиль и некоторые другие деревни вокруг Меца [8, р. 297]. В свою очередь, Мец пригласил на помощь бургундца Жана де Вержи, который прошелся по землям Тильмана Вусса и его братьев, разорив их родовые владения [1, р. 327].

В июле 1387 г., находясь в Авиньоне, Пьер де Люксембург умер от болезни. В августе на его место Клемент VII поставил Рауля де Куси (1387–1415), представителя знатного французского рода [7, р. 291]. Таким образом, французское влияние в епископстве Мец сохранилось. Однако, летом 1389 г., Тильман Вусс начал новую войну против Меца и его союзника, герцога де Бар, окончившуюся перемирием, заключенным 16 ноября 1393 г. [4, р. 438]. Возобновив войну в 1395 г. Тильман Вусс потерпел поражение в битве при Дистроффе, после которого окончательно отказался от силового решения вопроса, перенеся его в плоскость дипломатии, но, так и не добившись епископской кафедры Меца [7, р. 295].

Литература

1. Die Metzger Chronik des Jaique Dex (Jacques D'Esch) über die Kaiser und Könige aus dem Luxemburger Hause. Herausgegeben von Dr. Georg Wolfram. – Metz : G. Scriba, 1906. – 629 p.

2. *Martin, Eug.* Histoire des diocèses Toul, de Nancy et de Saint-Dié / Eug. Martin. En 2 t. – Nancy : Crépin-Leblond, 1900. – Т. 1. – 642 p.
3. *Moranvillé, H.* Un incident de frontière dans le Verdunois (1387–1389) / H. Moranvillé // Bibliothèque de l'école des chartes. 1893. – Т. 54. – P. 344–357.
4. *Preuves de l'histoire de Metz.* – Nancy: H. Haener, 1781. – 1133 p.
5. *Roussel, N.* Histoire ecclésiastique et civile de Verdun, avec le pouillé, la carte du diocèse, et le plan de la Ville en 1745 / N. Roussel. En 2 t. – Bar-le-Duc : Contant-Laguerre, 1863. – Т.1. – 477 p.
6. *Tribout de Morembert, H.* Le cardinal de Pierre de Luxembourg, évêque de Metz / H. Tribout de Morembert // Biographie nationale du pays de Luxembourg depuis ses origines jusqu'à nos jours, Luxembourg : Victor Buck, 1975. Fasc. 21. – P. 53–80.
7. *Tribout de Morembert, H.* Thilmann Vuss de Bettembourg: évêque de Metz pendant le grand schisme d'occident (1378–1411) / H. Tribout de Morembert // Biographie nationale du pays de Luxembourg depuis ses origines jusqu'à nos jours, Luxembourg: Victor Buck, 1959. Fasc. 10. – P. 285–309.
8. *Werveke, N. van.* Les relations entre Metz et Luxembourg sous le règne de Wenceslas, roi des Romains et duc de Luxembourg (1383–1419) / N. van Werveke // Annuaire de la Société de l'histoire et d'archéologie Lorraine. Troisième année. – Metz : G. Scriba, 1891. – P. 293–314.

Особенности работы Констанцского собора. Завершение Великого западного раскола (1378–1417)

Шаповал-Конопатская Алеся Георгиевна,
Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

Великой западной схизмой принято называть раскол в католической церкви в 1378–1417, когда одновременно два (а с 1409 г. – три) претендента объявили себя истинными папами. Следует отметить, что Великая западная схизма являлась не просто внутрицерковным спором, а стала невиданным для того времени по своему масштабу общеевропейским конфликтом, в который оказались втянуты многие светские и духовные лица европейских государств.

Раскол был прекращен решениями Констанцского собора – XVI вселенского собора, который проходил с ноября 1414 по апрель 1418 гг. в городе Констанце в комплексе зданий кафедрального собора.

Следует отметить, что собор в Констанце не был первой попыткой прекратить раскол в церкви: в 1409 г. кардиналами обоих пап был созван собор в г. Пизе. Созыв собора сопровождался рядом сложностей: он был в компетенции папы, а пап было двое. В результате его нельзя назвать положительными: на папском престоле оказались уже трое пап вместо двух, так как низложенные собором папы не желали подчиняться его решениям.

Следующий собор был созван в 1412 г. в Риме, но он не смог состояться по причине малочисленности прибывших делегатов. Был назначен срок созыва нового собора – декабрь 1413 г. В итоге при активном участии будущего императора Священной Римской империи Сигизмунда новый собор был созван в г. Констанце. В ходе собора прошли 45 генеральных сессий и большое количество собраний отдельных «наций». Наиболее важными вопросами, вынесенными на рассмотрение

собора, были: преодоление схизмы, реформирование церкви «in capite et membris» (т. е. в голове и членах), а также преодоление ересей Д. Виклифа и Яна Гуса.

Проведение такого крупного церковного форума имело ряд особенностей, на которых можно остановиться подробнее.

Констанцкий собор, в отличие от предыдущих соборов, отличался большим количеством участников. На соборе кроме папы Иоанна XXIII, императора Сигизмунда присутствовали послы большинства государств Западной Европы, 3 патриарха, 29 кардиналов, более 300 прелатов и множество богословов, юристов, представителей низшего духовенства. Исследователи называют различные данные о количестве и составе участников собора (около 18 тыс. духовных особ, 15 тыс. светских лиц, указывает Г. Вызинский) [3, с. 246]. Общую численность светских и духовных особ, прибывших на собор от 50 до 100 тыс. называет М. Крейтон [1, с. 273]. Особенностью данного форума также являлось то, что одновременно он был и первым европейским конгрессом: наряду с духовенством на нем присутствовали и представители светской власти, которые не только представляли на соборе, но и оказывали влияние на его решения.

Одним из первых был поднят вопрос о способе голосования. По свидетельству современника собора Ульриха Рихенталя, на соборе было принято решение использовать способ голосования, похожий на принятый в студенческих обществах в университетах – по одному голосу каждой нации [2, с. 26]. Данная практика, т.е. распределение участников по условным «нациям», также имела место на Пизанском соборе, тогда «наций» было четыре: итальянская, французская, германская и испанская, но голосование в итоге производилось не по новому принципу, а «поголовно», как и на предыдущих соборах). Такой способ голосования был выгоден для папы, так как большинство на церковных форумах составляли итальянские прелаты, традиционно поддерживающие его предложения [4, с. 299]. Изменение методов рассмотрения вопросов было негативно воспринято папой Иоанном XXIII, рассчитывавшим заблокировать негодные ему решения собора, заручившись поддержкой делегатов итальянской «нации».

Вопросы, подлежащие рассмотрению на соборе, предварительно обсуждались на собраниях каждой нации отдельно. Следует остановиться на данном аспекте устройства собора (т. е. разделение на нации и способ голосования). Некоторые авторы оценивают это явление положительно, но нельзя не отметить, что разделение участников на нации провоцировало большое количество конфликтов и существенно затрудняло работу собора и замедляло ход принятия решений. Вместо рассмотрения основных вопросов – преодоление раскола, реформа церкви, выборы нового папы, достаточно долго рассматривались вопросы иного порядка, например, поднятый французской нацией вопрос о том, имеет ли вообще право на существование английская нация на соборе, велись также споры о титулах государей, порядке выступлений и т. д. Но, все-таки разделение на нации имело положительную сторону – оно не давало итальянской нации, имевшей численное преимущество, диктовать условия другим участникам собора. В дальнейшем, на Базельском соборе 1431–1449 гг., для предотвращения споров по не первостепенным вопросам, тормозивших принятие решений, был усовершенствован этот способ голосования: созданы комиссии или «депутации» по рассмотрению отдельных тем, в которые входили все «нации».

Также важным вопросом при проведении собора было определение круга лиц, которые имели право голоса. На предшествующем Пизанском соборе впервые пра-

во голосовать было признано не только за духовными лицами высшего ранга, но и за университетскими профессорами, докторами богословия. Такая же практика подачи голосов была применена и на Констанцском соборе, хотя ее утверждение встретило сопротивление папы Иоанна XXIII и его сподвижников. Тем не менее, благодаря усилиям «души собора» (*anima consilii*) французского епископа, теолога Петра д'Айльи (Peter d'Ailly) голосовать по вопросам преодоления раскола и некоторым другим было разрешено, кроме прочих, также светским государям и их посланникам: «Нельзя исключать светских государей и их посланников там, где дело идет о восстановлении мира в церкви и прекращении раскола, ибо эти дела касаются их интересов и народов, вверенных их опеке, и сам собор не может рассчитывать на исполнение своих постановлений без участия и помощи светских властей» [2, с. 55].

Наиболее важными задачами собора являлись преодоление папского раскола, реформирование церкви сверху донизу, прекращение распространения ересей Джона Виклифа и Яна Гуса. Некоторые из вопросов, поставленных перед собором – преодоление раскола, избрание нового папы были решены. Ян Гус и Джон Виклиф были признаны еретиками. При этом, одна из важнейших задач – реформа церкви не была осуществлена, впоследствии, отсутствие необходимых изменений в церковном устройстве способствовало развитию реформационного движения.

Итак, можно отметить несколько отличий Констанцкого собора от предыдущих церковных форумов: многочисленность и разнообразие состава участников, применение нового для подобного рода собраний способа голосования и расширение круга лиц, имеющих право голоса. Можно предположить, вышеназванные особенности, участие в заседаниях собора светских государей, особенно императора Сигизмунда, а также выступления представителей университетов, в частности Петра д'Айльи, оказало серьезное влияние на ход собора и в целом положительно сказалось на разрешении вопроса преодоления раскола, способствовало восстановлению единства церкви.

Литература

1. Creighton, Mandell History of the papacy from the Great schism to Sack of Rome / Mandell Creighton / New York : Green and Co., 1903. – 453 P.
2. Richental, Ulrich. Das Konzil zu Konstanz. Edited by Otto Feger / Otto Feger / Starnberg : J. Keller, 1964. – 453 P.
3. *Вызинский, Г.* Папство и Священная Римская империя в XIV и XV столетии (до Базельского собора) / Г. Вызинский. – М. : Тип. Каткова и К., 1857. – 281 с.
4. *Норвич, Джон.* История папства / Джон Норвич. – М. : АСТ, 2014. – 606 с.

Основные направления полемической деятельности апологетов и критиков христианства II века

Шнайдер Лидия Владимировна,

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова
(г. Москва, Россия)

Среди совокупности всех разнообразных отношений между античной культурой и христианством особый интерес представляет история литературной

полемики между представителями апологетики и критиками христианства. Изучение памятников религиозно-литературного характера II в. открывает перед нами возможность оценить те сложные взаимоотношения между христианством и эллинизмом.

В своем стремлении охватить и подчинить себе все стороны жизни христианство столкнулось с противостоянием со стороны различных общественных и политических структур римского общества. Отметим, что помимо внешней борьбы христианству надо было пройти через интеллектуальную литературную полемику с представителями римской интеллигенции, не принявшими новой религии и ставшими ее критиками.

Если раньше о христианах встречались лишь краткие упоминания, то в эпоху Антонинов, блестящую в политическом плане, на одну полемическую сцену выступили сразу три критика христианства: Марк Корнелий Фронтон, Лукиан Самосатский и Цельс. Следует заметить, что, собственно, от первого автора до нас не дошло какое-либо сочинение, посвященное критике христианства. Но вместе с тем среди исследователей весьма распространена гипотеза, согласно которой монолог язычника Цецилия, персонажа диалога «Октавий» латинского апологета Минуция Феликса, основан как раз на несохранившейся речи Фронтона [3, с. 332; 4, с. 23–25]. У Лукиана и Фронтона мы не встречаем как таковой критики христианского учения: у первого обнаруживаем указание на организацию христианской общины, у второго представленный впервые в критической литературе полный спектр различных обвинений против христиан. И лишь с именем Цельса связана первая серьезная литературная попытка осмысления и критики христианской религии, именно он в своем сочинении «Истинное слово» дал систематическую критику христианства.

В целом резюмировать аргументы критиков христианства и обозначить основные направления в их полемике с новой религией можно следующим образом. Одна из главных линий полемической деятельности критиков касалась центральной фигуры христианства – Иисуса, поэтому в их работах содержатся аргументы, направленные против него: указание на его незаконное рождение, позорную с их точки зрения жизнь и смерть. В большей степени это относится к Цельсу, который одним из первых в истории христианской мысли поднял вопрос об историчности Иисуса [2, с. 441–446]. Следующее направление в деятельности античных авторов – критика христианской религиозной системы, они высказали ряд тезисов: о новизне и варварском происхождении христианства, разрыве с иудейской традицией, теоретической несамостоятельности учения, абсурдности некоторых вероучительных догматов (о боговоплощении, воскресении тела). Помимо этого, критики христианства акцентировали свое внимание на ритуальной практике христиан и поставили вопрос о социальной базе христианства. Список обвинений в отношении последователей новой религии весьма длинный: атеизм, поклонение распятому преступнику, невежество и легковерие, фанатизм, создание тайных союзов, отказ от почитания гения императора, отсутствие патриотических чувств и отстранение от общественной жизни, аморальность (обвинения в кровосмешениях, антропофагии, ритуальных убийствах).

Христианская Церковь была вынуждена ответить на все эти нападки и обвинения, на защиту своего учения она поставила лучших из числа своих последователей. Апологеты стремились заверить граждан империи, что христианское вероучение не является разрушительной и наносящей ущерб общественному устройству

силой, а сама христианская организация лояльна к существующим порядкам. Защищая свое вероисповедание, они в свою очередь нападали на политеизм, стараясь доказать несостоятельность самих его основ.

Сразу надо наметить характерные черты греческой и латинской апологетики. Греческие апологии имеют теоретический, философский характер, тогда как латинские – практический, юридический. Если греческие апологеты опровергают в основном обвинения в атеизме и аморальности, то латинские обращают свое внимание на *sacrilegium*, отстаивают естественное право каждого человека на свободу вероисповедания. Важно заметить, что *sacrilegium* не тождественно понятию атеизма, так в нем на первый план выдвигается не положительный момент – убежденность в том, что бога нет, а лишь отрицательный – нежелание человека чтить строго установленным образом божество, официально признанное законом [1, с. 31].

После этого разграничения можно выделить ключевые аспекты полемической деятельности христианских писателей II века. Новизну христианства и его недавнее возникновение – одно из главных обвинений со стороны критиков, апологеты объясняли необходимостью исторической подготовки и провиденциальным предзнанием христианства богом. В ответ на критику античными писателями чудесных событий, о которых повествуется в Евангелиях, апологеты указывали на подобного рода события в эллинской мифологии. По мнению защитников христианства, политеистическая религия и представления язычников о богах противоречивы, нелепы, абсурдны; эллинских богов они воспринимали то как обожествленных людей, то как демонов, то как олицетворение сил природы. Обвинения в аморальности и безнравственном поведении апологеты отвергали, ссылаясь на этическое учение христиан и указывая на то, что моральное состояние языческого общества II в. было крайне низким. Самым сложным вопросом для апологетов, получивших классическое образование, был вопрос об отношении к философии – главному достоянию античной культуры. Несмотря на то, что апологеты находили некоторые элементы истины в философии, они утверждали, что философия не может удовлетворять потребности людей, поскольку ее представители постоянно спорят между собой, высказывают противоречивые суждения и не могут прийти к согласию. Более того, чтобы дискредитировать философию в целом и показать, что она вторична по отношению к Библии, христианские писатели разработали концепцию о «литературном воровстве», согласно которой античные мыслители позаимствовали свои идеи у иудейских пророков. Эта мысль проходит красной нитью по большей части во всех апологетических сочинениях II века, за исключением Афинагора и Минуция Феликса. Но вместе с тем нельзя не заметить, что часто свои суждения апологеты подтверждали ссылками не только на пророков, но и на античных мыслителей.

В заключение скажем: очевидно, что детальное изучение обширной апологетической и критической литературы II века позволяет нам оценить взаимоотношения эллинизма и христианства в историческом, культурном, философском аспектах. Вместе с тем, апологетическая и критическая деятельность писателей II века наглядно показывает, что нельзя не признать взаимного влияния друг на друга двух культурных парадигм – античной и христианской, а это, в свою очередь, позволяет нам сделать вывод о принципиальной невозможности выделить чисто христианскую компоненту из ее тесных исторических и культурных связей с элементами античного мирозерцания.

Литература

1. *Болотов, В.В.* Лекции по истории древней церкви. II. История церкви в период до Константина В. // Посмертное изд. под ред. проф. А. Бриллиантова. – СПб. : Типография М. Меркушева, 1910. – 474 с.
2. Ориген. Против Цельса // Ориген. О началах. Против Цельса – СПб. : Библиополис, 2008. – 792 с.
3. *Ранович, А.Б.* Античные критики христианства // Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. – М. : Политиздат, 1990. – 479 с.
4. *Спасский, А.А.* Эллинизм и христианство. История литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством в раннейший период христианской истории (150–254). – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2006. – 360 с.

Политизация религий и рост общинного самосознания в Индии в начале XX в.

Шпет Михаил Михайлович,

Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины
(г. Гомель, Беларусь)

В данной статье автор рассматривает процесс политизации религий и роста общинного самосознания в Индии в начале XX в. Рассматриваются деятельность, взаимоотношения индусских и мусульманских общественно-политических организаций с британскими колониальными властями.

Набиравшее силу под руководством Индийского национального конгресса движение за расширение участия индийцев в политической жизни страны не встретило положительного отклика у руководителей мусульманской общины. Мусульмане опасались, что их община будет оттесняться на периферию политической жизни, в результате чего они могут быть отброшены назад в экономическом и культурном развитии по сравнению с индусами. В связи с этим, в петиции мусульманской делегации на имя вице-короля Минто в октябре 1906 г. содержалась просьба защитить интересы мусульман (62 млн. человек – 25% населения), выделив их в отдельную избирательную курию и предусмотрев закрепление определенного числа мест для всей общины. В петиции также обращалось внимание властей на недопустимость включения в состав индусской общины неприкасаемых, анимистов и других «нецивилизованных сегментов общества», как это было сделано в переписи 1901 г., так как сами индусы не рассматривают их как единоверцев [1, с. 69].

Тогда британские власти решили прибегнуть к новым средствам в политике разжигания религиозной розни, стремясь искусственно усилить различные противоречия индусов и мусульман. Среди них можно выделить долги мусульманских торговцев перед индусскими ростовщиками, конкуренция между торговцами, среди которых преобладали индусы, а также получение мест на государственной службе и т. д. Под видом защиты интересов мусульманского меньшинства мусульманской верхушке стали открыто предоставляться особые привилегии. Тем самым власти рассчитывали усилить свое влияние на более широкие слои мусульман [2, с. 568].

В 1906 г. в провинции Восточная Бенгалия и Ассам было объявлено о предпочтительном приёме мусульман на государственную службу, при этом имущественный ценз для участия в выборах в «областные управления» и муниципальные советы в новой провинции был для индусов примерно в шесть раз выше, чем для мусульман. В ряде провинций, особенно в Восточной Бенгалии, стали проводиться митинги и демонстрации мусульман с выражением лояльности к британской власти, в поддержку раздела Бенгалии и против бойкота английских товаров [3, с. 357]. Характерно, что в некоторых таких митингах принимали участие индусские купцы-компрадоры, чьи интересы страдали от бойкота английских товаров. Эти выступления зачастую организовали сами британские чиновники, также распространялась провокация, что причиной неурожая 1907 г. явился бойкот [2, с. 570].

Для разжигания индусско-мусульманской розни использовалось также то обстоятельство, что национальным лозунгам зачастую придавалась индусская религиозная окраска. Это давало повод колонизаторам объявлять национальное движение угрожающим индийским мусульманам, при этом британское правление преподносило оплотом борьбы против индусского господства. В противовес лозунгу свадеши был выдвинут лозунг «сваджати» (своя религиозная община), под которым организовывались массовые митинги. Цель сваджати – бойкот индусских товаров и всего, имеющего к ним отношение. Сваджати подразумевает борьбу мусульман с индусами для сохранения мусульманской общины, рекомендует открывать чисто мусульманские школы, расширять чисто мусульманскую торговлю и промышленность.

В провокационных выступлениях также использовался мотив, что в Восточной Бенгалии, а также в некоторых других районах Индии большинство помещиков и ростовщиков были индусами, тогда как большинство крестьян составляли мусульмане. Колонизаторам удалось спровоцировать индусско-мусульманские столкновения в ряде мест Восточной Бенгалии весной и летом 1907 г., где были разрушены храмы, разграблены лавки, имелись жертвы. Британские власти в то же время провозглашали себя блюстителями закона и порядка [4, с. 53].

Кризис 1907–1908 гг. стал причиной раскола Индийского национального конгресса на две фракции – на крайних и умеренных. Со второй половины 1908 г. британские власти наряду с усилением полицейского террора принялись за подготовку нового политического манёвра [5, с. 476]. В 1909 г. был принят новый «Закон об индийских советах», получивший название реформы Морли – Минто. Согласно новому закону, вступившему в силу с 1910 г., общее число членов центрального (имперского), совета и провинциальных советов было увеличено со 124 до 331, а число выборных членов с 39 до 135. Одновременно была введена система выборов по куриям: общей, землевладельческой и мусульманской, при этом было увеличено число мест, зарезервированных за мусульманской курией. Кроме того, по землевладельческой и мусульманской куриям выборы были прямыми, а по общей курии – двух-трехступенчатыми [3, с. 363]. По закону 1909 г. члены советов могли обсуждать вносимые администрацией законопроекты и получали ограниченное право принимать резолюции и обращаться с интерпелляциями по особо важным вопросам. Однако резолюции советов не были обязательными для колониальной исполнительной власти, а генерал-губернатор без объяснения причин мог наложить вето на принятие любой резолюции [2, с. 633]. В результате этих мер, представители мусульманской религиозной общины ставились в привилегированное положение по сравнению с индусской.

В условиях, когда размеры общины стали приобретать первостепенное значение при определении доли ее представительства в законодательных органах,

политическое соперничество развернулось вокруг вопроса о численности главных общин – индусской и мусульманской. После того как мусульманская община получила отдельную избирательную курию руководство других общин стало добиваться для себя таких же прав. Все это вело к усилению напряженности в отношениях между общинами [1, с. 70].

Развёрнутая Всеиндийской мусульманской лигой, ИНК и Хинду Махасабхой деятельность привела к росту политизации религий и усилению религиозного самосознания отдельных общин. Важнейшими событиями, вокруг которых развернулся спор рассматриваемых организаций стали раздел Бенгалии 1905 г., реформа Морли-Минто 1909 г. и отмена раздела Бенгалии 1912 г. Политизации также подверглась каста неприкасаемых, политические партии которой возникли уже в период Первой мировой войны. Таким образом, включавшиеся в общественно-политическую жизнь по религиозному признаку широкие массы подвергались политизации, что также способствовало росту общинного самосознания.

Литература

1. История Индии. XX век / Ф.Н. Юрлов, Е.С. Юрлова. – М. : Институт востоковедения РАН, 2010. – 920 с.
2. Новая история Индии / отв. ред. К.А. Антонова, Н.М. Гольдберг, А.М. Осипов. – М. : Издательство восточной литературы, 1961. – 837 с.
3. История Индии. Краткий очерк / отв. ред. К.А. Антонова, Г.М. Бонгард-Левин, Г.Г. Котовский – М. : Мысль, 1973. – 558 с.
4. *Prakash, I.* A review of the history and work of the Hindu Mahasabha and The Hindu Sanghatan movement / I. Prakash. – New Delhi : The Hindu mission press, 1938. – 440 p. – Mode of access: <https://ia801509.us.archive.org/6/items/in.ernet.dli.2015.31074/2015.31074.A-Review-Of-The-History-And-Works-Of-The-Hindu-Mahasabha-And-The-Hindu-Sanghatan-Movement.pdf>. – Date of access: 23.01.2017.
5. *Неру, Д.* Взгляд на всемирную историю : в 3 кн. / Д. Неру. – М. : Прогресс, 1981. – Кн. 2. – 503 с.

Становішча праваслаўнай царквы ў Заходняй Беларусі (1921–1939 гг.) у адлюстраванні сучаснай польскай гістарыяграфіі

Цымбал Аляксандр Георгіевіч,

Мінскі дзяржаўны лінгвістычны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

У артыкулы прадстаўлены асноўныя падыходы сучаснай польскай гістарыяграфіі да праблемы становішча праваслаўнай царквы ў Заходняй Беларусі ў міжваенны перыяд.

Становішча Заходняй Беларусі ў складзе міжваеннай польскай дзяржавы належыць да мала даследаваных пытанняў у сучаснай польскай гістарыяграфіі, што ў поўнай меры датычыцца і праблемы сітуацыі праваслаўнай царквы. Усталяванне савецкага рэжыму пасля II Сусветнай вайны стала прычынай абмежавання вывучэння вызначанай праблемы да канца 80 – пачатку 90-х гг. XX ст. У СССР інтэрпрэтацыя знаходжання заходнебеларускага рэгіёну ў складзе Польшчы разглядалася як праява каланіяльнай палітыкі,

а канфесійная гісторыя вывучалася ў рамках барацьбы рабочых супраць “клерыкалізму”. У самой пасляваеннай сацыялістычнай Польшчы тэматыка т. зв. “крэсаў усходніх” фактычна знаходзілася на перыферыі навуковых інтарэсаў гісторыкаў па прычыне ідэалагічных абмежаванняў і недасяжнасці для польскіх даследчыкаў савецкіх архіваў. Пасля распаду Савецкага Саюзу, знікнення ідэалагічных табу ў польскай гістарыяграфіі, а таксама, дзякуючы палягчэнню даступа да беларускіх архіваў, узніклі якасна новыя даследчыя магчымасці, што спрыяла з’яўленню новых навуковых прац прысвечаных вывучэнню становішча рэлігійных арганізацый у II Рэчы Паспалітай.

У цэнтры ўвагі даследчыкаў канфесійнай гісторыі міжваеннай польскай дзяржавы ляжаць пытанні ўзаемаадносін праваслаўнай царквы з уладамі і вызначэння яе прававога становішча, дачыненні з каталіцкім касцёлам, эканамічная сітуацыя царквы і праблема рэвіндыкацыі. Шмат увагі надаецца нацыянальнаму пытанню, якое накладалася на рэлігійныя стасункі. Праваслаўная царква ў міжваенны перыяд адыгрывала значную ролю ў грамадскім жыцці, а рэлігійная сфера з’яўлялася прасторай канфліктаў, у першую чаргу паміж праваслаўнымі і католікамі, а таксама дзяржаўнай адміністрацыяй. Сутнасцю напружаных адносін былі не пытанні тэалогіі, а грамадска-палітычныя, эканамічныя і культурныя працэсы. Каталіцызм традыцыйна атаясамліваўся з польскасцю, а праваслаўная царква з Расіяй. Складаная гісторыя ўзаемаадносін Польшчы з Расійскай дзяржавай цалкам адбіваліся на ўзаемаадносінах каталіцкага касцёла, польскай адміністрацыі і праваслаўнай царквы. Але ні каталіцкае польскае насельніцтва і ўлады, ні праваслаўныя рускія іерархі царквы не ўспрымалі змены, якія адбываліся сярод іх вернікаў, а менавіта абуджэнне нацыянальнай свядомасці беларусаў і ўкраінцаў. Для выхаванага ў рускім манархічным духу праваслаўнага духавенства ўсе ўсходнеславянскія народы павінны былі быць звязаны з рускім правалаўем і Маскоўскім патрыярхатам. Палякі глядзелі на праваслаўную царву як сродак русіфікацыі і імкнуліся далучыць грамадства Заходняй Беларусі да каталіцка-лацінскай культуры [калбук, 7–8].

Пры аналізе сучаснай польскай гістарыяграфіі выразна бачна разыходжанне ў ацэнках становішча праваслаўнай царквы ў II Рэчы Паспалітай і Заходняй Беларусі. Адным з першых аўтараў, хто ў 1989 г. стварыў цэласную карціну праваслаўя ў міжваеннай польшчы была М. Памежныньска-Турэк. Даследчыца разглядала палітыку польскай дзяржавы адносна праваслаўя з перспектывы інтэграцыі ўсходніх тэрыторый населеных беларусамі і ўкраінцамі. Па яе меркаванні, дзейнасць урада накіраваная на ўзмацненне ідэнтыфікацыі непольскага насельніцтва з Польшчай ляжала ў накірунку нацыянальнай асіміляцыі і адмовы ад істотных для беларусаў і ўкраінцаў каштоўнасцей: мовы, традыцый, веравызнання і дзяржаватворчых памкненняў [1, с. 443]. Аўтар крытычна разглядала палітыку ўлад да царквы, характарызуючы як інструментальную, накіраваную выкарыстанне праваслаўнай царквы ўрадам для ўмацавання польскай дзяржаўнасці або нават на выкараненне праваслаўя [2].

Фундаментальнасцю вызначаюцца даследаванні вядомага знаўцы гісторыі праваслаўнай царквы ў Польшчы А. Мірановіча [3]. Навукоўцам вывучаліся практычна ўсе бакі функцыянавання царквы ў II Рэчы Паспалітай. Аднак яго працыносяць пераважна аглядны характар, у асноўным у іх ахарактарызаваны праграмныя ўстаноўкі канфесіянальнай палітыкі польскіх улад. Паводле аўтара, праваслаўная царква польскімі ўладамі разглядалася як інстытут былой Расійскай імперыі, а ў выніку палітыкі рэвіндыкацыі ў царквы было адабрана больш за 400 храмаў [3, с. 767; 4]. Неабходна адзначыць, што даследаванні А. Мірановіча маюць выразны

канфесійны характар і інтэрпрэтуюць гісторыю царквы з пераважна праваслаўнага пункту гледжання, ствараючы дастаткова аднамерны вобраз гісторыі.

У выдадзенай у 2013 г. працы В. Калбука “Праваслаўная царква ў міжваеннай Польшчы” праблема прадстаўляецца з іншага пункту гледжання. Аўтар сцвярджае, то рэвіндыкацыя, разбурэнні царкваў, неаўнія, навязванне праваслаўнай царкве прававых нормаў згодных з польскімі дзяржаўнымі інтарэсамі нельга называць пераследам праваслаўя ў Польшчы. Па яго меркаванні, падобны погляд паўстаў у гістарыяграфіі, бо большасць публікацый звязана з праваслаўным асяроддзем, якое імкнулася абараніць сябе. В. Калбук лічыць, што праблему праваслаўя неабходна разглядаць комплексна, з улікам сітуацыі не толькі ў міжваеннай Польшчы, але і СССР, дзе праваслаўная царква зведала велізарны тэрор. У такім кантэксце ацэнка дзяржаўна царкоўных адносін у Польшчы як праследванне з’яўляецца інсінуацыяй і не адпавядае рэчаіснасці. Цяжкія праваслаўныя царквы былі аб’ектыўна выкліканы неабходнасцю прыстасавання да новых дзяржаўна-палітычных умоў, што, зразумела, выклікала фрустрацыю ў духавенства і вернікаў. Як падкрэслівае В. Калбук, гэта не азначае, што ў палітыцы адносна праваслаўнай царквы не былі зроблены памылкі, але ў цяжкі міжваенны час, поўны канфліктаў і небяспекі, немагчыма было адназначна і хутка вырашыць, якія дзеянні і метады ўзаемаадносін з праваслаўнай царквой будучы верныя ў доўгатэрміновай перспектыве [5, с. 9]. Адпаведна асновай польскай палітыкі адносна праваслаўных вернікаў не з’яўлялася імкненне да ліквідацыі канфесіі, а каталіцкая царква, паводле аўтара, толькі шукала жадаючых сярод праваслаўных да пераходу ў каталіцызм. Калі і здараліся выпадкі, якія парушалі дабрахвотны прынцып, то яны былі спарадычнымі і выпадковымі. Як лічыць В. Калбук, створаны ў гістарыяграфіі вобраз пераследуемай царквы з’яўляецца непраўдзівым і выцякае з асабістых перакананняў даследчыкаў, тэндэнцыйнасці выкарыстаных крыніц або адсутнасці шырокага погляду на гісторыю праваслаўя на польскіх землях [5, с. 166–167].

Такім чынам, з канца 80 – пачатку 90-х гг. XX ст. у польскай гістарычнай навуцы з’явіўся шэраг даследаванняў прысвечаных гісторыі праваслаўнай царквы ў міжваеннай Польшчы, часткай якой з’яўляліся заходнебеларускія тэрыторыі. Для сучаснай польскай гістарыяграфіі характэрна выразнае разыходжанне метадалагічных падыходаў: даследаванне гісторыі царквы ў кантэксце нацыянальнай палітыкі ўлад і праблемы інтэграцыі ўсходніх зямель, канфесійны праваслаўны погляд на гісторыю царквы ў польскай дзяржаве, а таксама, апалагетычны падыход, прадстаўлены ў апошнія гады, які фактычна легітымізуе дзеянні польскага ўраду і каталіцкай царквы адносна праваслаўя.

Літаратура

1. *Papierzyńska-Turek, M. Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia w 1918–1939 / M. Papierzyńska-Turek. – Warszawa : PWN, 1989. – 482 s.*
2. *Papierzyńska-Turek, M. Chcieli prawosławie w Polsce wykorzystać / M. Papierzyńska-Turek // Przegląd prawosławny. – 1998. – № 7. – S. 6–9.*
3. *Mironowicz, A. Kościół prawosławny w Polsce / A. Mironowicz. – Białystok : Zakł. Poligraficzny OFFSET-PRINT, 2006. – 917 s.*
4. *Mironowicz, A. Rewindykacja prawosławnych obiektów sakralnych w II Rzeczypospolitej / A. Mironowicz // Białoruskie Zeszyty Historyczne. – 2004. – № 21. – S. 83–103.*
5. *Kołbuk, W. Cerkiew prawosławna w Polsce międzywojennej / W. Kołbuk. – Lublin : KUL, 2013. – 244 s.*

РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСТРАНСТВО ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ

Сельскохозяйственная коммуна Тупичевской монашеской общины в 1920-е гг.

Василицына Любовь Александровна,

Витебский государственный университет имени П.М. Машерова
(г. Витебск, Беларусь)

В статье рассматриваются обстоятельства организации и хозяйственная деятельность Тупичевской сельскохозяйственной коммуны. Указаны основные причины ликвидации коммуны.

Возрождение традиций православных монастырей на современном этапе делает актуальным обращение к их историческому прошлому. Особый интерес представляют проблемы существования монашеских общин в советский период. Одной из форм их организации были сельскохозяйственные артели и коммуны.

После Октябрьской революции имущество Мстиславского Тупичевского Свято-Духова женского монастыря было национализировано. Верующие Мстиславля направили заявление о передаче им для религиозных целей монастырского храма и храмового имущества, которое властями было удовлетворено.

Весной 1921 г. была организована Тупичевская сельскохозяйственная коммуна, в состав 70 членов которой вошло более 20 монахинь. Коммуна была зарегистрирована в Мстиславльском уисполкоме, а 11 октября 1922 г. в Смоленском отделении сельхозкооперации. Местные власти пытались исключить монахинь из состава коммуны, однако постановлением Совета они были восстановлены. Коллектив Тупичевской коммуны возглавляла учительница бывшей монастырской школы А.Г. Савченко [1, л. 3].

В хозяйственном плане Тупичевская коммуна была одной из самых развитых в регионе, являлась образцом для местного населения. За первые годы существования были достигнуты значительные результаты в формировании материальной базы и ведении хозяйства. Были отремонтированы бывшие монастырские здания, закуплен инвентарь, в том числе молотилка, сеялка, прессовальня для коровьего масла. Своей продукцией коммуна снабжала окрестные деревни и город. В несколько раз увеличилось поголовье лошадей и коров, община стала заводчиком свиней йоркширской породы, развивала семенной рассадник огородных культур и хлебных злаков. На высоком уровне находилось пчеловодство. Специалисты коммуны – огородники, садоводы, пчеловоды, скотоводы, полеводы – часто посещали сельскохозяйственные курсы [4, л. 5]. Одновременно с сельскохозяйственной деятельностью сестры оказывали помощь местному населению по уходу за больными [3, л. 3, 4].

В апреле 1924 г. местные власти стали предпринимать попытки ликвидировать коммуна. Формальным основанием послужило участие ее членов в организации приходской деятельности и отсутствие документов о национализации монастырского земельного фонда, которым пользовалась коммуна. Но основной причиной рас-

формирования являлось то, что монастырская община продолжала действовать, а коммуна, таким образом, являлась ее материальной базой [1, л. 3]. Представители Мстиславского уисполкома настаивали на том, что Тупичевская религиозная организация не имела права вступать в какие-либо имущественные отношения и получать госимущество не конфессионального характера [1]. В итоге было принято решение коммуны ликвидировать, ее имущество и инвентарь передать в агроцентры, а постройки закрепить за уисполкомом [1, л. 26]. Члены общины получили предписание в недельный срок освободить монастырские помещения. Некоторые монахи уехали, часть осталась проживать на территории монастырского комплекса.

Руководство предпринимало попытки сохранить коммуны или образовать артель из числа коммунаров на бывших монастырских землях. Уполномоченная А. Савченко летом 1924 г. неоднократно обращалась в ЦИК Беларуси с заявлениями, в которых подробно описывала устройство коммуны, ссылаясь на крестьянское происхождение всех членов объединения, указывала, что обработку земли и развитие хозяйства они производили своими силами. Обращалось внимание на то, что коммуна обслуживала продукцией окрестное население. А. Савченко заявляла, что совхоз не нарушал законодательство, в сроки уплачивал налоги, просила предоставить землю на арендных началах для коллективной обработки, чтобы сохранить хозяйство в целом. Главную же причину закрытия руководство общины видело в личных мотивах местных властей, которым нужны были монастырские помещения [3, лл. 3–4, 6].

Вопрос о ликвидации Тупичевской коммуны рассматривался одновременно в ЦИК БССР, Наркомюсте и Наркомземе. Заключение этих инстанций сводилось к тому, что бывший монастырский земельный участок должен быть изъят и передан в государственный земельный фонд. Инвентарь, ранее переданный членам коммуны, было принято считать госимуществом и оставить в распоряжении государства, а приобретенный коммуной за свой счет оставить в распоряжении коммунаров [2, л. 2].

После ликвидации Тупичевской коммуны Мстиславский земельный отдел постановил сдать землю и хозяйство в аренду с условием, что новый арендатор не допустит в коллектив монахинь. Через некоторое время участком, постройками и имуществом монастыря заинтересовалось правление Белсельпромсоюза [3, л. 7].

Вероятно, одновременно с расформированием Тупичевской коммуны был закрыт и монастырский храм, ранее зарегистрированный как приходской. Косвенно это подтверждает рапорт Мстиславского уполномоченного обновленческого Синода, в котором сообщается, что местнотимая Тупичевская икона Пресвятой Богородицы, ранее хранившаяся в Свято-Духовом монастыре, должна была находиться поочередно в Соборной, Троицкой и Александро-Невской церквях г.Мстиславля [4, л. 14].

Таким образом, Тупичевская сельскохозяйственная коммуна, зарегистрированная одновременно с приходской общиной бывшей монастырской церкви и состоящая частично из насельниц обители, фактически являлась формой сохранения монашеской общины.

Коммуна вела плодотворную хозяйственную деятельность и отличалась развитостью экономических и социальных связей с местным населением. Однако религиозность коммунаров дала местным властям основание для принятия решения о расформировании организации и изъятия ее имущества. Руководство предпринимало безуспешные попытки сохранить или реорганизовать Тупичевскую коммуны.

Вместе с ликвидацией коммуны завершилось существование Тупичевского женского Свято-Духова монастыря.

Литература

1. Инструкция НКЮ и НКВД по вопросам, связанным с проведением декрета об отделении церкви от государства от 19.6.1923 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.r-komitet.ru/vera/20.htm>. – Дата доступа: 10.02.2017.
2. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 6. Оп. 1. Д. 338 : Протоколы заседаний президиума Мстиславльского уездного исполкома. 1924 г.
3. НАРБ. – Фонд 6. Оп. 1. Д. 413 : Переписка с Наркомюстом БССР о... ликвидации Тупичевской коммуны Казимирово-Слободской волости.
4. НИАБ. – Фонд 2786. Оп. 1. Д. 18: Доклады уполномоченного и благочинного 4-го округа благочиния за 1924–1925 гг.

Идеологические установки и тактика монархических партий по вопросам народного образования на территории Беларуси в начале XX века

Головач Елена Ивановна,
Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

В статье на основе архивных материалов и периодических изданий рассматриваются основополагающие идеи монархистов в сфере народного образования на территории Беларуси в начале XX в.

В начале XX в. монархические партии и организации обращали особое внимание на проблему народного образования, отмечая кризис «русской школы», связанный с проникновением туда либеральных и радикальных идей. Они полагали, что образование должно идти в соответствии с монархическими, религиозными и патриотическими началами русского народа.

Идеологи монархического движения считали, что нужно запретить обучение в низшей и средней школе полякам и евреям, а в высшие учебные заведения вообще не пускать «инородцев» (за исключением магометан). Союз русского народа предлагал запретить «инородцам и иноверцам» состоять на государственной службе, служить на железных дорогах, телеграфе и почте, учительствовать, издавать и продавать газеты, заниматься врачебной практикой, владеть недвижимостью. Вся эта деятельность являлась привилегией «истинно русских».

В 1907 г. члены Гомельского совета СРН обратились с ходатайством к попечителю Виленского учебного округа о прекращении приема евреев в гомельские правительственные гимназии. В соответствии с действовавшим законодательством была установлена 10% норма для учеников-евреев в средних учебных заведениях. Однако на основании распоряжения Министерства народного просвещения от 26 июля 1903 г. допускался прием евреев сверх этой нормы. Естественно, это вызывало недовольство монархистов. Управление Виленского учебного округа отреагировало на ходатайство гомельского отдела СРН и стало принимать меры, чтобы число евреев в учебных заведениях по возможности не выходило за пределы нормы, а представители еврейского населения смогли получить образование, благодаря открытию частных еврейских учебных заведений [1, с. 4].

В 1907 г. в Главный совет СРН поступило письмо бывшего преподавателя Виленской гимназии М.Э. Герке, в котором он просил провести сенаторскую ревизию с целью устранения многочисленных нарушений, вредных для русских интересов в крае. В качестве виновника всего происходящего М.Э. Герке называл попечителя Виленского учебного округа барона Вольфа фон-Штримерзее, с разрешения которого открывались частные средние учебные заведения для евреев и других инородцев, введено преподавание польского языка в городских училищах, покровительство польским родительским комитетам и прочее [2, л. 3–5].

Монархисты стремились создавать свои «патриотические», как они называли, школы по всей территории Российской империи. Так, начиная с 1913 г. председатель витебского губернского отдела ВДСРН Г.А. Надольский занимался сбором средств для создания в народном доме монархической школы, народной чайной и патриотической книжной лавки для продажи народу религиозно-нравственных книг, брошюр, листов и правых газет. Предполагалось, что в этих учреждениях смогут собираться союзники для обсуждения своих дел, а православный народ будет иметь возможность провести свободное от занятий время в духовно-нравственных беседах [3, л. 2].

Белорусские монархисты были крайне обеспокоены процессами полонизации среди населения Северо-Западного края и предпринимали активные действия для борьбы с ними. Например, на заседании общества «Крестьянин» 3-5 августа 1908 г. обсуждался вопрос о частных польских школах и народных библиотеках. Обменявшись мнениями по данной проблеме, участники заседания пришли к выводу, что польский язык чужд белорусскому населению края. Кроме того заявлялось, что поляков проживает на белорусских землях весьма незначительное количество, да и те почти все, как более состоятельные, посылают своих детей не в народные школы, а в средние учебные заведения, где обучение ведется на русском языке [4, с. 48]. В то же время было отмечено, что в некоторых школах Северо-Западного края преследуются узко политические цели, а деятельность этих учебных заведений имеет характер полонизации региона [5, с. 3–4].

17 апреля 1912 г. из Вильно в Петербург прибыла делегация, в состав которой входили председатель Виленского русского национального союза С.А. Ковалюк и члены комитета этого союза А.С. Вруцевич и Л.М. Солоневич. Члены этой делегации решили выступить перед властями с ходатайством об ограждении белорусского населения от полонизации его польскими ксендзами при помощи правительственной начальной школы. В Петербурге к виленским монархистам присоединились члены Государственной думы от Минской губернии А.Д. Юрашкевич, И.Я. Павлович и П.Г. Бывалькевич [6, с. 159].

Делегация была принята Министром внутренних дел А.А. Макаровым. В своей речи С.А. Ковалюк обратил внимание на то, что польское духовенство нарушает Высочайший указ 17 апреля 1905 г., в соответствии с которым все национальности получали право преподавания в школах Закона Божия на родном языке. Но польское духовенство вопреки закону ввело во всех школах Беларуси с учащимися католического вероисповедания преподавание Закона Божия на польском языке, «чуждом и непонятном белорусскому народу» [6, с. 159]. Выслушав представителей белорусской делегации, Министр внутренних дел заявил, что вполне разделяет их взгляды и сделает все от него зависящее, чтобы положить конец тому беззаконию, которое наблюдается со стороны польского духовенства по отношению к белорусской школе.

В 1913 г. местные правые организации Минска при поддержке духовенства и православных братств выступили против открытия в городе университета. Объяснялось это тем, что данным вопросом занималось городское управление, где большинство составляли поляки [7, л. 15об.]. В свою очередь в том же году члены организации «Белорусское общество» выступили с обратным предложением – открыть в городе Вильно университет. Союзники утверждали, что наличие данного высшего учебного заведения сыграет роль проводника русской государственности на иностранческой окраине [7, л. 16об.].

Таким образом, основополагающими идеями монархических партий в сфере образования на территории Беларуси являлись: ограничение доступа евреев в учебные заведения, борьба с процессами полонизации края, увеличение количества монархических школ, пропаганда патриотизма, нравственное воспитание детей.

Литература

1. Областной отдел. Гомель, Могилевская губерния // Минское слово. – 1907. – 25 окт. – С. 4.
2. ГАРФ. – Ф. 116. Оп. 1. Д. 80. Переписка с Виленским губернским отделом союза русского народа.
3. НИАБ. – Ф. 1430. Оп. 1. Д. 48551. Дело по ходатайству председателя Витебского губернского отдела Всероссийского Дубровинского союза русского народа о разрешении сбора пожертвований для устройства народного дома в гор. Витебске.
4. Головач, Е.И. Аграрный вопрос и проблема народного образования в воззрениях и тактике общества «Крестьянин» / Е. И. Головач // Вестник МГУ имени А.А. Кулешова. Сер. А. Гуманитарные науки. – 2010. – № 1. – С. 45–50
5. Областной отдел. Народные учителя о частных польских школах // Минское слово. – 1908. – 20 авг. – С. 3–4.
6. Белорусская депутация в Петербурге // Вестник Виленского православного Св.-Духовского братства. – 1012. – 1 мая. – С. 159–161.
7. ГАРФ. – Ф. 539. Оп. 1. Д. 921. Газетные вырезки о черносотенцах и правых за 1913–1917 гг.

Религиозные миссии евангельских христиан-баптистов в Могилевской области: возникновение и основные направления деятельности

Дьяченко Олег Викторович,

Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

The article deal with the circumstances and causes of the beginning of Baptist missions in the eastern region of Belarus, are critically analyzed the main areas of activity.

Процесс образования и развития религиозных организаций евангельских христиан-баптистов по своему существу и своим закономерностям был обусловлен в основном активной внутренней и внешней миссионерской деятельностью, которая в конце 1980 – начале 2000-х гг. приобрела широкий размах в Беларуси. В условиях складывания новой экономической системы, условно называемой государственно-

монополистическим капитализмом, не только баптизм и евангельское христианство, но и другие направления позднего протестантизма оказались востребованными обществом, вследствие чего произошел рост количества религиозных организаций и численности адептов. Согласно результатам специальных исследований, наиболее значительный рост количества общин пришелся на 1992 – 2001 гг. [1, с. 333] Это объясняется, прежде всего, тем мощным психологическим потенциалом, присущим любой религии независимо от формы проявления и который позволяет сглаживать острые противоречия, нарастающие в обществе вследствие революционных экономических и общественно-политических преобразований.

Проблема деятельности евангельско-баптистских миссий в восточном регионе Беларуси не получила отражения в специальной научной литературе. Доступ к документам религиозных миссий ограничен, или воспрещен, поскольку руководство этих организаций считает преждевременным их обнародование. Достоинством общественности становятся только те фрагменты документов и материалов, которые содержат сведения о благотворительной деятельности – поставках «гуманитарной помощи», организации летних оздоровительных лагерей, организации питания лиц из малообеспеченных слоев общества и т. д. При этом ретрансляция информации осуществляется через средства массовой информации в форме журналистских расследований, интервью, кратких информационных сообщений, что существенно снижает достоверность и верификацию первоисточников.

Миссионерская деятельность евангельских христиан-баптистов (ЕХБ) структурировалась по основным направлениям вначале 1990-х гг. Первоначально при религиозных общинах получили развитие молодежные миссионерские группы, которые занимались исключительно религиозной пропагандой и привлечением новых адептов, используя для этого возможности, предоставляемые Законом СССР от 01.10.1990 № 1689-1 «О свободе совести и религиозных организациях». Эти группы проводили религиозные собрания в общественных местах, распространяли религиозную литературу, осуществляли проповедническую деятельность в образовательных, медицинских и пенитенциарных учреждениях. Состав миссионерских групп был неустойчив. Деятельность осуществлялась на общественных началах.

В связи с установлением религиозных отношений между белорусскими общинами ЕХБ и религиозными центрами, расположенными в США, Германии, Австрии, Швейцарии, Дании наиболее успешные миссионерские группы стали получать финансовую и иную поддержку из-за рубежа. Расширение формата миссионерской деятельности актуализировало необходимость преобразования миссионерских групп в юридические лица. Так в Могилевской области появились Христианское благотворительное общество (ХБО) «Табея», Международная общественная благотворительная организация «Тавифа», Международная благотворительная общественная организация «Стефанус», Городское благотворительное общественное объединение «Благо» и др. Юридически эти миссии имели статус общественных организаций; цель их деятельности заключалась в реализации различных социальных программ.

В Могилевской области наибольшую известность получило ХБО «Табея», созданное в г. Могилеве в 1991 г. в качестве филиала одноименной миссии из Германии, затем преобразованное в независимую от иностранных партнеров организацию, Устав которой был зарегистрирован Министерством юстиции Республики Беларусь 17.03.1998 г. Согласно пункту 4.1 Устава, «членом ХБО «Табея» может

быть любой достигший 16 летнего возраста гражданин Республики Беларусь, исповедующий христианскую веру и готовый и способный к осуществлению уставных целей и задач общества...», а цели и задачи определены в пунктах 2; 2.2 «оказание материальной и духовной помощи людям...», «просветительская деятельность, способствующая распространению христианского учения, развитию мысли христианской благотворительности и человеколюбия», «организация оказания материальной и духовной помощи» [2]. С момента создания «Табея» занималась ввозом из Австрии, Германии и Швейцарии «гуманитарной помощи», распространением религиозной литературы, религиозной пропагандой, оздоровлением детей на базе лагеря в д. Прибор Бельничского района Могилевской области и др. В помещении бывшего детского сада, переданного в 1993 г. Могилевским горисполкомом, расположились управленческий центр «Табей», «отдел духовно-нравственного воспитания», библиотека религиозной литературы, столовая для питания малоимущих граждан [3; 4]. Значительное внимание «Табея» уделяла проведению религиозных мероприятий. Так, 6.01.1992 г. совместно с общиной евангельских христиан «Вифания» в зале областной филармонии был проведен «торжественный вечер, посвященный христианскому празднику Рождеству Христову», в котором участвовали проповедник из г. Риги (Латвия) Роман Шидловский и музыкальный ансамбль из г. Минска. Организаторы мероприятия провели конкурс на лучшее знание библейских текстов, подарили победителям конкурса Библии и Детские Библии [5]. Представляют интерес и другие мероприятия «Табей», например, лекторий по христианской этике и морали под названием «Вернись домой». В качестве ведущего был приглашен евангелиста С. Разомазов, а музыкальное сопровождение обеспечивала вокально-инструментальная группа «Авен-Езер». Организаторы лектория обещали избавление «от предрассудков, которые заполнили умы миллионов людей» и получение «ясного мировоззрения по вопросам христианской этики и морали». Лекции читались по следующим темам: «Вера – начало новой жизни», «Сущность христианства не в традициях», «Секрет успешного брака», «Космология древней истории и современности», «Путешествия в себя», «Наступил ли для человечества «Апокалипсис?», «За пределами временного мира», «Что говорит Библия о черной магии, инкарнации, экстрасенсах, НЛО», «Вечер вопросов и ответов». Посетители лектория одаривались религиозной литературой [6]. При реализации социальных программ фактически преследовалась цель распространения религии, расширения и укрепления социальной базы организаций ЕХБ [7; 8].

МОБО «Тавифа», МБОО «Стефанус», ГБОО «Благо» также специализировались на оказании гуманитарной помощи населению. Например, МБОО «Стефанус» образована в Могилеве в 2005 г. и является партнерской организацией Христианской благотворительной миссии «Stephanus» из г. Шпайер (Германия). В Могилеве открыта мастерская по ремонту инвалидных колясок и совместно с берлинской организацией «Помощь детям Могилева» разработан проект детского оздоровительного лагеря «Остров надежды». По информации официальных представителей организации, объем оказанной помощи в денежном эквиваленте только за один год составил более 1 миллиона евро [9].

Кроме благотворительных организаций при общинах ЕХБ действовали миссионерские представительства, не имевшие самостоятельного юридического статуса и аффилированные в международные структуры. Так, представители миссии «Гедеон» через своих уполномоченных представителей из числа членов могилевских общин

ЕХБ распространяли «Новые Заветы», а миссия «Новая Жизнь» из США при поддержке общины ЕХБ «Эммануил» занималась распространением религиозной литературы, разработкой и продвижением в 1996–1998 гг. в государственную систему образования религиозных программ воспитания под названием «Международный школьный проект». В период с 11 ноября по 17 декабря 2000 г. сотрудниками миссии «Новая Жизнь» совместно с членами общин ЕХБ гг. Могилева и Минска организовали в 10 кинозалах (5 кинотеатрах и 5 дворцах культуры) г. Могилева 100 сеансов просмотра художественного фильма «Иисус». Соответствующее разрешение было получено от управления культуры Могилевского горисполкома. Прокат фильма был приурочен к празднованию 2000-летия христианства. Информация об этом была размещена на щитах «Big Board», в печатных средствах массовой информации, на телевидении «2-й городской канал» (ТВ-2 Могилев). По приблизительным подсчетам, сеансы в 5 кинотеатрах посетили свыше 8 тысяч человек. Перед демонстрацией фильма в кинотеатре «Октябрь» 11.11.2000 г. посетителям бесплатно раздавались «Новые Заветы» (издательство «Гедеоновы братья»), календари религиозного содержания. Проводился мониторинг посредством раздачи «листочков отзывов», в которых организаторы просили не только оценить уровень проводимого мероприятия, но и оставить свои установочные данные. 12.11.2000 г. в кинотеатре «Чырвоная Зорка» на вечернем сеансе в 18:00 наполняемость зала составила 100%, из них примерно 80% – учащаяся молодежь. Как выяснилось впоследствии, отдельные учреждения образования использовали административный ресурс и в воспитательных целях организовывали коллективные походы учащихся на бесплатный просмотр этого фильма. Личные данные о посетителях киносеансов, полученные организаторами празднования 2000-летия христианства из «листочков-отзывов», были затем использованы для их приглашения на другие религиозные мероприятия, в частности, для участия в «Христианском фестивале», состоявшемся 15–17 февраля 2002 г. во Дворце культуры области с участием проповедника из США Виктора Гамма.

Таким образом, в 1990-х гг. в Беларуси при религиозных общинах и объединениях ЕХБ стали образовываться миссии, которые являлись филиалами зарубежных религиозных организаций, либо действовали самостоятельно, либо выступали в качестве аффилированных лиц. Основными направлениями деятельности миссий выступали религиозная пропаганда; издание, ввоз и распространение религиозной литературы, продвижение религиозных программ воспитания, проведение массовых религиозных собраний в общественных местах.

Литература

1. *Старостенко, В.В.* Современная религиозная ситуация в Беларуси / В.В. Старостенко // Духовно-нравственные ценности в формировании современного человека / О.А. Павловская [и др.] ; под ред. О.А. Павловской ; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Беларус. навука, 2011. – С. 319–346.
2. Устав Христианского благотворительного общества (ХБО) «Табея». – Могилев : Би., б.г. – 9 с.
3. *Рудковскій, Н.* Остров добра и милосердия / Н. Рудковскій // Магілёўскія ведамасці. – 1997. – 30 студзеня. – С. 5.
4. *Савченко, В.* Швейцарский картофель для могилевчан / В.Савченко // Веснік Магілёва. – 1996. – 8 октября. – С. 3.
5. Афиша от 6 января 1992 года: «Христианская благотворительная миссия «Табея» (ФРГ) совместно с церковью «Вифаня» г. Могилева проводит торжественный

вечер, посвященный христианскому празднику Рождеству Христову...». – Архив автора.

6. Афиша: «Благотворительная миссия «Табея» проводит курс лекций христианской этики и морали «Вернись домой». – Архив автора.
7. «Голос за человека, который помогал всем!» [Агитационная листовка кандидата в депутаты областного Совета по Дмитровскому избирательному округу № 17 Бродова Павла Тимофеевича]. – Архив автора.
8. *Мильто, Анжелика*. Дано Богом служить народу / Анжелика Мильто // Республика. – 1999. – 13 красавіка. – С. 5.
9. *Бураков, Александр*. Проекты немецкой благотворительной миссии «Stephanus» в Могилеве / Александр Бураков // Официальный сайт радиостанции «Немецкая волна» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.dw.com/ru.8-stephanus-2B5/a-4011707>. – Дата доступа: 06.07.2013.

Расколы в евангелическо-лютеранской церкви Беларуси

Дьяченко Олег Викторович,

Могилёвский государственный университет имени А.А. Кулешова
(г. Могилёв, Беларусь)

The article is devoted to the schisms in the Evangelical-Lutheran community of Belarus, which took place in the 2000-s., and ended with the creation of new religious unions.

Евангелическо-лютеранская церковь в Беларуси претендует на статус исторической конфессии, истоки которой уходят корнями в XVI век. Этот аспект отмечен в преамбуле Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» от 31 октября 2002 г. № 137-З, где сказано, что государство признает «неотделимость от общей истории народа Беларуси Евангелическо-лютеранской церкви». Однако в религиозном пространстве современной Беларуси лютеранство едва ли занимает видное место. Институционально оно представлено одним религиозным объединением и рядом небольших внесистемных религиозных общин, зарегистрированных на так называемой «автономной основе». Одной из особенностей их развития является непрерывная междоусобная борьба религиозных лидеров за влияние на религиозно-управленческий центр Евангелическо-лютеранской церкви в России, Украине, Казахстане и Средней Азии (ELKRAS) и за перераспределение финансирования со стороны немецких партнеров из Евангелическо-лютеранской церкви в Германии. Как известно, практически все белорусские лютеранские группы и общины имеют в Германии партнеров, которые через созданные фонды и напрямую оказывают финансовую помощь в строительстве «общинных домов», «благотворительных центров», в реализации социальных проектов и т. д. [1, с. 97–99]. Религиозная жизнь в большинстве лютеранских общин эпизодична, социальный состав неустойчив, собственных культовых зданий практически нет, равно как и авторитетных священнослужителей. Общины малочисленны, и как показывает практика, только на момент регистрации уставов имеют необходимую численность «... не менее двадцати граждан Республики Беларусь, достигших восемнадца-

тилетнего возраста...», как того требует статья 14 Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» от 31 октября 2002 г. № 137-3. В общинах часто происходят расколы; появляются новые группы, руководители которых пытаются доказать наличие у себя лютеранской религиозной идентичности.

В 2016 г. в Государственном реестре религиозных организаций значилось 27 евангелическо-лютеранских общин, из них 14 или 51,9% были зарегистрированы в Витебской области. В этом регионе, согласно религиозноведческим исследованиям, ростом лютеранства (на 13 общин) отмечен период с 2000 г. по 2016 г. [2]. В г. Витебске первая лютеранская община была зарегистрирована в 1997 г. [3] Одним из религиозных лидеров, оказавших существенное влияние на развитие лютеранства в Витебской области, был Леонид Цвики, который в 1996 г. по поручению ELKRAS начал процесс объединения евангелическо-лютеранских церквей в Беларуси. В 1999 г. Леонид Цвики был назначен епископским визитатором ELKRAS в Беларуси и вошел в епископский совет ELKRAS. Однако уже в следующем году Леонид Цвики пошел на разрыв с ELKRAS. Поводом послужили либеральные тенденции в религиозной идеологии и практике, которые принципиально отставались ELKRAS. Речь идет, прежде всего, о рукоположении женщин в сан священнослужителей. 02.12.2000 г. под руководством Леонида Цвики был проведен учредительный синод, на котором была утверждена декларация об основах вероучения и объявлено о создании «Белорусской евангелическо-лютеранской церкви» (БЕЛЦ) с центром в г. Витебске [4]. ELKRAS фактически утратила контроль над большинством общин. Генеральный секретарь Всемирной Лютеранской Федерации Исмаэль Ноко назвал это расколом.

Тем временем Леонид Цвики продолжил процесс укрепления позиций нового религиозного объединения. 11.03.2001 г. в г. Витебске он был рукоположен в сан епископа БЕЛЦ. В рукоположении приняли участие епископ Евангелическо-лютеранской церкви в Литве Йонас Кальванас, епископа Независимой евангелическо-лютеранской церкви в Германии доктор теологии Дитхард Рот, епископ Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии Арре Кугаппи. Также на богослужении присутствовал епископ Евангелическо-лютеранской церкви Латвии [5].

После раскола ELKRAS предприняла попытки сохранить в орбите влияния отдельных своих сторонников в Беларуси. Их общая численность была невелика. Об этом можно судить по составу участников семинара «Основы христианской веры Лютеранской церкви», проведенного в марте 2001 г. в г. Минске эмиссаром ELKRAS пастором Годемом фон Бременом. Из гг. Гродно, Витебска и Минска в работе семинара участвовало всего лишь 17 человек [6]. Тем не менее, из их числа было принято решение создать новое религиозное объединение, которое официально появилось 25.07.2002 г. и называлось «Союзом евангелическо-лютеранских общин» (СЕЛО) в Республике Беларусь. Первоначально в него вошли общины из гг. Гродно, Минска, Жодино, Витебска и Могилева. Первое заседание СЕЛО состоялось 6–8.09.2002 г. в Теологической семинарии ELKRAS в Новосаратовке под Санкт-Петербургом [7]. Положение дел в Беларуси обсуждалось 10–12.09.2002 г. в Санкт-Петербурге на Епископском совете с участием епископов всех региональных церквей ELKRAS, архиепископа Кречмара и его заместителя епископа Штефана Редера [8].

Как показала история, СЕЛО оказалось нежизнеспособным искусственным образованием. После череды внутренних расколов, связанных с уходом в 2006 г. общин гг. Минска и Жодино в Украинскую евангелическо-лютеранскую церковь, конфликтом между общинами гг. Гродно, Орши, Могилева и д. Новка Витебского района в

2007 г., многочисленными проверками налоговых органов, инспекциями ELKRAS и др., СЕЛО распалось и прекратило свое существование в качестве юридического лица в 2009 г.

БЕЛЦ также оказалась недолговечной. Спустя год после рукоположения в сан епископа Л.Цвики, в религиозном объединении созрел новый раскол. Внутренняя оппозиция из числа руководителей ряда лютеранских общин Гродненской, Могилевской и Гомельской областей тайно подготовила и провела 01.05.2002 г. в г. Бобруйске внеочередной синод, на котором епископ Л. Цвики был заочно лишен своих административных функций. Цвики не признал этого решения и при поддержке части сохранивших ему лояльность общин Витебской области по-прежнему считал себя руководителем объединения. В ходе очередного раскола из БЕЛЦ вышло 9 общин, которые долго не признавались государством и лишь в декабре 2006 г. смогли создать новое религиозное объединение – Самостоятельную евангелическо-лютеранскую церковь (СЕЛЦ).

Таким образом, процессы обострения идейных и институциональных противоречий в лютеранском сообществе Беларуси практически всегда завершались расколами и образованиями новых союзов, одни из которых, не выдержав конкуренции, исчезали из конфессионального пространства, а другие наоборот, доказали свою жизнеспособность и продолжают функционировать.

Литература

1. *Канторчик, Ян.* 10 лет германо-белорусских отношений. Итоги развития / Ян Канторчик, Тобиас Кнуббен, Эльке Крек, Керстин Мюллер, Ина Вернер. – Берлин-Минск : Посольство Федеративной Республики Германии в Минске при поддержке Ведомства печати и информации Федерального правительства, 2002, 2003. – 126 с.
2. *Старостенко, В.В.* Специфика конфессиональной структуры Витебской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 12 : сборник статей Международной научной конференции / под общ. ред. А.С. Мельниковой. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 175–176.
3. *Штокман, О.* Евангелическо-лютеранская община «Спасение» / О. Штокман // Официальный сайт Евангелическо-лютеранской общины «Спасение» в г. Минске. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://rettung.by/history.html>. – Дата доступа: 03.02.2017.
4. Архив событий незарегистрированного духовного объединения СЕЛЦ РБ // сайт Самостоятельной евангелическо-лютеранской церкви в Республике Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://selkrb.luther.ru/archive.htm>. – Дата доступа: 28.07.2006.
5. Новые епископы Лютеранских церквей Европы // Лютеранские вести. – 2001. – Апрель. – С. 31.
6. Основы христианской веры Лютеранской церкви // Лютеранские вести. – 2001. – Апрель. – С. 20–21.
7. *Шван, Х.* Первое заседание президиума Союза общин Республики Беларусь / Х. Шван // Лютеранские вести. – 2002. – Октябрь. – С. 11–12.
8. Заседание Епископского совета и консистории // Лютеранские вести. – 2002. – Октябрь. – С. 10.

Надмогильные камни на месте бывшего храма Николая Чудотворца в агрогородке Глухи Быховского района

Жижиян Сергей Филиппович,
Быховский районный историко-краеведческий музей
(г. Быхов, Беларусь)

Рассматриваются культовые каменные изваяния Быховского района.

В 2016 г. в рамках проведения краеведческой работы Быховского музея, совершенствования туристической привлекательности региона был проведен сбор данных о культовых каменных изваяниях Быховского района. Была исследована и территория бывшего храма в агрогородке Глухи.

В аг. Глухи на улице имени А. Мельникова практически в самом её начале между усадьбами сельчан есть небольшой участок земли, который старики до сих пор называют «Церковище» [5]. Когда-то там находился деревянный храм, построенный в 1752 г. [1]. Церковь, освященная в честь Николая Чудотворца, являлась уникальным памятником архитектуры деревянного зодчества – пятишатровым деревянным крещатым храмом [8, с. 464].

Высота храма, вмещавшего 300-400 человек, была 16 метров. Рядом располагалась восьмиметровая звонница. Церковь имела открытые вертикальные шатровые своды не только над средокрестием, но и над каждой из ветвей крестообразного остова сооружения. Создавалась многоярусная, многообъемная композиция, составленная из пяти подобных форм – центрального и самого высокого объема свода на восьмерике и более низких, меньших по высоте и той же формы боковых прирубов. Многоярусность и скульптурность композиции в большей степени отвечала мироощущению барокко. Крещатый храм стал основным типом архитектуры соборных и крупных приходских церквей на всем пространстве ареала Киевской митрополии [8, с. 245].

Из церковной описи известно, что в Глухском храме сохранялась чудотворная икона Бельнической Божией Матери [1] (видимо, список). Согласно данным местных краеведов храм действовал до октября 1917 г. Затем его закрыли и превратили в зернохранилище. Однако в последующие годы церковь несколько раз открывалась и закрывалась [4; 5]. Судя по фотографии храма из фондов музея ГУО «Глухский УПК д/с-СШ», датированной 1952 годом, можно утверждать, что в годы Великой Отечественной войны храм не пострадал [9]. В 1962 г. святыню разрушили. «Рассказывали, что незадолго до этого печального события поздно ночью в храме слышался плач женщины. Старики тогда сразу сказали: скоро церковь снесут. Так и произошло. Тот день запомнили многие жители села. Женщины голосили, готовые пасть в ноги тем, кто пришел уничтожить святыню, только бы не тронули храм. Но тщетно. Церковь разобрали до основания. Иконы из нее вывезли. Куда? Никто не знает» [1; 4; 5].

В 1990-е гг. на месте разрушенной святыни установили памятный крест. Он огражден уцелевшей церковной оградой. На территории, где раньше возвышался храм, также находятся хаотично разбросанные валуны, фрагменты церковной ограды. По данным краеведов на одном из валунов «сохранилась надпись латиницей» [1].

В 2016 г. в рамках проведения краеведческой работы ГУК «Быховский районный историко-краеведческого музей», совершенствования туристической привлекательности региона, экспедиций автора статьи в рамках «Дазволу на права правядзення археалагічных даследаванняў» по форме № 3 (№ 2983) был проведен сбор данных о культовых каменных изваяниях на территории Быховского района. Была исследована и территория бывшего храма в аг. Глухи.

В результате исследований был изучен и описан ранее известный надмогильный камень и выявлены два новых. Камень, о котором уже было известно краеведам, находится в пяти метрах северо-западнее креста. Расположен горизонтально, размеры 63x56 см, цвет – черно-серый, материал – предположительно гнейс. На камне присутствует надпись на польском языке: «1792 TU LEZY IMO(E- ?)P JOZEF SZELICKI SZCZA... SNY POW CZYTELNU Z NOWIE ZAG(?) WZE O. ANIELSKIEGO ZGI...I...E». Надпись полностью расшифровать и перевести пока не удалось, но из текста вытекает, что это надмогильный камень некоего Иосифа (Йозефа) Шелицкого (Шелицкого), родившегося или умершего в 1792 году (примерная расшифровка и перевод – «1792 ТУТ ЛЕЖИТ ...ИОСИФ ШЕЛИЦКИЙ ...ОТЦА АНГЕЛЬСКОГО...»). Ориентация камня относительно начертаний – с севера на юг.

Ещё один камень находится в трех метрах севернее вышеописанного. Расположен горизонтально, размеры 74x66 см, цвет – белый, материал – предположительно гнейс. На камне нарисован процветший крест, и на польском языке слева начертано «ROKU» (пер. – ГОДА), а справа – «1780». Ориентация относительно начертаний – с запада на восток.

Третий объект в буквальном смысле пришлось «окапывать», поскольку на поверхности земли находилась лишь средняя часть камня, на которой, вместе с тем, были различимы некие начертания. Небольшая подрезка дёрна дала положительный результат. Камень находится в девяти метрах северо-восточнее памятного креста. Расположен горизонтально с небольшим уклоном, размеры 75x58 см, цвет – розовый, материал – предположительно гнейс. На камне нарисован голгофский крест. Внизу креста в прямоугольном символическом отображении горы Голгофы начертана плохо читаемая надпись (вероятно, слово «АДАМ», что имеет аналогии на иных изображениях голгофских крестов). Слева от креста есть некие символы (стершиеся от времени), справа – читаются цифры «18». Ориентация камня относительно начертаний – с востока на запад.

Кроме этого, на исследуемой территории находится более сорока различных валунов, часть которых в прошлом, вероятно, служили основанием фундамента храма, другие служили для укрепления церковной ограды (в камнях сохранились фрагменты кованых металлических конструкций). Возможно, что некоторые из них также являются надмогильными, поскольку в рамках экспедиции 2016 г. камни не переворачивались и с места не передвигались.

Подводя итоги, можно отметить, что как ранее известные, так и обнаруженные в ходе исследований надмогильные камни на месте бывшей Глухской церкви вызвали ряд вопросов. В известных архивных источниках, краеведческих заметках и воспоминаниях местных жителей церковь всегда была православной [1; 2; 4; 5; 8]. Что тогда делают польские (а как следствие, вероятнее всего, католические) надмогильные памятники на её территории? Можно предположить, что некоторое время, к примеру, во второй половине XVIII в., храм был униатским. Это и объясняет факт захоронения на церковном погосте поляка, униата по вероисповеданию. В целом эта загадка ждёт своего исследователя.

Интерес вызывает и хаотичное местонахождение памятников. Возможно, во время сноса церкви или в последующее время территория «ровнялась» некой тяжёлой техникой, камни переносились с места первоначального бытования, что дает надежду на находку новых памятников на данной территории. В 2017 г. автором статьи запланированы более масштабные археологические изыскания на месте бывшего храма Николая Чудотворца в а/г Глухи. Не исключено, что активные раскопки позволят разъяснить многие вопросы, возникшие в процессе исследования данного памятника.

Литература

1. В д. Глухи Быховского района восстанавливают историю храма // Маяк Приднэпроўя. [Электронный ресурс] – 2017 – Режим доступа: <http://www.bykhov.by/?p=127693>. Дата доступа: 22.02.2017.
2. Жижиян, С.Ф. 101 занимательный факт из истории Быховщины / С.Ф. Жижиян – Могилев : АмелияПринт, 2013. – 84 с. : ил.
3. Карабанаў, А.К. Культывыя і гістарычныя валуны Беларусі / А.К. Карабанаў і інш. – Мінск : Беларуская навука, 2011. – 235 с.
4. Кузьмичева, Н. Ищем ответы на непростые вопросы // СБ [Электронный ресурс] – 2017. – Режим доступа: <https://www.sb.by/articles/ishchem-otvety-na-neprostyle-voprosy.html>. – Дата доступа: 22.02.2017.
5. Личный архив С.Ф. Жижияна.
6. Ляўкоў, Э.А. Маўклівыя сведкі мінуўшчыны / Э.А. Ляўкоў. – Мінск : Навука і тэхніка, 1992. – 215 с .
7. Мялешка, М. Камень у вераваннях і паданнях беларусаў // Деды: дайджест публикаций о белорусской истории. Выпуск 11 / Составление, научное редактирование А.Е. Тараса. – Мн., 2013. – С. 143–168.
8. Слюнькова, И.Н. Храмы и монастыри Беларуси XIX века в составе Российской империи: Пересоздание наследия / И.Н. Слюнькова. – М. : Прогресс-Традиция, 2010. – 649 с.
9. Фонды музея ГУО «Глухский УПК д/с-СШ».

Викентий Новокрупецкий в агиографии и истории старообрядцев юго-востока Беларуси

Рогинский Ростислав Маратович,
ОО «ГОЕБЦ “Хэсэд Батэя”» (г. Гомель, Беларусь)

В статье рассматривается биография старообрядческого подвижника Викентия Новокрупецкого. Его прижизненное и посмертное почитание в среде старообрядцев юго-востока Беларуси отобразилось в агиографическом сюжете.

Староверческий анклав Гомельско-Ветковского региона – исторически сложившаяся этно-конфессиональная общность со своей традиционной культурой. Культура старообрядцев хоть многогранна, но имеет ярко выраженное религиозное направление, одной из характерных черт которого являются агиографические придания. Значительное количество староверческих монастырей и скитов на юго-востоке Беларуси способствовало подвижнической жизни, что нашло отражение в

агиографическом нарративе. Так, в конце XVIII в. было создано «Сказания о житии и отчасти чудесах преподобного отца нашего Викентия, иже на Новом Крупце». К сожалению, само «Сказание» в письменном виде не сохранилось, но оно нашло отражение в работах видных исследователей старообрядчества: М.И. Лилеева, П.И. Мельникова-Печерского, Ф.И. Мельникова.

Герой «Сказания» Викентий был ревнителем древнего благочестия. Он пришел из Москвы на Ветку в конце 17 в., когда там начались гонения на поборников старой веры. Избегав «первой ветковской выгонки» (принудительного переселения старообрядцев в приделы Российской Империи 1735 г.), Викентий поселился в основанном старообрядцами Лаврентьевском монастыре, где впоследствии принял скиту [4].

Прожив в обители пять лет, в конце 1730 гг., Викентий по благословению настоятеля о. Лаврентия покинул ее для отшельнической жизни. Неподдалеку от Лаврентьева монастыря, возле слободы Крупец иннок своими руками выкопал в горе пещеру, и поселился в ней [4].

Своей подвижнической жизнью Викентий приобрел почитание у местных староверов. К нему в пустынь устремились желающие жить по примеру крупецкого подвижника. Вскоре вокруг его пустыни образовался новый скит с двумя часовнями и несколькими кельями получивший название Новый Крупец. К 1750 гг. новокрупецкий скит становится одним из духовных центров старообрядчества юго-востока Беларуси [4].

Около 1772–1774 гг. Викентий умер (ему было более 100 лет). Согласно «Сказанию» тело Викентия не подверглось тлению. Его нетленные мощи скитники положили в деревянную раку, которую установили в той пещере, где подвизался старец [4]. После этого Новый Крупец стал местом паломничества для староверов [2, с. 371]. В пещере ежедневно служились молебны. Толпы богомольцев потекли к мощам Викентия, не только из старообрядческих слобод. Богомольцы брали из пещеры песок, а из колодца, выкопанного руками подвижника – воду. Согласно «Сказанию» вода и песок имели целительную силу [4].

Почитание мощей вызвало негодование у официальной церкви. В 1774 г. местный священник, настоятель храма в селе Денисовичи Иван Еланский написал донос о происходящем черниговскому архиерею Феофилу: «в слободе Крупце, близ часовни, живший в выкопанной в горе келии старец именем Викентий (который как умер другой год) крупецкими раскольниками сыскан, где и ныне оно тело лежит, о коем раскольники по раскольническим слободам разгласили, якобы тот старец Викентий, чрез их раскольническую веру, в святость пришел, и ходя из оковых белорусских и раскольнических слобод, тому телу поклоняются» [4]. На основании доноса Феофилом в Св. Синод был составлен рапорт. Началось следствие. 31 августа 1775 г. вышло синодское постановление: «Надлежит в пещере, в которой раскольническая ложная мощи лежат, от светской команды приставить караул, и какое там найдется мертвое тело оно, при определенных от епархиального архиерея духовных персонах, осведетельствовать, а потом оно зарыть в земле, в другом месте, где бы раскольники не могли знать и, вырыв, обратно взять себе не могли, о сем узнав предварительно разглашаемая, ложные мощи скрыть» [2, с. 371]. Через год после постановления Св. Синода в Новый Крупец была направлена комиссия состоявшая из чиновников и солдат. Однако не смотря на синодский указ, местное начальство решило поступить иначе. Сославшись на действия полковника Сытина,

который в 1735 г. разоряя Ветку, сначала позволил высылаемым староверам захватить с собой почитаемые ими мощи первых ветковских старцев, а затем изменил свое решение в силу последовавшего повеления императрицы Анны Иоанновны. Выполняя повеление императрицы, Сытин публично вскрыл мощи и сжег. Посчитав таким образом Св. Синод не самой высочайшей инстанцией местного начальства принял аналогичное императорскому повелению решение, в результате которого мощи Викентия были сожжены, пещера зарыта, а скитники разосланы по местам их прежних жилищ. Эти события послужили в скором времени созданию «Сказания» [2, с. 371].

На месте сожжения мощей, староверы отыскивали останки Викентия. Сделав небольшую раку из жести, верующие положили в нее собранные останки и тайно передали в Лаврентьев монастырь. Выкупленные за большие деньги вериги старца, были отправлены в Гомель. Когда же умирал Лаврентий, то завещал своему преемнику возратить святыню в Новый Крупец [4].

Однако государство в отношении мощей преподобного Викентия не поставило точку. Гонения возобновились в николаевскую эпоху. В период с 1838 по 1850 г. указом императора Николая I в целях «борьбы с расколом» на юго-восток Беларуси были направлены военные экспедиции. Царь считал себя защитником «истинного православия» и делал все, чтобы искоренить старообрядчество. Разорение, учиненное царской администрацией, коснулось и Нового Крульца. Об этом сообщается в письме настоятеля Лаврентьевского монастыря Аркадия (в миру – Андрей Шапошников, настоятель с 1832 г.), иноку Павлу, которое было написано в конце 1838 г.: «Здесь описываю обстоятельства Чернигово-Могилевской губернии старообрядцев, или бегающей Церкви: ...Крупец – пещера запечатана, кости (мощи преподобного Викентия) в Могилеве, старец, живший в ней, в остроге...» [3].

В 1845 г. Секретным комитетом Могилевской губернии, с помощью архиепископа Могилевского Антония, Лаврентьевский монастырь был разорен, а вся его богатая церковная утварь и иконы были переданы в Макарьевский монастырь (к тому времени уже переведенный в единоверие) [1, с. 428]. Последний лаврентьевский игумен Аркадий покинул Российскую империю и перебрался в Славский монастырь находившийся в пределах Османской империи, в Добрудже (Румыния), увезя с собой и мощи преподобного Викентия [3].

Таким образом, духовная жизнь преподобного Викентия послужила основой для почитания его (особенно после смерти), в среде староверов юго-востока Беларуси. Это нашло негативный отклик у официальной церкви и государства, деятельность которых была направлена на борьбу с расколом. Методы царской администрации только укрепили веру местных старообрядцев, в результате чего Викентий Новокрупецкий стал героем агиографического нарратива.

Литература

1. *Жудро Ф.А., Сербовъ, И.А., Довгялло, Д.И.* Городъ Гомель (Могилевской губ.): Геогр.-стат. очерк. [Текст] // Записки Сѣверо-Западнаго Отдѣла Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. К. 2. Вильна, 1911. – 49 с.
2. *Лилеевъ М.И.* Изъ исторіи раскола на Вѣткѣ и въ Стародубѣ 17 – 18 вв. [Текст] / М.И. Лилеевъ. Вып. 1 – Киевъ, 1895. – 596 с.
3. *Мельников, Ф.Е.* Краткая история древлеправославной старообрядческой церкви. Барнаул [Электронный ресурс] «Семейские – староверы Прибайкалья».

Режим доступа: http://semeyskie.narod.ru/bibl_meln_kiss.html [Дата обращения: 14.06.2008].

4. Мельников-Печерский П.И. Очерки поповщины. [Электронный ресурс] «Fantasy Read». Режим доступа: <http://fanread.ru/book/4234941/?page=10> [Дата обращения : 27.01.2017].

К вопросу о специфике конфессиональной структуры Могилевской области в контексте религиозной жизни Беларуси (2000-е гг.)

Старостенко Виктор Владимирович,

Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

В сопоставлении с другими регионами страны рассматриваются особенности и характерные черты современной религиозной ситуации в Могилевской области.

В конфессиональном пространстве Могилевской области, как и в Беларуси в целом, в начале 1990-х гг. сформировался феномен «религиозно-церковного ренессанса». Оценки реальной религиозности общества носят при этом противоречивый характер [1; 2]. Наиболее значимым проявлением «религиозно-церковного ренессанса» стало существенное увеличение численности религиозных организаций. Положительная динамика роста сохранялась и в 2000-х гг. Если на начало 2000 г. в регионе насчитывалось 170 зарегистрированных религиозных общин, то к 2017 г. их количество возросло до 289, т. е. в 1,7 раза.

Конфессиональная структура современной Беларуси (на начало 2017 г.) представлена в Могилевской области общинами 20 религиозных направлений – большей части религиозных объединений страны (25 конфессий). Действуют 215 культовых зданий и 26 строится (в 2010 г. – 193 и 21), в религиозных структурах всех конфессий заняты 225 священнослужителей (в 2010 г. – 205), функционируют 5 областных религиозных объединений (Могилевская и Бобруйская епархии Белорусской православной церкви, Минско-Могилевская архиепархия Римско-католической церкви, Объединение христиан веры евангельской и Объединение евангельских христиан-баптистов).

Религиозная структура современной Могилевской области носит ярко выраженный поликонфессиональный характер с доминированием организаций христианского типа. При этом, как и в других областях и в республике в целом, отсутствует доминирование какой-либо одной конфессии. Наиболее прочные позиции по численности религиозных общин занимают Белорусская православная церковь (БПЦ) (около 47% от всех общин в области), Христиане веры евангельской (ХВЕ) (около 14%), Евангельские христиане-баптисты (ЕХБ) (около 14%) и Римско-католическая церковь (РКЦ) (около 8%). На остальные 16 конфессий приходится только около 17% от общей численности религиозных общин в области. К христианству относятся 15 направлений из 20, и они объединяют около 93,4% зарегистрированных в области религиозных общин.

Конфессии и религиозные общины Могилевской области (на 1 января 2017 г.)

№ п/п	Наименование конфессии	Всего общин в республике	Могилевская область		
			Количество общин	% общин конфессий в области от общей численности общин конфессий в республике	% общин конфессии от общей численности общин в области
1.	Православная церковь (БПЦ)	1670	136	8,1	47,06
2.	Старообрядческая церковь	34	7	20,6	2,42
3.	Римско-католическая церковь (РКЦ)	495	23	4,6	7,96
4.	Католики латинского обряда	1	0	0	0
5.	Греко-католическая церковь	15	1	6,7	0,35
6.	Реформатская церковь	1	0	0	0
7.	Лютеранская церковь	27	4	14,8	1,38
8.	Евангельские христиане-баптисты (ЕХБ)	280	40	14,3	13,84
9.	Новоапостольская церковь	21	2	9,5	0,69
10.	Пресвитерианская церковь	1	1	100	0,35
11.	Христиане веры евангельской (ХВЕ)	521	41	7,9	14,19
12.	Христиане полного Евангелия	59	3	5,1	1,04
13.	Христиане веры апостольской	10	0	0	0
14.	Церковь Христова	5	1	20	0,35
15.	Мессианские общины	3	0	0	0
16.	Адвентисты седьмого дня	73	6	8,2	2,08
17.	Свидетели Иеговы	27	3	11,1	1,04
18.	Мормоны	4	1	25	0,35
19.	Иудейская религия	38	14	36,8	4,84
20.	Прогрессивный иудаизм	14	2	14,3	0,69
21.	Мусульманская религия	24	1	10	0,35
22.	Бахаи	5	1	20	0,35
23.	Кришнаиты	6	1	16,7	0,35
24.	Армянская апостольская церковь	2	1	50	0,35
25.	Буддизм	1	0	0	0
	Всего	3337	289	8,66	100

Одновременно сохраняется высокая степень стабильности конфессиональной структуры региона. За последние 17 лет оформились и прошли установленную процедуру государственной регистрации организации четырех конфессий – лютеране (2000 г.), пресвитериане (2004 г.), мормоны (2005 г.) и армяно-григориане (2012 г.). Наиболее заметным с 2000 г. по 2017 г. был рост общин БПЦ (на 67 общин), ортодоксального иудаизма (на 13 общин), ЕХБ (на 11 общин), ХВЕ (на 10 общин), РКЦ (на 6 общин), лютеранства (на 4 общины) и адвентизма (на 3 общины). За тот же период сократилось лишь количество общин кришнаитов (с 2 до 1).

В 2000-х гг. сохраняются традиционные региональные особенности религиозной географии Беларуси. По сравнению со всеми другими регионами страны, включая области восточной Беларуси, Могилевщина отличается менее выраженной конфессиональной активностью. В частности, представленные здесь на начало 2017 г. религиозные общины составляли около 8,7% от их общей численности в Беларуси. При этом на территории области проживало около 12% населения страны. Для сравнения: наибольшая численность религиозных общин на начало 2017 г. сохраня-

лась в Брестской (около 23%) и Минской, включая г. Минск (около 25%) областях, где проживает примерно по 15% населения республики.

По сравнению со всеми другими областями Беларуси в Могилевской области действует меньшее количество культовых зданий и служит меньшее число священнослужителей. Кроме того, большинство наиболее значимых из действующих в области конфессий имеет в конфессиональной структуре республики удельный вес, заметно уступающий усредненному региональному показателю (около 14,3%). Так, областные общины БПЦ занимают 8,14% от их общей численности в Республике Беларусь, общины ХВЕ – 7,87%, общины РКЦ – 4,64%.

Сравнительная степень религиозно-церковной активности в областях Беларуси может, наряду с другими показателями, быть проиллюстрирована соотношением численности населения к количеству религиозных общин. Если в среднем в Беларуси на одну зарегистрированную общину приходится 2911 человек (данные на 1 января 2013 г.), то в Могилевской области – 3831, [3, с. 49] и это наименьший показатель религиозной активности среди регионов страны, включая области восточной Беларуси.

За годы суверенитета Беларуси религиозная жизнь могилевского региона, как и республики в целом, значительно разнообразилась, что объективно создает риски социальной нестабильности, обуславливает необходимость перманентного мониторинга конфессиональной сферы. Актуализируется практика веротерпимости, уважительных межконфессиональных взаимоотношений как фактора гражданского мира и общественного согласия.

Литература

1. *Дьяченко, О.В.* Религиозный традиционализм и модернизм: в поисках смысла / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 6 : сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2011. – С. 174–177.
2. *Старостенко, В.В.* Религиозность в современной Беларуси: мифы и действительность / В.В. Старостенко // Проблемы и перспективы становления гражданского общества : материалы Междунар. науч.-практич. конф., 20–21 мая 2010 г., Могилев / редкол. Ю.М.Бубнов (отв. ред.) [и др.]: В 2 ч. – Могилев : УО «МГУП», 2010. – Ч. 1. – С. 334–337.
3. *Старостенко, В.В.* Конфессиональная ситуация в Могилевской области: региональные особенности и тенденции развития : монография / В.В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2014. – 172 с.

Семья как фактор религиозности молодежи

Юдин Виктор Викторович,

Могилёвский государственный университет продовольствия
(г. Могилев, Беларусь)

В статье рассматривается такой социальный институт как семья, благодаря которому в обществе сохраняется и воспроизводится институт религии. Показано влияние семьи на религиозную социализацию молодежи.

Эмпирическую базу работы составили материалы исследований, проводившихся кафедрой гуманитарных наук Могилевского государственного университета продовольствия. При непосредственном участии автора были проведены четыре социологических опроса по областной выборке. Исследования проводились по однотипной методике, что обеспечивает сопоставимость результатов. Исследования 2002 (600 респондентов), 2004 (679 респондентов), 2009 (457 респондентов) 2012 (251 респондент).

Массовое обращение к религии исследователи связывают с крушением советской идеологической системы, когда общественное сознание постсоветской эпохи оказалось «в состоянии идеологической аномии... качнулось от обязательного прежде атеизма в сторону религии». Однако обращение к религии произошло не на пустом месте. Исследователи религиозных процессов, проходивших в советском обществе, отмечали массовый отход от религии, а сознание большинства советских граждан определяли как атеистическое. На самом же деле, религиозное сознание, усиленно вытесняемое атеистической пропагандой, приобрело лишь латентный характер. Данные социологических опросов позволяют сказать, что обряд крещения и в советское время, по крайней мере, в 70-е гг. XX в., имел повсеместное распространение. Так, по результатам социологического опроса 2002 г., среди молодежи Могилевской области, родившейся в промежутке между 1974–1978 гг. крещены в детском возрасте были 87,7%, и только 8,4% крестились взрослыми, в результате собственного выбора. Среди 16–18-летних, на момент опроса, молодых людей, родившихся в период между 1986–1988 гг., когда происходила нормализация отношений между религией и государством, прошли обряд крещения в детском возрасте – 89%. В целом по выборке 89% молодых людей крещены в детстве и только 3,7% крестились по собственному желанию. На сегодняшний день девять из десяти представителей молодежи (93,5%), как показывают результаты исследований, прошли обряд крещения. Стоит ли говорить о том, что основная заслуга в этом принадлежит родителям или другим близким родственникам?

Семья стала той социальной средой, которая сохранила религиозную веру и, по мере возможности, приучала к религиозным практикам, таким как молитва, посещение богослужений, пост. Исследования показывают, что для большинства современной молодежи именно в семье происходят первые знакомства с религией (57,2%), хотя назывались и учебные заведения, школа, (21,7%), и православная церковь (10,7%).

Семья оказывается тем социальным окружением, которое оказывает влияние на формирование у современного молодого человека религиозного сознания, способствует обращению к религии. И мы можем отметить, что влияние семьи на процесс религиозной социализации за последнее время значительно усилился. Опрос 2012 г. показал, что 82,9% молодых респондентов приняли религию руководствуясь семейной традицией. Немалая роль в процессе обращения к религии принадлежит и внешним обстоятельствам, некоторым сложностям, возникающим в жизни современной молодежи. Отметим, что такие сложные моменты в жизни молодых часто связаны с семьей. Таким образом, семья, жизненные обстоятельства и, в некоторой степени, религиозная литература являются теми факторами, которые стимулируют приобщение современного молодого человека к религии, что наглядно показано в таблице.

Социальное окружение и внешние обстоятельства, которые способствовали приобщению к религии, %

Факторы	2002	2004	2009
Семья	37	38,3	57,9
Сложная жизненная ситуация	30,3	29	23,7
Религиозная литература	10,7	10,3	7,7
Друзья, знакомые	9,5	7,2	6,3
СМИ	7	5,3	4,1
Торжественность богослужения	6,3	5,3	7,2
Художественная литература	6	4,8	4,6
Служитель церкви	2,5	4,7	4,8
Внутреннее состояние	1,7	3,2	–
Не верю	–	–	7
Не знаю	–	–	4,4
Нет ответа	18,7	21,5	5

Опросы, проведенные в Могилевской области, позволяют говорить, что практически каждого третьего (29,2%) представителя сегодняшней молодежи, впервые на богослужение в церковь привели родители. Немаловажная роль в приобщении молодежи к богослужественной практике принадлежит старшим родственникам, 14,8% респондентов отметили, что в церковь их в первый раз привели бабушка или дедушка. Первое посещение богослужения по личной инициативе было совершено 13,5% респондентов. По инициативе знакомых или друзей пришли в первый раз на церковную службу 8,5% респондентов. Именно благодаря семье современная молодежь получает первый опыт культовой практики.

Приобщение к религии происходит через совместное посещение богослужений родителей и детей во время религиозных праздников, а так же в будние или воскресные дни. Здесь важно и то обстоятельство, что такие совместные посещения церкви способствуют укреплению семьи. Итак, по данным наших исследований практически в двух случаях из десяти (23,7%) представители молодежи приходили в церковь на богослужение с родителями.

Назовем основные, по мнению респондентов, источники информации касающейся религии (данные 2012 г.). В первую очередь в качестве источника религиозной информации молодежь называется семья (43,8%). Составить определенную конкуренцию семье по передаче религиозной информации могут современные СМИ. Средства массовой информации (телевидение радио), как источник знаний по религии, занимают вторую позицию (27,8%). Каждый десятый из молодых респондентов (11,2%) информацию по религиозным вопросам черпал из Интернета. Интересуются молодые люди и религиозной литературой (15,5%). Кроме названных источников, информацию по религии молодежь получает, общаясь к священнослужителям (10,7%), общаясь с друзьями и знакомыми (5,9%), а так же из газет (7,9%). Отметим, что каждый пятый представитель молодежи (21,1%) не интересуется информацией по религиозным вопросам.

Семья является той социальной средой, благодаря которой сохраняется и воспроизводится религиозная культура в нашем обществе. На приобщение молодежи к религии оказывают влияние различные факторы, среди которых основная роль принадлежит семье. В семье молодые люди получают первые опыты религиозной деятельности и дальнейшее приобщение к ней молодежи, как видим, происходит во многом благодаря семье. Семья же остается и основным источником, из которого молодежь черпает знания по религии. Религиозные впечатления, полученные в рамках семьи или посредством семьи, имеют большое значение для религиозной социализации подрастающих поколений.

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

С.Н. Булгаков о природе зла в контексте теодицеи

Антоненко Виктория Владимировна,

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
(г. Москва, Россия)

Данная статья посвящена религиозно-философскому осмыслению природы зла в контексте теодицеи русского религиозного мыслителя С.Н. Булгакова.

Религия всегда имела большое значение для развития культуры в процессе цивилизации человечества. основополагающей функцией религии является мировоззренческая, предполагающая формирование определенной картины мира, норм, ценностей, благодаря которым человек сумеет обрести смысл своего бытия и принять активное участие, как в материальной, так и духовной жизни общества. Осознание человеком смысла, происходящих событий, делает его сильным и помогает преодолевать жизненные невзгоды и страдания.

Русский мыслитель С.Н. Булгаков дает следующее определение религии: «религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом» [2, с. 6–7]. Его ученик Л. Зандер считает, что тема «Бог и мир» является ключевой в его философии [4], но в той мере, в какой С.Н. Булгаков был софиологом, было бы правильнее говорить не только о «Боге и мире», но и о связке, стоящей между этими понятиями. Этой связкой, явилась София, София, по мнению мыслителя, – есть «грань, которая по самому положению своему находится между богом и миром, творцом и тварью, сама не есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое, одновременно соединяющее и разъединяющее то и другое» [2, с. 213–214].

Мир (потенциальная и актуализирующаяся софийность), сотворенный из ничего, в первоначальном своем облике не имеет ничего антисофийного, то есть не содержит никакого зла [2, с. 405]. Мир до грехопадения представлял собою безгрешную потенциальность софийности и находился в начальной стадии своего развития. Ничто пребывало в мире как его темная основа и обладала возможностью, в осуществленное уже мироздание, прослоиться, как хаотизирующая сила и придать миру характер – хаокомоса, что иначе можно назвать хаотизированное бытие. И уже само это бытие – небытие, как общее состояние мироздания, есть метафизический грех, о котором сказано: мир во зле лежит. Таким образом, эта основа мироздания таила в себе возможность актуализации зла, как актуализации ничто, и была заранее дана в мироздании [2, с. 407].

Что же такое зло? По мнению С.Н. Булгакова, оно не может быть осмыслено как второе начало бытия, существующее рядом с добром (данное мнение было характерно для манихеизма) и не могло быть создано благим Творцом, а потому и не может иметь в себе бытия. Зло может мыслиться лишь, как его частное самоопределение мироздания, как недолжное актуализирование того ничто, из которого сотворен мир. Но тварная свобода способна актуализировать ничто и тогда и оно косвенно получает жизнь, становится злом, которое является «паразитом» бытия. Зло приобретает многообразные формы и начинает существовать уже и как косми-

ческое начало, – зло в природе, и как антропологическое, — злая воля в человеке. Но всем формам зла характерна отторженность от всеединства, антисофийность, самость, себялюбие [2, с. 410].

«Основа зла, – пишет он, – в самом характере тварности, как соединения свободного самоопределения и природной данности» [1, с. 168].

Следует отметить, что «свобода, распространяется лишь на ход исторического процесса, но не на его исход» [3, с. 237]. Свобода признается «не софийной», то есть стоящей вне софийной детерминированности в бытии. Поэтому в силу свободы мир может не достичь высшей ступени бытия, но «свободе не дано погубить или даже существенно испортить творение» [2, с. 209]. Однако, по мнению С.Н. Булгакова, «если человеческая свобода призвана в полном объеме, то с ней приходится считаться со всей серьезностью и последовательностью – вплоть до адских мук» [2, с. 453].

Индивид в результате грехопадения хотя и нарушает софийное единство мира, но при этом не отрывается «от своего софийного корня» [5, с. 320]. «Первородный грех явился онтологической катастрофой в человеке, силой истории...ослаблено все человеческое естество» [1, с. 207]. С.Н.Булгаков говорит об «отравленности и извращенности всего человеческого творчества» [1, с. 352] и признает, что «несмотря на единство человечества и единый корень всего его творчества, оно не имеет гармонического свершения и, наоборот, удел человечества есть самая раздирающая трагедия последней борьбы» [1, с. 361].

Грехопадение, которое по своему значению было космическим, произошло, не в душе мира, не в божественной Софии, оно произошло лишь в низшем центре софийной жизни, в творении с его онтологическим центром – человеком [2, с. 409]. Человек – «центр мироздания», в котором постоянно дает о себе знать самость и которая может быть побеждена лишь «трудом хозяйственным, в историческом процессе» [3, с. 106–107]. Поэтому, на человеке, в результате грехопадения прародителей, лежит задача искупления греха – это и есть путь человека. Свобода одна может помочь «миру, отпавшему в состояние неистинности, а потому смертности, прийти в разум истины» [3, с. 139].

Но как же, при софийном плане истории, при внутреннем ее детерминизме, осмыслить начало свободы в человечестве? В «Философии хозяйства» С.Н. Булгаков говорит, что «по формальной беспредельности своего сознания и своей свободы человек божественен», но свободе его кладет границы «чуждое ему инобытие» [3, с. 220].

Вместе с грехом в мир вошла и смерть, как начало разрушающее бытие. До грехопадения человек был создан не бессмертным, но и не смертным: ничто, находясь в состоянии потенциальности, еще было бессильно ввести в мир смерть, но вместе с тем оно не было уже обессилено. Прародители жили в неведении добра и зла, и, могли бы вовсе миновать опыта зла. И грехопадение следует считать актом свободы [2, с. 409].

Для такого хаотизированного бытия, не имеющего в себе положительной силы бессмертия, предполагающую жизнь вечную в Боге, пассивное бессмертие, то есть простое отсутствие смерти, явилось бы величайшим злом и адом на Земле. Бог пощадил Свое творение, удалив человека от «древа жизни», и, обрек его на возвращение «в землю» с тем, чтобы некогда вновь возратить этой земле ее софийную силу.

Таким образом, важнейшая метафизическая и космическая катастрофа грехопадения рассматривается как обусловившая возникновение другой космической катастрофы, но уже благой и радостной, – воскресение мертвых (этому свидетельствует воскресение Христа) и преображение всего мира.

Литература

1. *Булгаков, С.Н.* Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч.3. – YMCA PRESS, 1945. – 621 с.
2. *Булгаков, С.Н.* Свет Невечерний: Созерцания и умозрения / худож. оформ. Б.Ф. Бублик. – М. : ООО «Издательство АСТ»; Харьков : «Фолио», 2001. – 672 с.
3. *Булгаков, С.Н.* Философия хозяйства / отв. ред. О. Платонов. – М. : Институт русской цивилизации, 2009. – 464 с.
4. *Зандер, Л.* Бог и мир. Миросозерцание о. Сергия Булгакова. Т. 1. – Париж, 1948. – 479 с.
5. *Шапошников, Л.Е.* История русской религиозной философии / Л.Е. Шапошников, А.А. Федоров. – Изд-во: Высшая школа, 2006. – 449 с.

Теоретические обоснования межрелигиозного диалога (на примере буддизма и христианства)

Блинова Олеся Александровна,

Уральский государственный педагогический университет
(г. Екатеринбург, Россия)

Статья направлена на выявление возможности межрелигиозного диалога на примере буддизма и христианства. Определяются условия его осуществления. Выявляется диалектическое единство данных религий. Обозначаются возможные темы и цели этого диалога.

Сопоставление культур, мировоззрений Запада и Востока всегда было актуальным предметом исторических, культурологических, философских и прочих дискуссий. Восточные цивилизации (Китай, Индия) всегда характеризовались с морально-нравственных позиций. Именно в духовном совершенствовании виделось преимущество восточной культуры. Западные цивилизации, в свою очередь, отличаются рациональностью мышления и техническим прогрессом. Но в отличие от Востока никогда не могла похвастаться высокими моральными и этическими стандартами и достижениями. Такая разнополярная направленность стремлений Запада и Востока может быть объяснена тем, что первые три тысячи лет своего существования Восточные и Западные цивилизации жили в отрыве друг от друга, в отсутствии каких-либо культурных, религиозных контактов и взаимодействий, в результате чего сформировались совершенно не похожие друг на друга два типа мировоззрения и ментальности.

Современная геополитическая ситуация не позволяет сохранить полярность восточного и западного миров в первоизданном виде, так как «мир становится все более тесным», границы между государствами все прозрачнее, что ведет к ослаблению роли государства как источника идентификации, да и сама идентификация людей с местом жительства становится размытой и неопределенной. Происходящие социально-политические и экономические изменения ведут к пониманию необходимости интеграционных процессов в различных областях жизнедеятельности

общества, основой для которых должен стать «диалог цивилизаций» (Мохаммад Хотами). Данный диалог должен иметь в качестве своего фундамента культурологические особенности или, как утверждал С. Хантингтон, религиозные факторы, поскольку культурные и религиозные особенности наименее всего подвержены историческим ситуационным изменениям [2].

Сегодня, по нашему мнению, межкультурный диалог актуален именно на основе религиозных факторов, иначе говоря, как межрелигиозный диалог. Чтобы приступить к диалогу необходимо определить, что из себя представляет межрелигиозный диалог и при каких условиях он возможен?

Диалог позволяет собеседникам обнаружить свое бытие и его смысл, не опасаясь лишиться единичности и попасть в плен тотальности. Диалог за каждым участником оставляет право на эгоизм, то есть, сохранение самодостаточности, неповторимости и уникальности, открывая при этом путь к Другому и к себе. Межрелигиозный диалог, по нашему мнению, представляет собой возможность взаимодействия между представителями различных религий, предельно отличных друг от друга по выработке совместного взгляда или решения по наиболее значимым социально-культурным вопросам. Межрелигиозный диалог следует отличать от диалога межконфессионального, который есть возможность взаимодействия между представителями разным направлений, существующих в рамках одной религии (например, между РПЦ и БПЦ). На основании этих рассуждений, мы можем утверждать, что рассмотрение межрелигиозного диалога возможно между такими мировыми религиями, как буддизм и христианство, как носителями наиболее значимых ценностей Востока и Запада. Почему мы исключаем возможность диалога между христианством и исламом, ведь ислам также является носителем ценностных оснований Востока? Основной причиной, по которой мы исключаем ислам из межрелигиозного диалога с христианством, является их единое происхождение. Наличие общих корней у ислама и христианства делает характер диалога между ними не межрелигиозным, а скорее, межконфессиональным, который не является диалогом в том значении, о котором мы говорили выше.

Кроме понимания того, что есть диалог, нужно обозначить условия, в силу которых он может состояться. К таким условиям относятся:

1. Желание диалога. Так, буддизм выказывает стремление к диалогу с христианством, о чем свидетельствуют встречи Папы Римского и Далай-ламы в 2003 и 2006 гг.

2. Признание ценности религии-оппонента. Так, Далай-лама XIV в своих «Гарвардских лекциях» говорил: «... я считаю, что разнообразие религий нужно только приветствовать и ценить. Одни считают наилучшим выбором для себя иудаизм, другие – христианство, третьи – ислам. Вот почему мы должны уважать и ценить все существующие сегодня религиозные традиции» [3].

3. Готовность к отстаиванию результатов на началах партнерства. «Подходы у нас могут быть разные, говорят они, но все мы заботимся о благополучии этой планеты».

4. Открытость и готовность к критике.

5. И главное, межрелигиозный диалог не должен касаться обсуждения догматов и представлений о боге, мире, человеке, но только современной исторической ситуации. «Наша цель ... внести свой вклад в построение лучшего мира и более счастливого человечества» [4].

Если гипотетически предположить возможно состоявшийся диалог между буддизмом и христианством, то мы сможем обнаружить в нем то диалектическое един-

ство, которое позволит выработать единые критерии достижения поставленной цели. Единство это заключается:

1. В апофатизме, а именно в отрицательном понимании существования. В буддизме нирвана противопоставлена миру наличной реальности, а в христианстве существующее Царствие земное – Царствию Небесному;

2. В символизме, и Царствие Божие, и нирвана являются символами, с той разницей, что Царствие Божие – символ социальный, а нирвана – онтологический;

3. В абсолютизме, и Бог, и нирвана – категории абсолютные;

4. В религиозных практиках. Христианство учит любить как ближних, так и дальних, буддизм же обладает разнообразными методами и практиками развития данного качества.

Обнаруженное диалектическое единство позволяет буддизму и христианству вступить в конструктивный диалог. Конструктивным он, как мы полагаем будет, по той причине, что не будет затрагивать сугубо религиозные особенности каждой религии. Так, на 27 конференции, прошедшей в 2013 г., института «Ум и жизнь» было заявлено: «Мы надеемся совместными усилиями... быстрее прийти к новому пониманию этих проблем, найти методы, позволяющие устранять саму причину страстного желания во всех его бесчисленных проявлениях» [4]. В итоге можно заключить, что межрелигиозный диалог на началах партнерства возможен между религиями, представители которых не скованы оковами предубеждений и готовы к сотрудничеству.

Литература

1. *Богданова, В.* Столкновение или диалог. – Информационно-аналитический портал Геополитика [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.geopolitica.ru/node/3734#.WLB6RfK9p-w>
2. *Тензин Гьяцо.* Его Святейшество Далай-лама XIV Гарвардские лекции [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.theosophy.ru/lib/dl-harv.htm>
3. *Далай-лама.* О диалоге буддистов и ученых – Материалы 27 конференции института «Ум и жизнь» (28.10 – 1.11 2013 г.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dalailama.ru/top/1883-dalailama.html>

Степень сохранности фонда редких книг библиотеки Омской духовной семинарии: результаты исследования

**Монах Варнава (Барышников),
Воробьева Наталия Владимировна,
Омская духовная семинария Омской Епархии
Русской Православной Церкви
(г. Омск, Россия)**

В статье представлены результаты сплошной проверки фонда редкой книги библиотеки Омской духовной семинарии с целью определения видового состава, владельческих атрибутов и степени сохранности.

В 2016–2017 учебном году в Омской духовной семинарии Омской епархии Русской Православной Церкви был проведен комплексный анализ коллекции редких

книг библиотеки Омской духовной семинарии с целью определения степени сохранности фонда и выработки практических мер по диверсифицированному сохранению коллекции книжных памятников.

Ядро фонда библиотеки Омской духовной семинарии составляет богословская литература по различным направлениям; это книги церковно-исторического, духовно-нравственного, литературного содержания, богослужебные. Важнейшей частью фонда книги старой печати, издания датируются началом XVIII в., однако, основной костяк составляет литература конец XIX – начало XX вв. Состав фонда редкой книги неоднороден, в общей сложности при сплошном просмотре de visu нами выявлено 672 наименования, которые мы классифицировали следующим способом:

Рубрика	Пояснения
Фондодержатель:	Омская епархия РПЦ МП
Подразделение:	Библиотека Омской духовной семинарии
Объем:	672
Хронологические границы	1824–1982
Тематика:	Богословская и богослужебная литература, православная духовная периодика, учебная литература для духовных семинарий
Видовой состав:	Православная периодическая печать – 536 (79,8%) Богослужебная литература – 58 (8,6%) Поучения и житийная литература – 47 (7%) Рукописи – 17 (2,5%) Святоотеческая литература – 11 (1,6%) Учебная литература – 3 (0,4%)
Языковая характеристика:	Церковно-славянский – 53 Русский – 619
Владельческие признаки:	Библиотека Сибирского кадетского корпуса 217 (32,3%) Библиотека Омско-Градской Соборной Церкви / Воскресенского собора 78 (11,6%) Библиотека Крестовоздвиженского собора – 8 (1,2%) Библиотека Омского епархиального женского училища – 34 (5%) Библиотека Омской классической гимназии – 15 (2,2%) Библиотека пятиклассного городского училища – 12 (1,7%) Библиотека Главного Управления НКВД по Омской области – 223 (33,2%) Библиотека Дома научного атеизма – 654 (97,3%) Библиотека Омской епархии – 672 (100%)
Дата поступления:	2012
Источник и способ поступления	Омская епархия – дар
Дополнительные сведения о коллекции	Наиболее ценные: «Толкования воскресных Евангелий с нравоучительными беседами Т. 1. – М., 1824» Рукописи, богослужебная литература б/г «Церковные ведомости» 1904–1907 Коллекция Воскресенского собора как изъятая Управлением НКВД Омской области и возвращенная после 1991 г.
Каталоги коллекции:	В библиотеке Омской духовной семинарии
Ссылка на электронные ресурсы	Электронный каталог коллекции в открытом доступе online отсутствует, полнотекстовая БД – отсутствует
Литература о коллекции:	отсутствует

Рассмотрим в качестве примера представленные в фонде экземпляры журнала «Православное обозрение», которые частично относятся к коллекции библиотеки Воскресенского собора – 78 номеров за период 1860–1891 гг. – духовный журнал, который издавался в Москве, в типографии Университета на Страстном бульваре, с 1860 по 1891 год.

Лучшая степень сохранности у журналов с экслибрисами библиотеки «Сибирского кадетского корпуса» – 26 из 78 (еще у 7 утрачен экслибрис, но можно отнести к коллекции Сибирского кадетского корпуса), часть изданий – с владельческими знаками библиотеки женской гимназии – 4. Часть журналов лишены экслибрисов и переплетены в бумвинил (3 издания), видимо в 2002 г. (судя по штампу Библиотеки Омской епархии), когда проводилась сверка библиотечного фонда.

По владельческим признакам нами атрибутирована следующая принадлежность журнала к коллекциям: из 54 номеров большинство составляет коллекция библиотеки Сибирского кадетского корпуса – 44, Воскресенский собор – 3, без экслибриса – 2, Библиотека Омского епархиального женского училища – 3, Библиотека пятиклассного классического городского училища – 2.

Степень разрушений – 7,3%: 25% – 1 книга, 20-40 страниц пятен и фоксингов, плесень, разрывы – 2-6 страниц. 20% – 6 книг, 20-25 страниц пятен и фоксингов, плесень, разрывы – 2-4 страницы. 15% – 3 книги, 10-20 страниц пятен и фоксингов, разрывы – 2-4 страницы. 10% – 11 книг, 2-10 страниц пятен и фоксингов, разрывы отсутствуют. 5% – 33 книги, запыленность, затеки не более 6 страниц.

Рекомендации по сохранности: на наш взгляд требуется 38 из 78 обработка биоцидами от плесени, 3 книги – реконструкция переплета, консервация бескислотными контейнерами и обеспыливание – все книги, из 46 книг атрибутированных по принадлежности к коллекции Воскресенского собора немедленная консервация требуется 38.

Каковы причины столь низкой сохранности книг? Наибольшее количество разрушений находится нами в коллекции Воскресенского собора, которая длительное время хранилась в библиотеке архива Управления НКВД Омской области. Вероятно, неэффективная система вентиляции, низкая влажность воздуха способствовали высокой зараженности поверхности документов микроорганизмами, поражению плесневыми грибами.

Для книг с такой степенью разрушений необходимо:

1. Постиражное обеспыливание.
2. Обработка фондовых документов от биоповреждений биоцидом Росима GT (метатин) – свыше 80 экземпляров.
3. Ежедневный мониторинг температурно-влажностного режима (согласно ГОСТ 7.50-2002: температура в хранилищах должна составлять $18 \pm 2^\circ\text{C}$, а относительная влажность воздуха $55 \pm 5\%$) в книгохранилище и читальном зале сектора редких книг.
4. Систематическая проверка фондовых документов с целью выявления экземпляров с видимыми признаками биологических и механических повреждений.
5. Защита от механического воздействия посредством изоляции библиотечных документов от внешней среды путем различных видов переплета, изготовления специальных футляров (контейнеров) и суперобложек.
6. изготовление микроклиматических контейнеров из бескислотного картона для документов фонда редких книг.
7. Реставрация переплетов 28% книг редкого фонда.

Из истории органной музыки в г. Могилеве

Горбачкий Александр Владимирович,
краевед (г. Могилёв, Беларусь)

Рассматриваются аспекты истории органной музыкальной культуры в г. Могилеве.

Тема истории органной музыкальной культуры в Киевской Руси, в ВКЛ и России практически не исследовалась, т. к. глубоко укоренилось мнение, что ее не существовало, по крайней мере до открытия С.-Петербургской и Московской консерваторий. Отдельные, весьма скудные упоминания об органах в Киевской Руси, об итальянце-органисте при московском дворе XV в., про органные утехы при царе Алексее Михайловиче перетекали из учебника в учебник, никак не комментировались и выглядели чем-то чужеродным в истории русской музыки. И только детальное исследование проф. Московской консерватории Л.И. Ройзманом в 3-й четверти XX в. самых разнообразных источников показало, что «орган и органная культура в нашей стране имеют весьма древние корни и что многовековой путь развития этого музыкального искусства у нас отличается своеобразием и принципиальным характером чем хорошо изученный зарубежными историками его западный вариант» [1, с. 7].

В XI в. завершилось разделение христианской церкви на Западную и Восточную (католическую и православную). Одним из существенных разногласий при проведении церковных служб служило то, что у католиков при богослужении обязательным являлся орган, а у православных при проведении церковных обрядов запрещалось использование каких либо музыкальных инструментов. То есть «орган, провозглашенный ещё в VII в. эдиктом Папы Римского Виталиана инструментом церковным, у православных христиан таким не являлся» [1, с. 8]. Таким образом установился на Руси светский характер органного искусства. Отсутствие музыкальных инструментов всегда поражало иностранцев. Так, Адам Олеарий, описывая в 1640 г. свои путешествия по Руси, говорил, что в беседе с православными церковнослужителями на эту тему он ссылался на царя Давида, приводя доводы из Ветхого Завета, те же в ответ ему приводили доводы из Нового Завета: «не должно мёртвое славить Бога» [2, с. 419].

Бытовавшие на Руси с XI в. духовые трубчатые органы (или варганы, как их называли у нас [3, с. 53]), применялись в самой разнообразной обстановке: на народных праздниках и княжеских пирах, во время придворного музицирования и как сигнальные инструменты русского войска [1, с. 64]. К середине XVI в. варганы исчезают из военного обихода [4, с. 67]. Среди инструментов, бытовавших в народной музыкальной практике в Могилеве, не последняя роль принадлежала небольшим органам-портативам. Они звучали на народных гуляньях, скоморошечных играх и свадьбах [1, с. 64]. Несмотря на сопротивление церкви «языческой» музыке органы-портативы занимали в народных ансамблях положение, напоминающее роль гармоники и баянов (инструменты семейства органоподобных) в XIX–XX вв. Это подтверждается в народной сатирической «Повести о Фоме и Ерёме» [5, с. 241–245].

После заключения в 1596 г. Брестской церковной унии Католическая церковь через униатское духовенство настойчиво насаждала свои религиозные обряды, вводила во многие, в недавнем прошлом чисто православные храмы орган и другие музыкальные инструменты, устраивала пышные музыкальные церемонии, пы-

таясь привлечь симпатии народа. Особенно в этом преуспевали иезуиты. Получив место на Ветреной улице близ Спасского православного монастыря, они построили здесь в 1594–1604 гг. первый каменный Фарный костёл [6, с. 41]. Они же рядом «на углу ведущего к Спасской колокольне переулка, занятого исключительно мясными и рыбными лавками и служивший при-том местом мелочной торговли, установили миссионерский крест и при нём открыли иезуитскую кафедру...». В 1687 г. в Могилёв официально приглашены иезуиты, получившие лучшие земли возле замка, на которых они построили каменный костел с коллегиумом и 4-классной католической школой [6, с. 55–56]. В противовес этой экспансии православное братство Могилёва, как и другие братства ВКЛ, стало развивать церковное многоголосое хоровое пение. В этих целях в Братской школе среди «семи свободных мудростей» предусматривалась и преподавание музыки. Выдающийся музыковед XVII в. Н.П. Дилецкий в своем труде «Идея грамматики мусийской» писал: «Когда римляне прельщаша начасна верных органным гудением в костёлах своих, ничем инеем воспиташа сих, такмо паки обратиша к соборной церкви сими многогласыми составлеши мусийскими, в них же умиленные гласы с провещанием словес божественных, тех гудения посрамиша и обулвше обругавшее» [7]. Всё это потребовало огромной работы по развитию музыкальной грамоты, внедрению нотописания и, в конце концов, изучения и творческого использования достижений западной музыки. Большую роль в этой работе сыграла созданная в 1632 г. митрополитом П. Могилей Киево-Могилянской коллегии, ставшей очагом образования, источником передовых идей, научным центром, выпустившим из своих стен многих выдающихся деятелей науки и культуры XVII–XVIII вв. Работки коллегии активно подхватывались братскими школами, грамматики, азбуковники (энциклопедии), методики преподавания музыки активно печатались в Братских типографиях. В сложившейся ситуации церковные идеологи были вынуждены допустить инструментальную музыку (включая орган) в учебных заведениях. Теперь нотное пение и игра на музыкальных инструментах официально преподавались в Братских школах и в Киево-Могилянской коллегии [8, с. 164]. С 1632 г. Могилёв стал центром Белорусской епархии, которую возглавляли бывшие ректоры Киево-Могилянской коллегии, такие просветители как С. Косов, И. Горбачкий, Г. Конисский. Под их руководством велась настойчивая борьба за права православных, улучшалось преподавание в братских школах.

Отдельная музыкальная история у евреев. Уже в древности музыка им служила как в религиозных целях, так и для проявления разнообразных настроений на разных праздниках и торжествах. В храмовой культуре инструменты служили в основном для аккомпанемента, библейский перечень этих инструментов весьма обширен. Был в Иерусалимском храме и гидравлиус – гидравлический орган. После разрушения второго Храма ортодоксальный раввинат под предлогом греховности музыкальных утех добился исключения музыки не только из религиозных деяний, но даже из жизни. И только спустя время разрешили музыку на свадьбах, причём до XVI в. играть могли только христиане или магометане, лишь после появились еврейские оркестры. Органы вновь вернулись лишь в реформистские синагоги И. Якобсона в начале XIX в. в Германии. Так, в 1815 г. он открыл синагогу в Берлине, оснащённую органом. В результате такие синагоги появились в странах Европы, Америке, а также в крупных общинах России [9]. В Могилёве такими являлись хоральная синагога Цукермана на Б. Садовой и синагога на ул.Виленской [10, с. 99].

Таким образом сложилось, что в начале XIX в. в Могилёве вполне мирно звучала органная музыка в католической, православной, лютеранской и иудейской общинах, на народных праздниках и концертах, а так же в быту. Но прогремел суровый XX в. и ничего из этого богатого разнообразия не сохранилось. Мне удалось выяснить, что в католических храмах появились 2 электронных органа фирмы "Тат-электроник", в Св.-Никольском монастыре для репетиций хора используется немецкая фисгармония 1882 г., протестанты используют синтезаторы. В быту нашлась фисгармония (не используется), ещё одна нерабочая фисгармония служит экспонатом в музее и, увы, это все, что мне удалось разыскать. А ведь Могилёв, имеющий великолепные концертные залы, вполне мог бы приобрести и установить в одном из них орган! Ведь в конце 2016 г в Харькове установили Шуховский орган и он уже звучит!

Литература

1. *Ройзман, Л.И.* Орган в истории русской музыкальной культуры Л.И. Ройзман. – М., 1979.
2. *Олеарий, А.* Описание путешествия в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 гг. / А. Олеарий // Чтения в науч. о-ве истории и древности российской при Московском университете. – 1869.– Кн. 1, отд.4.
3. Словарь современного русского литературного языка. – М., 1951. – Т. 2.
4. *Фехнер, М.В.* Торговля Русского г-ва со странами Востока в 16 в. / М.В. Фехнер. – М., 1952.
5. *Адрианова-Перетц, В.П.* Повесть о Фоме и Ерёме / В.П. Адрианова-Перетц // Русская демократическая сатира XVII в. – М., 1954.
6. *Дембовецкий, А.С.* Опыт описания Могилёвской губернии / А.С. Дембовецкий. – Могилев, 1882. – Т. 2.
7. Мусикийская грамматика Николая Дилецкого // Посмертный труд С.В. Смоленского. – М., 1910.
8. *Мордовцев, Д.А.* О русских книгах XVII в. / Д.А. Мордовцев. – М., 1862.
9. *Брокгауз, Ф.А.* Еврейская энциклопедия : в 16 томах [Электронный ресурс] : тексты, иллюстрации, видео, аудио / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – Москва : Дистрибутор, 2010.
10. История Могилёвского еврейства // Сборник / сост. А.Л. Литин. – Минск, 2002.

Взаимосвязь религии и культуры

Исмаилова Гюльтекин Ибрет кызы,

Национальная Академия Наук Азербайджана (г. Баку, Азербайджан)

Культура – это то, что остается,
когда все остальное забыто.
Э. Эррио

The article discusses the role of religion and culture in society. Religion has an impact on the cultural dynamics in society. Religion occupies a unique place in the cultural system, and thus in people's lives. Religion expresses a certain view of the world, human society, performing a number of functions. All manifestations of religion included in the real culture.

Слово «культура», которое в переводе с латинского «colere» было использовано для обозначения обработки почвы, земли, в повседневной жизни понимается как наличие идеала, с которым сравниваются оцениваемые факты или явления. Это универсальное понятие, применяемое не только в науке, но и в других сферах жизни человека и общества [3]. Понятие «культуры» подразумевает общие отличия человеческой жизни от биологического. С тех пор, как в I в. до н.э. Цицерон применил понятие «культура» к человеку, под этим термином стали понимать воспитание и образование идеального гражданина, добровольно подчиняющегося правовым, религиозным, моральным нормам. Для подготовки человека к межкультурному взаимодействию необходимо развить у него межкультурную чуткость, т. е. чувственное восприятие и толкование культурных различий. Трудности межкультурной коммуникации происходят из-за неприятия межкультурной разницы и людям важно осознать не только сходство между собой, но и различия. Осознание культурных различий включает несколько этапов. Вначале различия просто не осознаются, затем другая культура принимается как альтернативная, человек начинает ощущать себя членом более чем одной культуры. На последних стадиях происходит формирование нового типа личности, сознательно отбирающей и интегрирующей элементы разных культур [2].

Элементы социальной культуры упорядочивают жизнь человека, невольно делая его причастным к какой-то конкретной культуре. Культура поддерживает стабильность социума, а сглаживание противоречий отжившего и нового позволяет называть культуру мощной информационной системой, обеспечивающей обратную связь со средой [4]. Религия занимает своеобразное место в системе культуры, выполняя ряд функций. В поисках смысла жизни часть людей обращается к науке, к искусству, к религии. Через общение реализуется коммуникативная функция, а с помощью определенных идей и норм религия влияет на поведение людей, выполняя регулятивную функцию [5]. В противовес этому, религия способна и разъединять людей, выполняя дезинтегрирующую функцию. Несомненно, все проявления религии включены в реальную культуру. Но говоря о взаимоотношении культуры и религии, сложно делать однозначный вывод о том, является ли религия социально и культурно обусловленной, т. е. подсистема культуры или автономной системой. Общество и сама культура в целом трансформируется под влиянием религии. Несмотря на взаимообусловленность этих двух понятий, на практике религию оценивают с позиций культуры, а культуру – с позиций религии. По мнению английского культуролога К.Г. Доусона, «культурный процесс открыт для изменения в обоих направлениях. Любое материальное изменение, преобразующее внешние условия жизни, будет изменением культурного образа ...и любое духовное изменение...произведет новую форму культуры» [6, с. 101]. Значит, религиозное сознание, подвергаясь влиянию современной ему культуры, влияет на культурную динамику в обществе. Этим и объясняется тот факт, что состояние любой системы определяется поведением лишь одной ее подсистемы. Впервые религия, как важнейший фактор социокультурной интеграции и общественной стабильности, была определена учеными Э. Дюркгеймом и М. Вебером. Дюркгейм, считая общество саморегулируемым организмом, называл государство «умом», а религию- «коллективной душой» этого организма [7, с. 126]. Несмотря на двойственность человека как биологического и социального существа, который преклоняется перед силами природы, именно факт формирования социальной среды является истоком религии, считал Дюркгейм. Ре-

лигия для него – это совокупность символов, на основе которых происходит зарождение культуры и передача из поколения в поколение ее ценностей. Именно религия и вера, по его мнению, становятся культурообразующим фактором [4]. Поэтому вполне закономерно, что религия и культура сосуществуют рядом и как две сферы духовной жизни вполне сочетаются между собой. Таким образом, религия своим существованием обогащает всю систему культуры в целом, так как современная культура является благоприятной средой для возникновения самых разнообразных религиозно ориентированных субкультур.

Литература

1. *Быстрова, С.П.* Грани культуры: актуальные проблемы истории и современности / С.П. Быстрова // ИБП. – М., 2006.
2. *Садохин, А.П.* Теория и практика межкультурной коммуникации / А.П. Садохин. – М. : КИОРУС, 2014. – 254 с.
3. Понятие культуры // <http://www.grandars.ru/college/sociologiya/ponyatie-kultury.html>.
4. Религия и культура. Культура и религия, их взаимосвязь // moy-bereg.ru/.../religiya-i-kultura.-kultura-i-religiya-ih-vzaimosvyaz.ht.
5. *Юрий Муравьев.* Культура и религия: введение в проблематику // www.read.in.ua/book224657/
6. *Доусон, К.Г.* Религия и культура / К.Г. Доусон. – СПб., 2000.
7. *Рыжов, Ю.* Религия, наука и искусство в системе культуры / Ю. Рыжов. – Таганрог : Изд-во ТРТУ, 2003.

Культурная глобализация и феномен религиозного возрождения

Колядко Николай Сергеевич,

Слущкий государственный колледж (г. Слущк, Беларусь)

Колядко Илья Николаевич,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В статье рассматриваются социокультурные аспекты феномена религиозного возрождения, а также специфика социального статуса религии в контексте становления мировой глобальной структуры.

Динамика и характер развития современных обществ уже не одно десятилетие определяются воздействием унифицирующих процессов глобализации. Глобализация по праву оценивается подавляющим большинством исследователей в качестве «социокультурного вызова современной эпохи», трансформационным процессом, существенной особенностью которого является «универсализация социокультурного пространства и гомогенизация жизненного мира» [1, с. 25]. Наиболее значительное по степени охвата и последствиям влияние глобализация оказывает на сферу культуры, которая есть «универсум воплощенных человеческой деятельностью смыслов», «мир очеловеченной природы и овеществленной человечности» [2, с. 19–23]. Глобализация в ее культурном измерении осуществляется путем формирования единой глобальной мировой системы культуры, преобразуя классическую систему цивилизации как совокупности локальных национально-культурных идентичностей.

Одним из явно деструктивных проявлений «объективных» процессов глобализации в ее социально-антропологическом измерении является антитрадиционализм, проявляющийся в отказе от системы традиционных ценностей, «цементирующих лично значимые символы веры» и фундирующих основания локальных социокультурных идентичностей [1, с. 32]. Вследствие релятивизации ценностей, девальвации локальных культурных традиций, а также благодаря широкому внедрению и использованию новейших информационных технологий и средств коммуникации, именно сегодня, в третьем тысячелетии, становится возможным подлинное наступление тоталитаризма. Если «индивидуализм, ослабляющий социальные связи и способствующий тем самым омасовлению общества, является необходимой духовной предпосылкой тоталитаризма», то культурная глобализация непосредственно реализует основные стратегии этого проекта по превращению общества в тотально управляемую массу [3, с. 241–242].

В этой связи М. Хардт и А. Негри говорили о формировании в современном мире системы наднационального управления, своего рода Глобальной Империи, способной осуществлять тотальный контроль над каждой личностью [Цит. по 4, с. 23]. «Мы рискуем, – поясняет В.В. Миронов, – получить глобальную тоталитарную систему нового типа, основанную на уникальных возможностях манипуляции сознанием как отдельного человека, так и общества в целом при внешней видимости демократического устройства» [4, с. 23]. Глобализация, поскольку объективно ведет к деструктуризации социума, разобщает его, находится в состоянии идейно-мировоззренческой борьбы с религиозной традицией, которая, в свою очередь, предлагает устойчивую систему координат и критерии для различения «добра» и «зла» и в силу своей общинно-созидающей природы противостоит унифицирующему влиянию глобализации. Религиозная традиция конституирует социум, а также сводит к минимуму предпосылки для возможности манипулирования поведением индивида.

По самой своей природе глобализация и религия, а в особенности христианство, гетерогенны друг другу, в связи с чем «религиозное возрождение» в глобальном обществе представляет собой специфический и неоднозначный для интерпретаций феномен. На «двусмысленность» социального статуса религии в постсовременном, т. е. глобальном обществе обращает внимание А. Дугин, отмечая, в частности, что в Постмодерне «религия постепенно начинает подменяться ее симулякром, под видом “возрождения христианства” происходит замена собственно христианских установок суррогатами, экстравагантными подделками – в духе неогностицизма, харизматического движения, перешедшего из протестантизма в католичество, экуменизма или, напротив, показного традиционализма, воспроизводящего древние религиозные установки вплоть до мелочей, но без всякого реального содержания» [5, с. 440-441].

В контексте становления парадигмы постсекуляризации, с «признанием за религией претензий на публичный статус», а также «стремлением эксплицировать специфическую религиозную рациональность» [6, с. 11], феномен религиозного возрождения, на наш взгляд, проявляет себя, как минимум, в двух ведущих тенденциях. Суть первой тенденции – в происходящем сдвиге от социальных религиозных институтов и их авторитета к индивидуализации веры в ракурсе становления субъективной «пост-современной духовности», что стало возможным благодаря десоциализации и маргинализации религии в эпоху европейского Нового времени.

Вторая тенденция – не менее противоречивая и двусмысленная – состоит в том, чтобы «все содержание и все значение религии свести исключительно к задаче утилитарной и опытной: быть источником закона для жизни и деятельности человека на земле, нормой его отношений к своим земным ближним и окружающему его опытному миру» [7]. В этой тенденции, суть которой – в «расширении позитивизма и утилитаризма в области религиозной идеи», выражается, правда в несколько ином аспекте, общая тенденция обмирщения религии с точки зрения ее сущности и внутреннего содержания.

Таким образом, можно говорить о том, что под видом религиозного возрождения формируется «символический капитал» культурной глобализации и, соответственно, осуществляется ее «символическая власть», которая есть «власть worldmaking – власть конструировать реальность», «творить вещи при помощи слов, устанавливая гносеологический порядок» [8, с. 89]. Полагаем, что в разворачивающемся жестком мировоззренческом противостоянии окончательное решение будет за разумом, который, по слову Гегеля, сильнее врат адových, и своим не угасающим светом способен озарить человечеству смысл его «бытия-в-мире».

Литература

1. Глобализация как социокультурный вызов современной эпохи // *Философия устойчивого развития и социальная экология* / А.И. Зеленков [и др.] ; БГУ ; под ред. А.И. Зеленкова. – Минск : БГУ, 2015. – С. 21–63.
2. *Доброхотов, А.Л.* Морфология культуры: введение в проблематику / А.Л. Доброхотов // *Избранное* / А.Л. Доброхотов. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. – С. 7–72.
3. *Голубев, С.В.* Об одном «глобальном риске» современности / С.В. Голубев // *Философия в Беларуси и перспективы мировой интеллектуальной культуры* : материалы Междунар. науч. конф. к 80-летию Института философии НАН Беларуси, г. Минск, 14-15 апреля 2011 года / науч. ред. совет: А.А. Лазаревич [и др.] ; НАН Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Право и экономика, 2011. – С. 240–242.
4. *Миронов, В.В.* Глобализация и угрозы унификации / В.В. Миронов // *Век глобализации*. – 2012. – № 1. – С. 20–34.
5. *Дугин, А.Г.* Социология религии / А.Г. Дугин // *Социология воображения. Введение в структурную социологию* / А.Г. Дугин. – М. : Академический Проект; Трикста, 2010. – С. 407–452.
6. *Мовсесян, С., прот.* Межконфессиональная полемика о правах человека в контексте дискуссии о постсекуляризации / С. Мовсесян // *Социум и христианство: Материалы Международной научно-практической конференции*. Минск, 30–31 января 2016 г. – Минск : OIKONOMOS, 2016. – С. 11–12.
7. *Астафьев, П.Е.* Религиозное обновление наших дней [Электронный ресурс] / П.Е. Астафьев // Сайт «Lib.ru: “Классика”». – Режим доступа: http://az.lib.ru/a/astafxew_petr_ewgenxewich/text_1891_religioznoe_obnovlenio.shtml. – Дата доступа: 02.02.2017.
8. *Бурдые, П.* О символической власти / П. Бурдые // *Социология социального пространства* / П. Бурдые / пер. с франц. ; отв. ред. перевода Н.А. Шматко. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 2007. – С. 87–96.

Религия и экономика: некоторые аспекты проблемы

Короткая Татьяна Петровна

Белорусский государственный экономический университет
(г. Минск, Беларусь)

Рассматривается вопрос о влиянии религиозной традиции старообрядчества на хозяйственную деятельность. Делается вывод о необходимости исследований связи религии и экономики на примере других религиозных течений.

Как известно, основу своеобразия определенной экономической модели определяет ряд феноменов. Отличительные особенности национальных экономических систем обусловлены культурной традицией, которая сформировалась на основе ряда факторов. Одним из базовых является религиозная традиция, которая зачастую оказывала и оказывает существенное влияние на специфику хозяйственной жизни как определенной страны, так того или иного региона. Проблема взаимосвязи религии и экономики является, безусловно, актуальной и важной. Есть солидная исследовательская традиция данной проблемы. Здесь, безусловно, классическими являются работы Макса Вебера, который показал взаимосвязь религиозных представлений и практического поведения приверженцев протестантизма. Как известно, он показал особую роль кальвинизма и его английской разновидности-квакерства в формировании духа капитализма. Весьма плодотворными оказались его идеи «мирского аскетизма», выработки в протестантской этике понимания труда, профессиональной деятельности как призвания, дела богоугодного. Труд становится залогом, условием спасения. В протестантизме уничтожается противопоставление светского и мирского, при этом светские занятия, в том числе, предпринимательская деятельность, рассматриваются как исполнение религиозных обязанностей. Вебер раскрыл связь учения о предопределении и трудовой этики. Вера в собственное избранничество должна была у представителей протестантизма выработать в повседневной жизни у человека самоконтроль – отсюда формируется методизм, жесткий распорядок жизни, который проявляется, прежде всего, в процессе профессиональной деятельности. Не труд сам по себе, но рациональный методический труд требуется от личности. У колыбели современного экономического человека, по Веберу, стоит мирской аскетизм. В этой связи и сегодня перед исследователями встает ряд вопросов методологического плана, и прежде всего вопрос о том, в какой мере веберовский подход может быть использован при анализе влияния других вероисповеданий, а не только протестантизма, на хозяйственную деятельность. Несомненный интерес представляет, в частности, анализ связи старообрядчества и развития капитализма в России.

Общеизвестно, что крупнейшие русские фирмы были учреждены старообрядцами, крупнейшие русские капиталистические династии – Рябушинские, Гучковы, Морозовы также являлись старообрядцами. Текстильная промышленность Москвы и Московского промышленного центра была в значительной степени создана на старообрядческие капиталы. Консерватизм старообрядцев не мешал им внедрять новые машины в производство, посылать на Запад для обучения своих мастеров. Важную роль в старообрядчестве играло предоставление кредита своим единоверцам. В России государственный коммерческий банк был создан в 1817 г., однако он финансировал лишь крупную буржуазию. Для мелких производителей кредит был

возможен лишь на основе личной договоренности и доверия. И в этих условиях кредитование стало одним из важнейших составляющих жизни старообрядческих объединений. Негласным правилом ведения торговли у старообрядцев было требование честного торга, ибо обманывать единоверцев – грех. В XVIII в. складываются два крупнейших финансовых центра старообрядчества – Преображенское и Рогожское кладбища, владевшие огромными по тому времени капиталами. Они помогали своим единоверцам. К середине этого века официальная статистика зафиксировала небывалый рост старообрядческих рядов, что объяснялось примыканием к старообрядчеству мелкотоварных ремесленников, видящих в общине определенный гарант их собственного экономического благосостояния.

Старообрядчество сыграло важную роль в период первоначального накопления капитала и способствовало развитию капитализма в России. Старообрядцы отличались большей предприимчивостью, нежели остальное православное население. Эти моменты заставляют вновь обратиться к концепции Вебера, увидеть в старообрядцах своего рода протестантов. Сегодня среди исследователей старообрядчества нет единого мнения по данному вопросу. Конечно, полностью переносить веберовскую схему анализа протестантизма на старообрядчество, по нашему мнению, нельзя. Вспомним в этой связи определение Вл. Соловьевым староверия как протестантизма местного предания в отличие от протестантизма личного убеждения. Тем не менее, предприимчивый успех староверов, их предприимчивость объяснить чрезвычайно сложно. Сегодня большинство исследователей старообрядчества при анализе данного вопроса сравнивает поведение староверов в сфере экономики не с протестантами, а с экономической жизнью групп париев. Действуя в обществе, в котором у них не было эмоциональной опоры, старообрядцы могли вести дела без личной окраски, более жестко, рационально, используя для своих целей любые благоприятные возможности. Преследования старообрядцев сформировали у них выдержку и стойкость, что проявлялось и в сфере экономики. Однако вопрос о роли старообрядчества в развитии капитализма в России далек от своего окончательного разрешения. Социально-экономические преобразования, происходящие в последние десятилетия на просторах бывшего СССР, вновь оживили исследовательский интерес к проблеме связи религии и экономики. В этой связи важным представляется углубление исследований связи религиозного сознания и экономической деятельности представителей разных конфессий. В этом анализе необходимо учитывать как вероучительные различия той или иной религии, так и конкретные социокультурные условия ее существования.

Абсолютное vs Абсолют: догматика отношений

Костенич Владимир Анатольевич,

Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

В статье анализируются некоторые «аксиоматические» разночтения в истолковании бытийных параметров и мировоззренческих фокусов смыслового освоения феномена «Абсолют(ного)» в таких формаобразованиях духа как искусство, религия и философия.

Общеизвестно, что религиозная герменевтика бытия изначально наделена «догматическими» детерминантами и потому концептуально неуютна для мировоззренческой шлифовки своих оснований «посторонним Разумом». Всеуму существу, в том числе и самому Творцу, уже предпосланы «граничные условия» бытийствования на «эмпирическом уровне» его фактической данности. Для философии же «феноменологическая редукция очевидностей наличного» к их исходным смысловым архетипам является имманентной установкой и теоретическим априори. Философия смотрит на мир сущего поверх любых постулативных ограничений, акцентируя во всём («данном вос-Приятию») идеальную ойкумену «сущности».

Онтологические вязи сущего, существования, качественной определённости, единичности и всеобщности трансформируются философским сознанием в интенцию «мыслить предельно-за-предельно», лексически и понятийно отыскивая в любом экзистенциальном (ф)акте бытия его «финальное начало». Именно так, диалектически-парадоксально, вечно-временно, смысло-флуктуационно, словесно осциллируя на «гранях зауми», философия ищет (пред)последнюю инстанцию (всего) сущего, которая в своей «платоновской неотмирности» преодолевает соблазны мыслить себя «корпоративно приватизированно». В том числе, и «религиозно».

Проблема, при этом, не столько в том, что философский склад ума тотально (критически) нелицеприятен к любым Авторитетам и смысловым беспрекословностям, сколько в потребности «додумать до многоточия» (а точнее «до многоточности») тот «интервал абстракции», в котором вязнет всякая «национализированная мысль». Философия не против «философских доказательств бытия Бога», свидетельствующих о его (возможно ...действительном) «существовании». Она лишь возражает против того, чтобы «существованием Бога» как изначальной смыслоносущей реальности, ограничивалось наше личностное отношение с его подлинной Сущностью. Верующему – «божью благодать», молитвенное преклонение, иконописное умиление, готическую возвышенность, Достоевщину раскаяния, а философствующему – диалог смыслов, основательность идейной внятности, паритет доверия, превосходение «частностей»...

Гегель, по-своему гениально, располагает «религиозную проекцию» (Абсолютного) Духа «между» образными вселенными художественного воображения и мировоззренческими прозрениями философской археологии сущности.

Искусство насыщает человеческую жизнь образами и символами, как строительным материалом для наших экспериментов с собственными сущностными «возможностями», претендуя на «(по)граничные переживания растревоженной души. Человек уТькается в «близость наглядного»; осваивает свои «душевные подполья и ресурсы»; драматично мигрирует в эмоциональных потоках «не(до)сознания», отдаваясь впечатлению квазииспытания своих чувственных палитр. Здесь виртуальная абсолютность «относительного» довлеет над стремлением прорваться к «истокам естества»; краснобайно убаюкивает «лицезрением» феноменов сущего; притормаживает на склонах слалома образов. Самодостаточная «условность» тиражирует конвенции безостановочной «продуктивности» новых «произведений» (возможного) бытия. Да, порой «шедевральных», но с позиций юрисдикции «запывающего исторического Разума». В общем, сценарии, подменяющие (а порой и отменяющие) жизнь. Сериалы языческой всеядности. Абсолютное зыбится в облаке ассоциаций, сквозит в своих образных прекословиях, расточает себя в «обликах»

атмосферных флюидов (все)возможного. Интерпретация и реинтерпретации – абсолютны, конечный же (абсолютный) Смысл важен «постольку-поскольку...»!

Монотеистическая версия бытия (по тому же Гегелю) трансформирует игры искусства с символами иноказаний сущего в муки вопроса о его сверхъестественном «Первосущем». Абсолютное обналичивается в Абсолюте! Лишь в перспективе божественного «Да будет!», любое произведение сущего (в том числе, и искусно срежиссированное человеческим воображением) обретает «право на существование», оказывается «пробой разнообразия», допускается к конкурсу на абсолютность. Красота эксплицируется «совершенством». Вечное вторгается во временное. Человеческое творчество «по образу», переосмысливается в контексте «священнодействий подобия». Возникает «критерий святотатства». «Кошунство (языческих) исканий плоти и душевных настроений» художественных вымыслов, перестает быть «политкорректно допустимыми» и оказываются «богохульством» перед Лицом божественной «подсудности». Творчеству запрещается быть «столпотворением одержимой безудержности», подменой Творца, либеральной самодостаточностью самомнения. Речь, разумеется, идёт не о кодифицированном табу на человеческое творчество искусных изображений (некоего) сущего, а о «худсовете» Божественного Зрителя, инкорпорированного в эстетический гипоталамус наших творческих исканий и вкусовых пристрастий. Творчество становится (и божественным) испытанием и испытанием человеческого существа, его моисеевой одиссеей в мире смыслов и артефактов. Мировой Разум узнаёт об «абсцессах человеческой гордыни», посягающей (с помощью провокаций искусства) не только вопрошать себя о том, «кто Я – тварь дрожащая или право имею?», но и «преступать» в пространство «эстетизации безобразного», совершая грехопадения богоборческого хтонизма. Возникает контроверза Абсолют(ного) и Божественного...

Философия, безусловно, лоббирует в человеческой культуре духовную топикку Абсолютного. Божественный Абсолют рассматривается философским сознанием лишь как одна из ипостасей Абсолютного. Мир отныне мыслится не «по образу и подобию» Бога или Человека, а в качестве пантеистической версии не идеального «инобытия» неких («должных») онтологически, этически и эстетически «состояний сущего». Философия призвана «со-образить» эти состояния в динамике своих «слов-понятий» и, не дискриминируя религиозные и художественные эспектации бытийных аксиологий, дезавуировать из общественного сознания те из них, которые являются «уничжительными» (богоборческими) для ценностной органики религиозного сознания и деструктивными для «зоны человечности» в репродукциях художественного творчества. Констатируется, что для Бога тоже наличествуют «стандарты (не)допустимого» бытия...

В своём изложении должностований сущего философская мысль ориентируется на ассимиляцию тех «возможностей» и «святынь» сущего, которые культивируют Абсолютное Общечеловечного, а не абсолютное «приватного Бога» или «приватного вкуса». Она не экуменична (в своих религиозных приоритетах) и не толерантна (в отношениях с «произволом» художественного поиска), а императивна в обосновании «границ самоубийства» наших вероисповеданий и «маний величия» воображения.

Человек имеет право молиться тому или иному Богу (смыслу, символу или образу) памятуя о том, что они допустимы не по попустительству Творца или нашей, свихнувшейся от инцестов панибратства, творческой спонтанности, претендующей

мнить себя гуру бытия. Философия канализирует историческую и экзистенциальную «памятливость присутствия в бытии» в русло её пребывания в ответственной цепетильности за «памятники Абсолютно должного». «Божественно!(е)» – только восклицание нашей эстетической пронзённости и религиозной освящённости Абсолютным, проекция его мировоззренческих Ликов и провозвестие к катарсису подлинности.

Рэлігійнасць як элемент канструявання віртуальнай ідэнтычнасці

Крывалап Аляксей Дзмітрыевіч,

Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Наваполацк, Беларусь)

Праца прысвечана разгляду сучасных практык маніфестацыі рэлігійнай прыналежнасці ў віртуальнай прасторы, як элемента для пабудовы культурнай ідэнтычнасці асобы, якая выбудоўвае сваю прысутнасць у анлайне.

Цікаўнасць да праблемы рэлігійнай ідэнтычнасці на сённяшні дзень няўхільна расце. Напрыклад, у матэрыялах IX Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі «Рэлігія і грамадства» слова ідэнтычнасць сустракалася толькі ў пяці дакладах. У матэрыялах X Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі «Рэлігія і грамадства» 2016 пытанне ідэнтычнасці закраналася ў дзевяці артыкулах.

Зразумела, што гэта пытанне закранаецца іншымі даследчыкамі і не толькі ў дачыненні да нашага рэгіёну. Так Е. Мядведзева ў сваім артыкуле «Праблема фарміравання рэлігійнай ідэнтычнасці ў кіберпрасторы» прыходзіць да цікавай высновы адносна матывацыі інтэрнэт-карыстальнікаў: «Не глядзячы на тое, што карыстальнікі канструюючы сваю рэлігійную ідэнтычнасць у сетцы, ператвараюцца ў паломнікаў, яны часта аддаюць перавагу верыць, але не належаць ні да адной рэлігіі» [1, с. 77]. Вось гэта вера без прыналежнасці і з'яўляецца аб'ектам нашага даследавання.

Мы паспрабуем разгледзець праблему маніфестацыі рэлігійнай прыналежнасці ў віртуальнай прасторы, як элемента для пабудовы культурнай ідэнтычнасці асобы, якая выбудоўвае сваю прысутнасць у анлайне. Фактычна, магчыма разважаць пра спажыванне веры, як чарговых маркёраў якія дазваляюць ствараць дадатковыя адрозненні ад іншых.

Угаданая вышэй праблема мае некалькі вымярэнняў, мы акрэслім тры магчымыя, якія ўмоўна магчыма назваць наступным чынам: 1) публічнае / прыватнае; 2) практыка / сімуляцыя і 3) штодзённасць / будучыня. Мы не можам сцвярджаць, што толькі гэты тры вымярэнні і маюць значэнне, але ж дакладна яны лепш за іншыя бачны пад час карыстання сацыяльнымі сеткамі.

1) публічнае / прыватнае. Свабода сумлення і магчымасць абіраць сваю рэлігійную прыналежнасць з'яўляецца адным з базавых правоў чалавека і мы не збіраемся гэта аспрэчваць. Нас цікаваць іншая акалічнасць, дакладней, якім чынам людзі карыстаюцца гэтым правам. Па-першае, далёка не ўсё вернікі адчуваюць патрэбу і неабходнасць у публічнай дэманстрацыі ўласнай веры. Па-другое, часам з'яўляюцца абмежаванні на публічную дэманстрацыю рэлігійных сімвалаў.

Напэўна, найбольш значным прыкладам гэтага абмежавання можа быць прапано-ва ў этычным кодэксе беларускіх лекараў забараніць насіць нацельныя крыжыкі на працоўным месцы. Але давайце зразумеем, якія магчымасці і абмежаванні на гэты конт мы можам знайсці ў сацыяльных сетках?

Так карыстальнікі ВК маюць магчымасці абраць сваю рэлігійную ідэнтычнасць проста праз вызначэння ўласных перакананняў, а дакладней – вызначыўшыся рэлігійнымі поглядамі. Для гэтага прадугледжаны даволі шырокі спіс варыянтаў (менавіта ў такой паслядоўнасці): іўдаізм, праваслаўе, каталіцызм, пратэстантызм, іслам, будызм, канфуцыянства, свецкі гуманізм і пастфарыянства (вера ў макароннага монстра). Лёгкасць з якой магчыма трансфармаваць свой рэлігійны статус – проста змяніць варыянт у анкетце відавочна, што сведчыць пра дэвальвацыю пэўнай рэлігійнай практыкі.

2) практыка / сімуляцыя. Вельмі няпростым пытаннем з’яўляецца колькасць вернікаў. Статыстыка звычайна мае справу выключна з абстрактнымі лічбамі, якія пазбаўлены рэальнай практыкі. І таму колькасць венікаў, якія прытрымліваюцца абрадаў у адпаведнасці з рэлігійнай традыцыяй і проста колькасць вернікаў (відавочна), што гэта вельмі розныя лічбы. Для карыстальнікаў сацыяльных сетак дастаткова пазначыць у профілі свае перакананні і не трэба аніякіх дадатковых доказаў. Да іншых перакананняў адносяцца наступныя пытанні, з адказамі на якія варта вызначыцца: галоўнае ў жыцці; галоўнае ў людзях; стаўленне да курэння і стаўленне да алкаголю.

Але ж любая практыка, у тым ліку і рэлігійная, патрабуе няспыннага пацвярджэння. У выпадку віртуальнай рэлігійнасці, традыцыйная практыка замяняецца сімулякрамі ў выглядзе тэматычных прывабных медыя прадуктаў (сцікерамі, віртуальнымі паштоўкамі і інш.). Калі звычайна ў стужках такіх карыстальнікаў дамінуюць умоўныя коцікі, то па рэлігійных святых адпаведныя віншаванні і паштоўкі. Фактычна, рэлігійнасць гэтага тыпу пазбаўлена практычнага боку, а ўсё пераўтвараецца ў камунікацыйную гульню.

3) штодзённасць / будучыня. Напэўна, гэты параметр непасрэдна звязаны з рэлігійным светапоглядам, які ўплывае на вызначэнні галоўнага ў жыцці, пошуку арыенціраў ці гэта каштоўнасці сённяшняга дня альбо спакой і шчасце пасля жыцця. Пабудова ідэнтычнасці гэта далёка не заўсёды арыентацыя на будучыню, часам будучыня можа ўспрымацца як працяг мінулага ці вечнае сёння. Кожная рэлігія прапануе чалавеку свой варыянт таго, што будзе пасля жыцця. Але ж для актыўных карыстальнікаў сацыяльных сетак гэта не самае актуальнае пытанне, бо важна вырашыць: «Што ж адбудзецца з маім акаўнтам на Facebook, калі мяне не стане?» – адказу на гэта пытанне прысвечаны адпаведны пункт дапамогі карыстальнікам Facebook. Тут няма месца рэлігійным хваляванням пра душу, бо аб’ектам з’яўляецца на асоба чалавека, а ўліковы запіс. Ёсць шмат цікавых іншых пытанняў, які і хто можа кіраваць акаўнтам памерлага чалавека ці як ператварыць свой акаўнт у месца смутку і памяці, фактычна стварэння віртуальных могілак і мясцін памяці.

Але нас цікавіць, якім чынам гэтыя практыкі віртуальнага рэлігійнага самавызначэння уплываюць на нас па-за межамі інтэрнэту. Амерыканская даследчыца Ш. Таркл азначае, што калі б нашы віртуальныя профілі ў літаральным сэнсе ажылі, то яны нагадвалі малюнкамі з тэстаў Роршаха. Але ж гэты хаос не перашкаджаем нам «выкарыстоўваць віртуальнасць, каб адлюстраваць тое, што сканструктыўнавана ў рэальнасці» [3, с. 647]. Іншымі словамі і ў дачыненні да нашага асноўнага пытання,

гэта магчыма перафармуляваць: што лепш сведчыць пра наша стаўленне да рэлігіі: анлайн паштоўкі, статусы і паведамленні з аднаго боку, ці штодзённая практыка – з іншага?

Заўважым, што пры гэтым дэманстрацыйная рэлігійнасць не вельмі істотна адрозніваецца ад дэманстрацыйнага спажывання. Таму ў сваю чаргу магчымым адказам можа быць хваля антыклерыкалізму. На думку М. Энгстрём «Спецыфікай лічбавага антыклерыкалізму з'яўляецца актыўнае выкарыстанне ананімных гібрыдных жанраў інтэрнэт-камунікацыі, блізкіх да палітычнага фальклору» [2, с. 102].

Нават адмаўленне ў значнасці рэлігійнай традыцыі магчыма разглядаць як элемент для пабудовы ўласнай культурнай ідэнтычнасці. Мы паспрабавалі разгледзець у першым набліжэнні сітуацыю публічнай дэманстрацыі ў віртуальнай прасторы рэлігійнай прыналежнасці, як элемента для пабудовы культурнай ідэнтычнасці асобы, якая выбудоўвае сваю прысутнасць у анлайне.

Літаратура

1. *Медведева, Е.Н.* Проблема формирования религиозной идентичности в киберпространстве / Е.Н. Медведева // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. – 2009. – № 8(63). – С. 72–78.
2. *Engström, M.* Постсекулярность и цифровой антиклерикализм в Рунете / М. Engström // Digital Icons: Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media. – 2015. – Т. 14. – С. 73–108.
3. *Turkle, S.* Cyberspace and Identity / S. Turkle // Contemporary Sociology. – No. 6 – Vol. 28. – 1999. – С. 643–648.

Сущность христианского Бога и его нравственных предписаний

Круглов Анатолий Агапеевич,

доктор философских наук, профессор (г. Минск, Беларусь)

Рассматривается происхождение и сущность христианского Бога и раскрываются основные нравственные принципы христианства.

Актуальность данной темы обусловлена, с одной стороны, массовым распространением в республике разных религий и соответственно повышенным интересом к ним и их истории всего населения страны, в том числе и школьников, а с другой – выработанным за годы перестройки негативным отношением к атеизму. На 1 января 2016 г. в республике официально зарегистрировано 25 религий. А это 3337 религиозных общин. Из них самое большое количество общин имеют христианские религии: православная – 1659 общин, христиан веры евангельской (пятидесятников) – 524 общины, римско-католическая – 493, церковь евангельских христиан-баптистов – 289, церковь адвентистов седьмого дня – 73 общины, церковь свидетелей Иеговы (иеговистов) – 27 общин и другие. И все они ведут активную пропаганду своей религии, естественно, не с научных, а религиозных, профессиональных позиций, доказывая, что только их религия является истинной, а все остальные ложные. Что же касается атеизма, то у нас нет ни одной организации, ведущей его пропаганду, возлагая надежду на школу. Но школа этим фактически не занимается, ссы-

ляясь на то, что хотя закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» и провозглашает светскость (научность) системы образования (ст. 9), но в то же время подчеркивает, что она «не преследует цели формирования того или иного отношения к религии». Отсюда многие учителя сделали для себя неправильный вывод, что о религии и атеизме в школе лучше ничего не говорить. А ведь в законе нет запрета раскрывать с научных позиций истинную сущность религии и атеизма и излагать их историю. А вот богословы поняли иначе: раз школа не формирует «того или иного отношения к религии», значит они могут спокойно насаждать свою религию. Что они и делают. К большому сожалению, как показывают социологические исследования, большинство из причисляющих себя к той или иной религии не знают сущности своей религии, ее Священного писания и даже Бога, которому они поклоняются. Отсюда и вторая сторона актуальности данной темы – помочь ликвидировать у наших людей религиозную и атеистическую безграмотность и тем самым помочь им сделать осознанно правильный нравственный и жизненный выбор.

Для большинства христианских церквей Священной книгой является Библия, которая самым тесным образом связана с Танахом, Священной книгой иудаизма. Христиане, позаимствовав Танах, назвали Ветхим заветом, а потом создали Новый завет. В результате Ветхий и Новый заветы составляют Библию – Священную книгу христианства. Вместе с Танахом христиане позаимствовали у иудеев и их бога Яхве, назвав его Богом Отцом. В то же время идеи и сюжеты о Боге-творце мира и первого человека из глины, а также о всемирном потопе и другие мифы авторы Танаха (Ветхого завета) позаимствовали из более древних религий Ирана и Месопотамии. Отсюда вывод, что ни Яхве, ни Бог Отец не являются первотворцами мира и человека. Более того, отсюда сам по себе напрашивается вывод, что какого-то единого Бога, Бога творца Вселенной и первых людей, всемогущего и всезнающего, управляющего всем миром и людьми, нет. Что же касается богов, которых признают, им поклоняются и в которых верят, то это боги природы: земли, солнца, воды, неба, огня и так далее, всего того, что окружает человека, от чего зависит его жизнь. Но и это не реальные боги, а только мыслимые, созданные людьми и существующие только в сознании людей. И эти боги живут, пока в них верят.

Что же конкретно касается сущности христианского Бога, то христианские отцы церкви рисуют его в образе Святой Троицы, т. е. существующим в трех лицах (ипостасях): Бога Отца, Бога Сына, Бога Святого Духа. Идею о триединстве богов христиане позаимствовали из более древних религий. Так, в древнеегипетской и месопотамской религиях имелись триады главных богов, состоящие из Бога отца, Богини матери и Бога сына, в индуизме – тримурти, божественная троица: Брахма – создатель мира, Вишну – его хранитель, Шива – разрушитель всего устаревшего, не нужного людям. И, наконец, даже в иудаизме Бог является Аврааму в образе трех мужей: сам Бог и два ангела, что отразил Андрей Рублев в картине «Ветхозаветная троица». А христианские иерархи этот ветхозаветный сюжет считают предтечей своего триединого Бога. Главным в христианской троице является Бог Отец, который фактически есть полное отражение иудейского Бога. «Христианский символ веры», главный документ вероучения христиан, гласит: «Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого». Точно, как и иудейский бог Яхве.

Наиболее абсурдной историей в христианской троице представляется история Бога Сына – Иисуса Христа, от имени которого получило свое название христиан-

ство. Слово Иисус это греческий перевод еврейского личного имени «Иешуа» («Бог помощь», «Спаситель»), Христос – в греческом переводе еврейского слова «Машиах», означает «царь», «помазанник», «мессия». В «Христианском символе веры», главном документе вероучения христиан, требуется верить не только в Бога Отца, но и «в единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, рожденного от Отца прежде всех веков, Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, не созданного, одного существа с Отцом, через которого все сотворено. Для нас людей и для нашего спасения сошедшего с небес, принявшего плоть от Духа Святого и Марии Девы и сделавшегося человеком. Распятого же за нас при Понтии Пилате, страдавшего и погребенного. И воскресшего в третий день, согласно с писаниями. И восшедшего на небеса и сидящего одесную Отца. И опять имеющего прийти со славою судить живых и мертвых, царству которого не будет конца».

Отсюда мы узнаем, что Иисус Христос родился от Бога Отца «прежде всех веков», т. е. в доисторическую эпоху, «одного существа с Отцом», т. е. таким же Богом как и Бог Отец. А потом через много веков он сошел с небес на землю для спасения людей и на границе старой и новой эры (1 января 1 г.) вторично рождается «от Духа Святого и Марии Девы». В результате становится человеком. «Я – говорит он, обращаясь к ученикам своим, – исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу» (Иоан.16:28. Таким образом мы видим, что Иисус в своей судьбе все знал наперед.

Интересен и сам факт второго рождения Иисуса Христа. Вспомним, что в Библии за прелюбодеяния виновные наказываются смертью. А в данном случае Бог Отец для повторного рождения своего сына выбрал 15-летнюю девушку Марию, которая только что вышла замуж за плотника Иосифа. Но «прежде нежели сочтались они, оказалось, что Она имеет во чреве от Духа Святого» (Мф. 1:18). Иосиф, узнав о прелюбодеянии своей жены, «будучи праведен и не желая огласить Ее, хотел тайно отпустить Ее» (Мф. 1:19). Но к Иосифу во сне явился ангел «и сказал: Иосиф, сын Давидов! Не бойся принять Марию, жену твою, ибо родившееся в Ней есть от Духа Святого; родит же Сына, и наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их (Мф.1: 20-21). Таким образом, у Иисуса Христа два отца: Бог Отец и Бог Дух Святой, от первого он родился Богом, от второго – человеком.

В возрасте 30 лет начал проповедовать свое учение. А примерно через три года был распят и «в третий день, согласно писаниям», воскрес и через 40 дней вознесся на небеса к Богу Отцу. И опять придет, но не спасать их от грехов, не улучшать их жизнь, а «судить живых и мертвых, царству которого не будет конца».

Распятие же Христа напоминает собой фарс, разыгранный Богом Отцом, по формуле: вот видите, какой я хороший и добрый, как я люблю людей, не пожалел даже своего сына ради искупления их грехов. Бог Отец сознательно предает своего сына смерти, заранее зная, что он не умрет. Он хотел этим вызвать у людей чувство сострадания и любви к Иисусу Христу, чтобы они поверили в него как в Бога. Но. Продемонстрировав сцену казни и похорон, тут же воскрешает его и забирает к себе на небо, садит по правую руку. Не лучшим образом в этом фарсе выглядит и Иисус, который, идя на казнь, заранее знал, что не умрет, что воскреснет и станет Богом. Поэтому он довольно спокойно выполнял волю Бога Отца: «Отче! О, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня! Впрочем не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк, 22: 42). И в последнюю минуту уже на кресте «Иисус, возгласив громким голосом, сказал: Отче! В руки Твои предаю дух Мой. И, сие сказав, испустил дух»

(Лк. 23: 46). Все это напоминает сюжет несостоявшего жертвоприношения Авраамом своего сына (См.. Быт. 22:2–13).

Что же касается самого надежного христианского источника о жизни и деятельности Иисуса Христа – Евангелий, то в них много противоречий и даже явных вымыслов. Сошлемся на один из них. Евангелие от Матфея начинается словами: «Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова». Далее говорится: «Авраам родил Исаака; Исаак родил Иакова; Иаков родил Иуду...» и т. д. до Иосифа. В заключение сказано: «Иаков родил Иосифа, мужа Марии, от которой родился Иисус, называемый Христос». Но Иосиф не является отцом Иисуса Христа. Здесь «родословие» Иосифа выдается за родословие Иисуса Христа.

В отношении третьей ипостаси христианского триединого Бога, Бога Духа Святого, то в «Христианском символе веры» требуется верить «И в Духа Святого, Господа, подающего жизнь, исходящего от Отца (католики здесь дополняют словами «и Сына». – А.К.), прославляемого равно с Отцом и Сыном, говорившего чрез пророков». Таково вкратце противоречивое и даже абсурдное представление о христианском триедином Боге в целом и его отдельных ипостасях.

Каковы же нравственные предписания христианского Бога? Иисус Христос прямо говорит: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5: 17). Значит, все, что предписано Богом в Таинах (Ветхом завете), Иисус Христос обещает исполнить. Но он добавляет и ряд новых «нравственных» предписаний, основные из которых изложены в его Нагорной проповеди. В ней провозглашается, прежде всего, девять заповедей блаженства, которые одновременно выражают социальные и нравственные предписания. Кого же Иисус Христос считает блаженным, т. е. счастливым? Оказывается, блаженны «нищие духом» «плачущие», «кроткие», «алчущие и жаждущие правды», «милостивые», «чистые сердцем», «миротворцы», «изгнанные за правду» и, наконец, все блаженны, когда их будут «поносить... гнать и всячески несправедливо злословить» за самого Иисуса Христа (Мф. 5:3–11). Чем же Иисус Христос обещает обеспечить блаженство? Плачущим он обещает утешение, алчущим – насыщение, милостивым – помилование, миротворцев назовет сынами божьими, а чистые сердцем блаженны потому, что «они Бога узрят». Отметим, что блаженный – это счастливый. Здесь же счастливыми объявляются нищие, бедные и униженные.

Далее в Нагорной проповеди предписываются и такие социально-нравственные требования: «Любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас, благословляйте проклинающих вас и молитесь за обижающих вас. Ударившему тебя по щеке подставь и другую; и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку. Всякому, просящему у тебя, давай, и от взявшего твое не требуй назад» (Лук. 6:27–31, 36–37). А теперь переведите все это в реальность: приходит ваш ребенок из школы и жалуется: «Мама, а меня Петька больно ударил по щеке». Что вы ответите: «А ты что, не знал, что ответить? Надо было подставить вторую щеку». Или другой пример в соответствии с предписаниями Иисуса Христа. Прибегает ваш ребенок зимой с улицы со слезами и кричит: «У меня Ванька пальто отнял!» Что вы на это ответите, что надо было отдать и рубашку?

Насколько все это соответствует действительности. К тому же вся христианская мораль проповедует любить, прежде всего, Бога, а любовь к ближнему ставится на второе место. Во имя любви к Богу человек должен отказаться от любви к людям, ибо «дружба с миром есть вражда против Бога! Итак, кто хочет быть другом

миру, тот становится врагом Богу» (Иак. 4:4). Даже любовь к родителям и родителей к детям должна быть второстепенной по сравнению с любовью к Богу. «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, – заявил Иисус, – не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня» (Мф. 10:37).

А что должен сделать человек, чтобы стать учеником Иисуса, и «войти в жизнь вечную»? Для этого Иисус Христос требует, прежде всего, исполнять 10 ветхозаветных заповедей, точнее, заповедей иудейского Бога Яхве. Дальше Иисус советует продать имущество и раздать нищим, чтобы «иметь сокровище на небесах» (Мф. 19:21), а также оставить дом и родственников, ибо всякий, кто оставит дом, братьев, сестер, родителей, детей, земли «ради имени Моего, – говорит Иисус, – получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Мф. 19:29). Более того, нужно возненавидеть родителей и саму жизнь: «Если кто приходит ко Мне, – продолжает он, – и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лук. 14:26). А вдруг ребенок спросит свою мать: «Если я хочу быть учеником Иисуса Христа, так должен возненавидеть тебя, отца и всех родных?» Что вы ответите своему ребенку, которого крестили и учили верить в Иисуса Христа? А ведь дальше Иисус Христос продолжает: «...всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть Моим учеником» (Лк., 14:33). Покажите мне хотя бы одного верующего, особенно среди иерархов, который выполняет эти предписания Иисуса Христа.

Христианство вслед за иудаизмом утверждает, что спасутся только единоверцы, а все остальные погибнут. Иисус прямо говорит, что не принявшие его пойдут «в муку вечную, а праведники в жизнь вечную» (Мф. 25:46). Более того, даже приверженцы каждого из христианских направлений считают, что спасутся только они, а все остальные погибнут, в том числе христиане других направлений. В таком случае возникает вопрос: «А кто же останется и будет спасен?». Ответ таков: «Никто! Приверженцы разных религий просто уничтожат друг друга». Такова логика религиозных учений. И если бы они претворялись в жизнь, то уже давно бы наступил конец света.

После всего этого теряют смысл добрые нравственные предписания Иисуса и его апостолов, ведь Христос заявил: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10:34). Вместе с тем он призывал не собирать сокровищ на земле, не заботиться о пище и одежде, а лучше искать «Царствия Божия и правды Его», проща говоря, верить в него и больше ничем не заниматься. Все остальное, мол, Бог даст (Мф. 6:3–34 и Лук. 14:8–12 и 18:14). Одним словом, верьте в Бога, молитесь ему, любите врагов своих, подчиняйтесь власть имущим, терпите все невзгоды, и вам будет обеспечено блаженство. Ждите.

Экологические проблемы в трактовке православия

Круглова Галина Анатольевна,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

Раскрывается сущность православной концепции экологии. Показана ее трансформация от «христианского аскетизма» до активного сотрудничества с государством в деле решения экологических проблем.

В середине XX в. богословы Русской православной церкви активно включились в исследование экологических проблем. Иерархи православия считают, что церковь в наши дни, как и прежде, должна управлять обществом и участвовать в решении всех общемировых проблем и, что «нет ни одной глобальной проблемы, ... в решении которой христиане не смогли бы, так или иначе, принять участие» [1, с. 56].

Причины экологического кризиса в концепции Русской православной церкви сводятся, прежде всего, к «грехопадению» первого человека. «Грех, вошедший в мир, оказался катастрофическим, не только для человека, но и для экологической среды... Нарушено было и богоустановленное единство человека и окружающего его мира» [2, с. 43]. Таким образом, греховность человека объявляется главной причиной экологического кризиса. А все кризисные ситуации, возникающие в мире, объявляются ими «божественным наказанием».

Представители Русской православной церкви пытаются доказать связь между отрицательными последствиями человеческого воздействия на природу и забвением подлинно христианских принципов, утверждая, что экологическая проблема долгое время назревала «в недрах европейской цивилизации по мере отхода ее от христианских традиций» [3, с. 47]. В этой связи православные мыслители выдвигают одно из конкретных требований для преодоления экологического кризиса – принцип «христианского аскетизма». «Новый аскетизм, – по мнению Н.А. Заболотского, – это христианский ответ на изменение обстановки». «Новый аскетизм» означает, прежде всего «аскетизм в миру». При этом отмечается, что «новый» он будет лишь «по средствам христианского аскетического подвига в мире» и «пример такого осмысления подают ... из древности христианские аскеты», вся жизнь которых представляет собой «ограничение человеческих потребностей» [4, с. 51].

В качестве идеала предлагается рассматривать монастыри в русском средневековье, «хозяйственная деятельность которых была в высшей степени экологической». Именно поэтому, по мнению Русской православной церкви, «сегодня... на примере “экологии монастырей” мы нагляднее всего наблюдаем переход от экономической обусловленности к гармоническому богоустроению человеческой и природной среды... Светочи монастырей... выступают как маяки на этом верном пути спасения» [5, с. 67]. Обвиняя в возникновении экологических противоречий «хозяйственный эгоизм», богословы также обвиняют науку и технику в возникновении экологического кризиса. Главный тезис теологов состоит в утверждении того, что «наука, лишив природу “святости”, предоставила возможность развитию потребительского отношения к ней, «а распространение атеизма способствовало «загрязнению человеческих душ, и привело в конечном итоге к загрязнению окружающей среды» [6, с. 56]. При этом отрицательные последствия развития науки и техники иерархи православия ставят в прямую зависимость от нарушения религиозно-нравственных норм. Отсюда основным христианским долгом православные богословы считают «содействовать успеху гражданского движения в защиту природы... и должны направлять свою нравственную активность на ее оздоровление и сохранение». А деятельность «может простираться только на духовное оздоровление человеческого сознания и

Саму сложную экологическую ситуацию православные богословы пытаются использовать, прежде всего, для обоснования идей «христианской цивилизации». В конце XX в. впервые достаточно четко провозглашается курс, направленный на сотрудничество с государством в сфере экологии. Русская православная церковь

призывает «власть и все общество действительно заботиться об охране природы, не допускать решений и действий, разрушающих целостность Творения Божия ради сиюминутной хозяйственной выгоды» [8, с. 17]. Стремясь усилить свое влияние в сфере экологии, руководство Русской православной церкви активно способствует развитию сотрудничества с государственными экологическими организациями. Примером этому служат взаимодействие с Российской экологической академией и Государственным институтом прикладной экологии, участие в межвузовском Центре духовно-экологической безопасности, а также деятельность экологического факультета Царицынского православного университета.

Результатом уточненных оценок экологической ситуации можно считать их концептуальное оформление в рамках «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви». Здесь четко сформулированы основные положения «экологической этики», которая высказывается против потребительского образа жизни, требует повысить нравственную и юридическую ответственность за вред, нанесенный природе, предлагает ввести экологическое обучение и воспитание, призывает объединить усилия по защите окружающей среды на базе широкого международного взаимодействия». Объявляя «духовное состояние» человека решающим фактором в решении экологических проблем, теоретики православия пытаются связать воедино «два кризиса: духовный и экологический», утверждая, что «духовно деградирующая личность приводит к деградации и природы». Из этого следует и вполне закономерный вывод, укладываемый в общие религиозные принципы: «Полное преодоление экологического кризиса в условиях кризиса духовного немыслимо». Учитывая реалии времени, деятели православия признают, что «Земля оказалась на пороге глобальной экологической катастрофы» [9, с. 71–73]. Но при этом всю деятельность человека по преодолению экологических бедствий, они по-прежнему ставят в зависимость от его религиозности, подчеркивая, что «человек может превратить в рай всю землю только тогда, когда он будет носить рай в самом себе».

Призывая в начале XXI в. «все правительства и деловые сообщества» стать «хранителями ресурсов нашей планеты», которые дарованы «всем поколениям Творцом», иерархи православия продолжают по-прежнему отстаивать идеи «христианского аскетизма» как главного принципа для решения экологических проблем. При этом они утверждают, что эти ценности данными Всевышним [10, с. 62].

Литература

1. *Заболотский, Н.А.* Служение христианина благу человеческого общества / Н.А. Заболотский // Журнал Московской патриархии. – 1977. – № 3. – С. 54–58.
2. *Иванов, М.С.* Христианское отношение к природе / М.С. Иванов // Журнал Московской патриархии. – 1976. – № 2. – С. 40–44.
3. *Алексий* (митрополит Таллинский и Эстонский). Христианский взгляд на экологическую проблему // Журнал Московской патриархии. – 1974. – № 3. – С. 43–48.
4. *Заболотский, Н.А.* Новый аскетизм – христианский ответ на изменение обстановки / Н.А. Заболотский // Журнал Московской патриархии. – 1976. – № 3. – С. 48–53.
5. Христианство и экология : сб. статей. – СПб. : РХГИ, 1997. – 352 с.
6. Принстонская декларация // Журнал Московской патриархии.– 1980. – № 3. – С. 39–41.
7. Выступление Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II на Сессии Парламентской Ассамблеи Европы // Журнал Московской патриархии. – 2007. – № 7. – С. 55–57.

8. Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «О взаимоотношениях с государством и светским обществом» // Журнал Московской патриархии. – 1997. – № 4. – С. 16–19.
9. Основы социальной концепции Русской православной церкви. – М. : Изд-во Моск. Патриархата, 2000. – С. 73, 71.
10. Всемирный саммит религиозных лидеров в Москве // Журнал Московской патриархии. – 2007. – № 7. – С. 22–67.

Культовое зодчество Беларуси в документах Белорусского государственного архива научно-технической документации

Кулинок Святослав Валентинович,
Белорусский государственный архив
научно-технической документации (г. Минск, Беларусь)

В данной статье делается концентрированный обзор документов фондов Белорусского государственного архива-научно технической документации, которые касаются истории культовых сооружений на территории Беларуси. Цель статьи – популяризация документов архива, а также информационное обеспечение всех интересующихся данной темой.

В целях централизации хранения и широкого использования научно-технической документации Постановлением Совета Министров Республики Беларусь от 27 мая 1968 г. № 164 был организован Центральный государственный архив научно-технической документации, переименованный в мае 1993 г. в Белорусский государственный архив научно-технической документации (БГАНТД) [1, с. 3]. Архив хранит документы Национального архивного фонда Республики Беларусь, содержащие ретроспективную информацию по истории развития науки, техники и культуры. В настоящее время архив включает 301 фонд и более 200 тысяч единиц хранения.

Значительный объем хранящихся в архиве документов посвящен истории проектирования, строительства и реставрации культовых сооружений (церкви, костелы, часовни и др.) на территории Беларуси. Отметим, что это в своем большинстве документы обследований, которые проводились с конца 1960-х гг. специальными научно-реставрационными производственными мастерскими (сейчас – ООО «Центр по регенерации историко-культурных ландшафтов и территорий»). Они осуществляли специальные строительно-монтажные, проектные и научно-исследовательские работы при реставрации или консервировании исторических памятников.

Основу корпуса проектных документов по культовому зодчеству Беларуси составляют материалы фонда № 91 НПО «Белреставрация». Для удобства документы будет рассматривать в рамках современных географических границ областей Беларуси.

Культовое зодчество на территории Брестской области представлено следующими объектами: костелы XVI в. в д. Ишкольд Барановичского района и в д. Чернавницы Каменецкого района, костел и коллегиум иезуитов в г. Пинске [2]; деревянная звонница XVIII в. в д. Шерешево Пружанского района [3]; Георгиевская церковь

в г. Давид-Городке Столинского района, церковь 1857 г. в д. Люшнево Барановичского района, Преображенская церковь в д. Медно Брестского района, Братская церковь в Бресте и православная часовня в д. Аркадия Брестского района, а также комплекс зданий бывшей синагоги в Столине [4].

На территории Витебской области были проведены обмеры и обследования следующих архитектурных памятников: костел в д. Удело Глубокского района, бывший костел бернардинцев в г. Верхнедвинске, костел монастыря базилиан в г. Толочине и Иезуитский коллегиум в г. Полоцке [5]; часовня XIX в. в д. Маньковичи Поставского района [6]; Софийский собор в г. Полоцке, Богоявленская церковь при Полоцком Богоявленском монастыре, комплекс Спасо-Ефрасиньевского монастыря в г. Полоцке, Благовещенская церковь в Витебске [7; 8].

Культовое зодчество Гомельской области в фондах БГАНТД представлено следующими объектами: иезуитский коллегиум XVII в. в д. Юровичи Калинковичского района, бернардинский костел и монастырь в г. Мозыре и Цистерский монастырь в г. Мозыре [9]; церкви в д. Годичево Гомельского района, д. Прибыловичи Добрушского района, д. Боровое Кормянского района, д. Забелишин Хотимского района, Никольская церковь в д. Старая Белица Гомельского района, Собор Петра и Павла в г. Гомеле [10]; здание бывшей церковно-приходской школы в д. Домановичи Калинковичского района [11]; часовня с усыпальницей князей Паскевичей в г. Гомеле [12] и ряд других объектов.

Большой объем документов по архитектуре костелов касается объектов в Гродненской области: костелы в дд. Правые Мосты и Пески Мостовского района, д. Большая Лопеница Свислочского района, городском поселке Порозово Свислочского района, костелы Св. Антония и Св. Марии. в дд. Плебанцы и Рогозино Мостовского района, Георгиевский костел в д. Ворняны Островецкого района, костел и монастырь бригадок в г. Гродно, бывший главный корпус монастыря базильян в г. п. Жировичи Слонимского района, костел Св. Терезы в г. Щучине, Иосифовский костел пиаров в г. Лиде [13].

В фонде № 91 также хранятся документы по истории и архитектуре 32 культовых объектов в Минской области [14; 15]. Могилевская область представлена документами по истории 13 культовых объектов, в том числе комплекс Никольской церкви в г. Могилеве, костел кармелитов и церковь А. Невского в г. Мстиславле, синагога в г. Быхове, деревянные церкви в дд. Дубровицы, Кулешовка, Милославици, Каничи и др. [16].

Значительная часть материалов представлена в изобразительных документах (фотографиях). В качестве примера можно привести изображения церкви А. Невского на военном кладбище [17] и Покровской церкви по ул. Скобелевской (Красноармейской) в Минске [18], костела в Камаях [19], разрушенное здание церкви в г. Могилеве [20] и др.

Подводя итог отметим, что в фондах БГАНТД хранятся документы по истории и архитектуре более 100 объектов культового зодчества. Эти документы используются при их реконструкции и реставрации, а также исследователями при изучении архитектуры и культуры Беларуси.

Литература

1. Белорусский государственный архив научно-технической документации. Путеводитель. Поступления 1970–1993 гг. / редкол.: В.А. Дмитриенко, Г.И. Шостак [и др.]. – Минск : БелНИИДАД, 1998. – 72 с.

2. Белорусский государственный архив научно-технической документации (БГАНТД). – Ф. 91. Оп. 1. Д. 1–2, 312–313.
3. БГАНТД. – Ф. 91. Оп. 1. Д. 3.
4. БГАНТД. – Ф. 91. Оп. 1. Д. 4, 311, 314–323.
5. БГАНТД. – Ф. 91. Оп. 1. Д. 10, 339–341, 344–347.
6. БГАНТД. – Ф. 91. Оп. 1. Д. 11.
7. БГАНТД. – Ф. 91. Оп. 1. Д. 324–328, 342.
8. БГАНТД. – Ф. 5. Оп. 2. Д. 326–327.
9. БГАНТД. – Ф. 91. Оп. 1. Д. 19–21, 359–361.
10. БГАНТД. – Ф. 91. Оп. 1. Д. 14, 16–17, 24, 28, 362–364.
11. БГАНТД. – Ф. 91. Оп. 1. Д. 23.
12. БГАНТД. – Ф. 91. Оп. 1. Д. 348–369.
13. БГАНТД. – Ф. 91. Оп. 1. Д. 44–47, 53–54, 373–376, 385–392, 394–398.
14. БГАНТД. – Ф. 3. Оп. 1. Д. 309–310, 1253–1261, 1297.
15. БГАНТД. – Ф. 91. Оп. 1. Д. 102–117, 413–447.
16. БГАНТД. – Ф. 91. Оп. 1. Д. 141–146, 448–506.
17. БГАНТД. – Ф. 104. Оп. 2. Д. 22.
18. БГАНТД. – Ф. 104. Оп. 2. Д. 25.
19. БГАНТД. – Ф. 170. Оп. 1. Д. 255.
20. БГАНТД. – Ф. 104. Оп. 2. Д. 98.

Образ духовенства рубежа XIX–XX веков в местной прессе

Иерей Владимир Лукин,

Омская духовная семинария Омской Епархии
Русской Православной Церкви
(г. Омск, Россия)

В статье рассматривается образ православного духовенства на основании анализа церковной периодической печати рубежа XIX–XX вв.

Отечественная и зарубежная литература, посвященная религиозной идентичности, на сегодняшний день довольно обширна. Исследователи рассматривают идентичность, прежде всего, как сохранение личностной самоидентичности. Процесс идентификации протекает как на неосознаваемом уровне в ходе усвоения привычных социальных практик, стереотипов поведения, связанных с религиозной традицией, так и необходимо предполагает сознательное самоопределение. В качестве основного источника мы рассмотрели периодическую печать указанного периода – «Церковные ведомости» (1888–1918), «Омские епархиальные ведомости» (1885–1917), «Тобольские епархиальные ведомости» (1882–1919), «Томские епархиальные ведомости» (1880–1917) и др.

К концу XIX в. в Русской Православной Церкви окончательно сложились основные формы миссионерской работы. Правительство Российской империи и руководство Церкви особенно большие надежды возлагали на церковно-приходские школы, которые являлись первоначальной ступенью в системе дореволюционного образования. Деструктивные тенденции общественного развития 80-х гг. XIX в. при-

вели правительство к осознанию необходимости положить в основу образования именно православное просвещение, поэтому церковноприходские школы стали выполнять и миссионерские задачи.

Духовенству по «Правилам о церковно-приходских школах» (13 июня 1884 г.) были представлены широкие полномочия в образовательной деятельности. Тем самым правительство отводило Русской Православной Церкви ведущую роль в укреплении и распространении православия путем просвещения и религиозно-нравственного воспитания населения страны и стремилось поставить все начальное образование под свой контроль. В церковноприходских школах обучались не только православные, но и дети представителей иных конфессий. Православным миссионерам приходилось преодолевать сопротивление руководителей различных религиозных течений страны, которые создавали всевозможные препятствия в деле обучения детей раскольников и сектантов.

Другой наиболее эффективной формой распространения православия в конце XIX в. по-прежнему являлось проведение публичных диспутов и частных беседований. Они применялись духовенством и ранее, но именно на данном этапе развития миссионерства получили наибольшее распространение.

Православные миссионеры с 1905–1906 гг. (в связи с указами о веротерпимости) оказались в крайне невыгодном положении по сравнению с религиозными агитаторами других конфессий. В этих исторических условиях перед Церковью встала новая задача – вернуть себе потерянную роль в обществе с помощью модернизации и перепрофилирования своей миссионерской деятельности.

В газетах «Омские епархиальные ведомости», «Тобольские епархиальные ведомости», «Томские епархиальные ведомости» в основном приводятся отчетные материалы по миссионерской деятельности. В частности, на основе отчетов «Омских епархиальных ведомостей» нами выявлено, что в рамках Омской епархии в 1897 г. был создан Омский епархиальный Комитет православного миссионерского общества, который, например, в 1898 г. на содержание миссии жертвовал до 22 тыс рублей (например, в 1898 г.). В 1902 г. в состав Православного миссионерского общества входили епископ Омский и Семипалатинский, степной генерал-губернатор Н.Н. Сухотин, епископ Григорий, настоятель Московского Донского монастыря, священнослужители различных рангов и степеней, купцы, чиновники, обыватели, крестьяне (всего 159 человек). Общество занималось строительством школ, распространением грамотности, созданием особой миссии для мусульманских женщин, которым было запрещено общаться и смотреть на посторонних мужчин. С начала XX в. была организована женская православная община рядом с Центральным станом миссии на Святом ключе. В 1902 г. здесь был построен дом для сестер и церковь. Летом сестры работали на земле и в поле, зимой занимались «...пряжей, тканьем и рукоделием» и все это совмещали с миссионерской работой среди казашек-мусульманок [1, с. 3–5; 2, с. 5–6; 3, с. 6; 4, с. 7; 5, с. 12; 6, с. 14; 7, с. 8; 8, с. 9; 9, с. 3; 10, с. 12–29; 11, с. 9–28; 12, с. 28].

Целями деятельности миссии провозглашались оказание помощи миссионерам в работе среди новообращенных, привлечение для этой работы гражданского населения, которое бы оказывало «...живое, сердечное участие в судьбе новокрещенных, наблюдая за ними, охраняя от вредного влияния, которое может оказать на них худшая часть русского населения и окружающие киргизы-мусульмане, побуждая увещеванием, своими личными примерами жить по-христиански». Кроме того,

члены Братства получали возможность по Уставу проводить сборы добровольных пожертвований от населения.

Однако открытие Братства не решило всего комплекса проблем, которые были актуальными для миссии в тот период. Да и численно братство росло очень медленно. Так, например, в 1908 г. его членами состояли все лица, служащие в миссии – привлечь в Братство рядовых граждан так и не удалось [13, с. 19–20; 14, с. 12; 15, с. 9; 16, с. 33–34; 17, с. 9. 21; 18, с. 3; 19, с. 44, 46; 20, с. 36–43; 21, с. 23]. Активизировать свою деятельность миссия так и не смогла и окончательный удар по ней нанесли революционные события в России 1917 г.

Можно выделить следующий образ священника-миссионера рубежа столетий: изначально присутствуют эпизода по сопротивлению миссии, противлению просветительской деятельности, о быстром изучении языка и традиций, переводе Евангелия на местные языки, многочисленные крещения, создание церквей и школ, богаделен для больных. Таким образом, соединяются два типа текстов – преподобническое и миссионерское житие. Священник должен был быть выносливым, смиренным, терпеливым, готовым к страданиям, а также обладать профессиональными качествами – владеть языком и понимать обычаи аборигенов (или автохтонов), хорошо знать и уметь вести документацию (метрические книги, денежные и иные отчеты), при этом в периодической печати подчеркивалась отказа от материальной заинтересованности. Осуществлять миссионерскую деятельность нужно было терпеливо, смиренно, с любовью к делу, обладать обширными знаниями по медицине, агрономии, ремеслам и знать язык аборигенов.

На основе анализа публикаций, посвященных духовенству в Сибири мы пришли к следующим выводам: самоидентификационные модели деятельности сибирский служитель получал в готовом виде из центральной церковной печати и богословской литературы. Особенностью их создания священнослужителями выступало наличие сложившихся и многократно опробованных образцов религиозно-го освоения территорий миссионерами.

Литература

1. Омские епархиальные ведомости. – 1890. – № 11. – 1 июля. – С. 3–5.
2. Омские епархиальные ведомости. – 1899. – № 21. – 1 ноября. – С. 5–6.
3. Омские епархиальные ведомости. – 1900. – № 16. – 15 августа. – С. 6.
4. Омские епархиальные ведомости. – 1900. – № 17. – 1 сентября. – С. 7.
5. Омские епархиальные ведомости. – 1900. – № 20. – 15 октября. – С. 12.
6. Омские епархиальные ведомости. – 1900. – № 20. – 15 октября. – С. 14.
7. Омские епархиальные ведомости. – 1900. – № 17. – 1 сентября. – С. 8.
8. Омские епархиальные ведомости. – 1900. – № 14. – 15 июля. – С. 9.
9. Омские епархиальные ведомости. – 1901. – № 13–14. – 1–15 июля. – С. 3.
10. Омские епархиальные ведомости. – 1902. – № 11–14. – 1–15 июня. – С. 12–29.
11. Омские епархиальные ведомости. – 1903. – № 10. – 15 мая. – С. 9–28.
12. Омские епархиальные ведомости. – 1903. – № 10. – 15 мая. – С. 28
13. Омские епархиальные ведомости. – 1906. – № 12. – 15 июля. – С. 19–20.
14. Омские епархиальные ведомости. – 1907. – № 12. – 15 июля. – С. 12.
15. Омские епархиальные ведомости. – 1907. – № 13. – 1 июля. – С. 9.
16. Омские епархиальные ведомости. – 1907. – № 6. – 15 марта. – С. 33–34.
17. Омские епархиальные ведомости. – 1908. – № 13. – 1 июля. – С. 9.
18. Омские епархиальные ведомости. – № 14. – 15 июля. – С. 3.
19. Омские епархиальные ведомости. – 1909. – № 10. – 15 мая. – С. 44, 46.

20. Омские епархиальные ведомости. – 1910. – № 9. – 1 мая. – С. 36–43.

21. Омские епархиальные ведомости. – 1912. – № 20. – 15 октября. – С. 23.

Католическое вероучение о загробной жизни человека после смерти

Лясота Георгий Павлович,

Университет кардинала Стефана Вышинского (г. Варшава, Польша)

В монотеистических религиях учение о жизни после смерти человека формировалось на протяжении длительного периода времени. Учения эти имеют как различия, так и некоторые сходства. Учение Римско-католической Церкви о жизни человека после смерти основано на догмате о воскресении Христа на третий день после Его распятия. Отличительной чертой этого учения является вера в существование чистилища.

Проблема жизни и смерти волновала человека с момента начала существования его в этом мире и является актуальной в наши дни. И если в глубокой древности смысл существования человека и его мировоззрение на природу окружающего мира формировали мифы, легенды, политеистические и языческие религии, то в наши дни к изучению этой проблемы подключилась наука, вооружённая современными техническими средствами и методологиями. Однако процесс проникновения в глубину этой проблемы ставит перед наукой больше вопросов, чем ответов и загадок, а достижения в этой области науки довольно скромны и зачастую вызывают различную интерпретацию, а также научные споры, часто не лишённые спекулятивной тенденциозности.

В монотеистических религиях: иудаизме, христианстве и исламе учение о жизни после смерти человека формировалось на протяжении длительного периода времени и эти учения имеют как различия, так и некоторые сходства: например, вера в единого Бога и загробную жизнь.

Остановимся на учении Римско-католической Церкви о смысле жизни и смерти человека и её теологическом и догматическом наполнении.

Католическое учение о жизни человека после смерти основано на догмате о воскресении Иисуса Христа на третий день после Его распятия на кресте во времена правления римского прокуратора Понтия Пилата. Как известно из Евангелия, апокрифов и других источников Иисус был предан одним из своих учеников Иудой и за свое учение, основанное на любви к Богу и своему ближнему, был распят на кресте в пятницу перед еврейской Пасхой, умер на нём, а затем по просьбе одного из членов иудейского синедриона Иосифа был снят с креста и захоронен в пещере, которая была закрыта тяжёлым камнем и охранялась римскими легионерами по просьбе членов иудейского синедриона.

Однако на третий день после смерти рано утром, женщины которые пришли дополнить обряд погребения и намазать тело елеем обнаружили, что вход в пещеру открыт, а на том месте, где было положено тело Иисуса, лежит только саван и плат, которым была обёрнута Его голова. Женщины не отважились войти в пещеру, однако побежали и сообщили об увиденном ученикам Иисуса, которые пришли на место погребения и убедились в этом. Старший из учеников Симон Пётр пришёл

вслед за младшим учеником, его подождавшим: «Вслед за ним приходит Симон Пётр, и входит во гроб, и видит одни пелены лежащие и плат, который был на главе Его, не с пеленами лежащий, но особо свитый на другом месте. Тогда вошел и другой ученик, прежде пришедший ко гробу, и увидел, и уверовал; Ибо они ещё не знали из Писания, что Ему надлежало воскреснуть из мёртвых. Итак, ученики опять возвратились к себе» [1]. В этот же день Мария Магдалина Иисуса видела Иисуса и разговаривала с Ним. При этом Иисус запретил ей прикасаться к Нему. О своей встрече с Иисусом Мария Магдалина сразу же рассказала ученикам. Далее в Евангелие от Иоанна говорится: «В тот же первый день недели вечером, когда двери дома, где собирались ученики Его, были заперты из опасения от Иудеев, пришел Иисус, и стал посреди, и говорит им: мир вам! Сказав это, Он показал им руки (и ноги) и ребра Свои. Ученики обрадовались, увидевши Господа. Иисус же сказал им вторично: мир вам! как послал меня Отец, так и Я посылаю вас. Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святого: Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся». [2] Похожее повествование о первом дне после воскресения Иисуса содержит Евангелие от Матфея (Мф. 28:1–10), а также Евангелие от Марка (Мк 16:9–16) и от Луки (Лк 24:1–12). В тот же вечер Иисус разделил пищу со своими учениками и беседовал с ними.

Основываясь на Священном Писании, участники Святых Соборов в Ницце (325 г.) и Константинополе (381 г.), выработали основные догматы христианского вероучения. Одним из этих догматов является вера в существование жизни человека в потустороннем мире после его смерти, а также в воскрешении его в собственном теле после второго пришествия на Землю Иисуса Христа по свершении Страшного Суда над живыми и мёртвыми. При этом утверждается, что праведные люди в своем теле будут жить вечно, так как основной враг их – смерть, будет побеждена, а не праведники будут осуждены на вечные мучения. При этом праведные люди будут жить счастливо, так как в Евангелие сказано: «И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет; ибо прежнее прошло» [3]. Эти положения являются основой догматического учения католической Церкви.

Что же касается вопроса, каким будет тело у человека после воскресения: точно таким, каким оно было при его земной жизни, только освобождённое от всяческих болезней, или же такое как у Иисуса Христа после Его воскресения, то есть способное к левитации, внезапному появлению, исчезновению, а также к проникновению в запертые помещения, то в этом вопросе у Отцов и учителей Вселенской Церкви, а также у theologов единого мнения не было, и нет. По этому вопросу ещё с первых веков своего существования христианства возникла дискуссия среди них: «Тогда как одни (Иустин, Афиногор, Тертулиан, Иреней и др.) прямо и решительно утверждали тождество воскресших тел с настоящими, другие (Ориген) допускали только некоторую связь будущего тела воскресения с настоящим» [4, с. 238–239]. Святой Августин по этому поводу высказал мнение, что после воскресения человека на его теле можно будет «(...) видеть в телах воскресших мучеников рубцы от ран, которые они потерпели за имя Христово». Святой Иероним же утверждал, что можно будет говорить о «...тождестве волос и зуб у лиц умерших и воскресших [4, с. 253]. Единого мнения по этому вопросу у theologов нет и в наши дни.

Что же касается состояния человека после его смерти, то общеизвестно, что тело его подвергается разложению, а душа согласно христианскому вероучению

покидает тело и переселяется в потусторонний мир. Вот в основном то, о чем говорится в Новом Завете о всеобщем Воскресении, Страшном Суде и последующим Воздаянии за прегрешения человека против Божьих заповедей.

Затем это учение было развито и дополнено в сочинениях Отцов и учителей Вселенской Церкви, которые сформировали цельный комплекс христианской культуры, включающей в себе догматическое, богослужебное и культово-практическое установление воззрений эсхатологических. Центральное место в этом учении занял вопрос Воскресения и Воздаяния, который побуждает человека задуматься над выбором смысла, цели и образа своей земной жизни, а также о своём отношении к другому человеку, что способствует принятию на себя ответственности не только за нравственную сторону своей жизни, но и за практическое воплощение этой нравственности по отношению к своему ближнему и окружающему миру. Согласно католическому вероучению окончательными вещами человека являются: Смерть. Суд Божий. Небо или ад. Однако кроме этого в католическом вероучении есть ещё учение о чистилище, смысл существования которого заключается в том, что душа грешника не имеющая смертельных грехов некоторое время будет очищаться от менее тяжёлых грехов в чистилище перед тем как попасть в небо. Такое вероучение укрепляет надежду человека на воскресение, а размышления над этим вопросом приводят к выводу, что человеческая жизнь является важной ценностью, способствующей серьёзному отношению не только к собственной жизни, но и к смерти, а также к жизни и смерти других людей. Такое вероучение католической Церкви побуждает человека вести высоконравственную, справедливую и ответственную жизнь, как для своего блага, так и для блага всего общества.

Литература

1. Евангелие от Иоанна 20:19–23.
2. Евангелие от Иоанна 20:41–43.
3. Откровение Иоанна Богослова, 21:4.
4. Виноградов, Н. О конечных судьбах мира и человека. Критико-экзегетическое и догматическое исследование / Н. Виноградов. – Москва, 1889.

Ритуал и традиция погребения усопшего согласно католическому вероучению

Лясота Георгий Павлович

Университет кардинала Стефана Вышинского
(г. Варшава, Польша)

Ритуал погребения человека, исповедующего католическую веру, формировался не только на основании догматики католического Костёла, но и на основании местных традиций, если они не противоречили вероучению. Ведущую роль в этом играл католический Костёл, который в своей миссионерской деятельности не пренебрегал культурным наследием местного населения, приспособлявая это наследие к своей миссионерской деятельности. Наиболее распространёнными способами захоронения усопших являются погребение их в земле (ингумация) или путём сожжения тела (кремация). Традиция погребения усопшего зависит

от местных традиций и других обстоятельств: воли усопшего, материальных и прочих причин.

В процессе развития цивилизации применялись различные способы захоронения людских останков. Наиболее распространёнными способами, которые сохранились до наших дней, являются погребение в земле (ингумация) и сожжение тела (кремация). Ранее Римско-католический Костёл (до Второго Ватиканского Собора) негативно относился к кремации тела умершего. Причина такого отношения аргументировалась тем, что этим «... подчёркивается языческий, в недалёком прошлом антихристианский характер кремации, пропагандированный масонами. Сжигание производит впечатление, что нет никакой вечной жизни. Человек после кремации будто бы совсем перестаёт существовать, так как почти ничего от него не остаётся. Такое суждение усиливает неверие в воскресение» [1, с. 14].

Вопрос о захоронении тела христианина после смерти способом кремации рассматривался на заседаниях Святых Отцов Второго Ватиканского Собора. По этому поводу в документах собора говорится, что кремация тела может быть допустимой из гигиенических или экономических соображений «на общественном или частном уровне» [2]. При этом в этом же документе говорится о том, что в случае кремации тела верующие не должны сомневаться в том, что кремация тела является препятствием Богу для воскрешения человека в будущем [2]. С теологической точки зрения такое решение является безусловно правильным. Однако очень жаль, что с экономической точки зрения такие решения люди вынуждены принимать и в наши дни. Хотя такого вопроса как невозможность похоронить человека из-за отсутствия средств и клочка земли вообще не должно существовать, так как это является не только грубым нарушением прав человека, но и поопзновением ликвидировать не только право людское, но и извечное право Божье или иначе право натуральное, вследствие того, что это обязанность не только семьи, но и всего общества, а в первую очередь государства. Кроме того не только для верующих любой конфессии, но и для каждого нравственного человека должны быть неприемлемыми любые действия, в том числе и в области права, направленные на ликвидацию мест захоронения наших предков вследствие того, что согласно христианской морали, в том числе и католической, справедливо следующее мнение учёного теолога: «Что бы не случилось с телом, умершей личности прежде всего нужна наша заступническая молитва, а могила и кладбище являются самым лучшим наглядным и выразительным местом, которое побуждает к памяти и молитве за тех, кто отошёл в вечность и подготавливается к воскрешению» [1, с. 15].

Что же касается ритуала погребения, то он формировался не только на основании догматики католического Костёла, но и на основании местных традиций, если они не противоречили христианскому вероучению. В этой области наблюдается плодотворное и тесное сотрудничество иерархических структур Костёла с культурными традициями местного населения. Вследствие этого сотрудничества происходит взаимное духовное обогащение. Однако ведущую роль в этом играет католический Костёл, который в своей миссионерской деятельности не пренебрегает культурным наследием местного населения и приспособливает это наследие к своей миссионерской деятельности.

Ритуал начинается с подготовки тяжелобольного или умирающего человека, к выздоровлению или смерти. Для этого среди семи святых таинств имеется «святое таинство для больных». Суть его заключается в том, что больного человека по-

сещает священник со святыми дарами, исповедует его и молится за его здоровье, укрепляет его на духу, а также именем Иисуса Христа прощает ему грехи, причащает и намазывает его освященным елеем, который освящается в Великий Четверг перед Пасхой при совместной молитве епископа со всеми священниками епархии. Этот елей в католическом вероисповедании называется «Харизма». Причастие же называется «*viatick*». Такое название происходит от латинского термина *viaticus*, означающего подкрепляющая пища в дороге. Это причастие имеет двойное назначение: подкрепить больного на силах по пути его к выздоровлению или же на пути умершего ко встрече его с Господом. В это время, когда больной исповедует родня и присутствующие близкие больному люди в отдельном помещении молятся и просят у Господа о прощении грехов больному или же о его выздоровлении, которое часто наступает. Как правило в этот значимый для больного и его близких час он не остаётся в одиночестве и чувствует поддержку окружающих, так как католическая нравственность побуждает верующего посещать больных и сопутствовать им на конечном земном этапе их жизненного пути: «Присутствие при тяжело больным является одной из основных человеческих обязанностей» [3]. В минуты приближения смерти зажигают освященную свечу, символизирующую свет Иисуса Христа и молятся, прося у Господа принять душу умирающего. Как правило один из самых близких умирающему держит его за руку, что означает участие умирающего в этой молитве.

После наступления смерти умершему закрывают глаза и покрывают чёрной тканью зеркала. Для живых родственников и пришедших помолиться за человека закончившего свой земной путь покрытые тканью зеркала символизируют скорбь. Затем тело обмывают, наряжают и кладут в гроб, а на стол стоящий в изголовье умершего, ставят настольный крест и два светильника со свечами по обе стороны от распятия. Эти свечи горят днём и ночью пока покойник находится в доме. В руки усопшего вкладывают крест или другой какой-нибудь освящённый религиозно-культурный предмет. В это время к нему приходят люди, которые хотят попрощаться с ним и помолиться за его душу. В эти дни пока тело умершего находится в доме верующие поют как ветхозаветные псалмы, так и другие религиозные песни новозаветного периода. Тело покойника может находиться в доме до трёх дней.

Затем перед выносом гроба из дома родственники прощаются с умершим. Приглашённый священник совершает соответствующую ритуально-религиозную молитву и освящает покойника святой водой, гроб закрывают крышкой и выносят из дома. Перед гробом один из верующих в белом стихаре несёт крест, который предварительно был принесён из Костёла. За гробом следуют: священник, родственники умершего, верующие и все те, кто хочет сопровождать покойника в его последний путь. Процессия в таком порядке следует до установленного в селении креста и там приостанавливается на время прощания с покойником тех, кто по различным причинам не смог сделать этого ранее. Здесь же произносятся прощальные речи, а один из близких родственников покойного просит у окружающих помолиться за умершего и простить ему те прегрешения, которые он возможно сделал по отношению к ним. После всеобщей молитвы за душу умершего гроб с телом покойного транспортируется в приходской Костёл.

В приходском Костёле процессия встречается трезвон колокола, а затем отправляется месса за упокой души умершего. После святой мессы процессия в сопровождении священника под трезвон колокола отправляется на кладбище.

Священник со словами молитвы освящает могилу, а затем в неё опускается гроб с телом покойного. После этого священник первый бросает на гроб горсть земли, а затем это делают все присутствующие. Могила засыпается землёй и над ней устанавливается крест.

После погребения родственники покойного устраивают тризну, перед началом которой молятся за упокой души покойного, а затем потчуются, вспоминают покойного добрым словом и поют религиозные песни. Заканчивается тризна поминальной молитвой. Через девять дней после смерти также отправляется месса и устраивается тризна, а также это повторяется через тридцать дней. Согласно установлению документов Костёла, а также следуя традиции траур длится до одного года в зависимости от степени родства с покойным. После того как прошёл один год со дня смерти родственники покойного собираются, чтобы помянуть его, а этому мероприятию предшествует святая месса в Костёле и молитвы за упокой его души. Иногда по завещанию покойника или по инициативе его родственников устраиваются мессы по грегорианскому обряду, которые отправляются на протяжении тридцати дней подряд за упокой души покойника. Согласно учению Костёла суть такого религиозного обряда заключается в том, что усопшему Бог прощает все его прегрешения.

Литература

1. А. Рылка, *Ці дазваляе Касцёл крэміраванне памерлых?* – Каталіцкі рэлігійны часопіс "Ave Maria". – № 6(255) чэрвень – Мінск, 2016.
2. Инструкция Святого Официя Конгрегации вероучения. – Ватикан, 1963.
3. S. Skobel, *Problem odniesień humanistycznych do człowieka cierpiącego lub umierającego w świetle moralności chrześcijańskiej* // Религия и общество – 8. – Могилев, 2014. – С. 122.

Русская философия в поисках «формулы» культуры славянского мира

Маслова Ирина Ивановна,

Пензенский государственный университет архитектуры и строительства
(г. Пенза, Россия)

В статье анализируются взгляды известных философов на своеобразие культуры славянского мира, в частности Древнерусской и Российской цивилизаций.

Культура и духовность средневековья – одна из наиболее интересных для исследования тем, потому что тогда наиболее отчетливо проступали архетипы славянского мира. Средние века подобно античности для Европы служат первоосновой для дальнейшего развития славянских народов.

Эпоха Древней Руси стала основополагающей для развития российской культуры. Древнерусская цивилизация была «идеационной», т. к. «господствующие нравы и обычаи, образ жизни, мышления подчеркивали свое единство с Богом как высшую цель» [1, с. 429–430]. Возможно правильнее именовать ее духовной, или соборной в противоположность другой: чувственной, индивидуалистической)

[2, с. 70–71]. На Западе закат культуры, соответствующей подобному типу цивилизации, начался уже в XII в., на Востоке ее преемственным носителем и хранителем вслед за павшей Византией стала Россия, которая сумела обогатить духовную жизнь человечества своими культурно-историческими открытиями в общественной мысли, искусстве и литературе.

Испытывая воздействие различных культурных традиций – славянских, балтийских, финно-угорских, германских, византийских, тюркских, Русь не просто слепо копировала и безоглядно заимствовала их, а духовно перерабатывала, привнося свои черты. Древнерусская цивилизация, в свою очередь оказала влияние на культурную жизнь соседних народов [3, с. 5].

Культура и духовность Древнерусской цивилизации привлекали внимание известных русских философов – П.Я. Чаадаева, А.С. Пушкина, Н.Я. Данилевского, Н.А. Бердяева, А.В. Карташева, И.А. Ильина, О.А. Платонова, В.В.Зенковского, П.А. Сорокина и др.

Попытки российских историков и философов определить значимость русской культуры были сопряжены с дискуссиями по поводу Русской идеи – идеи об особом историческом предназначении России.

Началом напряженной полемики стало суждение П.Я. Чаадаева, высказанное в 30-х гг. XIX в. По его мнению, Россия – страна, стоящая вне истории, а ее культура развивалась в отрыве от цивилизованной (католической) Европы, т. к. приняла христианство из «нечистого» византийского источника. Решающим условием приобщения России к цивилизации является преодоление самобытного характера русской жизни и культуры [4, с. 18].

Первым оппонентом П.Я. Чаадаева стал поэт, благодаря которому русская словесность получила всемирную известность. А.С. Пушкин говорил, что отношение Европы к России всегда было «столь же невежественно, как и неблагоприятно», хотя Древняя Русь спасла Европейскую цивилизацию в годы монголо-татарского нашествия. Поэт считал, что нельзя прощать «клеветников России», способных «клеветать русский характер, мазать грязью священные страницы наших летописей, поносить лучших сограждан... и издеваться над гробами праотцев» [5, с. 5]. Поэт считал, что объяснение российской истории и культуры требует «другой формулы», чем история Запада. «Клянусь честью, - утверждал А.С. Пушкин, – что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество, или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал» [6, с. 51].

Н.Я. Данилевский назвал Европу бездуховной за полвека до появления известной книги немецкого философа О. Шпенглера «Закат Европы», в которой утверждалось, что западная цивилизация превратилась в простой комплекс методов и орудий, что у нее нет души. Николай Яковлевич предлагал Европе добыть недостающую душу из русских национальных корней, верил, что Россия способна вдохнуть новую жизнь в большую европейскую культуру. Российская культура, по его мнению, должна гордиться своей самобытностью, потому что «невозможна сама культура, которая и имени этого не заслуживает, если не самобытна» [7, с. 507].

Основой своеобразия русской культуры многие мыслители считали православие. Выбор князя Владимира привел к обособлению России от Запада. Это дало возможность ряду историков и философов по примеру П.Я. Чаадаева считать русский исторический жребий несчастным роком. Но их оппоненты признали купель Владимира не несчастьем, а благословением нашей истории. Известный историк

А.В. Карташев писал: «Вершиной тогдашней культуры был не Запад, а Восток. Поэтому духовный потенциал России на порядок выше, чем на Западе». Именно на Руси слышится неведомая миру музыка [8, с. 121].

Русскую культуру как целостный духовный организм представлял себе Н.А. Бердяев. Философ обратил внимание на поляризованность русского народа, т. е. совмещение противоположностей (государственности и анархии, деспотизма и вольности, жестокости и доброты, искания Бога и воинствующего безбожия). Противоречивость и сложность «русской души», а также русской культуры философ объяснял тем, что в России столкнулись два потока мировой истории и культуры – Восток и Запад. Русский народ не есть чисто европейский, но он и не азиатский народ. Русская культура соединяет два мира. Она есть «огромный Востоко-Запад». Сравнивая Запад и Россию, мыслитель отметил, «что народы Запада добродетелями своими прикованы к земной жизни и земным благам. Русский же народ добродетелями своими отрешен от земли и обращен к небу». Историческим призванием русского народа, по мнению Н.А. Бердяева, «должно быть дело мирового объединения, образование единого христианского духовного космоса» [9, с. 443].

Возраст русской идеи, как утверждал другой философ И.А. Ильин, «есть возраст самой России», главным ее источником является идея православного христианства. Православная вера, считал мыслитель, «есть особое, самостоятельное и великое слово в истории и в системе христианства». «Россия восприняла свое национальное задание тысячу лет тому назад от христианства: осуществить свою национальную земную культуру, проникнутую христианским духом любви и созерцания, свободы и предметности. Этой идее будет верна и грядущая Россия», – убеждал И.А. Ильин [10, с. 8].

Мы убедились, что объяснение истории культур России и Запада требует разных «формул». Русская цивилизация отвергала «западно-европейское понятие развития как научно-технического, материального прогресса...», «жадность к вещам». Этому понятию русское миропонимание противопоставило идею совершенствования души, преобразование жизни через преодоление греховной природы человека» [11, с. 8]. Главными основами русской культуры стали нестяжание и коллективизм, в то время, как рациональный Запад опирался на индивидуализм и стремление к обогащению [12, с. 345].

«В России, в душе народной есть какое-то бесконечное искание, искание невидимого града Китежа, незримого дома», – пронизательно заметил Н.А. Бердяев [13, с. 303]. Мы вглядываемся в прошлое, надеясь узреть сквозь мглу столетий легендарный град Китеж – духовную сущность Древней Руси.

Литература

1. *Сорокин, П.* Человек, цивилизация, общество / П. Сорокин. – М., 1992.
2. Митрополит Иоанн. Русь соборная. – СПб., 1995.
3. *Чаадаев, П.Я.* Цена веков. Дороги человеческой мысли / П.Я. Чаадаев. – М., 1991.
4. *Маслова, И.И.* Культура Древней Руси / И.И. Маслова. – Пенза : Пензенский филиал МНЭПУ, 1999.
5. *Маслин, М. А.С.* Пушкин / М. Маслин // Русская идея. – М., 1992.
6. *Пушкин, А.С.* Письмо П.Я. Чаадаеву / А.С. Пушкин // Русская идея. – М., 1992.
7. *Данилевский, Н.Я.* Россия и Европа / Н.Я. Данилевский. – М., 1997.
8. *Карташев, А.В.* Церковь. История. Россия / А.А. Карташев. – М., 1996.
9. *Бердяев, Н.А.* Русская идея / Н.А. Бердяев // Русская идея. – М., 1992.

10. Ильин, И.А. О русской идее / И.А. Ильин // Русская идея. – М., 1992.
11. Платонов, О.А. Русская цивилизация / О.А. Платонов. – М., 1992.
12. Зенковский, В.В. Ф.М. Достоевский, В. Соловьев, Н.А. Бердяев. Русская идея. – М., 1992.
13. Бердяев, Н.А. Душа России / Н.А. Бердяев // Русская идея. – М., 1992.

Социальный портрет духовенства в научном творчестве В.О. Ключевского

Матюшевская Мария Иосифовна,

Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

Статья посвящена проблеме взаимосвязи религии и социальной культуры. Основой исследования стал анализ методологии социального портретирования В.О. Ключевского. В статье сделан вывод об актуальности теоретических идей ученого и возможности с помощью его работ уточнить современные представления о методе типологии, который стал традиционным для современной исторической науки.

Василий Осипович Ключевский принадлежит к числу ученых, научное творчество которых постоянно вызывает интерес исследователей [1]. Историкографические оценки этого творчества очень разнообразны и динамичны. Даже современники В.О. Ключевского высказывали взаимоотрицающие идеи, переосмысливая на протяжении своей жизни труды выдающегося историка [2].

Бесспорным в историкографических оценках всегда признавался факт влияния на методологию научной работы В.О. Ключевского позитивистской социологии 60–80-х гг. XIX в. Ученый сам озвучивал данную мысль в своих теоретических рассуждениях. Однако в эмпирических трудах он ушел гораздо дальше тех теоретических постулатов, которые высказывали социологи и историки его поколения. Он явился автором основанной на социологических идеях оригинальной методики построения научной модели исторического процесса [3].

Отмечая внутреннюю причинную связь между социальными явлениями отдельных периодов русской истории, В.О. Ключевский в спецкурсе «Терминология русской истории» писал следующее: «...восстанавливая преемственность общественных делений в нашей истории, мы намечаем и внутреннюю причинную связь между ними. Эту связь можно выразить так: *основанием каждого последующего деления общества становились последствия, вытекающие из деления предыдущего*. Это и есть коренной факт в истории наших сословий, или, пользуясь привычным языком, есть схема нашей социальной истории...» [4, с. 141].

По мнению В.О. Ключевского, древнее русское гражданское общество XI–XII вв. делилось на два параллельных ряда классов. «...*Политически* – по отношению лиц к князю – оно делилось на два класса: на *княжеских мужей* и на *людей*. *Экономически* – по хозяйственной состоятельности – на *бояр, горожан, смердов и холопов* – обельных (позднее одерноватых) и людей, временнозависимых, или обязанных; к этим последним можно отнести *сельских наймитов, или ролейных закупов* Русской Правды...» [4, с. 117–118].

Рядом с гражданским обществом на Руси XI–XII вв. появилось общество церковное. В памятниках законодательства этого периода оно носит общее название «...людей церковных, или богодельных...». Общество это состояло из духовенства – белого и черного, из мирян, служивших церкви или при церковных учреждениях (просвирия, пономарь, врач), и из мирян, призываемых церковью, которые питались от церкви божией: убогие, безродные и вообще *изгои*... *Изгоем* в древней Руси был человек, по собственной вине или по несчастным обстоятельствам потерявший права состояния, в котором родился, и оставшийся без определенного места в обществе; такой человек поступал под защиту церкви...» [4, с. 118]. Церковные люди образовали отдельное общество, параллельное гражданскому, поскольку они выходили из всех классов гражданского общества, начиная с князей.

В спецкурсе «История сословий в России» В.О. Ключевский описал положение церкви в государстве, состав церковного общества, его подобие государственному устройству и отличия от него. Говоря об отличительных чертах церковного общества, В.О. Ключевский отмечал: «...Положение лица в государственном обществе определялось его правами и обязанностями или его экономическим состоянием. Положение лиц в церковном обществе определялось их нравственно-религиозным назначением или степенью нужды в чужой помощи. Наибольшей властью в нем облакали лица, отказывавшиеся от всех благ мира – монахи-иерархи. Наиболее привилегированными, т. е. наименее обязанными, считались в нем люди наиболее беспомощные – убогие и бесприютные. Если государственное общество было похоже на тогдашний большой русский дом с хозяином, приказчиками и рабочими слугами, то общество церковное было устроено по образцу богadelни, в которой, по евангельскому слову, хотящий быть больше всех должен стать слугой всех...» [4, с. 270].

В своих эмпирических рассуждениях, основанных на анализе исторических источников разных эпох, В.О. Ключевский дополнял эту теоретическую схему конкретно-историческим содержанием. Он характеризовал различные социальные роли, которые приходилось исполнять духовенству в русском обществе на протяжении столетий, описывал социальные портреты отдельных выдающихся духовных лиц, определивших направление хода русской истории, иронизировал над мирскими слабостями представителей церкви.

В частности, в «Курсе русской истории» В.О. Ключевский высоко оценил законодательную деятельность духовенства, менявшего нравственную сторону жизни общества в отличие от Русской Правды, отражавшей материальные интересы людей [5]. Он подробно остановился на вопросах роли монастырей в колонизации и экономической жизни северо-восточной Руси XV–XVI вв., связи монастырского землевладения с крепостным правом [6], церковного раскола XVII в. [7].

Ирония В.О. Ключевского в отношении духовенства наиболее ярко отразилась в его характеристике реформ Петра I. По воспоминаниям учеников В.О. Ключевского, «полиция совести» этого периода была постоянной мишенью его ядовитых стрел [8, с. 136–137].

Таким образом, социальный портрет духовенства в научном творчестве В.О. Ключевского имеет как абстрактно-теоретические, так и конкретно-исторические черты. Он объемлен и многогранен, встроен в общую схему русской истории, созданную ученым. На его примере сегодня мы можем изучить методологию социального портретирования рубежа XIX–XX вв., признанным мастером которой он

был, а также уточнить наши современные представления о методе типологии, который стал традиционным для современной исторической науки.

Литература

1. *Матюшевская, М.И.* Оценка научного творчества В.О. Ключевского в российской историографии конца XIX-начала XXI века / М.И. Матюшевская. // *Вестні Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. Серыя гуманітарных навук.* – 2017. – №1. – С. 55–61.
2. *Матюшевская, М.И.* Творческое наследие В.О. Ключевского в научно-публицистической оценке Г.П. Федотова / М.И. Матюшевская. // *Вестні Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Я. Купалы. Серыя 1. Гісторыя і археалогія. Філасофія. Паліталогія.* – 2016. – Т. 8. – № 2. – С. 71–78.
3. *Матюшевская, М.И.* Методика построения научной модели исторического процесса в трудах В.О. Ключевского / М.И. Матюшевская // *Вестні МДУ імя А. Куляшова* – 1999. – № 2-3(3) – С. 74–80.
4. *Ключевский, В.О.* Сочинения : в 9 т. Т. VI : Специальные курсы / под ред. В.Л. Янина; Послесл. Р. А. Киреевой ; коммент. составили В.Г. Зимина, Р.А. Киреева. – Москва : Мысль, 1989. – 476 с.
5. *Ключевский, В.О.* Сочинения : в 9 т. Т. 1 : курс русской истории. Ч. 1 / под ред. В.Л. Янина; Предисл. В.Л. Янина, В.А. Александрова ; послесл. и коммент. составили В.А. Александров, В.Г. Зимина. – Москва : Мысль, 1987. – 430 с.
6. *Ключевский, В.О.* Сочинения : в 9 т. Т. 2 : Курс русской истории. Ч. 2 / Послесл. и коммент. составили В.А. Александров, В.Г. Зимина. – Москва : Мысль, 1988. – 447 с.
7. *Ключевский, В.О.* Сочинения : в 9 т. Т. 3 : Курс русской истории. Ч. 3 / под ред. В.Л. Янина ; послесл. и коммент. составили В.А. Александров, В.Г. Зимина. – Москва : Мысль, 1988. – 414 с.
8. *Ключевский, В.О.* Характеристики и воспоминания / В.О. Ключевский. – Москва : Научное слово, 1912. – 217 с.

О генезисе иронии в динамике мировоззренческих типов: от мифологии и религии к философии

Медведок Татьяна Владимировна,

Белорусский государственный аграрный технический университет
(г. Минск, Беларусь)

В данной статье предпринята попытка обнаружить истоки иронии в динамике мировоззренческих типов. Автор стремится путем сопоставительного анализа различных типов мировоззрения обнаружить не только первопричину возникновения иронии в социальном бытии, но и вывить то, что сопутствовало данному появлению иронии.

В настоящее время интерес к изучению иронии наблюдается не только в пространстве философии, культурологии, эстетики, теории и истории литературы, но к исследованию данной проблемы обращаются социологи и политологи, театральные и литературные критики, педагоги.

Увеличившийся интерес к проблеме иронии обуславливает то, что необходимо изучать не только функционирование данного понятия на теоретическом и практи-

ческом уровнях, но также его конструкцию и организацию в сфере философского познания.

«Мировоззренческие аспекты изучения иронии являются наиболее значимыми для философского понимания, поскольку именно здесь устанавливаются зависимости между различными сторонами действительности, открывающиеся особенно ярко в драматические моменты существования человека и общества» [1, с. 6].

Исследователь А.И. Стригунов в работе «Ирония в структуре мировоззрения: постановка проблемы» обращает внимание, что ирония не должна быть сведена до частной особенности мышления, подчеркивая вместе с этим, что «...представляет-ся весьма важным для исследования генезиса иронического мировоззрения личности изучить особенности социально-исторических ситуаций, характеризующихся как объективно-исторические» [2, с. 129].

«Ирония – это отклонение от нормального, она сама отклоняется от того, что считает нормальным, истинным, реальным, скрывается от него в противопоставленном ему ненормальном, недействительном, нереальном, чтобы агрессивно ринуться на него, разоблачая, вскрывая, срывая покровы. В этом бегстве от людей и вещей, которое в сущности является возвращением к ним, игра иронии и «игри-вость» сознания ироника» [3, с. 61–62]. Но для подобной игровой деятельности требуется определенная степень зрелости исторического сознания, и, соответственно, обнаружение и функционирование логико-понятийного мышления свидетельствует о наличии иронического дискурса.

«Ирония возникает и развивается по мере выделения индивидуума из коллектива, формирования рефлексивного, аналитического сознания, развития мышления человека от художественно-образного к логическому, вследствие усиления классовой дифференциации, отделения умственного труда от физического» [2, с. 124–125].

Возникновение иронии – закономерный итог возникнувшего напряжения между индивидом и обществом, обособление и отделение человека, которое не могло осуществиться молниеносно. Ирония практически чужда, чужеродна мифологическому и религиозному типам мировоззрения.

В мифологии человек и окружающая его действительность воспринимаются как связанные воедино, обнаруживают себя продолжением друг друга, и в таком случае специалисты ведут речь о синкретизме мифологического мировоззрения. Миф на данном отрезке общественного развития оказывается вне зоны возможностей критического мышления субъекта – собственно, рефлексия еще и не выявила себя в пространстве данного типа мировоззрения. Субъект познания в этот момент не готов допустить возможность разночтений произнесенного и предполагаемого на самом деле – индивид подобен ребенку: выражает то, что думает, и что он думает, то и сообщает. «...Появление иронии является свидетельством разрушения целостности древнего мифологического сознания и инструментом обновленной картины мира, которая исчерпала потенциал своего развития в рамках актуальной парадигмы» [4, с. 7].

Религиозное мировоззрение демонстрирует определенные изменения, происходящие в структуре общественного мировоззрения, но, однако же, представляется затруднительным вести речь о том, что наконец наступает время появления на свет иронии как сферы человеческой субъективности. Единственным творцом иронии здесь априори мог бы быть Бог, однако же библейский Бог наставляет, сообщает, предупреждает, грозит, но затруднительно утверждать, что он ироничен. Что же

касается человека, то религиозное пространство веры – это пространство преимущественно чувственно-эмоциональное, не затрагивающее активного критицизма сознания индивида.

С древнейших времен все новое вызывает настороженное отношение, а то и страх. Это связано с возможностью опасности, к которой человек еще не готов. К совершенно новому, неизвестному явлению или предмету нельзя отнестись иронически до тех пор, пока не будет установлено отсутствие угрозы с его стороны или замечено сходство его с каким-либо ничтожным явлением. «В ироническом осмыслении, особенно на первом этапе, важную роль играет сомнение как одна из форм рефлексии» [4, с. 48].

Ирония обнаруживает вещи в неожиданном, новом свете, вызывает эффект отстранения, делает заметным общественный интерес к субъекту оценки, обуславливает ценностную ориентацию, способствует трансформации противоречия и определяет творческий поиск идеала.

«Иронию можно рассматривать как понятие для определения подмены имеющегося смысла скрытым, что не только напрягает переход от «знания к незнанию» (К. Поппер), но и демонстрирует конечность человеческого существования, укорененность человека в бытии, обусловленность ее историко-культурным контекстом» [5, с. 12].

Возникновение иронии оказывается определенным способом самоопределения человека в окружающем его мире и предполагает осознание личностью принципиальной незавершенности бытия, требуя для этого определенных интеллектуальных и эмоциональных усилий для адекватного восприятия, достаточно высокого образовательного и культурного уровня.

Литература

1. Серкова, В.А. Ирония в философском мышлении : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01 / В.А. Серкова; ЛГУ. – Ленинград, 1989. – 16 с.
2. Стригунов, А.И. Ирония в структуре мировоззрения / А.И. Стригунов // Диалектика форм и уровней общественного сознания : межвуз. сб. науч. ст. – Барнаул, Изд-во АГУ, 1988. – С. 118–132.
3. Паси, И. Ирония как эстетическая категория / И. Паси // Марксистско-ленинская эстетика в борьбе за прогрессивное искусство. – М., 1980. – С. 60–84.
4. Пивоев, В.М. Ирония как феномен культуры / В.М. Пивоев. – Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2000. – 106 с.
5. Гейко, С.И. Іронія як культурна універсалія: філософський аналіз : автореф. дис. ... канд. філолог. наук : 09.00.04 / С.М. Гейко ; Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова. – Київ, 2007. – 17 с.

Место религии в культуре

Мусаева Тунзалия Раджаб кызы,

Национальная Академия Наук Азербайджана (г. Баку, Азербайджан)

In article is considered the problem the religion place in culture. It is the problem of world outlook, ideological and methodological character defining in many respects welfare and political features and tendencies of development of the certain countries and

the world community in general. At all distinctions in levels of development of religion and culture and their ratio among themselves, they are always essential factors of private, public and state life.

Культура в широком смысле включает религию как форму культуры. Религия относится к той области культуры, которая занимается познанием и рефлексией мира, человека и межчеловеческих отношений. В истории культуры особое значение имело возникновение трех мировых религий: буддизма, христианства и ислама. Эти религии внесли существенные перемены в культуру, вступив в сложное взаимодействие с различными ее элементами и сторонами.

Культура – исключительно многообразное понятие. Этот научный термин появился в Древнем Риме, где слово «cultura» обозначало возделывание земли, воспитание, образование. Войдя в обиходную человеческую речь, в ходе частого употребления, это слово утратило свой первоначальный смысл и стало обозначать самые разные стороны человеческого поведения, а также видов деятельности [1, с. 88]/

Термин «религия» латинского происхождения и означает «благочестие, святость». Религия – это особое мироощущение, соответствующее поведение и специфические действия, основанные на вере в сверхъестественное, нечто высшее и священное. Она предстает такой формой отражения действительности, в которой преобладает психологический, иррациональный элемент – различные состояния души, настроения, грезы, экстаз. Однако основной религии является вера в Бога, бессмертие души, потусторонний мир, т. е. мифы и догмы [2, с. 93]/ Религия являлась богатым пластом мировой культуры, оказала огромное влияние на литературу. Она оставила миру Веды, Библию и Коран. Веды – это обширный фонд идей, ценнейший источник древнеиндийской философии и различных знаний. На почве Вед возникла и вся древнейшая индийская культура. Библия является памятником древнееврейской литературы (Ветхий завет) и раннехристианской литературы (Новый завет). В Библии нашли отражение жизнь народов Древнего Средиземноморья – войны, соглашения, деятельность царей и полководцев, быт и нравы того времени. Поэтому Библия является одним из крупнейших памятников мировой культуры и литературы. Коран включает в себя исламское учение о судьбах мира и человека, содержит собрание обрядовых и юридических установлений, назидательных рассказов и притч. В Коране представлены древнеарабские обычаи, арабская поэзия, фольклор.

Религия и культура – социально-историческая и теоретико-познавательная проблема, важность которой традиционно признается и обсуждается в плане сущности, значения, эволюционных изменений, динамики и взаимосвязи этих двух явлений и сфер общественной жизни. Это проблема мировоззренческого, идеологического и методологического характера, определяющая во многом социально-культурные и общественно-политические особенности и тенденции развития отдельных стран и мирового сообщества в целом. При всех различиях в уровнях развития религии и культуры и их соотношения между собой, они всегда являются существенными факторами личной, общественной и государственной жизни (даже атеизм не представляет здесь исключения, поскольку определяет и утверждает себя через то или иное свое отношение к религии, еще недавно воинственное). Роль религии и культуры велика не только в становлении национальной идентичности, но и в устранении конфликтов на этно-конфессиональной почве, особенно когда развитие межконфессионального диалога, межкультурных связей

и сотрудничества становится действенной альтернативой вражды, культурной разобщенности и религиозной нетерпимости. Религия и культура имеют большое значение в условиях проживания на одной территории и тесных социальных взаимосвязей людей различных национальных культур и верований. Они, на основе взаимодействия различных религиозных и культурно-бытовых традиций, затрагивают широкий круг вопросов организации их совместной жизни, начиная с пребывания в детских и школьных учреждениях и кончая условиями совместного труда и отдыха [3, с. 65]/

Таким образом, существование религии обогащает всю систему культуры в целом. С развитием общества происходит рационализация латентных функций религии, когда религиозные институты начинают ориентироваться не на духовные, а на материальные ценности. И в этом случае искусство парадоксальным образом становится более религиозным, чем сама религия, поскольку оно противопоставляет художественно-символическое, эстетическое мировосприятие бюрократическому деловому клерикальному подходу.

Литература

1. Андреев, А.Н. Культурология. Личность и культура / А.Н. Андреев. – Минск, 1998.
2. Розанов, В.В. Религия и культура / В.В. Розанов. – М. : Философская мысль, 2000.
3. Лебедев, С.Д. Культура и религия в теории социокультурной динамики П.А. Соколова / С.Д. Лебедев // Дух и время: философско-культурологический альманах. Вып. 3. – Белгород : Крестьянское дело, 2000.
4. Тэнасе, Э. Культура и религия / Э. Тэнасе. – М., 1989.
5. Миронова, М.Н. Религия в системе культуры / М.Н. Миронова. – М. : Наука, 1992.

Проблема интерпретации религии как духовной основы культуры

Одиноченко Виктор Александрович,

Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины
(г. Гомель, Беларусь)

Рассматривается возможность интерпретации религии как основы культуры. Анализируются те проблемы, которые при этом возникают. Культура получает определенную интерпретацию с точки зрения ее сущности и структуры. Религия становится «центром» или «фундаментом» культуры. Показывается условность такой интерпретации, а также специфика ее применения к различным религиозным направлениям.

Актуальность обозначенной проблемы обусловлена сменой в подходах к религии, которая сейчас происходит в современной Беларуси, как в обществе в целом, так и в религиоведении. До недавнего времени религия рассматривалась преимущественно с социологической точки зрения. Выяснялась ее социальная сущность, причины появления и функции в обществе. В марксистском религиоведении религия рассматривалась как иллюзорная форма общественного сознания, дающая человеку ложное утешение в его бедах. Тем самым она отвлекала

силы человека от усилий по улучшению своего реального положения. Поэтому существование религии в Советском Союзе рассматривалась как препятствие к построению более прогрессивного общества. Также глубокая интерпретация религии с социологической точки зрения была дана Э. Дюркгеймом и М. Вебером. Идеи этих мыслителей, наряду с другими идеями, выработанными социологии религии, используются и сейчас. Причем, происходит это не только в рамках религиоведения, но и в общественном сознании. В частности, для современной Беларуси сейчас актуальной является анализ роли религии в консолидации (либо разъединении) общества. Но вместе с этим усиливается подход к интерпретации религии как духовной основы культуры.

Мы считаем, что он позволяет выявить ряд аспектов, во-первых, роли религии в нашей культуре и, во-вторых, ее влияния на поведение людей. Однако при применении данного подхода должен быть учтен ряд возможных проблем. Подчеркнем, что мы исходим из того, что сама постановка проблемы оказывает положительное влияние на исследование и позволяет выявить новые аспекты реальности.

Прежде всего, отметим, что трактовка религии как духовной основы культуры предполагает определенное понимание последней. В настоящее время насчитывается более пятисот определений культуры. Они основываются на ее различных трактовках, однако не противоречат друг другу, поскольку с разных сторон рассматривают один и тот же феномен. Мы приведем определение, данное академиком В.С. Степиным: «Культура (от лат. *cultura* – возделывание, воспитание, образование, развитие, почитание) – система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности (деятельности, поведения и общения), обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни во всех ее основных проявлениях» [1, с. 341]. Подчеркнем именно деятельностный характер культуры – она создана человеком с определенными целями.

И в этой перспективе религия приобретает характер основополагающего элемента культуры, поскольку заданные ею цели и ценности, имеют для ее приверженцев абсолютный характер. Однако следует уточнить, что это положение должно быть проинтерпретировано относительно специфики различных религий. Во-первых, само понимание религии выработано на основе христианства. Сам термин *религия* обычно вводят из латинского глагола *religare* – *связывать, объединять*. В христианстве считается, что изначально существовала непосредственная связь человека с Богом, потом из-за грехов людей она была разорвана, и в религиозном акте человек стремится восстановить эту связь. Поэтому в христианстве основное место отводится вере – открытости человека Богу. Этим определяется роль христианства в культуре – оно задает основные ценности и цели деятельности в контексте напряженного поиска человеком своей связи с трансцендентным. В других религиях такой напряженный поиск не предполагается, поэтому они по иному выполняют свои функции в культуре.

Поскольку существует множество различных религий, трактовка их как основной культуры неизбежностью приводит к осознанию культурной специфики. В настоящее время распространенной является теория локальных цивилизаций или культурных типов. В упрощенном виде ее сущность сводится к утверждению, что нет единой общечеловеческой культуры, но есть отдельные локальные цивилизации. При этом в основу различения, как правило, кладут религию, поэтому говорят о «христианской», «мусульманской», «конфуцианской» и т. д. культурах.

Проблема «места» религии в культуре сейчас для нас актуальна в контексте проблемы национального самоопределения. Беларусь – традиционно поликонфессиональная страна, на начало 2017 г. в ней зарегистрировано 3337 религиозных общин, принадлежащих к 25 направлениям. Поэтому сейчас, трактовка религии как духовной основы культуры приводит к вопросу, о какой религии идет речь. Если мы говорим о христианских основах белорусской культуры, то в этом случае, встает вопрос о характере влияния на нее прежде всего православия и католичества, которые являются наиболее многочисленными по числу последователей конфессиями в современной Беларуси и имеют на наших землях долгую историю. Но также следует сказать и о влиянии протестантов на белорусскую культуру, особенно в период Реформации. Кроме того, иудеи и мусульмане также внесли свой вклад в развитие нашей культуры. Также встает вопрос о месте в культуре свободомыслия и атеизма. А советский период в истории белорусской культуры является нерелигиозным.

В настоящее время актуальной для Беларуси является проблема определения путей модернизации, образцом которой считается образцу европейская культура. Мы приведем мнение российского исследователя, высказанное в девяностые годы, но актуальное, на наш взгляд, и сейчас: «Обращаясь к опыту западной цивилизации, многие видят лишь ее внешний материальный успех. Однако ее глубинную сокровенную подоснову составляет заложенная более полутора тысяч лет назад система христианских ценностей. Без сакрального фундамента общество оказывается построенным на песке, и если из грандиозного здания западного социума вынуть опорные его камни, оно не устоит» [2, с. 58].

Соглашаясь в целом с таким подходом, подчеркнем, что сам термин «основа» предполагает определенную интерпретацию культуры. Она представляется в виде здания, у которого есть фундамент. В качестве последнего может быть названа экономика, политика, религия и т. д. На наш взгляд, подобная трактовка не соответствует сложности современной культуры и является разновидностью редукционизма. Более адекватным представляется анализ культуры как системы, в которой, во-первых, наблюдается взаимовлияние элементов и, во-вторых, ни один из них не может рассматриваться как определяющий систему в целом.

Литература

1. *Степин, В.С.* Культура / В.С. Степин // Новая философская энциклопедия : в 4 т. Т. II / научно-ред. совет: В.С. Степин [и др.]. – М. : Мысль, 2010. – 634 с.
2. *Громов, М.Н.* Вечные ценности русской культуры; к интерпретации отечественной философии / М.Н. Громов // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 54–61.

К вопросу об «анатомии» современной религиозности

Саух Петр Юрьевич,

Житомирский государственный университет имени Ивана Франко
(г. Житомир, Украина)

На протяжении последних ста лет все религиозные процессы в мире практически происходили и происходят под влиянием стремительной десакрализации культуры, секуляризации всех сторон жизни общества, исключительного

признания принципа светского государства и образования, утверждения ценностей индивидуальной свободы и общественного прогресса. В этот период изменяется все: стимулы труда, характер политических конфликтов, убеждения людей, их отношение к семейной жизни и разводам, абортam, гомосексуализму... и даже то, что люди хотели бы от жизни. Абсолютное большинство верующих, на этой основе практикует религию за принципом «шведского стола» – беру, что нравится. В современного человека появляется возможность конструировать религию из тех символических систем, которые широко представлены на «религиозном рынке». Опыт «живой веры» человека начал выстраиваться на так называемой религии «a la carte» («клаптевой религии»). Рынок религиозных символов приобретает глобальный характер, где человек может выбирать какие угодно компоненты из религиозной практики.

Плюралистическое общество эпохи постмодерна поощряет плюрализм взглядов и интерпретаций ортодоксальных предписаний, а свободная номадология размывает, если не разрушает, сакральность религиозных догм и текстов. Отсюда – многообразие знаний-взглядов, замкнутых на индивида, на его субъективность, его «правду». В обществе стала господствовать, словами Платона, не «фило-софичность», а «фило-доксичность», совсем не выступая «неправдой», «глупостью», а только лишь «своей правдой»... Истины в этой ситуации уже не доказываются, не аргументируются, а просто преподносятся в форме рецептов «живого опыта», которые латентно направляют человека на то, как следует действовать в той или иной ситуации. К тому же, в условиях «тоталитаризма потребительского рынка» человек оказался в тисках диаметрально противоположных тенденций относительно морально-духовных ценностей: с одной стороны, такие общечеловеческие высшие ценности как истина, добро, любовь, сострадание, связанные с экзистенциалом «быть», а с другой – материальные, жизненные, утилитарные ценности, связанные с экзистенциалом «иметь», с культом владычества, обогащения, «религией денежной единицы» [1, с. 22]. Как гармонизировать эти два экзистенциала бытия, и на какой основе, достоверно никто не знает – ни религия, ни общество в целом. Хотя стремление осмыслить все эти «тектонические сдвиги», безусловно, существуют. И наиболее действенными они оказались в религии, которая пытается найти алгоритм взаимодействия между церковной доктриной и опытом «живой веры», наполненным мучениями дегуманизации, напряженной социодинамики и неопределенности.

Вместе с тем, как не парадоксально, несмотря на эти процессы, роль религии в современном мире не только не снижается, а наоборот, возрастает, что опровергает популярную в XX веке теорию секуляризации (Р. Старк, В. Бейбридж, Д. Белл и др.), согласно которой роль религии обратно пропорциональна развитию прогресса. Согласно опросам, проведенным американским институтом Гэллупа в начале XXI века более 90% людей верили в наличие Бога или высших сил, причем количество верующих оказалось примерно одинаковым и в высокоразвитых государствах, и в странах «третьего мира». Интересным оказалось и то, что количество атеистов и агностиков имеет тенденцию к сокращению. К тому же, согласно данным Виденского института сравнительного изучения мировых ценностей (World Values Survey) религия вошла в шестерку важнейших ценностных приоритетов, хотя и занимает в среднем в мире предпоследнее место («семья», «работа», «друзья», «свободное время», «рели-

гия», «политика») [2]. Исключение составляют разве что три арабские страны (Алжир, Египет, Катар), где приоритетной ценностью оказалась религия. В других арабских странах, таких как Бахрейн, Иордания, Ирак, Кувейт, Палестина и Емен, она занимает второе место после семьи. Несмотря на то, что практически все социологические исследования свидетельствуют, что от повышения уровня жизни населения зависит переход от традиционных ценностей к светско-рациональным, от ценностей выживания к ценностям самовыражения, в большинстве стран мира граждане отводят религии важное место в обществе, в частности в социальной сфере (воспитание молодежи, благотворительная деятельность, помощь нуждающимся и т. д.), а также высказывают готовность поддерживать прежде всего то руководство, которое имеет религиозные убеждения.

Однако, главное здесь в другом: в заметном дрейфе от «внутренней» к «внешней» религиозности. В современном мире происходит фантастическая трансформация «анатомии» религиозности, осуществляемая на основе либеральной идеи, которая продуцирует идеал свободы, освобождения личности от всего что сковывает, ограничивает ее. Эта религиозность возводится на четырех столбах: демократизации, индивидуализации, функциональной разрозненности и секуляризации. Примером здесь может быть новообразующаяся специфика религиозности населения в Украине. Несмотря на значительное оживление религиозной жизни в годы независимости, достаточно высокий процент верующих в украинском обществе (70,4%), религия здесь как приоритетная ценность занимает пятое место после *семьи, друзей, свободного времени и работы* [2]. Более того, религиозность в украинском обществе имеет в основном декларативный характер. Это так называемая неинституционализованный, ситуативная религиозность, которая выступает внецерковным «диффузным» проявлением религии, где удивительным образом сочетаются элементы «гражданской религии» с христианскими верованиями, в том числе с набором ценностей, символов, обычаев и поведенческих норм. Специфическим для этой религиозности является уважение к вере, церкви, манифестация средствами религиозности национальной идентичности без включения непосредственно в религиозную сферу, так сказать, «вера без принадлежности». Этой религиозности свойственна размытость и отсутствие «линейности». К тому же отношение большинства украинцев к церкви является *мировоззренчески-политическим*, а не религиозным. По итогам одного из последних исследований Центра Разумкова, верующих людей по всем церковным канонам в Украине всего около 5% [3, с. 26]. Четверть верующих, которые считают себя христианами, не идентифицируют себя с конкретной церковью и посещают храм близкий к дому. Большая их часть не часто молится, если молится вообще, не берет участия в богослужениях, имея дома священные книги, иконы, не знает их предназначения. Вместе с этим украинское общество остается толерантным к исповедованию различных религий. Подавляющее большинство считает, что любая религия, которая провозглашает идеалы добра, любви, милосердия и не угрожает существованию другого человека, имеет право на существование.

Если говорить о религиозности в целом: все это предзнаменование *постсекулярного мира*, где просматривается специфический возврат к религии, которая будет приобретать «народные», неинституциональные формы. Такое явление называется приватизацией религии, где религиозность наполняется частным духовным (и возможно, социальным) смыслом.

Литература

1. Саух, П. Між церковною доктриною і досвідом живої віри. Філософія сучасного католицького модерністського руху // Україна – Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманітні сфери суспільного буття : науковий збірник ; за ред. Л. Филипович і П. Яроцького. – К. : УАР, 2015. – 386 с.
2. World Values: Family, Work, Friends, Leisure, Religion and Politics [E-resource] // Inteligenter recherchieren mit allen statistiken zur hand. – Regime to access: <http://knoe-ma.de/infographics/hpxxvpg/world-values-family-work-friends-leisure-religion-and-politics>.
3. Релігія, Церква, суспільство і держава: два роки після Майдану (інформаційні матеріали). – Київ : Центр Разумкова, 2016. – 26 с.

«День Велеса» в праздничном цикле союза общин «Велесов Круг»

Суровегина Екатерина Сергеевна,
Нижегородский государственный педагогический университет
им. К. Минина
(г. Нижний Новгород, Россия)

Статья посвящена одной из сторон функционирования современных языческих групп, а именно обрядово-праздничной практике, на примере празднования дня Велеса. На основе нарративов языческих лидеров «Союза Славянских Общин Славянской Родной Веры», «Велесова Круга» и собранного автором полевого материала, реконструируются этапы данного праздничного действия современных приверженцев доавраамической религиозности.

Не менее значимым союзом современных языческих общин является «Велесов круг» созданный в 1998 г. по инициативе И.Г. Черкасова (волхв Велеслав). В качестве верховного божества данного союза был выбран Велес, что отражено в названии, а также в символе союза, на котором изображена ладья Велеса, по преданию ходящая между мирами и соединяющая их.

Содружество общин «Велесов Круг» трижды в году устраивает массовые праздники, собирая в одном месте часть из составляющих его общин. Это, Купала (летнее солнцестояние), Таусень (осеннее равноденствие) и «Велесов день» (11 февраля). Купала, традиционно отмечается на капище Пятибожья, на Красном Лугу (Калужская обл.. Малоярославецкий р-н). Таусень Круг отмечает на капище «У Дуба» (Подмосковье), а «Велесов день» – день основания общины «Родолюбие», в московских лесах (Битцевский парк).

Каждый год число участников прибывает, и если в начале 2000-х годов на месте собиралось 80 человек, то сейчас это число перевалило за тысячу. Гости приезжают со всех сторон России, с Белоруссии, скандинавских стран.

Как уже отмечалось, День Велеса является главным праздником для общин «Велесова Круга». Не смотря на четко определенную дату праздника – 11 февраля, в 2016 г. «святодень» отмечался союзом 14 февраля в Битцевском парке, что, как и в случае с объединением «ССО СРВ», говорит о тенденции переноса праздников на выходные дня в целях «удобства». На праздник собралось около 60 человек.

Готовиться к празднику начинают заранее с вечера предшествующего дня, готовят «требу» богам, на капище (или другое священное место) оборудуют жертвенник, окуривают место дымом горящего бычьего волоса. На шестах, стоящих вдоль ограды священного места выставляют бычьи и коровьи черепа, выступающие как мощные обереги и предметами, связывающими, по мнению современных язычников, данное место с иным миром [1].

С наступлением праздника в каждом доме готовится обрядовая еда – каша, обильно приправленная маслом (в народе до сих пор сохранилась присказка: «У Велеса борода в масле!» [2]) и выставляются заранее приготовленные напитки, «лишь телятину строго запрещено употреблять в пищу в День Велеса – Коровьего Сына (по поверьям, рожденного на Заре Мира Небесной Коровой Земун)» [1]. Еда освящается на жертвеннике, после чего подается к столу. Рядом с капищем также устраивается совместная трапеза общинников.

«Велесов день» начинается с «зачина»: жрецы приветствуют всех собравшихся перед капищем, возжигают очистительный костер перед входом, а «обавница» под звуки бубна заговаривают зерном место проведения, читая следующий заговор «*Чур-чурило стар-перестар // Стар-перестар Чур-чурило // Ты ходи-ходи о-коло // Ходи горе ходи долу // Зорко гляди коло святи // Коло святи силу води // Силу води силу роди // Инонавиe отводи // В обережечурестани // Сила божска будет с нами! // Гой Велесе! Слава!*» [3, с. 250]ю

После освящения места и очищения, собравшихся жрецы спрашивают у божества, в чей праздник собрались, дозволения начать обрядовое действие, в процессе которого восхваляют Велеса посредством чтения кошун (повествование о деяниях божества), собирают принесенную участниками требу и воздают ее Велесу посредством сжигая в жертвенном огне. Обязательны обрядом является выливание жертвенного молока на алтарный камень перед ликом бога Велеса при этом жрецами рекутся следующие слова «*Прими Велесе // Во требу млеко // Тебе во славу // А нам во здраву! // Гой Велесе! Слава!*» [3, с. 252]».

Также на празднике освещаются обереги и проводится так называемая «Велесова борьба» или «Медвежья». Медведь является животным, посвященным Велесу, а по приданиям он еще и один из ликов скотьего бога. Также с «Велесом связано созвездие Плеяд-Вососынь; сияние которых предвещает удачную охоту на медведя. Это позволяет некоторым исследователям даже утверждать, что Велес – древнее териоморфное (имеющее вид зверя) божество, которое сохранило в новых условиях старое имя, происходящее от «волосы», «шерсть», «шерстистый». В таком понимании Велес не является богом скота, как Гермес, антропоморфический бог, а богом-скотом, богом в виде животного, териоморфным божеством» [4, с. 46–49].

В отличие от яростных поединков, проводимых на «Перунове дне» [6, с. 140–142], поединок борцов «Велесовой борьбы» не насыщен множеством особых, воинских, приемов. Он является, по преимуществу, добродушным любованием той силой, которая даруется человеку природой не для истребления себе подобных, а ради созидательного труда. Победителя «Медвежьей борьбы» чествуют всеми присутствующими на празднике, угощают пивом и нарекают «Велесовым избранником».

Помимо прочего день Велеса считается благоприятным для лечения болезней, как у людей, так и у животных, а также для изготовления всевозможных оберегов из коровьих рогов и другого материала.

Подводя итог вышеизложенному были выявлены следующие особенности организации и проведения современного языческого праздника: во-первых, обрядовая составляющая праздника проводится в соответствии с разработанными и апробированными современными язычниками правилами. Во-вторых, у каждого союза общин происходит фиксация главного бога-покровителя праздника. В-третьих, в настоящее время наметилась тенденция переносить праздник на выходные дни с официальных дат, принятых еще в древности. В-четвертых, осознанно или нет, языческие лидеры XX–XXI вв. соединили в практической составляющей Дня Велеса теоретические разработки исследовательского сообщества, ставящие целью определение функционала данного божества [5, с. 20–23].

Литература

1. *Влх. Велеслав*. Велес – М. : Светорусье, 2003.
2. *Влх. Велеслав*. Основы Родноверия. Обряды. Кологод. – СПб. : Вedicское наследие, 2010.
3. *Влх. Велеслав*. Родные боги Руси. – М., 2009.
4. *Живанчевич, В.* «Волос – Велес» – славянское божество териоморфного происхождения / В. Жваневич // Тр. VII межд. Конгресса антропологических наук. – Т. 8, 1970.
5. *Суровегина, Е.С.* К проблеме функционала бога Велеса / Е.С. Суровегина // ООО Научно-издательский центр «Социосфера». – 2016. – № 1. – С. 20–23.
6. *Шиженский, Р.В.* Особенности проведения современного славянского языческого праздника (на примере организации дня Перуна) / Р.В. Шиженский, Е.С. Суровегина // Общество: философия, история, культура. – 2015. – № 6. – С. 140–142.

Религиозная вера как основание когнитивной свободы личности

**Туркулец Алексей Владимирович,
Туркулец Светлана Евгеньевна,**

Дальневосточный государственный университет путей сообщения
(г. Хабаровск, Россия)

В докладе анализируется феномен религиозной веры как основание познавательной свободы личности. Обосновывается следующий тезис: религиозная вера выражает личностное отношение человека к предмету познания, что предполагает его свободный ценностный выбор.

Как известно, основанием религиозного сознания является феномен веры, который различные теологические доктрины пытаются лишь истолковать и интерпретировать, не претендуя на то, чтобы своими более или менее рациональными объяснительными процедурами (религиозная схоластика) заменить силу индивидуальной веры. В этом проявляется глубинная внутренняя противоречивость теологии как попытки концептуализации принципиально иррационального стремления верующего человека к узрению истины в акте Божественного откровения.

В религии христианства проблема соотношения рационального и иррационального способов познания трансформирована в проблему соотношения явного, видимого, земного мира и мира неявного, святого, божественного. В свободной гносеологической интерпретации именно Дьявол оказывается наиболее последовательным материалистом и рационалистом, а Бог (в глубине своего «божественного разума») выступает как крайне иррациональный персонаж библейских историй и сюжетов. В такого Бога можно верить только в актах мистического озарения, уповая и надеясь на его благодать. В религии христианства сущность Бога иррациональна и недоступна человеческому пониманию. Эта сущность достигается в акте личностной мистической интуиции прямо и непосредственно. Такой благодати, как считают христиане, удостоиваются чистосердечные праведные люди, а не знающие, не знающие. Вспомним слова Христа из Нагорной проповеди: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мат. 5, 3).

В Библии есть и другие высказывания, которые можно интерпретировать применительно к нашей теме. Например, «Царство Божие внутри вас» (Лк. 17, 21). На языке гносеологии это означает, что объект исследования внутрисложен субъекту и соответственно средства исследования также не могут быть внешними по отношению к самому человеку. Именно поэтому с позиции религиозного сознания наиболее действенным средством богопознания выступает вера.

Религиозную веру можно характеризовать как особый тип гипотетического знания, который опирается на живой религиозный (субъективно мистический) опыт человека: «Есть же вера уповаемых извещение и вещей обличение невидимых» (Евр. 11, 1). Абстрагировавшись от религиозного контекста, можно заметить, что вторая часть этого определения соотносима с верой ученого в правильность избранного им метода, т.е. что именно таким путем откроется ему то, что лежит за простой эмпирической кажимостью, за миром явлений. Первая же часть фразы гораздо ближе подводит нас к собственно социально-когнитивной проблематике.

В самом деле, единственный человек не в состоянии разумом охватить весь спектр возможных следствий из тех социальных отношений, в которые он вынужден вступать. Немаловажную роль в формировании адекватной социальной установки играет именно вера и выводимые из неё ценности. Например, известный исследователь проблемы веры У. Джеймс, пишет: «Вера – это уверенность в том, что с теоретической точки зрения ещё может возбуждать сомнения; а так как мерилом веры служит готовность к действию, то можно сказать, что вера – это готовность действовать ради цели, удачное достижение которой не гарантировано нам заранее. И действительно, это, в сущности, то же моральное качество, которое в практических делах мы называем мужеством» [1, с. 62].

Само по себе обращение к вере, согласно вышеприведенной мысли, уже ставит человека перед выбором социально-этического характера: мужествен ли я достаточно, для того, чтобы рисковать, вступая в сферу социально непредсказуемых последствий своих действий (обличать вещи невидимые). А рисковать ему просто необходимо, для его же собственной безопасности, с целью достижения которой он и вынужден осваивать, обживать всё новые и новые области прежде пугающего и враждебного социального бытия.

Человек испытывает потребность в единстве и связности окружающего его социального мира и своего внутреннего духовного пространства. Религиозная вера даёт человеку такую систему ценностей, с помощью которой он может навести по-

рядок в себе и оптимизировать свои отношения с другими людьми в различных формах социальной коммуникации (например, в случае взаимодействий между единоверцами или необходимо вынужденных контактах с представителями других религиозных конфессий).

Религиозное познание в силу специфики своей предметной направленности (Бог как олицетворение неизведанного, непознанного, несказанного, трансцендентного и т. д.) имеет интимно диалогический характер. «В силу самой специфики отношений Бога и человека классическая трихотомия познания (объект – субъект – средство), обоснованная в рамках новоевропейского рационализма, в сфере религиозного познания весьма сильно модифицируется, а в отдельных наиболее крайних случаях (религиозный экстаз) почти вообще не просматривается» [2, с. 235–236].

Для верующего многократно подтвержденная во внутреннем мистическом опыте вера становится всё более правдоподобной и постепенно со временем превращается в личностное сокровенное знание. «Верую познаём, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (Евр. 11, 3). Однако, пытаясь каким либо образом выразить и обосновать такое знание, верующий обращается не к эмпирической проверке, что было бы конечно абсурдом. Ведь эмпирически обосновать веру – значит, уничтожить её, ибо вера и есть именно полнейшая безосновательность и бунт против эмпирического опыта (*credibile est quie inepertum* – верую, ибо абсурдно). Поэтому верующий вынужден либо строить собственную догматику, обосновывающую его веру, или обращаться к накопленным в религиозном историческом опыте догматическим оправданиям его собственной веры. Как бы он не поступил, процесс обоснования веры результируется в построении теологической (религиозно-метафизической) концепции. В этом случае, первоначальные реальные действия по обретению истинной веры, с которых верующий начинал свой путь по её обретению, постепенно играют всё меньшую роль, теряют своё значение. Наиболее ценным становится следование нереальной цели, т.е. либо неосуществимой вообще, либо осуществимой, но не с помощью этих действий. Достижение реальной цели можно подтвердить эмпирически, а нереальной цели – не иначе как с помощью умозаключений, увязывающих внутренние или внешние состояния с догматами. В конце концов, выстраданное сокровенное знание превращается в систему закостеневших догм, неукоснительное следование которым становится целью и смыслом существования человека.

Таким образом, религиозная вера выражает личностное отношение человека к предмету познания, что предполагает его свободный индивидуальный выбор на основе ценностных мировоззренческих ориентиров. Само установление отношений веры предполагает существенную перемену самого субъекта веры, его желание и готовность к познавательному и нравственному совершенствованию.

Литература

1. *Джеймс У.* Воля к вере / У. Джеймс. – М. : Республика, 1997. – 431 с.
2. *Туркулец А.В.* Векторы социального познания : монография / А.В. Туркулец, С.Е. Туркулец. – Хабаровск : Изд-во ДВГУПС, 2016. – 340 с.

Религиозное сознание и поведение рыцаря из Тюрингии в начале XIV в.

Уваров Игорь Юрьевич,

Гомельские государственный технический университет
имени П.О. Сухого (г. Гомель, Беларусь)

В работе представлен фрагмент из хроники Петра из Дусбурга, где автор в характерной для эпохи средневековья манере передаёт мир духовных переживаний и чувств рыцаря из Тюрингии, который после долгих сомнений решает стать братом Ордена тевтонских крестоносцев.

Хроника земли Прусской является памятником богословской средневековой мысли Тевтонского ордена, написана она священником Петром из Дусбурга. Представленные в хронике события охватывают период конец XIII – первую треть XIV в. Это время экспансии орденского рыцарства на территорию Пруссии. Главным источником, откуда автор получал информацию, был архив Ордена. По содержанию хроники можно предполагать, что автор выступал в роли духовного идеолога политики крестоносцев, в которой объединялись средневековые институты рыцарства и монашества. Хронист хотел увековечить деятельность Тевтонского ордена и оправдать проводимую магистрами политику в земли Пруссии и Великого княжества Литовского [1, с. 79].

Все события, которые изложены в данной работе, представлены как случай, который произошёл с одним тюрингским рыцарем. Являясь современником описываемого времени, автор хроники сумел достаточно точно передать душевное состояние, поведение и восприятие окружающего мира человеком из эпохи начала XIV в. Следует отметить, что средневековые люди представляли окружающий мир некой сценой, на которой выступали: сила Бога и противоборствующие ему силы дьявола, где шла война между ангелами и бесами, между язычеством и христианством, война между злом и добром.

Пётр из Дусбурга начинает свой рассказ с того, что в 1302 г. в Пруссии умер «достопочтенный» брат Ордена Генрих фон Кунце, который был уроженцем Тюрингии. На протяжении всей своей жизни, он прослыл соим строптивым нравом, был жёстким грабителем и нечестивым человеком. Автор хроники в своём повествовании предыдущую жизнь и поведение этого рыцаря описывает путём объяснения его внутреннего душевного состояния с позиции мироощущения людьми своего времени.

Как свидетельствует материал источника, когда Генрих фон Кунце был ещё жив, однажды к нему с наступлением сумерек подъехал один человек на чёрном коне и сказал: «Генрих, пойдём со мной на пару, я отведу тебя в такое место, где ты обогатишься большой добычей» [2, с. 160]. Услышав такое Генрих проявил большой интерес, он сел на своего коня и поехал за этим человеком «по путям и перепутьям». После длительной дороги он прибыл в одно из неизвестных ему мест, где его конь остановился, и как только всадник его не пришпоривал он дальше не пошёл. С наступлением густых сумерек дороги стало не видно, набравшись смелости, Генрих ещё сильнее пришпорил коня, дав ему команду «Вперёд ради Бога». И в этот момент он услышал слова своего спутника: «Добро тебе, что ты назвал имя Бога твоего, ибо не сделай ты этого, то, упав, уже лежал бы мёртвым в этой пропасти».

Тут следует пояснить, что автор хроники пытался замаскировать в образе спутника Генриха религиозно-мистический персонаж в образе дьявола, который управлял этим рыцарем и заставлял совершать зло. Испугавшись, услышанного Генрих решил дальше не ехать и заночевать на этом месте. В этот момент он увидел высокую гору, с которой он должен был упасть в глубокую пропасть, если бы конь его двинулся дальше, «тогда Генрих осенил себя святым крестом и восславил имя Господа, спасшего его от такой опасности».

Хронист в своём рассказе приводит ещё один случай, который произошёл с этим рыцарем. Однажды Генрих увидел, что некий судья восседает на суде, а вокруг его стоит много людей и все они обвиняют его в разных злодеяниях, и, когда его привели к судье тот у него спросили, что он скажет в собственное оправдание, однако брат Генрих сильно испугавшись не смог вымолвить ни слова. Однако несмотря на многие обвинения судебные заседатели попросили судью пощадить его, а обвиняемый должен скорей исправить свой образ жизни. Тогда брат Генрих фон Кунце публично пообещал, что он вступит в Орден дома тевтонского, «...и сразу всё это сборище исчезло, и больше он ничего не видел». После всего, что с ним произошло Генрих был настолько ошеломлён и решил скорей вернуться в свой замок, где его ждала прекрасная юная девушка из знатного рода, которая была ему женой. Очевидно автор хроники, что-то в этом месте пропускает, поскольку отсутствует информационно-логическая связь в тексте источника. Следующая информация свидетельствует о том, что жена Генриха отказала ему в расторжении брака, о котором он просил. Из-за этого Генрих некоторое время находился в сомнении о выполнении данного им обета, то к нему во сне явился дьявол, «враг рода человеческого, который владел тысячью способов козней». Явился он в царском обличи, окружённый множеством рыцарей и сказал, «что ты, Генрих, будешь владеть городом и замком и станешь доблестным рыцарем, а за верную службу ты получишь ещё большее богатство» [2, с. 161]. Генрих решил для себя, что он должен верой и правдой служить такому щедрому господину. И в этот момент к нему явился Иисус Христос, у которого на теле было пять ран и сказал ему: «Генрих, прикоснись к ране на груди и я дам тебе этот город, если будешь служить мне, он намного лучше, чем тот который пообещал тебе царь-соблазнитель». Испугавшись от увиденного Генрих вновь поделился своими переживаниями с женой, которая по-прежнему оставалась привязанной к своему мужу и не хотела, чтобы он её покидал, она опять не дала ему согласия на развод. Дальше в содержании хроники изложено описание странных явлений, громких ударов в стену их дома. А голос с выше вещал Генриху «восстань к молитве, ибо братья твои уже поднялись». После услышанных страшных звуков встревоженная жена Генриха, не имея больше душевных сил, чтобы препятствовать святому намерению своего мужа, смерившись со своею участью, предоставила ему полную свободу в принятии монашества.

После расторжения брака Генрих собрался в поход в пределы Пруссии, где и вступил в Тевтонский орден. Находясь в монашестве, он стал превосходить прочих братьев добродетельностью, как прежде когда он был простым мирянином и превосходил своих сверстников пороками.

В завершении следует отметить, что в смысловом значении в этой части хроники её автор стремился с помощью страха перед господом заставить немецких рыцарей вступать в ряды орденового братства для совершения походов в рядах крестоносного войска в чужие земли. Таким образом, хронист делает обращение к

рыцарям, живущим обычной жизнью и подверженным силе религиозного внушения, вступать в военную организацию Ордена. Это своего рода мобилизационный призыв к молодым людям, которые жаждали славы и новых владений. В этом фрагменте хроники мы видим как с помощью духовной идеологии средневековья можно было заставить любого подчиняться воле интересов высокопоставленных иерархов феодального общества.

Литература

1. *Гудавичюс, Э.* История Литвы с древнейших времён до 1569 года. Изд. фонд им. И.Д. Сытина. – М., 2005. – 679 с. с. : ил., карта.
2. Пётр из Дусбурга. Хроника земли Прусской. – М. : Ладомир, 1997. – 384 с.

Смех и религия: проблема взаимодействия в культурном пространстве

Федорова Марина Владимировна,

Нижегородский государственный лингвистический университет
им. Н.А. Добролюбова (Нижний Новгород, Россия)

В статье предпринимается попытка проанализировать проблему взаимосвязи смеха и религии, которая отчётливо прослеживается в явлении ритуального смеха, в отдельных аспектах народной смеховой культуры, в новых мифах массовой культуры современного общества. Смех в данной статье трактуется в качестве связующего звена между сакральным и профанным пластами бытия, то есть в качестве иерофании.

Значение смеха (во всех его проявлениях) в современном мире довольно велико. Благодаря основным установкам, сформированным в рамках «постмодернистской чувствительности», смех становится основным эстетическим принципом, определяющим характер персонального и общественного, а само современное общество наделяется статусом «юмористического» [6, с. 302–303]. В настоящее время оформляется такая область научного знания, как гелотология, перешагнувшая границы медицинской психологии и психиатрии и пытающаяся изучать природу смеха с различных точек зрения (психологической, биологической, культурно-философской и т. д.).

Нам интересно рассмотреть смех в необычном ракурсе: в контексте его взаимосвязи с религией в пространстве культуры. Как правило, попытка утверждать наличие некой связи между смехом и религией воспринимается неоднозначно, поскольку первой ассоциацией подобной связи становится, по словам Л. Столовича, «смех вокруг культа» [7, с. 242–269]. Этот смех может быть злым, оскорбительным, задевающим чувства верующих, но может быть и добродушным, мягким. Граница между «богохульным» и «добродушным» смехом, на наш взгляд, довольно размытая, определяемая очень многими нюансами (культурной толерантностью, индивидуальным чувством юмора и т. д.). Примечательно, что «смех вокруг культа» акцентирует внимание на религии как на социальном явлении, игнорируя метафизическую, глубинную природу взаимосвязи смеха и религии, уходящую корнями в мифологическое сознание.

Проблема связи между смехом и метафизикой, смехом и религией вовсе не сводится к осмеянию последних, а напротив, заключается в попытке проанализировать отношение смеха «к коренным проблемам бытия – к Богу и Мудрости, к Жизни и Смерти, ... к Добру и Злу» [7, с. 244].

Под метафизикой смеха мы понимаем подход, при котором смех рассматривается в его отношении со сферой священного, то есть предпринимается попытка свести в единый динамичный и антиномичный смеховой макрокосмос (систему отношений) человека и Бога (божественное). Нужно отметить, что сама постановка вопроса о метафизике смеха имеет как своих сторонников [см. 1; 2, с. 32–50; 7, с. 242–269], так и своих противников. К числу последних следует отнести, например, А.Г. Козинцева [3], который, анализируя сущность смеха с позиции этологического подхода, утверждает, что смех – это лишь инстинкт. Человек, не понимая его биологической природы, «постоянно пытается превратить смех в конвенциональный знак» [3, с. 85], то есть наделяет его «псевдосмыслами».

На наш взгляд, необходимо четко разделять «смех культурный» и «смех природный». Рассуждая о метафизике смеха, мы говорим прежде всего о смехе культурном, и нам как раз интересны те смыслы (пусть псевдосмыслы, по А.Г. Козинцеву), которыми человек наделяет смех в религиозных практиках и мифах.

Понять эти смыслы становится возможным, обращаясь к концепции феноменологии религии М. Элиаде. Его представления о крипторелигиозности, *homo religiosus*, иерофаниях создают методологическое обоснование для анализа роли смеха в религиозном опыте как архаичного, так и современного человека [8; 9].

В определённых ситуациях и практиках смех может выступать в качестве иерофании и религиозного символа, с помощью которых священное реализует себя в профанном, обыденном мире. Подобное понимание смеха особенно характерно для так называемого архаического или ритуального смеха. Существует множество научных теорий, подчас противоречащих друг другу, относительно природы ритуального смеха [см. 4, с. 200; 5, с. 227; 6, с. 143–144; 10, 155–214]. Главное, что отмечают все исследователи – ритуальный смех выступал важным элементом в системе двоемирия архаического человека. Связывая воедино мирское и священное в едином пространстве мифологической целостности, он сопровождал человека в пограничных ситуациях его жизни, нашедших воплощение в обрядах перехода.

В Средние века наблюдается попытка ритуального смеха (как атрибута архаического сознания) встроиться в смеховую традицию христианства, что определило его противоречивый, антитетический характер.

В современной массовой культуре «юмористического общества» наблюдается процесс активного мифотворчества (так называемая неомифологизация или ремифологизация), что актуализирует возможность применения методологии М. Элиаде в отношении изучения смеха современного общества. Однако необходимо учитывать, что феномен современного смеха оформился, во многом благодаря принципам постмодернизма. Радикальная деконструкция метафизики, предпринятая в постмодерне, стала одной из важнейших причин смещения границ областей сакральное–мирское. В итоге наблюдается обожествление того, что ранее полагалось мирским, и обмирщение того, что почиталось сакральным. И если на этапе мифологического архаичного сознания смех играл важную роль в процессе явления священного, то сейчас можно говорить о его превалирующем значении в обратном

процессе: процессе десакрализации религиозных идей и образов. Сакральное значение смеха отчасти прослеживается в религиозных традициях, где еще сильны мифологические основания (например, в дзен-буддизме). В современном же западном обществе смех массовой глобальной культуры выполняет прежде всего социальные функции: развлекательную, коммуникативную, адаптивную. Связь между смехом и религией в современном обществе прослеживается в трех аспектах: философский («теология смеха»), культурный (новый образ божественного в произведениях массовой культуры) и социальный (феномен комических или пародийных религий).

Литература

1. Голозубов, А.В. Теология смеха как феномен западной культуры / А.В. Голозубов. – Харьков : ТО «Эксклюзив», 2009. – 468 с.
2. Горичева, Т.М. Православие и постмодернизм / Т.М. Горичева. – Л. : Издательство Ленинградского университета, 1991. – 64 с.
3. Козинцев, А.Г. Человек и смех / А.Г. Козинцев. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2007. – 234 с.
4. Лащенко, С.К. Заклятие смехом: Опыт истолкования языческих ритуальных традиций восточных славян / С.Г. Лащенко. – М. : Ладомир, 2006. – 316 с.
5. Пропп, В.Я. Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне) / В.Я. Пропп. – М. : Издательство «Лабиринт», 2006. – 256 с.
6. Рюмина, М.Т. Эстетика смеха: Смех как виртуальная реальность / М.Т. Рюмина. – М. : книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. – 320 с.
7. Столович, Л. Философия. Эстетика. Смех / Л. Столович. – СПб., Тарту, 1999, – 384 с.
8. Элиаде, М. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде. – М. : Ладомир, 1999. – 488 с.
9. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
10. Halliwell, S. Greek Laughter: A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity / S. Halliwell. – Cambridge, New York : Cambridge University Press, 2008. – 616 p.

Психологические особенности религиозного мультикультурализма в социальных системах

Халилова Халида Октай кызы,

Национальная Академия Наук Азербайджана (г. Баку, Азербайджан)

The report carried out a structural analysis of the processes of religious and intercultural interactions of people in order to highlight the key regulators of the subjective choice of individual and group strategies to adapt to the conditions of intercultural social spaces. It analyzes the concept of multiculturalism, religious, multicultural and intercultural tolerance. Argued, it proved that the religious multiculturalism, multicultural and tolerance are understood as system characteristics stable multicultural social systems.

Отличительным признаком современных социальных систем является их активная вовлеченность в глобальные мировые процессы (информационные, финансовые, геополитические, социальные, экономические и др.). Закономерным

следствием глобализации являются интенсивные миграционные перемещения, в результате которых личность подвергается динамичным социальным и культурным изменениям, проявляющимся на уровне индивидуального сознания в форме изменений социокультурной и этнической самоидентификации [1, с. 34]. На уровне массового сознания перемены приводят к изменению исторически сложившегося социального и этнокультурного облика населения.

Глобальные миграционные процессы способствуют существованию этнического и культурного многообразия социальных сообществ, однако, вместе с тем, обнаруживают этнокультурные различия и вскрывают противоречия между различными этническими фракциями населения, что приводит к нарушению стабильности функционирования социальных мультикультурных сообществ. В этой связи, важной прикладной психологической задачей становится поиск оптимальных технологий и алгоритмов этнокультурной адаптации людей к мультикультуральным социальным пространствам. Данная задача не может быть решена успешно без проведения всестороннего структурного анализа процессов межкультурных взаимодействий людей с целью выделения ключевых регуляторов субъективного выбора индивидуальных и групповых стратегии адаптации к условиям межкультурных социальных пространств [2, с. 57].

Отметим, что в мировой практике примером успешного решения задачи по обеспечению стабильности функционирования поликультурных социальных систем является построение социальной политики общества в духе мультикультурализма [3, с. 77].

Мультикультурализм – конструктивный этнический симбиоз, не предполагающий доминирование одного этноса над другим, это стратегия сотрудничества и кооперации, направленная на поиск ресурсов для процветания каждой этнической группы. Мультикультурализм противопоставляется нами концепции «плавильного котла», которая трактует полиэтническую общность в своем конечном варианте завершенного формирования как результат слияния всех культур в одну [4, с. 371]. Мультикультурализм является политикой, которая предполагает культурный плюрализм и способствует его развитию. Это связано с уважением прав всего населения любой страны независимо от этнических, расовых и религиозных различий людей. В мультикультуралистическом обществе все граждане страны имеют равные права в развитии своей культуры, языка, традиций, этнических и религиозных ценностей. В таком обществе открывают национальные школы, выпускаются газеты и журналы на национальном языке. Кроме того, принципы мультикультурализма широко поддерживаются не только политической элитой, но также другими представителями нации, не занимающими высоких должностей.

Многочисленные геополитические изменения на карте мира приводят к образованию мультиэтнических социально-политических общностей. Глобализационные процессы в современных общественных системах также несут черты культурной вариабельности, вследствие чего совместно проживающие разные культурные группы вынуждены придерживаться единой социально-политической структуры того общества, к которому он относятся [5, с. 9].

Достижение стабильности в мультикультуральных социальных системах основываются не столько на изменениях, происходящих в массовом сознании людей, сколько определяются изменениями, происходящими на уровне единичного индивидуального сознания. Толерантность и рефлексия рассматриваются как ключевые

характеристики личности, необходимы для успешной адаптации к жизни в мультикультуральных социальных системах.

В поле мультикультуральных социальных систем возможны разнообразные модели адаптации этнокультурной общности к условиям культурной вариативности, это: ассимиляция, интеграция, сепарация и маргинализация. Не смотря на различия в организации поведения личности как субъекта межкультурных взаимодействий модели и стратегии межкультурных взаимодействий опираются на стержневой компонент индивидуального сознания людей как субъектов поликультурных взаимодействий – межкультурную толерантность. На адаптацию и выбор стратегии и модели приспособления личности к мультикультуральному сообществу в большей мере будут влиять не столько принятые групповые ценности этнокультурной толерантности, сколько индивидуальные особенности самооценки, Образа Я и Я-концепции самой личности. Толерантность может сформироваться только в процессе социализации личности и оформляется на основе сбалансированности таких структурных компонентов Я концепции как «Я культурное реальное» и «Я культурное идеальное». Субъективный выбор стратегии аккультурации ментально детерминирован и зависит от жизненного опыта личности.

В психологии этноса эпохальные замены религиозных представлений не заканчиваются бесследным исчезновением предшествующих представлений. Предшествующая религиозная психология продолжает оставаться в составе новой психологии в виде архетипов. Современный мир требует от нас не противостояния религии, а сотрудничества. Религия – божественное явление, независимо от нашего желания или нежелания в человеческой психологии есть божественные архетипы. Они как ростки, постоянно ищущие для своего развития благоприятные условия. Эти ростки надо питать полезной пищей. Все религии, независимо от их божественности, связаны с единым божественным началом. Современный мир и религиозный мультикультурализм, являющийся основным качеством глобализма, требует от нас знакомства со всеми религиозными цветами мира, знаний и поиска их единого цвета и вступления с ним в гармонию.

Литература

1. *Айрапетов В.С.* Социальные проблемы вынужденной миграции (Состояние и пути решения проблемы. На материал[современной России) : дис. ... канд. филос. наук / В.С. Айрапетов. – М. : РГБ, 2005. – 121 с.
2. *Валлерстайн, И.М.* Геокультура развития и трансформация нашей культуры / И.М. Валерстайн // Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. – СПб., 2001. – С. 50–57.
3. *Бакулина, С.Д.* Культурные основания формирования толерантного сознания в полиэтническом регионе / С.Д. Бакулина // Омский научный вестник. – 2007. – № 3. – С. 75–78.
4. *Джон В. Берри, Айл Х. Пуртинга, Маршалл Х. Сигалл, Пьер Р. Дасен.* Кросс-культурная психология. Исследование и применение / пер. с англ. – Харьков : Изд-во Гуманитарный центр, 2007. – 560 с.
5. *Петухов, А.Г.* Состояние и факторы социальной адаптации мигрантов (на материалах Приморского края) : дис. . канд. социол. наук / А.Г. Петухов. – М., 2006. – 151 с.

Предметы – маркеры религиозной принадлежности в позднесредневековых сельских погребениях Белорусского Подвинья

Черевко Виктор Владимирович,

Полоцкий государственный университет (г. Полоцк, Беларусь)

Рассматривается количество, номенклатура, география распространения и тенденция развития предметов – маркеров религиозной принадлежности, выявленных в позднесредневековых сельских погребениях Белорусского Подвинья.

Памятники XIV–XVIII вв., которые в отечественной археологии принято называть позднесредневековыми [3, с. 340], изучены в разной степени. Позднесредневековые сельские погребения Белорусского Подвинья являются недостаточно исследованной категорией археологических объектов. На протяжении XIX и большей части XX в. их исследование было преимущественно результатом случайного выявления и не носило системного характера. Одна из причин этого заключается в безынвентарности большей части позднесредневековых погребений. Систематическое изучение сельских погребений Белорусского Подвинья XIV–XVIII вв. с тщательной фиксацией находок началось сравнительно недавно [5, с. 176–177].

Археологические исследования последних лет (раскопки О.Н. Левко на могильнике Новый Болецк Городокского района в 1988–1989 гг. [1, с. 136; 6, с. 137], М.В. Климова на памятнике Лучно 1 Полоцкого района в 1998–2012 гг. [4, с. 121], Д.В. Дука на могильнике Туржец 2 Полоцкого района в 2006 г. [2, с. 263–265], З.А. Харитонович на кладбище Старый Лепель Лепельского района в 2008 г. [8, с. 300–305], А.В. Войтеховича на могильнике Бирули в 2011 гг., автора на могильниках Ивесь и Долгое Глубокского, Бирули Докшицкого, Жерносеково и Клецино Бешенковичского, Дубровка Городокского районов в 2010–2015 гг. [9–11]) подтвердили отсутствие погребального инвентаря в подавляющем большинстве позднесредневековых сельских погребений.

Например, по итогам раскопок автора 2010–2015 гг. на шести указанных могильниках были исследованы останки 100 человек [11, с. 69–70]. Инвентарными были только 10 погребений на 4 могильниках. Аналогичная ситуация наблюдается и на других погребальных памятниках Белорусского Подвинья XIV–XVIII вв. Имеющийся погребальный инвентарь представлен преимущественно деталями одежды, а также ювелирными украшениями и предметами личного благочестия [11, с. 69–70]. Под предметами – маркерами религиозной принадлежности мы понимаем предметы личного благочестия и украшения с религиозной символикой, т.е. артефакты, сочетающие в себе признаки украшений (предназначенные для удовлетворения эстетических потребностей [7, с. 442]) и предметов личного благочестия.

К предметам личного благочестия относятся крестики и чётки. Нательный оловянный крестик XVII–XVIII вв. найден на могильнике возле деревни Дубровка [11, с. 70]. Еще 1 оловянный крестик и бусы (122 бусины), вероятно, составлявшие чётки, выявлены Д.В. Дуком на могильнике Туржец 2 в погребении XVIII в. [2, с. 265–266]. Имеются сведения о находке бронзового крестика в курганном погребении XVI в. возле деревни Кузьмовщина на Браславщине [1, с. 125].

К артефактам, сочетающим признаки украшения и предмета личного благочестия, относится подвеска со включенным в неё крестом, выявленная О.Н. Левко на могильнике XIV–XV вв. Новый Болецк [1, с. 133, 136]. С долей вероятности к этой категории находок можно отнести накладки-бляшки от женского головного убора (14 штук), выявленные на могильнике Ивесь и датируемые периодом не позднее начала XIV в. Они изготовлены из серебряного сплава с позолотой, выполнены в технике тиснения и украшены орнаментом в виде прямого креста, наложенного на крест крест [9, с. 422–423]. Также с долей вероятности к данной категории находок относится узкопластинчатый перстень из медного (бронзового) сплава, выявленный на том же могильнике и датируемый XIV–XV вв. Перстень имеет двойное рифление, разделяющее его на 3 части [10, с. 389]. Считается, что это может быть связано с символикой Святой Троицы [12, р. 339].

При незначительном общем количестве предметов – маркеров религиозной принадлежности прослеживается тенденция к сокращению номенклатуры находок на протяжении рассматриваемого периода, что согласуется с общей тенденцией развития ювелирных украшений в XIV–XVIII вв. [7, с. 442].

Таким образом, предметы – маркеры религиозной принадлежности – это категория находок, включающая предметы личного благочестия и украшения с религиозной символикой. Они присутствуют на сельских позднесредневековых могильниках Белорусского Подвинья в качестве погребального инвентаря и представлены крестиками, бусами от чёток, подвеской, накладками от головного убора и перстнем с религиозной символикой. Общее количество их незначительно, что соответствует преимущественной безынвентарности позднесредневековых погребений. Прослеживается тенденция к сокращению номенклатуры данных предметов в XIV–XVIII вв., что соотносится с общей тенденцией развития ювелирных украшений.

Литература

1. Археалогія Беларусі. : у 4 т. Т. 4 : Помнікі XIV–XVIII стст. / В.М. Ляўко [і інш.]. – Мінск : Беларуская навука, 2001. – 597 с. : іл.
2. Дук, Д.У. Археалагічныя раскопкі на грунтовым могільніку Туржэц 2 Полацкага раёна / Д.У. Дук // Матэрыялы па археалогіі Беларусі. – 2008. – Вып. 15. – С. 261–269.
3. *Калядзінскі, Л.У.* Сярэднявекое / Л.У. Калядзінскі // Археалогія Беларусі : энцыклапедыя : у 2 т. Т. 2 : Л–Я / рэдкал.: Т.У. Бялова (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск : БелЭн, 2011. – С. 340.
4. *Клімаў, М.В.* Лучанскія грунтовыя могільнікі II : пытанні археалагічнай інтэрпрэтацыі / М.В. Клімаў // Віцебскія старажытнасці : матэрыялы навуковых канферэнцый / рэдкал.: Г.У. Савіцкі [і інш.]. – Мінск : Нацыянальная бібліятэка, 2013. – С. 121–125.
5. *Климов, М.В.* Погребальные памятники полоцкой округи XIII–XVIII вв. / М.В. Климов, В.В. Черевко // Полоцк: Полоцк и Полоцкое княжество (земля) в IX–XIII вв., летопись древних слоев, Полоцк и его округа в XIV–XVIII вв. / О.Н. Левко [и др.]; редкол.: А.А. Коваленя (гл. ред.); науч. ред. О.Н. Левко. – Минск : Беларуская навука, 2012. – С. 176–182.
6. *Ляўко, В.М.* Новы Болецк / В.М. Ляўко // Археалогія Беларусі : энцыклапедыя : у 2 т. Т. 2 : Л–Я. – Мінск : БелЭн, 2011. – С. 137.
7. *Магалінскі, І.У.* Ювелірнае ўпрыгажэнне / І.У. Магалінскі // Археалогія Беларусі : энцыклапедыя : у 2 т. Т. 2 : Л–Я. – Мінск : БелЭн, 2011. – С. 442.

8. *Харытановіч, З.А.* Археалагічныя даследаванні на гарадзішчы і селішчы Стары Лепель у 2008 г. / Матэрыялы па археалогіі Беларусі. – 2011. – Вып. 20. – С. 300–307.
9. *Чараўко, В.У.* Археалагічнае вывучэнне могільніка каля в. Івесь Глыбоцкага раёна ў 2011 г. / В.У. Чараўко // Полацк у гісторыі і культуры Еўропы: матэрыялы Міжнар. навук. канф. ; навук. рэд., уклад. В.М. Ляўко. – Мінск : Беларуская навука, 2012. – С. 417–426.
10. *Чараўко, В.У.* Археалагічныя раскопкі на могільніку каля в. Івесь Глыбоцкага раёна ў 2012 г. / В.У. Чараўко // Матэрыялы па археалогіі Беларусі. – 2014. – Вып. 25 – С. 382–389.
11. *Чараўко, В.У.* Пахавальны інвентар як адлюстраванне полаўзроставай варыятыўнасці пахавальнай практыкі вясковага насельніцтва Беларускага Падзвіння XIV–XVIII стст. / В.У. Чараўко // Гендер и проблемы коммуникативного поведения : сборник материалов 6-й Международной научной конференции, Полоцк, 27–28 октября 2016 г. / редкол.: М.Д. Путрова [и др.]. – Новополоцк : ПГУ, 2016. – С. 69–72.
12. *Svetikas, E.* Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės christianizacija XIV a. pab. – XV a.: archeologiniai radiniai su krikščioniškais simboliais. T. 1 / E. Svetikas. T. 1. – Vilnius : Diemedžio leidykla, 2009. – 659 p. ; il.

Ценностные аспекты религиозности населения Беларуси

Шкурова Елена Валерьевна,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В статье представлены результаты оценки последователями различных конфессий Беларуси значимости религии в собственной жизни. Данная оценка является одним из показателей многомерной модели религиозности, используемой для изучения поликонфессиональной среды.

Поликонфессиональность религиозной среды белорусского общества и доминирование качественных аспектов трансформации религиозного поля Беларуси актуализируют поиск исследовательских подходов, обеспечивающих возможность сопоставления характеристик религиозной вовлеченности в рамках дифференцированной исповедной вовлеченности.

Такое сопоставление представляется возможным в рамках кросс-конфессионального подхода, основанного на многомерной модели религиозности. Кросс-конфессиональное исследование религиозности проводится в Беларуси с 2012 г. [1, 2]. Объектом исследования стало религиозное население страны. Целью – выявление основных типов религиозности, сложившихся в современном белорусском обществе. В качестве типа определено сочетание степеней выраженности универсальных характеристик религиозности.

В качестве одного из показателей комплексной модели исследования религиозности выступает оценка респондентами значимости религии, отражающая (наряду с другими показателями) определенность религиозной позиции. Она выявляется на основе ряда переменных, характеризующих определение значения религии в жизни респондента, его готовность к самоотдаче в следовании религии, а также вероятность отказа от своей религии при определенных обстоятельствах.

Изучение особенностей оценки значения религии с учетом вероятности отказа от своей религии позволяет судить о некоторых ценностных аспектах вовлеченности в религию населения Беларуси.

В оценке респондентами значения религии в их собственной жизни заметны две доминирующие позиции отношения к религии (см. таблицу) – как к ценностно-ориентиру (43,5% респондентов) и как к определяющему жизненному смыслу (40,6%). Значительно меньшее, хоть и заметное число респондентов воспринимают религию как символ культурно-исторической идентичности – 12,3%. Тот факт, что значение религии выявляется на основе самооценки респондентов, позволяет судить, что данные могут отражать как деятельную вовлеченность в религию, так и абстрактные представления о том, что следовать ей – правильный выбор.

**Распределение ответов респондентов на вопрос
«Какое значение имеет вера (религия) в Вашей жизни?»**

№ п/п	Какое значение имеет вера (религия) в Вашей жизни?	Частота ответа, чел.	Частота ответа, %
1.	Моя вера (религия) напоминает мне о моих исторических и культурных корнях	321	12,3
2.	Моя вера (религия) дает мне идеалы и ценности, на которые я ориентируюсь	1133	43,5
3.	Моя вера (религия) полностью определяет мою жизнь	1058	40,6
4.	Ваш вариант	12	0,5
5.	Затрудняюсь ответить	80	3,1
	Всего	2604	100,0

Для выявления устойчивости позиции в отношении ценностной значимости религии определяется оценка респондентами вероятности отказа от религии при определенных условиях. В данном случае позиции респондентов поляризуются: 95,5% опрошенных – в принципе не допустили возможности отказа от религии, 4,5% – признали ее. Подобная уверенность в невозможности отказа от служения религиозному идеалу позволяет судить о том, что в представленных ответах выражена не столько актуальная позиция отвечавших, сколько их нормативное согласие с неким абстрактным кодексом следования религии. Это может свидетельствовать о том, что религия воспринимается респондентами преимущественно в нормативном ключе и обеспечивает не столько поиск внутреннего смысла, сколько внешнее регулирование поведения.

Более того далеко не все из тех, кто допустил возможность отказа от своей религии (4,5%), смогли указать его причины. Практически каждый седьмой из признавших возможность отказа респондентов не попытался назвать причину. Из попытавшихся назвать причины 13,7% (0,6% от общего числа респондентов) – затруднились с ответом относительно их характера. Можно предположить, что не объяснившие причин и затруднившиеся с ответом вместе образуют группу тех, кто либо не готов пока брать на себя религиозные обязательства, либо же вообще не считает религию серьезной жизненной темой.

Смогли объяснить причины отказа 73,2% от допустивших его (82 респондента из 112, или 3,01% от общего числа респондентов). Из них назвали в качестве таковых: сознательный уход или реконверсию – 36,8%, угрозу собственной жизни или жизни близких – 26,3%, неспособность противостоять жизненным обстоятельствам – 14,7%.

Такие ответы также допускают возможность двоякой интерпретации: с одной стороны, они свидетельствуют об отвлеченности рассуждений религиозно незаинтересованных людей о том, что могло бы в принципе оправдывать отход от однажды принятой кардинальной линии жизни, с другой – могут свидетельствовать о глубоком включении в систему религиозных представлений. В последнем случае эти ответы могли бы выражать искреннее и трезвое признание респондентами недостаточности своей религиозной позиции. В связи с этим можно было бы предположить, что только эти 3,01% (от общего числа респондентов) действительно сознают, что значит быть религиозными, и открыто свидетельствуют о своей личной пока еще несоразмерности этой позиции.

В целом общий показатель значимости религии для жизни выражен достаточно явно, о чем свидетельствует высокая численность респондентов, признающих ценностное значение религии, а также не готовых отказываться от нее ни при каких обстоятельствах. Однако тот факт, что эти данные основаны на самооценках респондентов, при более подробном анализе, позволяет судить, что религия воспринимается людьми преимущественно в качестве хоть и значимой, но абстрактной ценности. Это может проявляться по крайней мере в двух позициях. Либо в стремлении присоединиться к религии лишь как к общественно одобряемой норме, чтобы уже в статусе принадлежности осваивать (возможно, – а возможно, и нет) принципы, нормы и приемы религиозного образа жизни. Либо в абстрактном признании идеалов религии без намерения следовать им.

Подобная ситуация зачастую характерна для аномических социальных состояний, при которых общество переживает ценностную дезориентацию, в результате которой религия претерпевает функциональную трансформацию, когда на первый план выходит не собственно религиозная – экзистенциальная, смыслозадающая функция, – а сопутствующая религии внешним образом – социально-регулирующая, нормативная. Тогда религия выступает как рамка общественно и нравственно допустимого, т. е. выполняет роль социального контролера.

Литература

1. Карасева, С.Г. Многомерный кроссконфессиональный подход к исследованию религиозности в Беларуси: актуальность и концептуализация / С.Г. Карасева, Е.В. Шкурова // Социология. – 2012. – № 3. – С. 123–133.
2. Значимость религии в оценках религиозного населения Беларуси (по данным исследования 2012–2016 гг.) / С.Г. Карасева [и др.] // Философия и социальные науки. – 2016. – № 3. – С. 82–88.

Обоснование теизма и «реформатская эпистемология»

Шрейбер Виктор Константинович,

Челябинский государственный университет (г. Челябинск, Россия)

На примере эпистемологической концепции Алвина Плантинги предлагается анализ «реформатской» попытки обоснования ценностей.

«Реформатская эпистемология» (reformed epistemology – RE) – направление в философии религии, занимающееся поисками рационального обоснования веры в

Бога. Хотя две другие осевые идеи религиозной картины мира: бессмертия души и посмертного воздаяния – тоже находятся в фокусе внимания этой эпистемологии, идея бога приоритетна, ибо придает целостность всей структуре религиозного мирозерцания. Истоки вопроса уходят в эпоху гностиков. Но в конце прошлого века произошел всплеск интереса к нему благодаря публикациям У. Алстона и его тогдашних коллег по частному протестантскому колледжу свободных искусств в Гранд Рапидс (Мичиган) – А. Плантинга и Н. Уолтерсторфа. Принципиальное утверждение RE, как его формулирует Плантинг, состоит в том, что вера во всемогущее, всезнающее, благое и любящее духовное существо – эта вера по самой «своей сущности» может быть базисной.

Что здесь означают «базисность» и «по своей сущности»? Что дает реформатская эпистемология для понимания обоснования? И каково отношение к новациям реформаторов? Эти вопросы рассматриваются ниже.

Традиционно критики теизма апеллировали к отсутствию надежных *свидетельств* в пользу существования Бога; если бы такие аргументы существовали, то вера в бога была бы *рациональна*. Эту установку называют *эвиденциализмом*; и ей одинаково следовали Декарт и Локк. Приверженцы теизма также руководствовались этой логикой, предложив, в частности, онтологическое, космологическое и телеологическое доказательства. Поскольку их логическая сила оставляла желать лучшего, сюда добавлялся моральный аргумент: «если Бога нет, то все дозволено». Но в последнее время убедительность эвиденциализма ослабла – и ослабла как раз в рамках общей теории познания. Плантинг учёл этот сдвиг и выдвинул тезис, что, поскольку исключительный феномен требует исключительных доказательств, отсутствие обычных свидетельств существования Бога не может быть основанием иррациональности веры в него. Здесь, собственно, вперед и выходит понятие базового (базисного) убеждения.

Базисное убеждение принимается *непосредственно*, а не выводится из других. И классика выделила два вида базисных очевидностей: относящиеся к внутренней жизни индивида и «самоочевидные» утверждения. Поскольку же вера в Бога не относится к внутренней жизни индивида и отнюдь не самоочевидна, она может быть принята только на основаниях других убеждений. Этот взгляд, утвердившийся во времена Просвещения, и был оспорен сторонниками RE.

Плантинг настаивает на существовании более чем двух способов формирования базисных убеждений. Нет ничего нерационального в вашей уверенности, что вчера утром вы съели апельсин, даже если эта вера не строится на совершенно «беспорных» посылках. И разве для верующего идея Бога не может быть базисной как раз в смысле всей полноты оснований, их ясности и *очевидности*? Кроме того, Плантинг меняет смысл процедуры обоснования. Внешне это изменение проявляется в замене слова *justification*, которое традиционно использовалось в этом контексте, *предписанием (warrant)*. *To justify* – это привести доводы в пользу существования какой-либо вещи или действия. И *justification* синонимично объяснению. У слова *warrant* ведущим является легальный смысл; соответствующий глагол переводится как «сделать нечто необходимым или приемлемым в определенной ситуации».

При каких условиях *предписание* обретает обоснованный статус? Их четыре. Оно должно продуцироваться *нормально функционирующими* когнитивными структурами, которые проектировались Богом или эволюцией именно для *данной* когни-

тивной среды. То есть, связь между средой и когнитивными структурами внутренне рациональна. Обоснования с такими характеристиками обладают истинностной модальностью. Соответствующие когнитивные процессы (память, восприятие и т. д.) нацелены на продуцирование знаний. Но – и тут у адепта RE возникает кантианский мотив – процессы, которые порождают веру, похоже, предназначены для чего-то иного, нежели доверие к истине. Так уверенность, возникшая на основе принятия желаемого за действительное, помогает преодолеть жизненные трудности, сохранить хорошие отношения с другими и т. п. Эти уверенности, по-видимому, продуцируются теми же когнитивными процессами и механизмами, что нацелены на истину, но у них *другая* жизненная задача, – скажем, выживание или психологический комфорт. Наконец, четвертая черта обоснования как предписания состоит в его *успешности*.

Согласно Плантинге, вера в Бога этим условиям отвечает. Формат сообщения не позволяет раскрыть всех нюансов связи предписания и обоснования, где автор, – возможно, произвольно – движется по стопам Фейербаха, и отметим лишь вывод протестантского аналитика. В рамках RE, пишет Плантинга, вера имеет основание, если и только если она является истинной; «отсюда, будет ли человек считать, что у него есть предписание, это зависит от того, считает ли он его истинным» [1, р. 679].

Иными словами, если вы верите в существование Бога, он есть; если веры нет, то нет и бога. Это ленинское замечание по поводу прагматической концепции истины сегодня больше известно как «аргумент Великой Тыквы». Лайнус, герой популярного комикса начала 50-х, уверяет, что эта тыква приходит во время Халлоуина ко всем, кто искренне верит в неё, и приносит подарки. Другие, в конце концов, перестают верить в эту выдумку, но Лайнус упорно проводит каждый «халлоуин» на своем тыквенном участке. В общей форме: почему нельзя считать базовым любое убеждение, принятое на интеллектуально признанной основе? Реформатор, однако, может возразить, что вера в бога опирается на естественную тенденцию в людях, тогда как в отношении «великой тыквы» это сомнительно. Из права считать веру в Бога базисной не следует, что «эксцентричные» верования вроде веры в Великую Тыкву не могут быть исключены из состава базисных.

Это ведет ко второму замечанию. Даже если для некоторых индивидов вера в Бога обладает должным обоснованием, это не гарантирует её истинности. С этим Плантинга и не спорит, но указывает, что отсутствие гарантии не является причиной для отказа от реформатской трактовки базовости, ибо, если и нет уверенности в истинности убеждения, то все-таки рационально придерживаться базисного убеждения. Однако – и тут вновь возникает парафраз ленинской реплики – убеждение, которое одному индивиду представляется как обоснованное должным образом, может и не обладать этим статусом для другого.

Христианин верит в Иисуса; буддист – в *нирвану*; вера в *дао* может обладать правильным обоснованием для даосов, а вера в магические заклинания – для поборников вуду. Главное! – универсального набора правильных базисных убеждений не существует, соответственно, нет и универсальной рациональности. Отсюда, не оборачивается ли духовной ловушкой безоглядное принятие любой системы убеждений? Плантинга согласен, что его метод выявления базисных убеждений может вести к разным заключениям. Но парирует критику замечанием, что подобным же образом обстоит дело в философии. И просить философов придти к согласию по фундаментальным вопросам – по любому вопросу! – это, возможно, просить их о слишком многом.

Объективно результаты исследований реформатских эпистемологов призывают к толерантности. Вопрос лишь в том, как к такому призыву отнесутся радикалы. Учитывая реакцию православных активистов на еще не вышедший фильм Школьника о Николае и Кшесинской, не говоря уже о зарубежье, можно сказать, что неопределенностей здесь хватает. И главная проблема, думаю, в необходимости – неизбежности даже – авторитарного обоснования ценностей «при строго определенных условиях».

Литература

1. *Plantinga, A. Reformed Epistemology* // A. Plantinga, in: *Companion to Philosophy of Religion* – edited by Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn. – Blackwell Publishing, 2010. – Pp. 674–680.

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ЯЗЫКОЗНАНИЕ

Казімір Сваяк – святар і пісьменнік

**Біруля Кацярына Вячаславаўна,
Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)**

У артыкуле разглядаецца асоба і творчасць святара Канстанціна Стэповіча, вядомага ў беларускай літаратуры пад псеўданімам Казімір Сваяк. Спалучаючы святарскую і літаратурную дзейнасць, ён увайшоў у гісторыю каталіцкай царквы як змагар за беларусізацыю касцёла, а ў гісторыю літаратуры як арыгінальны аўтар.

Казімір Сваяк – літаратурны псеўданім каталіцкага святара Канстанціна Стэповіча. Спалучыўшы святарскую, літаратурную і грамадска-асветніцкую дзейнасць, ён увайшоў у гісторыю і літаратуру як актыўны дзеяч беларускага нацыянальнага адраджэння, якое разгарнулася ў пачатку XX стагоддзя. Нарадзіўся будучы святар і пісьменнік у 1890 г. у вёсцы Барані Свянцянскага павета Віленскай губерні (зараз Астравецкі раён Гродзенскай вобласці). Дружная і набожная сям'я паўплывала на свядомы выбар маладога чалавека – паступіць у духоўную навучальную ўстанову. У 1908 г. ён становіцца навучэнцам Віленскай духоўнай семінарыі, якую паспяхова заканчвае ў 1914 г. Так пачынаецца яго шлях з народамі да Бога.

На жаль, К. Стэповіч пражыў кароткае жыццё (святар-пісьменнік памірае ў 1926 г. ад сухотаў), але за гэты непрацяглы час ён паспеў шмат зрабіць. Будучы ўжо святаром, К. Стэповіч выступае за ўвядзенне ў касцёлах набажэнстваў на беларускай мове. Патрыятычна натхнёныя беларускія святары К. Стэповіч, А. Станкевіч, Я. Германовіч і інш. адыгралі вялікую ролю ў справе несці Божае слова на зразумелай народу мове. Разгарнуўся рух за беларусізацыю касцёла. Напрыканцы навучання ў семінарыі ў К. Стэповіча ўзмацняецца патрыятычны настрой, пра што сведчаць яго дзённікавыя запісы “Дзея маёй мыслі, сэрца і волі”: “Ад даўняга часу чую я да цябе, маці Беларусь, асабліваю прывязанасць – і больш чым прывязанасць: надта гэтае адчуццё глыбока зарылася ў сэрцы – пэўна гэта міласць, каханне сэрца. Люблю я цябе і сільна люблю” [1, с. 349]. Святар вырашае раз і назаўжды звязаць сваё жыццё з роднай краінай: “Хачу служыць табе, аддаць сябе для дабра душы тваёй. А яна – душа твая – чакае ахвяраў. Патрэбны ахвяры, калі мае прыйсці выбаўленне. Я не пайду шырокім разгонам людскога рахунку. Я хачу служыць тваім духоўным патрэбам, беларусе. А яны грамадны” [1, с. 350]. Так паэтычна, пранікнёна і шчыра святар вызначае асноўную мэту сваёй дзейнасці – служыць беларускаму народу. Канстанцін Стэповіч параўноўвае такую дзейнасць з евангельскім вобразам жніва: “Жніво вялізнае, а працаўнікоў мала” [1, с. 350]. Менавіта такім працаўніком на роднай беларускай глебе становіцца святар.

Першыя гады святарства К. Стэповіч правёў у парафіі вёскі Камаі Свянцянскага павета. Ён працуе вікарыем, выконвае свае прамыя абавязкі, удзяляе святыя сакрамэнты. Пасля працы ў Камаях К. Стэповіч вяртаецца ў парафію ў Ключчаны.

Менавіта тут ён праводзіць актыўную працу сярод моладзі, пачынае ўводзіць беларускую мову ў касцёле і школе. У дзённікавых запісах святара чытаем: “Справа беларушчыны зачынае прымаць зусім правідны характар” [1, с. 356]. Намаганьнямі святара былі заснаваныя сем беларускамоўных школ, а таксама адкрыты настаўніцкія курсы. Аднак хутка з’яўляюцца незадаволеныя яго дзейнасцю па беларусізацыі. К. Стэповіча пераводзяць у іншае месца. У 1916–1917 г. ён служыць у парафіі вёскі Карыцін. Сваю нацыянальна-асветніцкую дзейнасць ён распачынае і на новым месцы. Гэта не спадабалася пробашчу парафіі, які ў хуткім часе забараніў распаўсюджванне беларускіх выданняў і выкарыстанне беларускай мовы ў святыні. К. Стэповіч вымушаны быў спыніць беларускую справу. Адзінота, цяжкая атмасфера навокал выклікала шчыры боль у святара за народ і краіну: “Баліць мне сэрца за народ, каторага няшчасце не магу апісаць” [1, с. 364]. На першае месца святар ставіў працу па адраджэнні краіны, гораха прасіў Бога дапамогі ў нялёгкай справе: “Пазволь мне – памажы мне быць карысным справе духоўнага адраджэння майго брата занядбанага” [1, с. 369]. Такім чынам, дзейнасць К. Стэповіча ў святарскім служэнні народу носіць асветніцкі характар. Разуменне народнай псіхалогіі, веданне народных традыцый, быта, любоў да Бога і чалавека дапамагаюць святару адкрыць у сабе і другое пакліканне – пісьменніцкае.

У беларускай літаратуры святар выступаў пад псеўданімам Казімір Сваяк. Творчасць пісьменніка даследчыкі адносяць да літаратуры Заходняй Беларусі. Творчая спадчына К. Сваяка дастаткова разнастайная. Выдатны паэт, публіцыст, крытык, эсэіст, драматург, мемуарыст спалучаюцца ў яго асобе. Вобразы, матывы, тэматыка творчасці пісьменніка разгортаюць перад намі карціну вясковага жыцця. Маляўнічая прырода, цяжкая сялянская праца, разуменне агульначалавечых каштоўнасцей у сям’і, служэнне беларускаму народу, святарская дзейнасць – фактары, якія надаюць адметнасць спадчыне пісьменніка і робяць яго творчасць арыгінальнай. Нельга забываць, што ў першую чаргу К. Стэповіч – святар, і асноўная мэта яго дзейнасці – прапаведніцкая. І ў дадзеным выпадку літаратура адыграла вялікую ролю. Праз літаратурную творчасць можна было выказаць свае думкі, несці хрысціянскую навуку народу. Тонкі хрысціянскі падтэкст праходзіць праз усе творы пісьменніка. Даследчык І. Трацяк адзначае: “Для культурна-асветніцкай працы беларускіх каталіцкіх святароў характэрны два кірункі: практычна-функцыянальны (душпастырства, беларусізацыя касцёльнага жыцця, удзел у культурна-грамадскіх і палітычных арганізацыях, рэдакцыйная і выдавецкая справа) і гуманітарна-тэарэтычны (філасофска-тэалагічныя, гістарычныя, культуралагічныя і іншыя навукова-публіцыстычныя даследаванні), а таксама мастацкая літаратура як сродак папулярызацыі рэлігійна-нацыянальных ідэй” [1, с. 9]. У рэчышчы гэтых кірункаў якраз і працаваў К. Стэповіч.

У 1924 г. у Вільні выходзіць адзіная прыжыццёвая кніга Казіміра Сваяка “Мая ліра”. Гэта сапраўдная вяршыня яго творчасці. Зборнік арыгінальны па сваёй тэматыцы і жанрава-стыльвай разнастайнасці вершаў. Кніга выклікала пэўны рэзананс ў тагачаснай заходнебеларускай крытыцы. Выступілі з рэцэнзіямі У. Самойла (Суліма), А. Луцкевіч (А. Навіна). Паэзія К. Сваяка разглядалася імі найперш у філасофска-эстэтычным (Суліма) і грамадска-сацыяльным (Навіна) аспектах, што прывяло, на думку А. Станкевіча, да скажэння рэлігійна-духоўнага зместу творчасці паэта [2, с. 20].

Акрамя паэтычнай спадчыны ў творчасці К. Сваяка пачэснае месца займае проза. Найбольш часта ён звяртаўся да жанру апавядання. Аповяданні пісьменніка

часта спалучаюць у сабе сацыяльна-бытавыя малюнкi з тонкімі элементамі псіхалагізму, лірызму і філасофскіх разваг над жыццём і яго сэнсам. Вясквы побыт, праблемы, пытанні, што турбавалі сялян, былі добра знаёмыя аўтару, які вырас у сялянскай сям'і і ведаў, што такое праца. У апавяданнях К. Сваяк здолеў стварыць яркія народныя характары.

Такім чынам, уся творчасць пісьменніка глыбокапатрыятычная, прасякнутая ідэямі гуманізму. Гарантам лепшага жыцця для народа ў К. Сваяка выступае вера ў Бога. Асноўная мэта святара і мэта творцы заключаецца ў служэнні роднаму народу: словам і справамi.

Літаратура

1. *Сваяк, К.* Выбраныя творы / К. Сваяк ; уклад., прадм., камент. І. Багдановіч. – Мінск : Кнігазбор, 2010. – 472 с.
2. *Тарасюк, Л.* Журба ідэалу. Паззія Казіміра Сваяка / Л. Тарасюк // *Наша вера.* – 2001. – №3. – С. 19–27.
3. *Трацяк, І.І.* Культурна-асветніцкая дзейнасць беларускіх каталіцкіх святароў (пачатк XX ст. – 1939 г.) : аўтарэф. дыс. ... канд. культурал. : 24.00.02 / І.І. Трацяк ; Прадз. дзярж. унів. імі Янкі Купалы. – Гр., 2000. – 18 с. '

Псалмы як леки для души

Бароўская Ірына Анатольеўна,

Гомельскі дзяржаўны медыцынскі ўніверсітэт (г. Гомель, Беларусь)

У артыкуле прасочваецца шлях зараджэння і развіцця псалмоў, іх велізарны ўплыў сваім глыбокім зместам, своеасаблівым стылем на душы людзей.

Святар Васіль Вялікі ў старажытныя часы ў “Размовах на псалмы” напісаў наступнае: *Все Писание богодухновенно и полезно, для того написано Духом Святым, чтобы в нём, как в общей врачебнице душ, все мы, человеки, находили врачевство – каждый от собственного своего недуга. Ибо сказано: исцеление утолит грехи велики (Еккл. 10 : 4).* [1, с. 5].

Першым псалмаспеваком лічыцца Давід, цар ізраільскі, які пражыў да глыбокай старасці з усведамленнем граху і з вялікай любоўю да Бога. Ён іграў на гусялях, псалтыры (струнным музычным інструменце; гэта яшчэ і назва зборніка псалмоў цара і прарока Давіда, зборніка, які ўваходзіць у склад Старога Запавета Бібліі) і іншых музычных інструментах, спяваў псалмы і славіў Усемагутнага Творцу. Усё жыццё Давід каяўся ў сваіх грахах і пісаў пакаяльныя псалмы: *Абмый мяне Ад загану маіх, І ад граху майго ачысі. Бо мае беззаконнасці я прызнаю, І грэх мой заўжды перада мною...*

Увогуле, псалмы – гэта лірыка з усімі яе умоўнасцямі, гіпербаламі, іншы раз алагічнымі злучэннямі слоў. Пра гэта трэба памятаць, інакш можна прагледзець асноўнае [2, с. 1]. Важная асаблівасць формы псалмоў павінна захоўвацца у перакладзе: *“Вычарпалася ў скрусе жыццё маё і леты мае ў стагнатах”* (Псальм 30:11); *“Як бацька даруе сынам, так даруе Госпад тым, хто баіцца Яго”* (Псальм 102:13). Асаблівасць гэтай грунтуецца на так званых паралелізмах: адно і тое ж сказана двойчы, але па-рознаму. Дарэчы, такая форма паззіі актыўна выкарыстоўвалася і самім

Ісусам Хрыстом: “*Не судзіце, каб і вас не судзілі. Бо якім судом судзіце, такім вас судзіць будуць; і якою мераю мераеце, такою і вам адмераецца*” (Мф. 7:1,2); “*І вось, усё, як хочаце, каб рабілі вам людзі, так і вы рабіце ім; бо ў гэтым закон і прарок*” (Мф. 7:12). Гасподзь адкрывае, павучае, дыдактыка ў яго набывае напеўную форму, якая не забываецца, а, наадварот, гучыць, як верш, як нечалавечая мелодыя, якая незвычайна цудоўная, як і той свет, які Ён напоўніў Сабой і Любоўю.

З эпохі ранняга Сярэднявечча псалмы аказвалі велізарны ўплыў сваім зместам або стылем. Сярод першых перакладаў псалмоў – англасаксонскі (IX ст.) і царкоўнаславянскі (X ст.). У XIII–XV стст. Псалтыр перакладаўся паўсюдна па Еўропе навукоўцамі, паэтамі, а ў некаторых краінах пераклады псалмоў былі сярод першых кніг, што выдадзены былі тыпаграфскім спосабам, напрыклад, французскі Псалтыр ў перакладзе Жака Ляфэўра д’Эстапля (1509), польскі – Яна Каханюскага (1578) і румынскі – Карзэі (1578–1580).

Па прыкладу Яна Каханюскага Сімяон Полацкі лічыў, што яго псалмы (“Псалтыры царя і пророка Давида”) будуць і спявацца. Сапраўды, у 1680 годзе пеўчы дзяк В. Цітоў стварыў 165 музычных твораў на тэксты псалмоў С. Полацкага, што адзначана як зараджэнне рускай камернай вакальнай музыкі.

Сваю выдавецкую дзейнасць пачынаў з Псалтыра Францыск Скарына (Прага, 1517): *И что ест, чего в псалмах не найдешь?.. Там ест справедливость. Там ест чистота, душевная и телесная.. Там ест мудрость и разум doskonały... Псалтыр Скарына называе «великим сокровищем». Вось як вызначае ён псалмы ў сваіх прадмовах (пераклад А. Разанава): Псалом – всеединый голос церкви разноязычной. Он возвеличивает торжество и украшает праздник, а распри, вражду и злословие усмиряет ради Всевышнего Бога. Сердце, пусть даже каменное, псалом трогает и смягчает и, как из источника, из него источает слёзы. Псалом – песнопение ангельское, темьян духовный; учит душу, а тело пением веселит.*

Псалмы чытаюцца і ў цяжкія хвіліны, над нябожчыкам каля труны *в утешение скорбящих о смерти умершего*, і на працягу 40 дзён у храме, каб *Иисус Христос, вознесшийся на небо, вознёс в небесные обители и умершего* [3, с. 674]. Псалмы – *лекі для души*, “*калі туга адольвае цябе і ты пакінуты нават сябрамі*”, чытай Псалом 23, 27; “*калі шукаеш узмацнення ў надзеі на Бога*”, чытай Псалом 26 [4, с. 160]. “*«Злостраждет» ці хто з вас, няхай моліцца. Вясёлы хто ж, няхай спявае псалмы*” [4, с. 219].

Да псалмоў звярнуўся і вялікі беларускі паэт Рыгор Барадулін у сваім зборніку “Ксты” (2005) [5]. Тэксты паклаў на музыку і спявае Алесь Камоцкі. У час жорсткасці і канкурэнцыі, бездухоўнасці і ўседазволенасці менавіта зварот да душы так неабходны кожнаму з нас: *Як у сцюдзёную раку, Памалу ў Біблію заходжу, Бо веру, што душу злагоджу, І, думаю, бяду ўраку* [5, с. 80].

У псалмах паэт арганічна яднае Біблейскі пачатак і нацыянальны. Адбіраючы з псалма толькі адзін верш, Рыгор Барадулін развівае пэўную думку, засяроджвае ўвагу на праблемах нацыянальнага, сацыяльнага, духоўнага зместу нашага жыцця. Аўтар арганічна, глыбока пераносіць вечную філасофію Бібліі на нас, чытачоў, грамадзян сваёй Беларусі, вяртае нас, супыняе на простых і заўсёдных ісцінах: *Дні на зямлі твае, Як дзень адзін. Калі ён скончыцца – Ніхто не скажа* [5, с. 86].

Псалмы Рыгора Барадуліна – філасофская паэзія, якая прымушае думаць і разважаць. Умела скарыстаныя сродкі мовы накіраваны на сцвярджэнне ідэй любові да Бога, да людзей, ачышчэнне душы і нараджэнне ў ёй святла.

Такім чынам, са старажытных часоў псалмы дапамагалі, падтрымлівалі чалавека, заўсёды былі побач. Многія святары называюць Псалтыр пэўным *гімнастычным залам, дзе знойдуцца практыкаванні для кожнай душы.*

Літаратура

1. Святитель Василий Великий. Беседы на псалмы / Василий Великий, святитель : <https://books.google.by>. – Litres, 12 мая 2015.
2. *Клайв Стейплз Льюис*. Размышления о псалмах / Клайв Стейплз Льюис // Библиотека Альдебаран : <http://lib.aldebaran.ru> –30 с.
3. Закон Божий / для семьи и школы. Составил протоирей Серафим Слободской / USA1987 – 723 с.
4. *Схигумен Савва*. В дополнение к общему молитвослову. / Лекарство для души / Схигумен Савва. – М. : Лествица, «Ставро», 2004 – 224 с.
5. *Барадулін, Р*. Ксты / Р. Барадулін: – Мн. : Рым.-катал. Парафія св. Сымона і св. Алены, 2005. – 472 с.

Религиозно-философские мотивы в творчестве Игнатия Быковского

Гладкова Анна Александровна,

Витебский государственный университет имени П.М. Машерова
(г. Витебск, Беларусь)

В статье рассмотрены религиозно-философские мотивы в творчестве польскоязычного писателя Беларуси конца XVIII – начала XIX вв. Игнатия Яксы Быковского. Тема раскрывается на примере авторского осмысления канонической ветхозаветной книги Библии – Экклезиаста, также учитывается взгляд просветителя на религиозное учение Востока – зороастризм, представленный в философском трактате «Жизнь Зороастра, или О происхождении звербов» (1799).

Создание стихотворных переводов библейских текстов – старая традиция в мировой литературе. Это связано с тем, что значительная часть Библии состоит из поэтических разделов и целых стихотворных книг. Библия рассматривает вечные вопросы бытия человека и Вселенной, поэтому ещё во времена Античности поэты создавали библейские парафразы, чтобы приблизить поэтику Библии, созданной в контексте древней восточной культуры, к западной аудитории.

Как известно, Экклезиаст – одна из самых поздних частей Ветхого Завета. Большинство исследователей относят книгу к III в. до н.э. В оригинале она называется «Кохелет», что переводится как «человек, говорящий в собрании, проповедник». Автор Экклезиаста принял главную идею языческой метафизики о циклическом движении Вселенной, где правит закон вечного возвращения. В книге отражена жизненная мудрость, опыт человека, который много видел и пережил, и над всем этим поставлена единая мысль о суетности бытия.

Своеобразной интерпретацией Экклезиаста стала поэма И.Быковского «Próżność Próżności, i wszystko próżność» («Суета сует – всё суета»), включённая в сборник «Rozmyślania wieśniacze» («Сельские размышления») (1799). Поэт создал

собственный парафраз Экклезиаста, тематически близкий к оригиналу. Жизнь, по мнению Быковского, была тщетной, даже наука не смогла стать жизненным ориентиром: «Alić przepaści iey nie zgłębione! / Zaliż przeniknął który / Wszystkie cuda natury?» («Бездна нетронутых знаний! / Смог ли кто охватить / Природы чудесные тайны?») [1, с. 17]. Такую интерпретацию приобрёл отрывок из Экклезиаста о тщетности человеческой мудрости и умножении печали от умножения знаний (Эккл., ч. II). Постепенно автор перешёл к размышлениям о призрачной ценности власти, которая не несёт счастья человеку, о непостоянстве вкусов, невозможности иметь вечное блаженство, удовлетворяя свои потребности в пище и т. д. Пессимистическая тональность подкреплена ярким образным сравнением человека, который борется с трудностями земного бытия, с кораблём, гибнущим под напором волн у берега. Таким образом, жизненный цикл получил новую проекцию: замкнутое в границах земного существования движение переносится на последующие поколения. «Несчастья наших дедов / И нам познать придётся, / Потом и нашим детям / Хлопот тех не минуть», – так автор повторил центральный мотив Экклезиаста о заданности бытия («Что было, то и будет; И что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем») [2, с. 885].

Авторский пессимизм достигал максимума в отказе от самой возможности рождения, причём Кохелет отдавал преимущество над мёртвыми и живыми тем, кто ещё не жил, потому что они ещё не познали земное зло, в то время как для Быковского отказ от рождения базируется на изменчивости земного счастья и ежедневных хлопотах. Как видим, у Кохелета главенствует общефилософская трактовка проблемы бытия человека, тогда как писатель на первый план выдвигает индивидуалистические стремления личности.

Просветителя И.Быковского интересовал философский вопрос о субстанции души и вечности её существования. Поэт отмечал, что наука не в состоянии ответить на него. Как и Кохелет, И.Быковский придерживался креационистской идеи возникновения живой и неживой природы. Проводя параллель между человеком и животным миром, писатель противопоставлял животному инстинкту человеческий рационализм. По мнению просветителя, разумное начало выделяет человека из животного мира, в остальном божьи создания похожи: «Równie się z nami rodzą / Y klóćą się i godzą, / Jeden też wszystkich zgon równie czeka» («Одинаково с нами рождаются, / И мирятся, и спорят, / Похожий конец всех ожидает») [1, с. 24]. Писатель был уверен, что материальное только создаёт иллюзию счастья. Используя художественный приём градации, И.Быковский с горечью констатировал: «Wszystko czas niszczy, psuie, odmienia» («Время всё изменяет, портит, разрушает») [1, с. 25]. Центральная тема творчества И. Быковского – тема нравственно-этического поведения, добропорядочности в убеждениях и поступках – заканчивает поэму, поэт призывает читателя быть милосердным и терпимым к поступкам других, потому что никто не застрахован от ошибок.

В 1799 г. в Вильно И.Быковский издал философский трактат «Życie Zoroastra czyli Początek Gwebrow» («Жизнь Зороастра, или О происхождении гвербов»). Внимание писателя привлекла личность легендарного философа, древнеиранского пророка, основателя одной из древних религий Востока – зороастризма. Быковский использует греческую форму имени «Зороастр» вместо распространённого на Востоке варианта «Заратуштра» и традиционного в европейской и русской философии «Заратустра». Очевидно, просветитель заинтересовался изданной на французском

языке в 1771 г. главной книгой зороастризма – «Авестой», включающей собрание текстов зороастризма, жизнеописание Зороастра, фрагменты его произведений.

Философско-этическое эссе начиналось ответом на вторую часть вопроса, вынесенного в заголовок. Писатель поведал соотечественникам о гвербах, почитающих огонь как первооснову всего сущего. Идиллические картины жизни огнепоклонников сменились контрастным изображением времён вражды, и, наконец, появлением пророка, открывшего правду смертным.

Отметим, что образ Зороастра – искателя истины – трактовался писателем в контексте идей Просвещения, настойчивый поиск правды и знаний – одна из ключевых ценностей эпохи – стал определяющим в образе героя. Писатель рассуждает о человеческом разуме, способном познать законы мироздания, в чем видится ещё один концептуальный тезис Просвещения. Быковский трактовал личность Зороастра не как мага и астролога, а как просветителя и философа. «Полюблю добродетель и повсюду найду её», – говорит Зороастр, выявляя авторский мировоззренческий критерий [3, с. 77]. Просветление позволило Зороастру познать законы бытия, поэтому философ славит Бога-Творца и его мудрость. Зороастр осудил человеческие жертвоприношения богам, назвал подобное деяние преступлением, а таких богов – химерой. Обращаясь к правителям, Зороастр просит их заботиться о развитии наук, просвещении народа, утверждая, что чем ярче будет свет науки, тем лучше будет обществу. Безусловно, за таким высказыванием философа видится многострадальный опыт человечества и один из важнейших постулатов эпохи Просвещения, поддержанный И.Быковским. Устами героя писатель утвердил лучшие достижения своего времени – гуманизм и равенство прав людей, осудил деспотизм и разбой, отдал предпочтение разуму и наукам, высоко оценил роль личности в истории.

Литература

1. *Bykowski, I. Rozmyślania wieśniacze* / I. Bykowski. – Wilnia : Drukarnia Piarow, 1799. – S. 16–28.
2. *Экклезиаст // Библия*. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1989. – С. 885–896.
3. *Życie Zoroastra czyli Początek Gwebrow* // *Kościół sławy : poema przez Ignacego Bykowskiego porucznika Woysk Rosyjskich wierszem polskim ułożone*. – W Wilnie : W drukarni XX. Piarow, 1799. – S. 69–103.

Актуальность религиозоведческих знаний в системе социально-гуманитарного знания и образования

Гуцева Тамара Георгиевна,

Минский государственный лингвистический университет
(г. Минск, Беларусь)

Актуальность религиозоведческих знаний в системе социально-гуманитарного знания и образования обусловлена целым рядом факторов, без учета которых невозможно подготовка современных профессионалов.

Осмыслить общий вектор современного мира, определить в нем место своей страны, своего народа и самого себя без глубокой социально-гуманитарной под-

готовки невозможно. Исходя из признания изменчивости сложного и динамичного мира, важно подчеркнуть перспективы гуманитарного знания в наступившем веке.

Цивилизация вступила в такую фазу развития, когда от человека, его человеческих качеств зависит самосохранение человеческого вида. Это закономерно требовало человековедческое знание. Наука, в том числе и социально-гуманитарная, должна помочь предложениями конкретных шагов в преодолении конфликтов, во избежание возможных серьезных катастроф. Современный кризис цивилизации требует глубокой мировоззренческой революции, радикальной смены ориентиров развития. Поэтому цивилизация в XXI в. должна начинаться не с экономики, а с науки и новых образовательных программ, которые предполагают не просто внедрение знаний, но при этом и формирование человека как высоконравственной личности.

Общество программирует свое будущее через систему образования. В эпоху глобализации, когда человеку необходимо постоянно адаптироваться к стремительно изменяющимся социальным реалиям, процесс обучения является ключевым ресурсом личности. Качество образования определяется не только количеством и качеством знаний, но и качеством личностного, духовного, гражданского развития молодого поколения. Именно в этом его главная общественная ценность. Прагматичное, специализированно-утилитарное отношение к образованию ведет к игнорированию гуманитарной и общекультурной подготовки, служащей необходимым противовесом против узкого технократизма в профессиональной деятельности и являющейся условием личностного развития человека.

Глобализация сделала универсальным рыночный принцип жизни. Теперь он распространяется не только на товары и услуги, но и на мировоззренческие ценности, образ жизни, национальные культуры. Молодому поколению необходима помощь в осмыслении сегодняшних процессов, от самосознания человека будет зависеть сохранение функциональной связи человека и мира. Не случайно именно на молодежную аудиторию развернута специально ориентированная транснациональная культурная индустрия.

Религиоведение дает целостное и систематизированное представление о религии. Это актуально, потому что у студентов практически отсутствуют элементарные знания об отдельных религиях, религиозной символической, священных писаниях, религиозной культуре и религии в целом как историческом и культурном феномене. Религиоведческие дисциплины формируют достаточно взвешенное уважительное и толерантное отношение к представителям разных национальностей, религий, потому что любая религия рассматривается как часть мировой культуры. Религиоведение предполагает определенную открытость, диалог, умение слушать другого. Религиоведческие знания можно использовать в контексте религиозной безопасности и противодействия идеологии религиозного экстремизма и терроризма.

Религия – является неотъемлемой частью нашей повседневной жизни, занимающей свое место в истории культуры и ежедневно сопровождает чувства, мысли и поступки человека. Сегодня для успешной профессиональной деятельности и просто для жизни каждого человека особенно важно понимание окружающего его мира, структуры его ценностей, их традиционных и современных оснований. Именно в них закладываются условия формирования эмоционально-личностного отношения к социуму и другому человеку. В сегодняшнем поликультурном и поликонфессиональном мире без понимания картины мира, в которой религии занимают важнейшее место, невозможна гармоничная коммуникация человека с другими людьми.

Ликвидировав атеистическое образование, мы не заполнили образовавшуюся пустоту даже слабым подобием какого-то религиозного образования или просвещения. Эту пустоту стали заполнять религиозные организации самого различного толка. Особенно активно на наше духовное пространство устремились многочисленные миссионеры из-за рубежа. К ситуации наступления неоекульт, которые являются угрозой безопасности общества, мы оказались не готовы. Современный мир страдает от многочисленных межрелигиозных конфликтов и столкновений, которые могут приводить к ожесточенным противостояниям. В современных мультикультурных и мультирелигиозных обществах все более актуальной задачей становится гармонизация этноконфессиональных отношений посредством изучения верований других традиций и развития взаимопонимания, доверия и уважения. Религия на протяжении всей истории человечества играла крайне важную роль в развитии общества. Понять историю общества и культуры невозможно без изучения религиозного фактора, т. е. без того вклада, который внесла религия в развитие цивилизаций. Религия существовала тысячелетия именно потому, что она отвечала определенным человеческим потребностям.

Современные социальные процессы связаны с религиозным и национальным возрождением. Актуализируется проблема толерантности к инокультурным явлениям. Проблемы межличностной коммуникации представителей различных культурных, религиозных и социальных групп требуют выработки способов предотвращения и решения межконфессиональных и межнациональных конфликтов. Это требует построения конструктивного межрелигиозного взаимодействия. На основе анализа новых тревожных тенденций необходимо подчеркнуть, что реальной угрозой миру становятся терроризм и экстремизм, которые пытаются оправдаться религиозной риторикой. Это требует обновления и максимального использования миротворческого потенциала религиозных идеалов и ценностей. Независимо от личных отношений с религией знание основных вероучений по существу необходимо. Важен и актуален межрелигиозный диалог для поиска выхода из тупика, в который завела человечество его безоглядная потребительская практика. Цели диалога – повышение уровня знаний друг о друге, уменьшение напряженности в отношениях между религиозными группами, а также создание общей платформы и ее представление в позитивном и конструктивном ключе окружающему обществу. Выдвижение нравственной ответственности в центр общественной жизни является важнейшей цивилизационной задачей нашего времени.

Обеспечить безопасность в религиозной сфере только административными мерами сегодня невозможно. Нужна серьезная образовательная и просветительная работа в первую очередь с молодежью. Религиоведческое образование должно стать важной составной частью гуманитарного образования, дать подрастающему поколению объективные научные знания о религии, ее истории, роли религии в жизни человечества, его культуре, духовно-нравственной сфере для усиления противостояния духовной деградации общества. В формировании нового гуманистического мировоззрения несомненно сыграет свою позитивную роль «Религиоведение». Актуальность проблем, связанных с религиозной нетерпимостью и агрессией, экстремизмом и терроризмом требует усиления религиоведческого компонента в социально-гуманитарной подготовке.

Понимая судьбоносное значение образовательной стратегии, необходимо признать, что тот, кто успешно перестроит образование к потребностям XXI в.,

наполнив его, прежде всего, новым содержанием, будет в состоянии удерживать устойчивое положение в международной конкуренции в будущем.

Из истории образовательной системы базилианского ордена

Мосейчук Людмила Ивановна,

Центр проблем развития образования БГУ (г. Минск, Беларусь)

Под юрисдикцией базилианского ордена работали различные учебные заведения: приходские (начальные) школы, монастырские школы, новициаты и пр. Высокий образовательный ценз преподавательского состава новициатов и средних школ способствовал внедрению в образовательный процесс передовых для того времени педагогических практик: системы взаимобучения учащихся, распределения учебной нагрузки, популяризации физической культуры.

К 1772 г. униатская церковь имела обширную сеть приходов, которая полностью охватывала территорию белорусских земель. Была выстроена четкая иерархическая внутрицерковная структура, особое место в которой принадлежало ордену базилиан.

Базилиане, видя залог благополучия униатской церкви в распространении образования, считали школьное просвещение первой и священнейшей обязанностью своего ордена. Естественно, что первой их задачей была подготовка послушников (новициев) к принятию монашеского пострига. Она проводилась в новициатах, действовавших при ряде базилианских монастырей. Внутреннее устройство, распорядок и образовательный процесс новициата регламентировались папской буллой от 19 марта 1603 г. об устройстве новициатов для всех монашеских орденов «De monachum ordinibus» [2, s 141].

Новици ежедневно присутствовали на богослужении, обучались грамоте и чтению на церковно-славянском языке и латыни, началам арифметики, знакомились «с церковными обрядами и церемониями», кроме того «упражнялись телесно» [5, с. 452]. Учились в новициатах 2–4 года, по одной из трех специальностей: теология (богословие), философия, риторика. Физические упражнения проходили в закрытом для посторонних саду. Посетители могли посещать новиция и беседовать с ним только по разрешению учителя (магистра), который присутствовал во время разговора. Выход за пределы новициата был разрешен не чаще одного раза в неделю, но непременно в сопровождении магистра [1, s. 59].

Выпускники новициата могли продолжать образование в заграничных коллегиях и папских Алумнатах (Папский Алумнат в Вильно, Греческая коллегия в Риме, коллегия св. Сергия и Вакха в Риме, Брунгбергский иезуитский Алумнат, Камнисский и Пултусский Алумнаты) [3, s. 31].

Образовательная деятельность базилиан не ограничивалась обучением новициев. При монастырях работали школы для светской молодежи, где воспитанники усваивали, наряду со свободными науками, «науки христианские» [Каня s. 59]. Это были как специальные школы для светских учащихся, так и монашеские, в которых светским ученикам разрешалось учиться в младших классах [7, с. 26]. Смешанные

школы функционировали при монастырях в Вильно, Вербилове, Лядах, Паддубасе, Толочине [6, с. 96].

Обучение в таких школах было пятилетним. Класс гуманитарных знаний (2 года обучения) был обязательным для всех учащихся. После окончания первой ступени обучения успешный ученик, желавший посвятить себя духовному званию, мог перейти в класс риторики (1 год), затем – в класс философии или богословия (длительность обучения 2 года). В таких классах могли получать образование и дети белого духовенства.

В классе философии преподавали логику, физику и метафизику. В классе богословия, кроме собственно теологических предметов (Священного Писания, нравственного богословия, догматической теологии, канонического права и т. д.), преподавали также рукоделие, обучали истории, экономики, арифметике и основам геометрии. Важное место в обучении принадлежало различного рода диспутам. Они проходили каждую неделю. На торжественные акты (начало и/или окончание учебного года, церковные праздники и пр.) приглашались гости (городская администрация, представители епископата, настоятели униатских монастырей и пр.). Разрабатывалось до 40 положений, подлежащих защите или опровержению, которые и обсуждались в ходе такого мероприятия [4].

Дважды в год – ко дню Святого Василия и к началу обучения – богословы и философы сочиняли стихи на латыни. Трижды в году богословы, философы и риторы произносили проповеди в трапезной при собрании всех насельников монастыря. Для богословов и философов летние каникулы длились 2 месяца, для риторов и гуманистов – месяц. Зимние каникулы начинались с 20 декабря и заканчивались в день памяти Святого Василия. Отдыхали также «сырную», «страстную» и «светлую» седмицы и 3 дня на «Пятидесятницу»; для младших классов отдых был короче.

К концу XVIII в. средние школы были открыты при 21 монастыре ордена. Высшие курсы наук преподавались в 14 школах [4]. В приходских (начальных) школах учеников учили читать и писать, обучали основам арифметики и «христианской науке» [1, с. 59]. Как правило, в них обучались дети обедневшей шляхты, приходского униатского духовенства и крестьян.

Поскольку базилианские школы (как светские, так и духовные) действовали при монастырях, то на настоятеля возлагались обязанности ректора. Он должен был следить за выполнением учебной программы и школьного устава, заботиться о финансовом состоянии школы, здоровье преподавателей и учеников.

Большинство преподавателей было монахами. Вместе с тем, к работе в светских школах и школах смешенного типа привлеклись педагоги из числа мирян. Особенно тщательно базилиане относились к подготовке и подбору учителей младших классов новициатов – магистров.

Базилиане выступали против телесных наказаний учеников, но активно использовали дисциплинарные меры (карцер, лишение прогулки, ночные молитвенные бдения и пр.). Педагоги были знакомы с дидактикой И.Г. Песталоцци (1746–1827), в приходских школах часто практиковалась система взаимообучения учащихся [3, с. 34].

Итак, к концу XVIII в. под юрисдикцией базилиан функционировали достаточно устоявшиеся формы образовательных учреждений: новициаты, средние и приходские школы, дававшие образование и монахам, и светским ученикам. Однако за пределами образовательной структуры, выстроенной базилианским орденом, осталась такая социальная группа, как сыновья униатского белого духовенства.

Литература

1. *Kania, J.* Unickie seminarium diecezjalne w Chełmie w latach 1759–1833 / J. Kania. – Lublin : Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1993. – 360 s.
2. *Krasiński, A.* Prawo Kanoniczne : krótko zebranie / A. Krasiński. – Wilno : Drukiem Józefa Żawadzkiego, 1861 – 354 s.
3. *Pidlypczak-Majerowicz, M.* Bazylianie w koronie i na Litwie / Maria Pidlypczak-Majerowicz. – Warszawa : PWN, 1986. – 272 s.
4. *Кечкин, Иоанн (священник).* Обзор деятельности базилианского ордена (OSBM) в области просвещения (1613–1772 гг.) [Электронный ресурс] / Иоанн Кечкин // Московская православная духовная академия. Кафедра церковной истории. Конференция 25–26 декабря, 2010. – Режим доступа: http://history-mdm.ru/konf_25_26_dek_2010/obzor_deyatelnosti. – Дата доступа: 02.05.2015.
5. *Коялович, М.О.* История базилианского ордена в бывшей Польше / М.О. Коялович // Христианские чтения. – 1864. – № 1–4.
6. *Марозава, С.В.* Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1893 гг.) / С.В. Марозава. – Гродна : ГрДУ, 2001. – 352 с.
7. *Палуцкая, С.В.* Барунская базильянская школа і яе выхаванцы / С.В. Палуцкая // Ашмяншчына: гісторыя і сучаснасць : матэрыялы навук.-практ. краязн. канф., Ашмяны, 15 кастр. 1993 г. – Гродна ; Ашмяны, 1995. – С. 25–34.

О некоторых религиозно-мифологических истоках происхождения выражений, связанных с зеленым цветом

Харитонов Александр Михайлович,

Тихоокеанский институт географии ДВО РАН (г. Владивосток, Россия)

Некоторые расхожие современные выражения явно имеют древние мифологические корни и встречаются с незапамятных времен. При этом они могут свидетельствовать о том, что пути наших предков в Европу начались на Ближнем Востоке.

В современном русском языке давно известны выражения «молодо-зелено» и «зеленый змий». Как ни странно, но с аналогами подобных выражений автор столкнулся, исследуя некоторые религиозные мифологические тексты, пришедшие с Ближнего Востока.

Скорее всего, это случайным не является. Ведь арабская мифология, похоже, знала скифский народ росов значительно раньше, чем о них узнала историческая наука. В частности, известен мифический народ асхаб-ар-рас, в котором возможно опознать скифов - росов, если сопоставить асхаб с более современным «сагиб» (индийское – «господин»). При этом некоторые близкие скифам этнонимы до сих пор сохранились на территории Эфиопии [см. 3]. А ведь народы Эфиопского нагорья не зря относят к смешанной с европейцами расе.

Само понятие зеленого цвета ассоциируется в нашем понимании с цветом растительности. Ее зацветание и могло привести к связи понятий молодости и «зеленого» ее характера. С другой стороны русское «отрава» явно берет начало от «трава». Ведь многие яды имеют растительное происхождение, а в малых дозах используются как лекарственное средство.

С зеленым цветом ассоциируется и ислам. Это действительно одна из самых молодых религий современности. Одним из персонажей ислама, который, однако,

официально в Коране не упоминается, является Хидр (Хидир, Хизр). Его обычно отождествляют с учителем пророка Мусы (Моисея). У него весьма необычные для учителя поступки, что позволило нам заподозрить, что его имя напоминает русское выражение «хитрый». Впрочем, исходя из места действия преданий, скорее имя данного персонажа можно связать с понятием «зеленый» в арабском языке.

Учитывая наличие ностратической гипотезы в языке, которая предполагает происхождение индоевропейских, алтайских, уральских и ряда других, в т. ч. семитских, языков от одного языка-предка, подобное совпадение для русского языка не обязательно является чистой случайностью. Правда, скорее подобное могло произойти из-за взаимопроникновения элементов разных языков в состав друг друга с целью сближения и понимания, а не в ходе распада некоего праязыка.

С другой стороны ассоциации имени Хидр возникают с названием дерева кедр. Ливанские вечнозеленые кедры также известны с глубокой древности. В Турции с Хидром связывают теплый летний сезон года.

Но встречается ли выражение «зеленый» на Ближнем Востоке, которое было бы понятно без перевода? Автор вспомнил известный в двух вариантах хеттский миф о поражении и победе бога грозы над змеем-драконом. В одном из них имя человека, привлеченного в качестве союзника громовника богиней Инарой, было Хупасис. Учитывая сравнительную близость некоторых слов русского и хеттского языков можно сопоставить имя Хупасис и Купец.

В данном мифе упоминают некую гору **Цалияну**, что сравнимо с топонимом ... Зеленая гора. Да и слово «целина» вполне сопоставимо с этой же мифологической горой. Правда, этимологически целину возводят к понятию «цельный» и даже «здоровый», но и наше предположение вполне вписывается в эти рамки. Они очень напоминают «народные этимологии» сходных по звучанию слов в разных языках.

Еще одна аналогия неожиданно обнаружилась в русской сказке «Сестрица Алёнушка и братец Иванушка», где имя змея Иллуянки легко трансформируется в Алёнушка, а в ряде вариантов действует как раз Купец. Конец хеттского мифа утерян, но Хупасис явно пострадал из-за нарушения запрета богини, когда он вспомнил свою семью. При этом побежденный змей был предварительно опоен вином.

Вот тут автор и вспомнил выражение «зеленый змей». Ведь мифологическая гора вблизи места сражения именно «зеленая»! Да и сегодня известен польский город Зелёна-Гура. Но и сам змей Иллуянка имеет аналога в лице древнетюркского слова *juḷan, обозначающего змею. По нашему мнению змея эта ядовитая, судя по сходству аналогичного тунгусо-маньчжурского произношения со словом «сулема», тогда как второе значение «змея» предназначено для змей, которые ядовитыми не являются (пример примитивной биологической классификации в древности).

Ранее в 2003 г. в электронном Этножурнале Института этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая мы [2] обратили также внимание, что имя Иллуянки повторяется в мифологии также в имени греческого Эллина и Силача – Балу (**Алий-йану-Балу**) из древнего города Угарита. Оно сходно с понятием аллон-биллон в сказках осетин (ср. аланы, считающиеся современной наукой предками современных осетин) и даже именем первопредка якутов Эллея. Это явно не является случайным совпадением, а может быть связано с переносом мифа скифскими племенами.

Получается, что Силач-Балу («Зеленый Балу»?) вполне может быть и Молодым Балу! Да и сам топоним Угарит чересчур подозрительно напоминает самый обычный «Город» (Орда?).

И даже эллины в древности египтянами считались весьма молодым народом! Грекам это не очень нравилось, но они вынуждены были это терпеть. А вот близкие гетам-фракийцам фригийцы стали кандидатами на роль древнейшего в языковом отношении народа, посрамив египтян по мнению Геродота [1].

Не связан ли косвенно с персонажем Хидр также и герой казахских сказок Алдар Косе (Безбородый обманщик)? Ведь гора Хази на Ближнем Востоке не один раз упоминается в древности. Известна и сказка «Алдар Косе и Алан».

Впрочем, некоторые трудности в толковании данных выражений возникают в том, что в средние века в Сирии появились переселенные с Балкан славянские племена, сдавшиеся арабам во время войн последних с Византией. Это, впрочем, никак не влияет на наши выводы, но может развести их по времени возникновения. Тот же угаритский алфавит должен был бы появиться много позднее, чем ему приписывают, если сопоставлять его со временем появления классического греческого алфавита с гласными буквами. Да и этноним хетты больше напоминает более поздних гетов, которых отождествляют с позднейшими готами. А ведь если 7 славянских племен, создавших Первое Болгарское царство, переименовать на тюрко-болгарский лад, то число 7 будет звучать как «джеты», т. е. те же геты.

Так что есть над чем подумать, тем более, что попытки переосмысления на эту тему в популярной литературе имеются. Но, как видим, хотя на «новую хронологию» наши подозрения внешне очень похожи, но основываются они совсем на иных исторических, лингвистических и географических принципах. Не исключено, что найдется еще какое-нибудь интересное объяснение подобным находкам.

Литература

1. *Калинина, О.И.* Первый опыт сравнительно-исторического языкознания в описании Геродота / О.И. Калинина, А.М. Харитонов // История и археология. – 2014. – № 6(14). – С. 10.
2. *Харитонов, А.М.* Несколько слов из древнегреческого (к вопросу о местонахождении прародины эллинов). [Электронный ресурс] : Этножурнал. Режим доступа: <http://www.ethnonet.ru/etnografiya/neskolko-slov-iz-drevnegrecheskogo-k-voprosu-o/> (дата обращения: 10.03.2017)
3. *Харитонов, А.М.* Современные этнонимы Северо-Восточной Африки в зеркале истории Древнего мира / А.М. Харитонов // География: проблемы науки и образования. LXIV Герценовские чтения. – СПб. : Астерион, 2011. – С. 224–226.

Роль церковного начального образования в становлении национального самосознания белорусского народа (вторая половина XIX – начало XX в.)

Чэн Юаньцзи,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В результате включения белорусско-литовских земель в состав Речи Посполитой, белорусская национальная культура пострадала от ополячивания и окатоличевания. Православная церковь настойчиво боролась с национально-религиозными гонениями и избавила православных людей и белорусскую культуру

от латинско-иезуитской гегемонии. Автор проанализировал российскую правительственную этноконфессиональную политику в XIX – начале XX в. в отношении развития церковно-приходских школ, которые содействовали развитию образования, национального самосознания белорусского народа.

Церковно-приходские школы имели не только образовательное значение, но и миссионерское – укрепление «духа церковности», поэтому преимущественно перед школами других ведомств они должны были открываться в местностях с населением смешанным, иноверным и сектантским. После вхождения белорусских земель в состав Российской империи в конце XVIII в. на православное духовенство было возложена миссия по образованию простого народа. Но выполнить это было нелегко. К концу XVIII ст. города Белоруссии практически потеряли свой белорусский облик, только деревня сохраняла ещё религиозно-культурные корни и традиции. [1, с. 7]

С падением Речи Посполитой её политическая национальность потеряла свою государственную основу, но сохранилась её духовная основа – католицизм. Все острие деятельности католической церкви было перенесено в гуманитарную сферу. В первой половине XIX в. в Северо-Западном крае сохранялась сложная сословная, конфессиональная и национальная ситуация. Она оказала влияние на формирование экономической, социальной и культурной политики российского правительства на территории современной Беларуси. По словам белорусского историка А.Ю. Бендина, «наличие культурной дистанции при сохранении социально-экономического, национального, и в известной степени, религиозного доминирования польской социально-конфессиональной элиты над православным крестьянским большинством, делают возможным, характеризовать Северо-Западный край накануне восстания 1863 г. в качестве региона, сохранявшего основные признаки внутрироссийской польской колонии» [2].

В конце 1850-х – начале 1860-х гг. наблюдается возрождение церковных школ в Северо-Западном крае. Так, митрополит Литовский и Виленский Иосиф Семашко в 1857 г. обратился с распоряжением об обязательной расписке со стороны православных священников, подтверждающих их готовность учить прихожан молитвам и грамоте. В начале 1860-х гг. этому благоприятствовало и стремление попечителя Виленского учебного округа князя А.П. Ширинского-Шихматова открыть церковно-приходские школы в Виленской, Гродненской губерниях, которые находились под сильным влиянием католической культуры.

Восстание 1863–1864 гг. вызвало новую волну развития церковных школ. По воспоминаниям Л. Павеского, «не было прихода, где местный клир не учил крестьянских детей церковному пению, а также русской и славянской грамоте» [3, с. 1118].

После восстания 1863 г. и вплоть до начала Первой мировой войны вся деятельность РПЦ в Виленском учебном округе была сильно подчинена одной главной цели: полная унификации белорусского населения с православными россиянами и обрусение максимально возможно представителей других этносов (поляков, литовцев, татар). Этими работами руководил русский чиновник М.Н. Муравьев, который предлагал «распространить общественное образование в духе православия и русской народности». [4, с. с. 308–318] Этноконфессиональная политика, активно начатая администрацией М.Н. Муравьева и его ближайшими преемниками, генерал-губернаторами К.П. Кауфманом и Э.Т. Барановым, ставила одной из своих целей реконструкцию западнорусского этнического самосознания православного населе-

ния. Однако с конца 1860-х до начала 1880-х гг. количество церковных школ начало уменьшаться, так как в народном образовании одним из направлений реформирования было стремление придать ему светский характер.

Перемены в политике властей наметились только на рубеже 1870-х – 1880-х гг., когда народовольческий террор и угроза социальных потрясений заставили правительство опять обратить внимание на состояние церковных школ. Главное официальное лицо, контролировавшее православную церковь России, обер-прокурор Синода Константин Победоносцев не мог с этим смириться. В соответствии с «Правилами о церковноприходских школах» от 13 июня 1884 г. он начал открывать в белорусских землях одноклассные и двухклассные церковно-приходские школы (далее: ЦПШ). Они содержались за счет духовного ведомства. Вскоре число таких школ превзошло число народных училищ Министерства народного просвещения. В ЦПШ преподавались Закон Божий, сведения из церковной и российской истории, церковное пение. Во всех православных храмах во время литургии использовался церковнославянский язык, во время проповедей – русский. Священники молились за здоровье российского самодержца, славил православных святых.

Процесс создания подобных школ, начиная с 1884 г., шел очень интенсивно. За 10 лет после принятия новых правил о ЦПШ количество их увеличилось: в Литовской епархии почти в 100 раз, Полоцкой – в 30, Минской – в 7, Могилёвской – почти в 2 раза [5]. Естественно, что рост количества школ повлек за собой рост числа учащихся. За 1883–1893 гг. в Российской империи количество обучающихся в церковных школах возросло в 7 раз. В епархиях, которые включали белорусско-литовское губернии, это число увеличилось следующим образом: в Литовской в 79 раз (с 374 до 29813 человек), Полоцкой – в 36 (с 326 до 11828), Минской – в 9 (с 2720 до 24850), Могилёвской – в 2 раза (с 17876 до 37293) [5]. В этих губерниях в 1899 г. число учащихся ЦПШ почти в два раза превышало число учеников в народных школах Министерства народного просвещения. Рост количества церковных школ на территории Беларуси продолжался до начала XX в.

Несмотря на огромные усилия по окатоличиванию населения, настойчиво шла борьба с национально-религиозными гонениями за сохранение там православия. Подлинная белорусская национальная идея является культурно-исторически православной.

Предполагалось с помощью системы народного и церковно-приходского образования, пастырского служения православной церкви сформировать осознанное представление о том, что конфессиональные связи, объединявшие людей в приверженности к православию, являются одновременно связями этническими. В результате предпринятых мер, население начало осознавать себя в качестве «западнорусской народности – белорусское национальное сознание», имеющей здесь, в Северо-Западном крае, свои региональные особенности, говорящей на белорусском наречии.

Литература

1. *Шеглов, Г.Э.* 1863-й. Забытые страницы / Г. Э. Шеглов. – Минск : Братство в честь Святого Архимитрагита Михаила в г. Минске Минской епархии Белорусской Православной Церкви, 2005. – 98 с.
2. *Бендин, А.Ю.* Проблемы этнической идентификации белорусов (60-е гг. XIX – начало XX в.) в современной историографии / А.Ю. Бендин. // Исторический поиск Беларуси. – Минск, 2006. – С. 8–35.

3. *Паевский, Л.* Из прошлого церковно-приходских школ в Северо-Западном крае / Л. Паевский. // Прибавление к церковным ведомостям, издаваемым при Святейшем Правительствующем Синоде. – 1891. – № 33. – С. 1118–1119.
4. *Корнилов, И.* Русское дело в Северо-Западном крае. Материалы для истории Виленского учебного округа преимущественно в Муравьевскую эпоху / И. Корнилов. – СПб. : типография А.С. Суворина, 1908. – 504 с.
5. *Грыгор'ева, В.В.* Царкоўныя школы ў сістэме народнай адукацыі Беларусі (другая палова XIX ст.) / В.В. Грыгор'ева. // Матэрыялы па гісторыі Беларусі / Нац. інт-адукацыі ; адказны рэд. М. П. Касцюк. – Мінск, 1997. – С. 103–107.

Символистское постижение действительности Д.С. Мережковского как потенциал современной культуры

Шумская Лилия Михайловна,

Гродненский государственный университет имени Я. Купалы

Комарова Ирина Константиновна,

БИП-Институт правоведения, Гродненский филиал

(г. Гродно, Беларусь)

Статья посвящена исследованию эстетической, философской и общественно-политической значимости символистского миропредставления Д.С. Мережковского для современной культуры.

Современное общество переживает сложную духовную ситуацию: осмысление прошлого и настоящего, кризисные явления в социальной, экономической, политической и духовной сферах. Во многом созвучным современной общественной ситуации является рубеж XIX–XX веков в России – эпоха нестабильности, кризиса общественного сознания и человеческих отношений, поиска новых форм общественного устройства. В подобных условиях каждая из эпох осуществляет поиск жизнеспособных устойчивых ориентиров, способных стабилизировать эволюцию общества, восстановить аксиологическую целостность человеческого бытия, гармонизировать отношения между человеком и природой, человеком и человеком, человеком и техникой. В качестве этих ориентиров каждая эпоха обращается к прошлому, настоящим или будущим этапам истории в поисках оснований устойчивости и стабильности мира и воплощает их в ценностях простоты начальных (первобытных) идеалов, достигнутого (западного) материального комфорта или будущего (утопического) царства справедливости и равенства. Подобные ценности и символы культуры обеспечивают социальную преемственность, предсказуемость социальных отношений, способствует духовному единству общества. При нарушении равновесия материального и духовного, божественного и человеческого начал в современном обществе символ как посреднический элемент, как коллективная память, способен воссоздать первоначальное единство, согласие и гармонию мира.

В этом смысле особо актуальным на рубеже XIX–XX вв. становится новое направление в русской литературе – символизм, который особым образом актуализирует необходимость сохранения святынь, принципов справедливости, добра. Этическая сторона русского символизма в культуре Серебряного века проявилась

в религиозном синтезе, актуализации нравственного начала (Бога); мировоззренческая – в полноценной форме миропонимания субъективно-исторической мифологической реальности. Именно религиозные верования, этнокультурные идеалы М. Вебер, Н.А. Бердяев и другие мыслители рассматривали как особенные культурно-исторические начала такой системы координат. Так, образ Христа – символ праведника, готового пожертвовать собой за веру, признающего равноправие всех людей, проповедующего любовь и прощение. По существу – это определенный строй духовной жизни, духовный такт и вкус, отношение к социальному устройству, труду, семье, природе, вещам.

Одной из ведущих фигур в эпоху зарождения и развития русского символизма был Д.С. Мережковский. Ему удалось поразительно точно угадать грандиозный, вселенский характер перелома, охватившего два столетия, найти истоки будущего в прошлом, наполнив его принципиально новым содержанием. Мережковский пришел к заключению, что отказ от «Истинного Христа» привел к тому кризису духовной жизни, который был свойственен современному ему обществу. Он начал мечтать о духовном перевороте, который рассматривал как созидательный путь развития, переосмысление мира, установление Царства Третьего Завета, Царства Любви и Свободы. В результате «революции духа» религия, по мысли Мережковского, должна была принять и освятить человеческую плоть, творчество, свободу человека.

Система основных персонажей (романы «Христос и Антихрист», «Царство зверя») символизировала новый тип мышления, обеспечивающий движение к гармонии и духовным преобразованиям. Это персонажи-двойники, которые в рамках метасюжета демонстрировали мысль о вневременном характере христианского и антихристианского начал. В первой части трилогии – «Смерть богов (Юлиан Отступник)» покорности и самоотречению христиан противопоставлены язычники, благоговейно спасающие создания эллинского искусства. Юлиан восхищается красотой храма Афродиты, изяществом дома языческого жреца Олимпиадора, грацией его дочери. Язычество дает ему право на силу, смелость, борьбу с врагом. Но ни христианство, ни язычество, по мнению Мережковского, не представляют собой полноты религиозной истины. «Плоды золотых Гесперид вечно зелены и жестки. Милосердие – мягкость и сладость переспелых, гниющих плодов» [1, с. 214], – утверждает учитель Юлиана Максим Эфесский.

Во второй части трилогии – «Воскресшие боги (Леонардо да Винчи) история для Мережковского – по-прежнему царство непримиримых «бездн». Флорентийскому проповеднику Савонароле, идеал которого – «республика Иисуса Христа», жизнь аскета в монашеском братстве, противопоставлены государственные и церковные деятели (Цезарь Борджиа, Александр VI), яркие мыслители (Макиавелли), гениальные художники (Леонардо да Винчи). Но теперь основой для символистских представлений писателя о смысле истории становится рецепция философии Ф. Ницше. Поэтому история подвергается эстетизации, а искусство приобретает роль провозвестника будущего. Летательные аппараты Леонардо – попытка осуществить одновременно демоническую и божественную мечту о полете человека в небо, образы Мадонны «земные» и «небесные», а Иоанн Предтеча напоминает Вакха.

В последней части трилогии «Антихрист (Петр и Алексей)» позиция автора становится этической, христианской. «Антихристову миру Петра I противопоставлен царевич Алексей. Именно он теперь, по мнению Мережковского, является хранителем старины, способствующей движению к царству «Третьего завета». Алек-

сей убежден, что «недолго стоит та страна», которая «переставляет обычаи свои» [2, с. 443].

Как видим, идеи «новой религии» Мережковского утверждали религиозно-этические ценности Царствия Божьего на земле, констатируя основополагающее значение религиозности для общественной, духовной, нравственной и культурной жизни. Существовало то, что в концепции Мережковского вера и религия служат для человека действующим опорой для разумного обустройства мира. Сам человек в своем творческом сверхусилии создает образ «живого Бога» и преображает внешний и внутренний, созерцательный и деятельный мир, нравственность, общественность. Для алгоритма мысли Мережковского важны не догматы религии, а сам факт существования религии.

Писатель создавал глобальные обобщения, обращался к культурным универсалиям, острейшим мистическим символам, которые для писателя становились тем пространством, в котором могли происходить процессы преобразования действительности и создания на этой основе нового уровня бытия, соотносимого с высшими духовными ценностями. В такой ситуации символы приобретали максимальную смысловую насыщенность, становились метасимволикой. Так, и апокалиптический Зверь, и телесная красота, и Человекобог, – все эти понятия и явления в творчестве Мережковского сводились в единый образ – Антихриста. Таким образом художник расширял эстетический и художественный потенциал современной ему культуры, в которых символы исполняли роль эстафет, проносивших сквозь века жизненно важные социальные смыслы – что есть добро и зло, приемлемые способы коммуникации и поведения.

Таким образом, узнаваемые символы и образы Мережковского действительно участвуют в освоении человеком окружающего мира, концентрируют сознание, волю людей на реализацию высших норм и принципов, направляют и стимулируют культурную деятельность системой запретов, норм и идеалов, определяют систему координат социальной общности, ограждают от выхода за пределы культуры.

Литература

1. *Мережковский, Д.С.* Собр. соч. : в 4 т. / Д.С. Мережковский. – М. : Правда, 1990. – Т. 1. – 591 с.
2. *Мережковский, Д.С.* Собр. соч. : в 4 т. / Д.С. Мережковский. – Т. 2. – 759 с.

Роля рэлігійнай дамінанты ў выхаванні патрыёта і грамадзяніна (на прыкладзе педагогічнай думкі Беларусі XIV–XV стст.)

Шчэрбін Марына Міхайлаўна,
Мазырскі дзяржаўны педагогічны ўніверсітэт імя І.П. Шамякіна
(г. Мазыр, Беларусь)

Артыкул прысвечаны выяўленню ролі рэлігійнай састаўляючай зместу грамадзянска-патрыятычнага выхавання ў педагогічнай думцы Беларусі XIV–XV стст. На падставе аналізу гістарычных крыніц вызначаны хрысціянскі падмурак шэрагу

грамадзянска-патрыятычных якасцей даследуемага перыяду, паказана яго значнасць у працэсе сацыялізацыі асобы ва ўмовах сярэднявечковай рэчаіснасці.

Рэлігія для перыяду Сярэднявечча выступала вызначальным паказчыкам грамадскага, культурнага і духоўнага жыцця, што меў “цывілізуючы ўплыў на жыццё чалавецтва” [1, с. 33]. Распаўсюджванне хрысціянскай філасофіі насіла не толькі важнае “агульнасветапогляднае, але і педагагічнае значэнне”, абумоўленае “першаснасцю духоўнага ў адносінах да матэрыяльнага, высокімі маральнымі імператывамі, служэннем дабру і праўдзе” [2, с. 76].

Адной з запатрабаваных якасцей у змесце грамадзянска-патрыятычнага выхавання XIV–XV стст. з’ўлялася **дабрачыннасць і ўзаемадапамога** ў адносінах да іншых. “Уважительный и добрый будь ко всякому человеку, и за глаза и в глаза” – гэта спосаб “дасціць многае в глазах Бога и людей”, – сцвярджалі старажытныя крыніцы, настаўляючы маладое пакаленне [5, с. 497]. Неабходнасць суддзясення сваіх учынкаў з зацверджанымі нормаў супольнай жыццядзейнасці мела значнае выхаваўчае ўздзеянне на асобу, была сугучна ідэям актыўнай добрачыннасці. “Не место делает добродетельным, но добродетели место украшают”, – былі ўпэўнены нашы продкі [6, с. 486].

Разуменне добрачыннасці абавіралася на ідэю “агульнага дабра”, што трымала светапоглядную сістэму сярэднявечковага чалавека, заснаваную на хрысціянскім чалавекалюбстве. “Вспомни голод во время сытости, бедность и убогость во время изобилия, с утра и до вечера переменится время”, – падкрэслівалі фларэлегіі, высока ацэньваючы ўменне спачуваць і дапамагаць іншым як важную асобасную якасць [6, с. 477].

Важную ролю сярод грамадзянска-патрыятычных якасцей ў XIV–XV стст. адыгрывала **імкненне да пераемнасці і адзінства**. Вядомыя словы летапісца “в единстве нашем великая сила” сталі своеасаблівым заклікам да згугаванасці і дзяржаўна-палітычнага яднання на беларускіх землях [4, с.98]. Развіццё грамадства з арыентацыяй на цэласнасць разглядалася гарантам існавання народу, закладам яго росквіту: “згода будзе, а нязгода райнуе”, – пераконвалі нашы продкі [4, с. 58].

Пры гэтым, калі падтрымка тэрытарыяльнага адзінства разумелася падмуркам развіцця дзяржаўна-палітычных працэсаў, то духоўная пераемнасць выступала ў XIV–XV стст. важным сродкам ідэнтыфікацыі асобы з пэўным гісторыка-культурным асяроддзем. Менавіта духоўна-светапогляднае яднанне забяспечвала хрысціянства, якое садзейнічала таму, што ўяўленні аб Радзіме “перарастаюць межы сялянскай абшчыны і нават княства, пашыраючыся да зямлі-краіны” [3, с. 179]. З рэлігійным аднадумствам атаясамлівалася на ўсходнеславянскіх землях грамадзянска-патрыятычная ідэя аб’яднання, абароны супраць знешняй пагрозы як найпершых акалічнасцей існавання народу. У якасці аднаго з самых цяжкіх выпрабаванняў для чалавека крыніцы, што апелявалі да хрысціянскай этыкі, адзначалі быць “*пришельцами в земле не своей*” [4, с. 45].

Значнай грамадзянска-патрыятычнай якасцю ў XIV–XV стст., з’ўлялася **супарадкаванне асабістых інтарэсаў грамадскім**, што праяўлялася ў апеляцыі да хрысціянскага сумлення і традыцый супольнай жыццядзейнасці. У сувязі з тым, што “маральная свядомасць хрысціян з’ўлялася сацыяльна і гістарычна абумоўленай адлюстраваннем іх практычных паводзін у калектыве і грамадстве” [1, с. 58].

А.П. Забіяка звяртаў увагу на тое, што “для культур, успрыняўшых хрысціянства, характэрным з’ўляецца тое, што асэнсаванне і ўвасабленне вы-

шэйшых каштоўнасцей і ідэалаў адбывалася пад уплывам уяўленняў аб Богу” [Заб. с. 167]. Яшчэ Уладзімір Манамах сцвярджаў у якасці *“начала всякого добра”* неабходнасць *“страх Божий в сердце иметь”* [4, с. 124]. Выкананне свайго маральнага абавязку з’яўлялася абавязковай умовай жыцця хрысціяніна, садзейнічала прывучэнню чалавека да справядлівага быцця сярод іншых людзей.

Заснаванае на моцным духоўна-рэлігійным падмурку супарадкаванне асабістых інтарэсаў грамадскім мела важнае значэнне з пункту гледжання захавання міру ва ўмовах феадальнага грамадства. Пры адсутнасці шырокараспаўсюджаных пісаных норм зварот да сумлення, маральнага абавязку асобы – дзейсны сродак выхавання асобы патрыёта і грамадзяніна.

Важнейшае месца сярод грамадзянска-патрыятычных якасцей займала **самаадданасць**, якая мела трывалую сувязь з духоўна-рэлігійнымі дамінантамі светаўспрымання беларусаў. Перапльценне абавязку рэлігійнага і грамадзянска-патрыятычнага праявілася ў асэнсаванні адказнасці за свае ўчынкi і справы як перад Богам, так і перад грамадствам. Хрысціянскія самаахвярнасць, адданасць, набожнасць, набываюць грамадскае распаўсюджванне і “свецкі” характар гучання.

Увасабленнем вернасці сваёй Радзіме з’яўлялася “выкананне ў адносінах да яе высокіх маральных імператываў” [3, с. 192]. З пункту гледжання хрысціянскай філасофіі гэта праяўлялася ў сімвалічным асобасным выратаванні па прыкладу Божаму, з пункту гледжання жыццёвай практыкі – у абароне Айчыны ад знешняй пагрозы. Выкананне грамадзянска-патрыятычнага абавязку, *“жизота не жалей”*, стала сімвалам пераймання Хрысту, самаахвярная дзейнасць якога дзеля агульнага добра “з’яўлялася ўвасабленнем галоўнага хрысціянскага пастулату – любові да бліжняга” [3, с. 195]. *“Нет больше той любви, если кто положит душу свою за други своя”* – гэта вядомае сцвярджанне “было ўспрынята як патрыятычнае праваслаўнага славянства” [3, с. 195].

З другога боку, самаадданая абарона сваёй Радзімы ўспрымалася як святая справа веруючага чалавека, жыццё якога павінна быць накіравана на яе ўвасабленне. *“Лучше человеку добрая смерть, чем плохая жизнь”*, – сцвярджалі старажытныя крыніцы, акцэнтуючы ўвагу на ўсёдаравальным характары смерці чалавека перад агульнай небяспекай дзеля сваёй краіны [4, с. 242]. Пры гэтым, нашы продкі былі ўпэўнены, што клопат аб уласнай Айчыне выступае найлепшым паказчыкам годнага чалавека: *“лучше на Родине костыи лечь, чем на чужбине быть в почете”* [4, с. 262].

Такім чынам, рэлігійная дамінанта ў змесце грамадзянска-патрыятычнага выхавання XIV–XV стст. адыгрывала вядучую ролю ў фарміраванні шэрагу запатрабаваных якасцей патрыёта і грамадзяніна. Засваенне хрысціянскіх каштоўнасцей, ідэй дабрачыннасці і чалавекалюбства выступала важнай акалічнасцю адаптацыі асобы да ўмоў сацыякультурнай рэчаіснасці Сярэднявечча, яе прывучэння да светапоглядна-каштоўнасных канстант з мэтай асобаснага росту і грамадскай рэалізацыі годнага патрыёта і грамадзяніна

Літаратура

1. *Анисимов, С.Ф.* Настольная книга атеиста / С.Ф. Анисимов, Н.А. Аширов, М.С. Бельский [и др.] ; под общ. ред. С.Д. Сказкина. – 9-е изд., испр. и доп. – М. : Политиздат, 1987. – 431 с. : ил.
2. *Вишневский, М.И.* Философский синтез как мировоззренческая основа образования : монография. / М.И. Вишневский. – Могилев :Изд-во Могилевского гос. ун-та им. А.А. Кулешова, 1999. – 252 с.

3. *Забияко, А.П.* История древнерусской культуры / А.П. Забияко. – М. : Интерпракс, 1995. – 304 с.
4. История общественной и философской мысли в Беларуси: эпоха Средневековья : хрестоматия : пособие / авт.-сост. В.В. Старостенко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2009. – 396 с.
5. Наставление отца сыну // Памятники литературы Древней Руси. XIV – середина XV века / вступ. статья Д.С. Лихачева ; сост. и ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. – М. : Худ. лит., 1981. – С. 496–500.
6. Пчела // Памятники литературы Древней Руси: XIII век / вступит. статья Д.С. Лихачева ; общ. ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. – М. : Худож. лит., 1981. – С. 474–486.

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В ТЕОЛОГИИ. КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ АКЦЕНТУАЦИЯ В ОБЩЕСТВОВЕДЕНИИ

Rodzina jako „Kościół domowy” w ujęciu Benedykta XVI

Ahapau Andrei,

Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (Lublin, Polska)

Rodzina jest wspólnotą Ludu Bożego. Na mocy sakramentalnego węzła jest ona zjednoczona z Kościołem. Sobór Watykański II w konstytucji dogmatycznej o Kościele określa rodzinę jako „Kościół domowy” [1, s. 114]. Z tego pojęcia wynikają zadania i funkcje rodziny. Rodzina jest najważniejszym środowiskiem wychowawczym, sanktuarium życia i miłości. Środowiskiem życiowym niemal każdego człowieka jest rodzina. „Z małżeństwa wywodzi się rodzina, w której rodzą się nowi członkowie społeczności ludzkiej i stają się dzięki łasce Ducha Świętego przez chrzest dziećmi Bożymi, aby Lud Boży trwał przez wieki” [2, s. 114]. Poprzez modlitwę osobistą, wspólną modlitwę wszystkich członków, rodzina łączy się z Bogiem. W rodzinie ważne znaczenie ma wspólne świętowanie. „Święta są okazją do spotkania, rozmowy i wspólnej zabawy. Przygotowania do świąt, obyczaje świąteczne i tradycje własne wytwarzające się w każdej rodzinie, łączą członków rodziny między sobą” [3, s. 226].

W nauczaniu Benedykta XVI możemy zauważyć aspekt eklezjalno-rodzinny. Wyraża się on między innymi w drugiej części encykliki *Deus caritas est*. Papież mówi o „Kościele jako rodzinie Bożej w świecie”. „W tej rodzinie- zauważa Benedykt XVI – nie powinno być nikogo, kto cierpiałby z powodu braku tego, co konieczne. Jednocześnie jednak *caritas-agape* wykracza poza granice Kościoła. Przepowiedź o dobrym samarytaninie pozostaje kryterium miary, nakłada powszechność miłości, która kieruje się ku potrzebującemu, spotkanemu „przypadkiem” (por. Łk 10,31), kimkolwiek jest. Obok tego uniwersalnego przykazania miłości, istnieje również konieczność specyficznie eklezjalna-mianowicie, by w Kościele jako rodzinie żaden z jej członków nie cierpiał, gdy jest w potrzebie” [4, s. 73–74].

Po raz pierwszy określenie „kościół domowy” używa w swoich listach święty Paweł. Rozważania swoje dotyczące zasad życia domowego św. Paweł rozpoczyna twierdzeniem: „Poddani bądźcie sobie wzajemnie w bojaźni Chrystusowej” (Ef 5,21).

Po dokonaniu analizy dokumentów Soboru Watykańskiego II możemy stwierdzić, że Ojcowie Soboru określając wspólnotę małżeńską „domowym Kościołem” odwołują się do obietnicy Chrystusa o tym, że gdzie „dwaj lub trzej są zebrani w imię moje, tam i Ja jestem wśród nich” (Mt 18, 20).

„Prawda o małżeństwie i rodzinie, zakorzeniona jest w prawdzie o człowieku, wyraża się w dziejach zbawienia, których centrum stanowią słowa: „Bóg miłuje swój lud”” [5, s. 39]. W encyklice *Caritas in veritate* papież podkreśla, że rodzinny wzorzec miłości, bezinteresowności i daru należy przenieść na stosunki powszechne. „Sprawiedliwość wymienna i rozdzielcza nie wystarczają w życiu społecznym. Aby zapanowała prawdziwa sprawiedliwość, trzeba się odwołać do bezinteresowności i solidarności” [6, s. 64].

Rodzina jest uprzywilejowanym miejscem na inicjatywę religijną. Właśnie w tej społeczności opieka matki i ojca, wiara rodziców, stwarzają klimat sprzyjający realizacji powierzonych jej funkcji. Wspólnota rodzinna poprzez katechezę doprowadza swoich członków do życia Ewangelią i kierowania się w nim Bożą Miłością. Dom rodzinny także jest miejscem pogłębiania wiedzy religijnej. Ta droga jednoczenia się z Bogiem pogłębia również świadomość wspólnoty w Panu [7, s. 179–196]. „Przekazywanie wiary dzieciom z pomocą innych osób i instytucji, jak parafia, szkoła albo wspólnoty katolickie, to obowiązek, o którym rodzice nie mogą zapomnieć” [8]. „Rodzina chrześcijańska nazywana jest Kościołem domowym, ponieważ w rodzinie objawia się i urzeczywistnia się wymiar wspólnotowy i rodzinny Kościoła jako rodziny Bożej. Każdy członek, według własnej woli, praktuje tu kapłaństwo chrzcielne, przyczyniając się do tego, że rodzina staje wspólnotą łaski i modlitwy, szkołą cnót ludzkich i chrześcijańskich, miejscem pierwszego głoszenia wiary dzieciom” [9].

W jednej ze swoich homilii papież mówi o ważności wspólnej modlitwy w rodzinie: „języka wiary uczymy się w domu rodzinnym, w którym wiara wzrasta i umacnia się dzięki modlitwie i życiu zgodnemu z zasadami chrześcijańskimi” [4, s. 77].

Ojciec Święty mówi o dziadkach, którzy są cennym skarbem każdej rodziny: „W przeszłości dziadkowie odgrywali ważną rolę w życiu i rozwoju rodziny. Także w podeszłym wieku mieli wciąż udział w życiu swoich dzieci, wnuków, a być może i prauków, dając na co dzień żywe świadectwo troskliwości, poświęcenia i bezwarunkowego oddania. Byli świadkami osobistej i wspólnotowej historii, która żyła w ich wspomnieniach i mądrości. Dziś rozwój ekonomiczny i społeczny przyniósł poważne zmiany w życiu rodzin. Ludzie starsi, a wśród nich wielu dziadków, znaleźli się w czymś na kształt „strefy parkingowej”: niektórzy widzą, że są ciężarem dla rodziny, i wolą żyć sami lub w domach spokojnej starości, że wszystkimi konsekwencjami, jakie te decyzje za sobą pociągają” [10]. Myślą przewodnią w nauczaniu Benedykta XVI jest miłość do Boga i swego bliźniego. Ta miłość realizuje się w rodzinie. W rodzinie człowiek spotyka się z Miłością Boga do człowieka i realizuje swoje fundamentalne powołanie czyli powołanie do świętości. W rodzinie człowiek doświadcza obecności Boga i uczy się dzielić nią z innymi. W nauczaniu Benedykta XVI można dostrzec próbę naprawienia tej relacji wychowawczej i złagodzenia kryzysu wychowania. Ojciec Święty podkreśla bowiem teocentryzm i chrystocentryzm w wychowaniu. Wskazuje na osobę Chrystusa mówiąc: „to w co wierzymy jest ważne, ale jeszcze ważniejsze jest komu wierzymy” [11]. Nauczanie papieża Benedykta XVI jako teologa, skupione jest wokół wartości prawdy oraz wiary, nadziei i miłości. Ojciec Święty uczy przede wszystkim wiary w Boga i otwartości na dar wiary, który jest łaską. Pokazuje drogi i sposoby, które pomagają w głębszym poznaniu samego Boga i Kościoła, którego Bóg jest Głową. Stawia rodzinę na pierwszym miejscu jako środowisku wychowania do wiary i świętości. Dzięki rodzinie człowiek wkracza w rzeczywistość, która się nazywa Kościół.

Literatura

1. Sobór Watykański II, Konstytucja Dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium, Poznań, 2002, s. 114.
2. Tamże
3. Braun-Galkowska M. Zaprosili także Jezusa, Lublin, 2012, s. 226.
4. Ahapau A. Teologia miłości w misterium chrześcijańskim w świetle encykliki *Deus caritas est* Benedykta XVI, Lublin, 2015, s. 73–74; 77.
5. *Benedykt XVI/ J. Ratzinger*, Miłości można się nauczyć, Warszawa 2013, s. 39.
6. *Benedykt XVI*, Przemówienie do narzeczonych na Piazza del Plebiscito w Ankonie, 11.09.2011.

7. Kryszkowska R., Benedykt XVI w Hiszpanii.
8. *Benedykt XVI*, Rodzina niezastąpionym dobrem dla narodu. Homilia Benedykta XVI wygłoszona podczas czuwania modlitewnego, 08.07.2006.
9. Kompendium KKK, nr 350.
10. *Benedykt XVI*, Przemówienie do uczestników XVIII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny.
11. *Benedykt XVI*, Homilia podczas pielgrzymki do Polski, Kraków, Błonia, 28 maja 2006.

Orędzie Jezusa w Ewangeliach Ważniejsze wyniki badań naukowych nad nauczaniem Jezusa

Bartnicki Roman,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

Jezus z Nazaretu nauczał w środowisku, które żyło oczekiwaniami mesjańskimi. Swoje orędzie powierzył On apostołom, którzy przekazywali je najpierw ustnie, a dopiero nieco później spisali je autorzy biblijni. Już w czasie ziemskiego życia Jezus przygotowywał swych uczniów do głoszenia dobrej nowiny i nawet posyłał ich na pierwsze misje. Po zmartwychwstaniu polecił im głosić ewangelię całemu światu. Jednak niektóre przypowieści nabrały w pierwotnej katechezie chrześcijańskiej rysów opowiadań ludowych o wydzwiku budującym. Także tłumaczenie przypowieści i mów Jezusa z języka aramejskiego na grecki pociągnęło za sobą nowe rozłożenie akcentów. Nowych interpretacji domagała się także sytuacja Kościoła.

Jezus z Nazaretu nie spisał sam swego orędzia, lecz powierzył je apostołom, którzy przekazywali je najpierw ustnie, a dopiero nieco później spisali je autorzy biblijni. Już w czasie ziemskiego życia Jezus przygotowywał swych uczniów do głoszenia dobrej nowiny i nawet posyłał ich na pierwsze misje (por. Mk 6, 6b–13.30–31; Mt 10, 5–42; Łk 9,1–6.10 a; 10,1–20). Po zmartwychwstaniu polecił im głosić ewangelię całemu światu (por. Mk 16,15; Mt 28,19), obiecując im Ducha Świętego, który miał ich doprowadzić „do całej prawdy” (J 16,13).

Chociaż sam Duch Święty jest gwarantem autentyczności orędzia Chrystusa, przekazanego nam w Ewangeliach, to jednak egzegeci, zwłaszcza reprezentujący kierunki *Form- i Überlieferungsgeschichtliche Schule*, [1] poddali bardzo wnikliwym badaniom treść i formę dobrej nowiny spisanej w I wieku. Orędzie Jezusa (przypowieści, mowy) dostępne jest dla dzisiejszego czytelnika w tej formie, jaką ostatecznie otrzymało po zesłaniu Ducha Świętego w pierwotnym Kościele w I wieku ery chrześcijańskiej. Czynione są wysiłki, by dotrzeć do tzw. *ipsissima verba Christi*, [2] czyli do autentycznych słów Jezusa.

1. Mogłoby się wydawać, że najwierniej zachowała słowa Jezusa Ewangelia, która powstała najwcześniej po śmierci Jezusa, czyli Ewangelia według św. Marka. Okazuje się jednak, że dłuższy okres, jaki upłynął od śmierci Jezusa do zredagowania pozostałych Ewangelii, nie wpłynął zasadniczo na większe zróżnicowanie przekazywanego orędzia. Istotną rolę odegrały tu przede wszystkim osobowość i zdolności literackie oraz teologiczny zamiar pisarzy biblijnych. Wykazano na przykład, że przypowieści, które przekazuje tylko Łukasz, bliższe są pierwotnej formie słów Jezusa niż przypowieści zapisane dwadzieścia lat wcześniej w Ewangelii Marka. Spośród ewangelistów Łukasz troszczył się najbardziej o wierny przekaz słów Jezusa.

Niektóre przypowieści nabrały w pierwotnej katechezie chrześcijańskiej rysów opowiadań ludowych o wydzwiku budującym. Na przykładzie niektórych liczb można pokazać, że na tekst przypowieści miały wpływ wschodnia fantazja, jak i pierwotna katecheza, posługująca się czasem drastycznymi środkami. Można znaleźć zarówno liczby przesadzone, jak i zanizone; przykładem może być przypowieść o talentach (por. Mt 25, 14–30; Łk 19, 12–27). Mateusz mówi o trzech sługach, Łukasz o dziesięciu (przesada!). W tej samej przypowieści podane są różne sumy powierzonych pieniędzy. Według Mateusza pierwszy sługa otrzymał pięć talentów (= pięćdziesiąt tysięcy denarów), drugi sługa dwa talenty (= dwadzieścia tysięcy denarów), trzeci sługa jeden talent (= dziesięć tysięcy denarów). Z tymi olbrzymimi sumami kontrastuje tekst Łukasza, gdzie każdy z dziesięciu sług otrzymał jedną minę, czyli sto denarów. Gdy w przypowieści o niemiłosiernym dłużniku mowa jest o dziesięciu tysiącach talentów, trzeba powiedzieć, że ta wielka suma jest wytworem fantazji.

2. Tłumaczenie przypowieści i mów Jezusa z języka aramejskiego na grecki pociągnęło za sobą nowe rozłożenie akcentów. Każde tłumaczenie nosi na sobie piętno ducha i stylu języka, na który dokonano przekładu. Czasem także obrazowy materiał przypowieści musiał być nieco zmieniony, aby był zrozumiały dla czytelnika. Mentalność hebrajska ujmuje sprawy egzystencjalnie, nawiązuje do konkretnej sytuacji, natomiast grecki sposób myślenia charakteryzuje tendencja do uogólniania idei i zdarzeń. Stąd szczegółowe wskazania Jezusa, dostosowane do określonej sytuacji konkretnych ludzi, w przekładzie greckim powinny być sformułowane jako ogólne sentencje. Ale tu z kolei grozi niebezpieczeństwo, by zbyt nie uogólnić wypowiedzi odnoszących się do ściśle określonych sytuacji. Ponieważ przypowieści powstały w środowisku palestyńskim, niektóre ich rysy wzięte z codziennego życia były niezrozumiałe dla czytelnika greckiego i dlatego trzeba je było tłumaczyć alegorycznie [3].

3. Jezus głosił swe przypowieści w środowisku, które żyło oczekiwaniami mesjańskimi. Nic dziwnego, że słuchacze Jezusa interpretowali Jego przypowieści w sensie mesjańskim i eschatologicznym. Gdy jednak wspólnoty chrześcijańskie uświadamiały sobie coraz wyraźniej, że oczekiwanie szybkiego końca świata było nieporozumieniem i że do powtórnego przyjścia Chrystusa może upłynąć jeszcze wiele czasu, dostrzeżono w nauce Jezusa przeoczone dotąd akcenty pociechy i zachęty, które nie były już uzależnione od eschatologicznego oczekiwania na rychłe przyjście Jezusa – Sędziego. Przypowieści i nauki Jezusa były teraz głoszone w spokojniejszej atmosferze. Próbowano znaleźć w nich odpowiedź na pytania i problemy, które nasuwała nowa sytuacja. Pewne akcenty eschatologiczne zostały wyciszone, a na ich miejsce weszły religijne nakazy i budujące pouczenia [4].

Nowych akcentów domagała się także sytuacja Kościoła, prowadzącego wśród Żydów i pogan misję uwieńczoną sukcesem, ale także kończącą się czasem niepowodzeniem. Przypowieści nie były więc jedynie przekazywane następnym pokoleniom jako historyczne dokumenty, lecz były „głoszone” w nawiązaniu do ówczesnej sytuacji.

4. Także technika redakcyjna ewangelistów rzuca pewne światło na przypowieści. Zostały one umieszczone w różnym kontekście w poszczególnych Ewangeliach. Właśnie „ramy”, w jakich znalazły się przypowieści, są szczególnie godne uwagi, gdyż ukazują określone tendencje teologiczne ewangelistów. Musieli oni dostosować się do nowych adresatów. Mowy, które kiedyś Jezus wygłosił m.in. do swych wrogów, zostały teraz skierowane przez nauczających ustnie apostołów i redagujących pisemnie ewangelistów do pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej.

Literatura

1. Läßle A., *Die Botschaft der Evangelien – heute. Ein Handbuch für die Schriftlesung und Verkündigung*, München 1968.
2. Riesner R., *Jesus als Lehrer*, Tübingen 1988.
3. Bartnicki R., *Przesłanie Ewangelii*, Warszawa 1996.
4. Bartnicki R., *Dzieje głoszenia Słowa Bożego. Jezus i najstarszy Kościół*, Kraków 2015.

Wolność jest w nas, czyli jak żyć w czasach wojny hybrydowej

Jankowska Mira,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

W pierwszej części artykułu zwrócona uwaga na zagadnienie, jakim jest specyficzny rodzaj prowadzenia konfliktu, tzw. wojny hybrydowej, w ramach której celowego niszczy się kapitał społeczny. W drugiej części są przywołane sposoby działania, jakie przyjmuje współczesny człowiek by odnaleźć się w tej niełatwej sytuacji. Przywołane postacie kard. Stefana Wyszyńskiego i bł. ks. Jerzego Popiełuszkę są wzorcami postaw i zachowania dla chrześcijanina w takiej sytuacji.

Nie od dziś wiadomo, że skłócanie ludzi, społeczności, społeczeństw i narodów jest jedną z form taktyki wojennej służącej realizacji celów określonego człowieka, grupy osób, środowisk lub państw. Historia dostarcza nam mnóstwa dowodów na takie działania poczynając od ludów i rodów starożytnych, gdzie zasada „dziel i rządź” przynosiła oczekiwane rezultaty. Współczesny człowiek nie różni się istotowo od przodków [1]. To, co go odróżnia, to sposoby działania, zasięg oraz skutki zła, jakie owa zasada za sobą niesie. Poniższy artykuł stara się zwrócić uwagę na zagadnienie, jakim jest specyficzny rodzaj prowadzenia konfliktu, tzw. *wojny hybrydowej*, w ramach której dochodzi m.in. do celowego i bezpardonowego niszczenia kapitału społecznego: rozbijania dobrych więzi między ludźmi, wywoływania polaryzacji postaw, skłócania osób i środowisk, szterzenia szyderstwa i propagowania nienawiści [2]. W drugiej części przywołane zostaną sposoby działania, jakie przyjmuje współczesny człowiek by odnaleźć się w tej niełatwej i niekomfortowej sytuacji. Pytanie, jakie się pojawia w tym kontekście dla chrześcijanina, sprowadza się do szukania wzorców postaw, a w konsekwencji zachowań, które potwierdzają wyznawane przez niego wartości oraz mogą stać się punktem odniesienia w tej sytuacji. Przywołamy tu postacie kard. Stefana Wyszyńskiego, prymasa Polski za czasów komunistycznych i bł. ks. Jerzego Popiełuszkę, kapelana ludzi pracy w latach 1980-tych, za czasów Solidarności. W dzisiejszej Polsce oraz w innych krajach Europy, gdzie panuje postmodernizm, rozwija się ideologia *gender*, a w ostatnim czasie bujnie kwitnie fundamentalistyczny islam, trwa coraz bardziej radykalna i bezkompromisowa walka o człowieka [3]. Używane są w niej wszystkie metody, by wojnę z *cywilizacją miłości* – cywilizacją opartą na wartościach chrześcijańskich, a szerzej humanistycznych – wygrać [4]. Pisał o tym święty papież Jan Paweł II w swoich encyklikach [5].

Cywilizacji śmierci idzie w sukurs rozwój mediów z ich globalnym zasięgiem, siłą i rozmachem działania oraz mocą sugestii. Ich sprawne wykorzystywanie w dużej mierze powoduje niszczenie relacji międzyludzkich: skłócanie ludzi, wskazywanie na opo-nenta jako na bezwartościową postać, odbieranie mu godności i szacunku, obrzucanie

kalumniami, a co gorsza nierzadko zachęcanie do odebrania mu lub im życia. Mówi się o *mowie nienawiści*, powołuje się ciała i organizacje, które mają strzec społeczeństwo przed tego typu zachowaniami, gdy tymczasem uczestniczą one jako strona w różnorodnych sporach społecznych. Te metody zwane *przemysłem pogardy*, których efektem jest mowa nienawiści znane są od lat, a mistrzem w ich stosowaniu był m.in. szef propagandy III Rzeszy Josef Goebbels [6]. Do czego to doprowadziło, doskonale wiemy. Pojawia się więc pytanie, jak reaguje współczesny człowiek uwikłany i osaczony mnóstwem nacisków ideologicznych, społecznych i medialnych oraz jakie metody wybiera by bronić się przed natrętnością działań, które są skierowane w jego stronę, a czasem wręcz przeciw niemu.

Pierwszą reakcją, jaka towarzyszy dziś spotkaniu z nowym rozmówcą, choć coraz częściej także ze znajomym czy przyjacielem, jest rozpoznanie: *czy on jest swój czy obcy*, czyli jaki ma światopogląd i przekonania [7]. W zależności od temperamentu i typu osobowości oraz socjalizacyjnych wpływów i doświadczeń człowiek reaguje w różny sposób: wzbudza w sobie agresję i jej ulega atakując inaczej myślących, albo po próbach podejmowania merytorycznej polemiki i okresie daremnej wiary w możliwość dialogowania z oponentami wycofuje się na tzw. *wewnętrzną emigrację*, zamyka się w sobie, gdyż widzi, że wokół niego pozostali tylko ci, którzy inaczej myślą i radykalnie dają temu wyraz [8]. Tego typu zachowania widoczne są nie tylko w środowiskach osób zdawałoby się szczególnie podatnych na manipulację, słabiej wykształconych, ale wśród elity intelektualnej, także na uniwersytetach państwowych, gdzie lewicowe tendencje często są preferowane i wzmacniane. Niszczony są dobre dotąd znajomości i przyjaźnie, skłócają się rodziny i rozpadają się małżeństwa.

Gdzie w tej sytuacji szukać wsparcia, punktów odniesienia, zachowań godnych człowieka wiary i świadka Chrystusa? Jak nie zostać posądzonym o tchórzostwo i jak wyrażać (i czy jest sens) swoje racje?

Warto odwołać się do dwóch pokojowo działających postaci z najnowszej historii Polski, choć jednocześnie stanowczych i bezkompromisowych w swoich przekonaniach. Kardynał Stefan Wyszyński, reprezentujący przed władzami komunistycznymi Kościół katolicki w Polsce, wraz z Episkopatem w dramatycznym momencie dla Polski pokazali jak trwać przy wartościach najwyższych. Słynne słowa *non possumus*, które oddają postawę hierarchów Kościoła w trudnych czasach stalinizmu, są dla dzisiejszych Polaków, czy szerzej ludzi wiary, ważną wskazówką. Biskupi tak bowiem pisali w memoriale skierowanym do władz na ogłoszony 9 lutego 1953 r. dekret Rady Państwa o „tworzeniu, obsadzaniu i znoszeniu duchownych stanowisk kościelnych”: „*A gdyby zdarzyć się miało, że czynniki zewnętrzne będą nam uniemożliwiały powoływanie na stanowiska duchowne ludzi właściwych i kompetentnych, jesteśmy zdecydowani nie obsadzać ich raczej wcale niż oddawać religijne rządy dusz w ręce niegodne. Kto by odważył się przyjąć jakiegokolwiek stanowisko kościelne skądinąd, wiedzieć powinien, że popada tym samym w ciężką karę kościelnej klątwy. Podobnie, gdyby postawiono nas wobec alternatywy: albo poddanie jurysdykcji jako narzędzia władzy świeckiej, albo osobista ofiara - wahać się nie będziemy. Pójdziemy za głosem apostołskiego naszego powołania i kapłańskiego sumienia, idąc z wewnętrznym spokojem i świadomością, że do prześladowania nie daliśmy najmniejszego powodu, że cierpienie staje się naszym udziałem, nie za co innego, tylko za sprawę Chrystusa i Chrystusowego Kościoła. Rzeczy Bożych na ołtarzu cesarza składać nam nie wolno. Non possumus! (Nie możemy)*” [9]. Owo *Non possumus!* (nie wolno, nie możemy) oznacza, że dalej posunąć się już nie można, gdyż po przekroczeniu tej granicy grozi człowiekowi sprzeniewierzenie się wobec rzeczy najświętszych. Za tą gra-

nicą pozostaje już tylko oddanie doczesnego życia, które nie jest wartością bezwzględną, ale ofiarowane za sprawę, za Chrystusa i Jego Kościół, zyskuje wartość transcendentną.

Podobnie życie i śmierć ksi. ks. Jerzego Popiełuszki jest konsekwencją prawdy głoszonej przez cały czas jego posługiwania, zwłaszcza jako kapelan ludzi pracy w okresie Solidarności: *Zło dobrem zwyciężaj* oraz *Wolność jest w nas*. Popiełuszko był tak przesiąknięty nauczaniem i ofiarą Chrystusa, że stał się Jego *alter ego*.

Zestawienie tych dwu postaw i świadectw wydaje się dziś ważnym wsparciem dla człowieka żyjącego w obecnej sytuacji w Polsce i Europie. Łączy ono dwie cechy: wierność najważniejszym ideałom do końca oraz zachowanie formy działania pozbawionej nienawiści i przemocy, która wypływa z nauczania Mistrza z Nazaretu i jest jej echem w dzisiejszych czasach. Obaj kapłani nie tylko nie jątrzyli, nie ulegali skrajnym emocjom, nie uciekali się do aktów przemocy, ale konsekwentnie i merytorycznie uzasadniali swoją postawę posuwając się nawet do życzliwości wobec prześladowców i wybaczenia im win, co jest swoistym heroizmem. We wspomnieniach o ks. Jerzym Popiełuszce opisane są przypadki, gdy częstował herbatą będących zimą na służbie zmarzniętych żołnierzy i milicjantów; a prymas Wyszyński np. modlił się za zmarłego Władysława Gomułkę [10]. Jak trafnie pisze w jednym z artykułów Grzegorz Polak: „[Kardynał] uważał, że w podzielonym świecie potrzeba znaku miłości Chrystusa, której pierwszymi wyrazicielami są kapłani. «Nie walczcie z ludźmi, tylko z szatanem! (...) szczególną miłością otoczcie jawnych czy ukrytych nieprzyjaciół waszych» – apelował” [11]. W przypadku księdza Popiełuszki prymasowskie wskazanie przyjęło postać męczeństwa, gdyż wyraziło się oddaniem życia.

Warto dziś, w coraz bardziej burzliwym okresie naszej cywilizacji, szukać wsparcia i inspiracji u świętych, którzy pokazują jak trwać przy wartościach najcenniejszych oraz *zaprzyjaźnić się* z nimi, by u nich znajdować sposoby na autentyczne stawanie się wolnymi, także od nienawiści, zemsty czy woli odwetu. Działanie bez przemocy, także psychicznej czy słownej, nadal pozostaje wyznacznikiem ucznia Chrystusa.

Literatura

1. Zob. Dziel i rządź // Wikipedia. – https://pl.wikipedia.org/wiki/Dziel_i_rz%C4%85d%C5%BA. – dostęp: 24.02.2017.
2. Por. P. Górka. Ukraina: „wojna hybrydowa” // <http://www.wiescigor.pl/2-bez-kategorii/300-ukraina-wojna-hybrydowa> – dostęp: 24.02.2017.
3. Zob. Lucetta Scaraffia. Równość społeczna a ideologia „gender” // <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/II/K/or201104-gender.html>. – dostęp: 24.02.2017.
4. Termin przywołany po raz pierwszy przez Pawła VI, którego dopełnieniem jest określenie *cywilizacja śmierci* sformułowane przez Jana Pawła II.
5. *Jan Paweł II*. Evangelium vitae. Libreria Editrice Vaticana, 1995-03-25. [dostęp: 24.02.2017] oraz Jan Paweł II. Veritatis splendor. Libreria Editrice Vaticana, 1993-08-06. – dostęp: 24.02.2017.
6. Zob. Sławomir Kmiecik. Przemysł pogardy. – Warszawa: Wyd. Prohibita, 2012.
7. Por. Syr 6,5-17, o przyjaźni.
8. Zob. K.J. Tillmann, Teorie socjalizacji. Społeczność, instytucja, upodmiotowienie. – Warszawa PWN, 1996. – s. 5-26.
9. *Jarosiński, M.* Kościół katolicki w PRL. Non possumus // <http://dzieje.pl/aktualnosci/non-possumus>. – dostęp: 02.23.2017.
10. Por. M. Kindziuk. Książd Jerzy Popiełuszko. Prawdziwa historia męczennika, Axel Springer Polska, Warszawa 2009 oraz E. K. Czaczkowska, T. Wiścicki, Książd Jerzy Popiełuszko, Świat Książki, Warszawa 2004.
11. M. Przciszewski. Prorok i święty na dziś: konieczna rewolucja ducha // <http://stefwysz.blogspot.com/2011/06/prorok-i-swiety-na-dzis-konieczna.html>. – 26.02.2017.

Wprowadzenie biblijne w określeniu znaczenia trzech terminów religijnych: talent, charyzmat i dar

Kietliński Krzysztof,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

Talent oznacza ponadprzeciętną zdolność człowieka w jakiejś dziedzinie. Tradycja Kościoła wskazała dwanaście owoców Ducha św., którymi są: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wspaniałomyślność, łaskawość, wierność, skromność, wstrzeźliwość, czystość. Chryścjanin już na ziemi może nie tylko być ubogacony we wszelkie dary, głównie duchowe, ale powinien dążyć do ich pomnażania i dzielenia się z bliźniami.

Wprowadzenie. Talent oznacza ponadprzeciętną zdolność człowieka w jakiejś dziedzinie [1]. Według *Katechizmu Kościoła katolickiego* każdy człowiek został obdarowany talentami, które ma obowiązek pomnażać i rozwijać, niezależnie od tego ile ich otrzymał. Talenty mogą też zostać zmarnowane, czyli *zakopane*, jak czytamy w znanej przypowieści o talentach według Ewangelii św. Mateusza [2]. Podobnie wypowiedział się papież Franciszek: „talenty nie są po to, by trzymać je w sejfie, ale po to, by dzielić się nimi z drugim człowiekiem, bo tylko w ten sposób wzrastają” [3].

Z kolei charyzmat to dowód łaski Boga, który ma przede wszystkim wymiar religijny. Człowiek obdarowany przez Boga jakimś charyzmatem (na przykład: mądrości, umiejętności poznania, prorocstwa, czynienia cudów, mówienia językami, służby, czy uzdrawiania) powinien dzielić się nim z innymi, służyć bliźnim [4]. Należy zauważyć, że w tradycji biblijnej podobne znaczenie wyrazów talent czy charyzmat ma termin dar, który najczęściej był łączony z kultem i ofiarą składaną Bogu [5]. „Ze szczerego serca okazwali hojność w darach dla Pana” [6]. Św. Paweł podkreśla, że „każdemu z nas została dana łaska według miary daru Chrystusowego...” [7]. Niejednokrotnie przyjmuje się, że talent, dar i charyzmat mają takie same znaczenie i można je używać zamiennie. W związku z powyższym w artykule poszukuje się odpowiedzi na następujące pytanie: jakie są podobieństwa i różnice pomiędzy terminami religijnymi: talentami, darami i charyzmatami w ujęciu biblijnym Starego i Nowego Testamentu?

Biblia o talencie, charyzmacie i darze. W Biblii 77 razy pojawia się termin talent, ale w zupełnie różnym znaczeniu od dzisiejszego. Dawniej talent dotyczył kwestii gospodarczych, najczęściej miar i wag lub pewnej wartości pieniądza [8]. Nawet w nowo testamentalnej przypowieści o talentach w pierwotnym znaczeniu jest mowa o pomnażaniu dóbr materialnych [9]. Jednak w szerszym znaczeniu talent może dotyczyć wszelkich darów, których Bóg udziela człowiekowi. Zatem może być interpretowany zarówno jako dar materialny jak i duchowy. W zasadzie dopiero współczesne interpretacje tego tekstu podkreślają różne aspekty rozwijania ludzkich zdolności, a także rozwoju duchowego. Wiadomo, że pomiędzy ludźmi „pojawiają się różnice związane z wiekiem, możliwościami fizycznymi, zdolnościami umysłowymi i moralnymi, wymiana, z której każdy mógł korzystać, oraz z podziałem bogactw. Talenty nie zostały równo rozdzielone” [10]. Niezależnie od wartości otrzymanych talentów w przesłaniu biblijnym podkreślono moralny obowiązek ich pomnażania.

Charyzmat w Biblii jest przede wszystkim łączony z działaniem Ducha św., gdzie różne dary pochodzą od jednego Ducha Bożego. Zatem charyzmat jest szczególnym darem Ducha św., udzielanym wybranym osobom. Duch św. „czyni wiernych zdatnymi i

gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła” [11]. Otrzymanie charyzmatu jest pewną tajemnicą, gdyż nie można na niego zasłużyć nawet przez przykładne i pobożne życie, czy przyjmowanie sakramentów. Ważną cechą charyzmatu jest jego przeznaczenie dla rozwoju i budowania jakiejś wspólnoty wierzących [12]. Podobnie naucza św. Paweł: „Ten zaś, kto prorokuje, mówi ku zbudowaniu ludzi, ku ich pokrzepieniu i pociesze” [13]. W Nowym Testamencie znajdujemy przede wszystkim w Liście św. Pawła do Koryntian trzy rozdziały na temat charyzmatów pochodzących od Ducha św., mających służyć Kościołowi i podających zasady korzystania z charyzmatów przez pierwszych chrześcijan [14]. Znajdujemy także dwa krótkie, ale niezwykle ważne teksty w liście św. Pawła do Tymoteusza dotyczące charyzmatów. „Nie zaniedbuj w sobie charyzmatu, który został ci dany...” i „... przypominam ci, abyś rozpałił na nowo charyzmat Boży...” [15]. Należy zawsze badać autentyczność charyzmatów, a więc czy są zgodne z wyznawaną wiarą i przesłaniem Jezusa Chrystusa, a także czy są poddane władzy Kościoła apostołskiego? [16]

Dar jest terminem synonimicznym (zarówno w odniesieniu do charyzmatu jak i talentu), który występuje powszechnie zarówno w Starym jak Nowym Testamencie [17]. W perspektywie biblijnej jakkolwiek dar jest dobrem pochodzącym od Boga. „Kaźde dobro, jakie otrzymujemy, i wszelki dar doskonały zstępują z góry...” [18] Człowiek w odpowiedzi na te dary Boże pragnie składać ofiary, aby pozyskać Jego łaskawość. Od czasów proroka Izajasza (Iz 11, 2) najbardziej znanymi darami Ducha św. są: mądrość, rozum, rada, męstwo, umiejętność, pobożność i bojaźń Boża. Jak czytamy w *Katechizmie Płockim* „należy dobrze przygotować się przede wszystkim duchowo, do przyjęcia tak wielkich darów Bożych; ci zaś, którzy już je przyjęli, powinni wciąż ożywiać je przez głęboką modlitwę i życie codzienne w jeszcze większym zjednoczeniu z Chrystusem” [19]. Według *Katechizmu Kościoła katolickiego* dary Ducha św. zapewniają życie moralne chrześcijan, a także w sposób trwały zapewniają posłuszeństwo Jego prowadzeniu [20]. Tradycja Kościoła wskazała aż dwanaście owoców Ducha św., którymi są: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wspaniałomyślność, łaskawość, wierność, skromność, wstrzeźliwość, czystość [21]. Chrześcijanin już na ziemi może nie tylko być ubogaczony we wszelkie dary, głównie duchowe, ale powinien dążyć do ich pomnażania i dzielenia się z bliźnimi.

Literatura

1. Por. K. Długosz-Kurczabowa, *Wielki Słownik etymologiczno-historyczny języka polskiego*, Warszawa 2008, s. 654.
2. Por. Mt 25, 14-30.
3. Польская редакция «Радио Ватикана» // http://pl.radiovaticana.va/storico/2014/11/16/franciszek_nie_chowajmy_bo%C5%BCych_dar%C3%B3w_w_kasie_pancernej%2C_dzielmy_si%C4%99/pol-836582.
4. Por. K. Długosz-Kurczabowa. *Wielki Słownik etymologiczno-historyczny języka polskiego*. – Warszawa, 2008. – s. 89.
5. Dar oznacza „uczynić kogoś odbiorcą posiadanej rzeczy, obdarzyć czymś, darować coś, użyzyć czegoś” // K. Długosz-Kurczabowa. *Wielki Słownik etymologiczno-historyczny języka polskiego*. – Warszawa, 2008. – s. 139.
6. 1 Krn 19,9.
7. Ef 4,7.
8. Talent to ok. 40 kg lub 6000 denarów // Por. H. Langkammer. *Słownik biblijny*. – Katowice, 1984. – s. 164.

9. Por. Mt 25, 14-30.
10. KKK, nr 1936.
11. KKK, nr 798.
12. Por. H. Vorgrimler. Nowy Leksykon Teologiczny, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek. – Warszawa, 2005. – s. 42.
13. 1 Kor 14, 3.
14. 1 Kor 12-14.
15. 1 Tm 4, 14 i 2 Tm 1, 6.
16. Por. Słownik teologii biblijnej, X. Leon-Dufour (red.), tłum. K. Romaniuk. – Poznań-Warszawa, 1982. – s. 114-115.
17. Został użyty w Biblii aż 322 razy // Por. Konkordancja do Biblii Tysiąclecia, J. Flis (red.). – Warszawa, 1991. – s. 201-203.
18. Katechizm Płocki. Życie w Chrystusie. – Płock, 2011. – s. 40.
19. Por. KKK nr 1830.
20. Por. Ga 5, 22-23.
21. Jk 1, 17.

Realia władzy biskupiej w świetle korespondencji św. Ignacego z Antiochii

Kuderski Krzysztof,

Chrześcijańska Akademia Teologiczna (Warszawa, Polska)

Św. Ignacy z Antiochii był szczególnym pisarzem wczesnochrześcijańskim, biskupem oraz wielkim myślicielem. W swoich listach opisuje hierarchię kościelną w pierwszym wieku. Często podkreślał w swoich listach potrzebę jedności biskupa z wiernymi. Jego listy chociaż napisane w pierwszym wieku nadal są aktualne. W dzisiejszym świecie, w którym jest tak wiele wyznań, należy szukać porozumienia i jedności, której wzorem pozostaje Trójca Święta. Misja, która została powierzona przez Chrystusa Jego uczniom, a potem ich kontynuatorom, jest trudna i związana z wieloma przeciwnościami i wyrzeczeniami. W dzisiejszych czasach wielu ludzi żyje poza Kościołem, nauką Chrystusa i sakramentami i nie mają oni szacunku do biskupów. Nie rozumieją, z czego wynika autorytet biskupa. Wyjaśnienie tej kwestii znajduje się w listach św. Ignacego.

Posługa biskupów została ustanowiona z woli Bożej. Są oni arcykapłanami oraz nauczycielami wiary w powierzonych im Kościołach. Posiadają w nich pełnię władzy, która wyraża się w odpowiedzialności za zbawienie ludzi im podległych we wspólnocie. Nauczają oni lud prawd wiary i zasad moralności. Jako następcy Apostołów, przyjmują także pokutę chrześcijan i odpuszczają grzechy mocą Ducha Świętego, zgodnie ze słowami Zbawiciela: „Którymkolwiek grzechy odpuszczicie, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są zatrzymane” (J 20,23). Dzięki temu oddziałują na sumienia chrześcijan [5, s. 121] i pomagają je kształtować, co wspomina św. Ignacy w *Liście do Kościoła w Tralleis*: „Kto jest wewnątrz sanktuarium, ten jest czysty, kto zaś jest z zewnątrz, ten czysty nie jest. Znaczy to, że kto czyni coś bez biskupa, kapłanów i diakonów, ten nie ma czystego sumienia” [4, s. 164]. Błogosławieństwa ślubnego między chrześcijanami w Cerkwi także udziela biskup. Św. Ignacy w liście skierowanym do Polikarpa wspomina: „Godzi się zaś, aby mężczyźni, którzy się żenią, i kobiety, które wychodzą za mąż, łączyli się z wiedzą

biskupa, aby małżeństwo było zawierane zgodnie z myślą Bożą, a nie zgodnie z pożądaniami” [4, 179]. Biskup, jako ojciec wiernych, także służył pomocą w rozwiązywaniu problemów małżeńskich. Było to związane z wysokim poziomem moralności chrześcijan żyjących w tamtych czasach [1, c. 81].

„Biskup – jak zaznacza Aleksander Szmemman – dla swojej Cerkwi jest obrazem Samego Chrystusa – Głowy i Źródła całego jej życia. Bez niego nic nie może funkcjonować w Cerkwi, gdyż jego posługa, jego wyjątkowy dar w tym się zawiera, żeby zebranie chrześcijan przez sakramenty przemieniać w Ciało Chrystusa. On sprawuje sakrament chrztu, przynosi Eucharystię, rozdaje dary w zebraniu. A z władzą sprawowania sakramentów nierozdzielnie związana jest władza nauczania: on uczy w zgromadzeniu nie od siebie, lecz w Duchu. On jest stróżem tradycji apostołskiej, świadkiem powszechnej jedności Cerkwi” [6, c. 48].

Z wyjątkową energią i wiarą św. Ignacy tłumaczył naukę o służbie biskupiej, która zawarta jest w Piśmie Świętym. Uważał, że chrześcijanie nie mogą istnieć na zgromadzeniu eucharystycznym bez swojego biskupa: „Jedno bowiem jest Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden kielich, by nas zjednoczyć z Krwią Jego, jeden ołtarz, jak też jeden biskup razem z kapłanami i diakonami, współsługami moimi” [4, s. 164]. To biskup, który jest w jedności ze swoją wspólnotą, uczestniczy jeszcze za życia w niebiańskiej liturgii oraz raduje się z modlitwy kierowanej do Boga [3, s. 72]. Wierni, którzy łączą się ze swym biskupem, są odbiciem owej nadprzyrodzonej jedności: „Kościoł z Jezusem Chrystusem, a Jezus Chrystus z Ojcem, aby wszystko stanowiło harmonię w jedności” [2, s. 135]. Św. Ignacy zaznacza szczególną więź, jaka zachodzi między biskupem a wspólnotą. Jest ona bardzo ważnym warunkiem poprawnego wypełniania biskupiej posługi. Utrzymywanie jej nakłada wiele zobowiązań nie tylko na biskupa, lecz także na wiernych [3, s. 74]. Powinni oni bowiem odnosić się do biskupa w odpowiedni sposób.

Św. Ignacy w związku z tym pisze: „Jest więc rzeczą jasną, że na biskupa musimy patrzeć jak na samego Pana” [4, s. 135]. W innym liście natomiast stwierdza: „Starajcie się wszystko czynić w zgodzie Bożej pod kierunkiem biskupa, który zastępuje wam Boga” [4, s. 145].

Św. Ignacy zwraca również uwagę na rolę kapłanów we wspólnocie i ich zależność od biskupa [3, s. 74]. Nakłania ich do trwania w jedności z biskupem, która swój praktyczny wyraz odnajduje w postępowaniu zgodnym z biskupią myślą [4, s. 135]. Taką doskonałą jedność biskupa z kapłanami, diakonami i wiernymi św. Ignacy opisuje: „(...) są zestrojeni z biskupem jak struny z cytrą” [4, s. 134].

Biskup jest pasterzem na wzór Chrystusa, dlatego powinien być gotowy do poświęceń w imię dobra Kościoła. To biskup ma przewodniczyć walce ze złem, przyjmując je na siebie dla dobra ludzi: „Bo wydaje mi się, że Bóg nas, apostołów, oznaczył jako najpośledniejszych, jakby na śmierć skazanych, gdyż staliśmy się widowiskiem dla świata i aniołów, i ludzi” (1 Kor 4,9). Ofiara, którą składa biskup, znajduje swój wyraz w celebrowaniu Eucharystii oraz w całym jego życiu.

Biskup został wyznaczony przez samego Boga do sprawowania władzy duchownej wśród powierzonych mu ludzi. Władza biskupa różni się jednak od władzy świeckiej. Polega ona bowiem na udziale w posłudze Jezusa, w Jego misji i cierpieniu. Biskup uczestniczy w pełni życia Kościoła, a jego autorytet wypływa z jego duszpasterskiej aktywności. Biskup jest sługą Jezusa i ma w każdej dziedzinie życia Go naśladować.

Posługa biskupa jest wyjątkowym działaniem, nie osobistym, ale kościelnym i kolektywnym. Każdy biskup jest bowiem członkiem Mistycznego Ciała Jezusa i dzięki szczególnemu powołaniu oddaje swoje życie całkowicie dla dobra Kościoła Chrystusowego.

Literatura

1. Арсеньев В.С. О символизме православного богослужения в Таинстве брака / В.С. Арсеньев. – М. : Душеполезное чтение, 1891. – 253 с.
2. Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma. – Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne w Warszawie, 1990. – 1333 s.
3. Чзэш, В. Капłaństwo хрещсїаїаьске в ІІ вїку // «Vox Patrum». – 1996. – № 24–29. – S. 71–74.
4. Ignacy Antiocheński. Listy / Pierwsi Śwїадковїе: wybór najstarszych pїsm хрещсїаїаьских / przekł. А. Śwїдеркównа; oprac. М. Starowieyski. – Kraków : Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1988. – s. 89-179.
5. Sawa (Hrycuniak). Chrystus – najwїernїejszy Przyjacїel człowieka: zbїór wybranych artykułów opublikowanych w latach 1962-1998. – Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna, 2003. – 331 s.
6. Шмеман, А.Д. Исторический путь Православия / А.Д. Шмеман. – М. : Издательство «Паломник», 2007. – 397 с.

Sakramentalność małżeństwa odczytana na nowo

Necel Wojciech,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

Małżonkowie w małżeństwie, są powołani do świętości. Małżeństwo jest jednym ze sposobów uświęcenia człowieka. Dla chrześcijan przymierze małżeńskie, jako rzeczywistość wpleciona istotowo w stworzenie człowieka: - kobiety i mężczyzny, z woli Chrystusa staje się sakramentem.

„Przymierze małżeńskie, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólną całość życia (...) zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu”. [1]. Sięgając momentu stworzenia człowieka – kobiety i mężczyzny, małżonkowie w małżeństwie, a nie wbrew niemu, ani też nie pomimo niego, są powołani do świętości, która na mocy przedwiecznego planu Opatrzności jest ostatecznie udziałem człowieka tylko i wyłącznie przez osobowe samo udzielanie się Boga. Samo udzielanie się Boga uzdalnia małżonków do odkrywania i przeżywania swojej wspólnej i indywidualnej z Nim komunii. [2]. Małżonkowie są wezwani przez Boga do bytowania w komunii swojego małżeństwa, które ostatecznie wypełnia się w ich bytowaniu z Bogiem i przed Bogiem, a oni sami odczytują swoje powołanie do płodnej świętości. Tajemnica Boga objawia się w bardzo wysublimowany sposób w związku mężczyzny i kobiety, którzy powołani są do komunii małżeńskiej poprzez całkowity dar osobowy przekazywany i przyjmowany przez nich nawzajem. [3].

Pierwotny zamysł Boga co do mężczyzny i kobiety to wypełnienie ich wspólnego powołania ku Jego chwale, aż po oddawanie czci Bogu w coraz pełniejszym małżeńskim dialogu, który prowadzony jest językiem szafarzy nie tylko w momencie zawierania małżeństwa, ale w każdej chwili ich małżeńskiego życia. Zaciągnięte między małżonkami w momencie wyrażenia zgody małżeńskiej przymierze [4] zakorzenione jest i jednocześnie zakorzenione się w zbawczym Przymierzu Boga z człowiekiem i konsekwentnie daje się odnajdywać w Księgach Pisma Starego i Nowego Testamentu. Dla chrześcijan przymierze małżeńskie, jako rzeczywistość wpleciona istotowo w stworzenie człowieka: – kobiety i

mężczyzny, z woli Chrystusa staje się sakramentem [5]. Wspólnota małżeńska w codzienności życia już od pierwszych chwil zawarcia małżeństwa staje się dynamicznym znakiem niestworzonej Miłości Osób Trójcy Świętej i oblubieńczej miłości Chrystusa do Kościoła [6].

Sakramentalną jakby konsekrację małżonków (kan. 1134 KPK) jako wypełnienie ich powołania do życia w małżeństwie rozumieć trzeba w powiązaniu z istotą życia Bożego, które jest przez samego Boga udzielane małżonkom. Jest ona aktem Wszecmogącego, który uświęca kobietę i mężczyznę zawierających małżeńskie przymierze i podejmujących realizację praw i obowiązków w małżeńskiej wspólnotcie losu. Poprzez powołanie do małżeńskiej wspólnoty, które zakorzenione jest w sakramencie chrztu świętego, powołujący Bóg ukierunkowuje tak samych małżonków jak i ich małżeńską komunie na Siebie Samego. Inicjatywa Boga spotyka się z wolną odpowiedzią kobiety i mężczyzny do podjęcia małżeńskiego powołania. Bóg obdarzając kobietę i mężczyznę darem do podjęcia życia w małżeńskiej komunie jednocześnie uzdalnia każdą ze stron do wolnej odpowiedzi na tak ustrukturyzowane Boże powołanie, to jest na wybór małżeńskiej drogi świętości [7]. Małżeństwo jest jednym ze sposobów uświęcenia człowieka [8]. Jest ono nie tylko sakramentem osobistej świętości samych małżonków, lecz „objawia tajemnicę uświęcenia każdego człowieka i całego Kościoła jako mistycznego Ciała Chrystusa”. Kobieta i mężczyzna do prawdy swojego powołania do świętości w konkretnym małżeństwie mogą tylko zbliżyć się w sposób asymptotyczny. Dla każdego z nich być u siebie i być w drodze to nie dwa sprzeczne ze sobą stany, ale rzeczywistość ich małżeńskiego powołania. Im bardziej odkrywają w sobie podrózników na wspólnej drodze do pełni świętości, tym bardziej odnajdują siebie w swoim małżeństwie na drogach swojego sakramentalnego powołania.

W liście św. Pawła do Efezjan tematyka sakramentalnej jakby konsekracji małżonków przewija się jednocześnie z tematyką chrzcielnego obmycia i eucharystycznego dziękczynienia. Ukazana jest w kontekście konsekrującego zanurzenia człowieka w tajemnicę Nowego Przymierza, zawartego przez Boga Ojca za pośrednictwem Boga Syna w Bogu Duchu ze Wspólnotą Kościoła – Oblubienicą Chrystusa. Chryologiczna treść małżeńskiego przymierza scharakteryzowana przez św. Pawła w Liście do Efezjan w tradycji chrześcijańskiej przewija się jako fundamentalne uzasadnienie rzeczywistości sakramentalnej małżeństwa. W przyjętym na Soborze Florenckim (1439–1442) dokumencie Bulla *unionis Armenorum* z 22.11.1439 czytamy: siódmym jest sakrament małżeństwa – znak jedności Chrystusa z Kościołem, według słów Apostoła, który mówi: <<Tajemnica to wielka, a ja wam mówię, w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła>>”. Podobnie Sobór Trydencki na 24 Sesji w „Nauce o sakramencie małżeństwa” dwukrotnie przywołuje uzasadnienie sakramentalności małżeństwa, zaczerpnięte z piątego rozdziału listu do Efezjan.

Sobór Watykański II około 16 razy odwołuje się do przesłania Ef 5, 22–32, wskazując na Kościół jako oblubienicę Chrystusa, a na małżeństwo jako sakramentalny znak tej oblubieńczej miłości, podkreślając jednocześnie tę immanentną jedność jako źródło praw – obowiązków małżeńskich wypełniających małżeńską konsekrację. Rozpoczynając Konstytucję dogmatyczną o Kościele Sobór przypomina: „ponieważ Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego, pragnie, podejmując naukę poprzednich soborów, dokładniej wyjaśnić swoim wiernym i całemu światu swoją naukę i powszechnie posłannictwo” [9] „Chrystus miłuje swój Kościół jako swoją oblubienicę, stając się wzorem męża miłującego żonę jako własne ciało (por. Ef 5, 25–28); sam zaś Kościół poddany jest swojej Głowie (Ef 5, 23–24). Ponieważ <<w Nim mieszka cała pełnia: Bóstwo na sposób

ciała >> (Kol 2,9), Kościół który jest Jego Ciałem i pełnią, napelnia On swoimi Boskimi darami (por. Ef 1,22nn), aby zdążyć i doszedł do całej Pełni Boga (por. Ef 3,19)” [10].

W kontekście antropologii trynitarnej małżeństwo definiuje się jako sakrament, to jest jako przemieniający znak miłości Chrystusa do Kościoła. Swoje zadanie bycia znakiem chrześcijański małżonkowie [11] w jedności i nierozzerwalności swojej małżeńskiej wspólnoty realizują poprzez podjęte i przyjęte nawzajem prawa – obowiązki. Ich życie małżeńskie staje się wówczas dla nich drogą osobistego uświęcenia po której kroczą z Chrystusem Panem do Domu Ojca.

Literatura

1. Kodeks Prawa Kanonicznego (dalej KPK), kan. 1055 par. 1.
2. Instrukcja: *Służyć prawdzie i rodzinie* (dalej *Służyć prawdzie...*), nr 32.
3. KPK por. kan. 1057 par. 2.
4. Tamże, kan. 1057 par.1.
5. Tamże, kan. 1055 par. 1 i kan. 1056.
6. *Służyć prawdzie ...*, nr 31–33.
7. KPK kan.1057 par.1-2.
8. Tamże, kan. 840.
9. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, nr1.
10. Tamże, nr 7.
11. Por. KPK kan. 204 par. 1 i kan. 208 KPK. 10. Tamże, nr 7.

Maksymilian Maria Kolbe – uniwersalny święty

Przybyłowski Kazimierz,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

Św. Maksymilian Maria Kolbe, który był z wykształcenia humanistą przekazuje ludziom współczesnym wskazówki życiowe, oparte na zasadzie wiary chrześcijańskiej jako fundamentu życia społecznego dla naszych narodów. Może to stworzyć nową jakość życia społecznego opartego na sprawiedliwości, która może pomóc każdemu w osiągnięciu uniwersalnej świętości, bo najpierw trzeba „dobrze spełniać to, co ode mnie zależy, a dobrze znosić to, co ode mnie nie zależy – oto jest cała doskonałość i źródło prawdziwego szczęścia na świecie”. Natomiast druga wskazówka mówi, że „dużo może być wiedzy, ale miłości w życiu nie widać. Tylko ta wiedza, która wypływa z miłości, ma wartość”.

Rajmund Kolbe pochodził z mieszanej rodziny polsko-niemieckiej (jego ojciec był z pochodzenia Niemcem, a matka była Polką). To jest pierwszy rys jego uniwersalności, gdyż w jego rodzinie łączyły się dzieje dwóch narodów, które w historii dzieliło wiele uprzedzeń i przelanej krwi. Być może potrzebny był Polakom i Niemcom taki Święty, który wskaże im nowy cel współistnienia w jednej, zjednoczonej Europie – przywrócenie prawa Bożego do życia społecznego. Patriotyzm chrześcijański, jako norma sprawiedliwości społecznej, pozwala żyć obok siebie dwom narodom, które mają za sobą bardzo trudne dzieje historyczne. Uznanie wiary chrześcijańskiej za fundament życia społecznego przez nasze narody: niemiecki i polski, może stworzyć nową jakość życia społecznego opartego na sprawiedliwości, a także nadać nowy wymiar życia polskim i niemieckim rodzinom, i każdemu obywatelowi indywidualnie.

Rajmund Kolbe urodził się 8 stycznia 1894 w Zduńskiej Woli [1], ale życie zakonne rozpoczął od wstąpienia do niższego seminarium duchownego ojców franciszkanów we Lwowie w 1907 roku, a w 1910 zaczął nowicjat w zakonie franciszkanów, przyjmując imię Maksymiliana. W cztery lata później złożył śluby wieczyste przyjmując imię Maria (1 listopada 1914 roku). W roku 1916 uzyskał doktorat z filozofii na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie i tam przyjął święcenia kapłańskiej dnia 28 kwietnia 1918 roku. Rok później uzyskał doktorat z teologii na wydziale ojców franciszkanów i w tym samym roku powrócił do Polski. To jest drugi rys jego uniwersalności – wyjechał z Polski zniewolonej, a powrócił do Polski wolnej. Jednak ten aspekt uniwersalności ma jeszcze inny wydźwięk: największa aktywność św. Maksymiliana przypada na czas pokoju, ale jego życie kończy się 14 sierpnia 1941, kiedy wojna światowa zbierała okrutne żniwo śmierci. Jednak męczeństwo Maksymiliana pokazało światu pogrążonemu w wojnie, że „śmierć poniesiona z miłości za brata jest heroicznym czynem człowieka, poprzez który wraz z nowym Świętym uwielbiamy Boga. Od Niego bowiem pochodzi Łaska tego heroizmu. Tego męczeństwa” [2]. Dodać tu jeszcze trzeba jedno świadectwo żydowskiego więźnia z Auschwitz, Zygmunta Gorsona o św. Maksymilianie Marii Kolbe: „Wielu z nas straciło nadzieję, wielu chłopców w moim wieku rzucało się na druty wysokiego napięcia. Kiedy błąkałem się, szukając kogokolwiek, z kim mógłbym podzielić się wspomnieniami, o. Kolbe mnie spotkał i rozmawiał ze mną. Był dla mnie jak anioł, ocierał zawsze moje łzy. Straciłem wiarę, a o. Kolbe mi ją przywrócił! Jestem Żydem od pokoleń, ponieważ jestem synem matki Żydówki, jestem wyznania mojżeszowego i jestem dumny z tego. On wiedział, że jestem Żydem, lecz to nie stanowiło różnicy. Jego serce nie czyniło rozróżnienia między osobami i nie miało dla niego znaczenia to, czy są Żydami, katolikami lub jeszcze innych religii: on kochał wszystkich i dawał miłość, nic innego jak miłość” [3].

O uniwersalnej świętości Maksymiliana Marii Kolbego świadczy też „geografia” jego życia. Urodził się na ziemi łódzkiej, ale kolejne lata życia to Lwów, Kraków, Rzym, Niepokalanów pod Warszawą, Japonia, Chiny, Indie i znowu Polska. Dla św. Maksymiliana granice państw nie istniały, gdyż Kościół Chrystusowy jest powszechny, a Maryja, którą kochał miłością synowską, jest matką każdego człowieka, bez względu na wszelkie różnice.

Św. Maksymilian Maria Kolbe był z wykształcenia humanistą, ale miał także zdolności techniczne, o czym świadczyły jego interesowania matematyką i fizyką. Zaowocowało to złożeniem w 1915 w urzędzie patentowym szkicu „Eteroplanu”, prototypu pojazdu międzyplanetarnego, opartego na zasadzie trójczłonowej rakiety nośnej [4]. Czyż to nie jest świadectwo uniwersalności?

Ten wielki święty, również na czasy współczesne, należał do zakonu franciszkanów, którego wizytówką jest ubóstwo. Św. Maksymilian znalazł jednak uniwersalny sposób na łączenie ślubów ubóstwa z wykorzystywaniem ogromnych środków finansowych na działalność apostołską. Maksymilian po prostu wszystko czynił dla Maryi, w Jej Imię i wszystko Jej oddawał. Nie było więc dla niego żadnych granic w służeniu Maryi. Dlatego miał plany wykorzystania w głoszeniu Ewangelii filmu (zapoczątkował powstanie wytwórni filmowej) i fal radiowych (miał zakonną radiostację o dużym zasięgu) [5]. W Niepokalanowie działała elektrownia, drukarnia, najrozmaitsze warsztaty oraz zakonna straż pożarna. Ojciec Kolbe chciał również wybudować lotnisko, aby docierać z Dobrą Nowiną na cały świat. Najbardziej znanym dziełem św. Maksymiliana stało się czasopismo „Rycerz Niepokalanej”. O wielkości tego przedsięwzięcia świadczy to, że w 1938 roku miesięcznik ten osiągnął nakład miliona egzemplarzy. Tę ogromną pracę na chwałę Niepokalanej Maryi wykonywali zakonnicy żyjący w Niepokalanowie, których

we wrześniu 1939 roku było ok. 700, co zapewniło mu miano największego klasztoru katolickiego na świecie [6].

Św. Maksymilian Maria Kolbe przekazuje też ludziom współczesnym wskazówki życiowe, które mogą pomóc każdemu w osiągnięciu uniwersalnej świętości. Najpierw trzeba „dobrze spełniać to, co ode mnie zależy, a dobrze znosić to, co ode mnie nie zależy – oto jest cała doskonałość i źródło prawdziwego szczęścia na świecie”. Natomiast druga wskazówka mówi, że „dużo może być wiedzy, ale miłości w życiu nie widać. Tylko ta wiedza, która wypływa z miłości, ma wartość” [7]. Czy trudno jest osiągnąć świętość uniwersalną, kierując się tymi wskazówkami św. Maksymiliana, to może osądzić każdy, kto je zastosuje w swoim życiu.

Literatura

1. Zob, A. Szafrńska, *Święty naszych czasów*, Warszawa 1983.
2. *Jan Paweł II*, Homilia podczas kanonizacji bł. o. Maksymiliana Marii Kolbego, Rzym 10 października 1982, 3.
3. Prof. Braun o bezpodstawnych oskarżeniach o. Kolbe o antysemityzm, https://system.ekai.pl/kair/?screen=depezsadodruku&_scr_depesza_id_depeszy=428422 (dostęp: 20 II 2017).
4. *J. Zjawin*, Chrzescijanin na maksa, <https://www.ministranci.pl/Archiwum/2011/7-2011/Z-komza/Formacja/Chrzescijanin-na-maksa> (dostęp: 20 II 2017)
5. „Możemy wybudować wiele kościołów. Ale jeśli nie będziemy mieli własnych mediów, te kościoły będą puste” (św. Maksymilian Maria Kolbe). „Zawsze Wierni” nr 5 (174), wrzesień-październik 2014, s. 120.
6. *J. Zjawin*, Chrzescijanin na maksa, <https://www.ministranci.pl/Archiwum/2011/7-2011/Z-komza/Formacja/Chrzescijanin-na-maksa> (dostęp: 20 II 2017).
7. *Św. Maksymilian*. „Zawsze Wierni” nr 5 (174), wrzesień-październik 2014, s. 120

Kościół a życie społeczne w nauczaniu kardynała S. Wyszyńskiego

Skobel Stanisław,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

We współczesnym świecie, pełnym niestalości, niepewności, przemian społeczno-gospodarczych, coraz bardziej pogłębiających się różnic ekonomicznych pomiędzy ludźmi (bogaci – ubodzy), utrzymującej się wysokiej stopie bezrobocia, pojawiają się pytania, takie jak: Jaki sens ma praca? Jaka jest jej wartość i znaczenie w ujęciu indywidualnym i społecznym?

Kim jesteśmy zarówno dla siebie, jak i dla innych ludzi?”

Dla osób poszukujących odpowiedzi proponujemy lekturę dzieł Kardynała S. Wyszyńskiego, myślenie którego o człowieku pracy oscyluje wokół trzech głównych idei wyłaniających się z jego nauczania o pracy, a więc: wartości jakie czerpie człowiek z pracy, społeczne znaczenie pracy oraz prawa człowieka wynikające z pracy.

We współczesnym świecie, pełnym niestalości, niepewności, przemian społeczno-gospodarczych, coraz bardziej pogłębiających się różnic ekonomicznych pomiędzy ludźmi (bogaci – ubodzy), utrzymującej się wysokiej stopie bezrobocia, pojawiają się pytania,

takie jak: Jaki sens ma praca? Jaka jest jej wartość i znaczenie w ujęciu indywidualnym i społecznym? Czym ma być – czy tym, co „mówi o statusie społecznym człowieka, może przynosić nagrody społeczne, zaspokajać potrzebę przynależności grupowej, a także dawać poczucie tożsamości określając, kim jesteśmy zarówno dla siebie, jak i dla innych ludzi”, czy też może powinna być „stymulatorem i motywatorem do uczenia się nowych umiejętności i radzenia sobie z nowymi wyzwaniami” [1]. Dla osób poszukujących odpowiedzi proponujemy lekturę dzieł Kardynała S. Wyszyńskiego. Jego słowa kierowane do ludzi pracy, mimo iż sformułowane kilkadziesiąt lat temu, nie straciły na ważności. Zresztą, czasy, w których głosił swe idee (począwszy od lat 20./30. XX w.) były równie niepewne i naznaczone wieloma negatywnymi zjawiskami społecznymi.

Myślenie kard. S. Wyszyńskiego o człowieku pracy oscyluje wokół trzech głównych idei wyłaniających się z jego nauczania o pracy, a więc: wartości jakie czerpie człowiek z pracy, społeczne znaczenie pracy oraz prawa człowieka wynikające z pracy.

Kardynał podkreślał, że to właśnie przez pracę człowiek doskonali się i rozwija. „Ludzie, którzy nie spełniają konkretnego zadania –znieszczałając się i karleją.” [2]. Praca jest niezbędna człowiekowi do pełnego rozwoju jego osobowości, do uzyskania pełni człowieczeństwa. Jest również obowiązkiem wynikającym „z własnych potrzeb życiowych człowieka, jak i ze znaczenia pracy dla pełni osoby ludzkiej. Bez pracy nie można ani utrzymać życia, ani też dojść do pełni rozwoju osobowości.

Praca pozwala nie tylko na zaspokojenie bytu, ale również umożliwia poznanie i osobisty rozwój. Wyszyński pisze, że trzeba „zerwać z poglądem, który wyznacza pracy tylko jeden cel – zaspokojenie potrzeb bytowych. Wrócić natomiast do właściwego, jedynego sądu, według którego praca jest nie tyle smutną koniecznością, nie tylko ratunkiem przed głodem i chłodem, ale jest potrzebą rozumnej natury człowieka, który poprzez pracę poznaje w pełni siebie i całkowicie się wypowiada.” [3, s. 34].

Praca umożliwia rozwój duchowy i moralny, bowiem jest jednym ze środków naszego postępu duchowego. Ma ona być tak wykonywana, by w jej wyniku człowiek stawał się lepszy nie tylko w znaczeniu sprawności fizycznych, ale i moralnych. Praca umożliwia uaktywnienie i rozwój cnót zwanych przez S. Wyszyńskiego „cnotami pracy”. Można zauważyć, że wiążą się one zarówno z rozwojem duchowym i moralnym. Tak więc pisze on: „przeróżne cnoty wiążą się z pracą, bierze w niej bowiem udział cały człowiek, wraz ze wszystkimi swoimi sprawnościami, wadami i cnotami. (...) Ale jest pewien rodzaj cnót, które można by nazwać «cnotami pracy». Należą do nich: cierpliwość i długomyślność, wytrwałość i stałość, pilność, sumiennność i cichość.” [3, s. 107].

Praca jest również specyficznym rodzajem doświadczenia człowieka, w którym i poprzez które unocznia się jego refleksyjność. „W każdej pracy musi być miejsce na ludzką myśl. (...) W dobrze zorganizowanej pracy musi być zawsze miejsce na jej pełne zrozumienie. Rozum ludzki, wola człowieka, powinny coś z pracy wynosić12(...) W każdej niemal pracy usiłujemy odszukać jej ideę przewodnią, myśl w niej zawartą. Albo też zaszczepiamy w niej nową myśl, własną, którą rzucamy w dzieło jak rolnik rzuca ziarno w glebę; myśl, która stanie się ciałem może dopiero w przyszłości i owoc wyda nowym pokoleniom.” [3, s. 42].

Praca przynosi korzyści nie tylko osobom pracującym, ale staje się – w jej społecznym kontekście – również służbą innym ludziom. Wyszyński podkreśla więc, że „Praca uczy nas wzajemnej posługi i tworzy sposobność do jej okazywania. Poprzez nasz związek z bliźnimi budzi się w nas poczucie potrzeby posługi i wola dążenia z posługą. Bylibyśmy bardzo zawstyżeni i upokorzeni, gdybyśmy nie mogli wywdzięczyc się jakąś pracą.”

[3, s. 23]. Praca umacnia więzi międzyludzkie, pozwala na utrzymanie więzi społecznych, to poprzez nią, dzięki niej i z jej pomocą wytwarza się między ludźmi odrębna więź, więź społeczna. Praca łączy człowieka z człowiekiem – nie ulega to żadnej wątpliwości.

Praca zapewnia człowiekowi nieustanny rozwój. To w niej człowiek ma szansę na „nieustanny rozwój swych zdolności i przymiotów, widzi rozwój swej osobowości, podnoszące się sprawności fizyczne i duchowe, o których coraz lepiej świadczą wciąż doskonalsze dzieła.” [3, s. 157].

„Praca, ucząc nas miłości, poczucia zależności, pokory, skłania nas do wzajemnej użyteczności, tworzy społeczność ludzką. W społeczności tej praca zyskuje nowe możliwości rozwoju dla siebie przez uzgadnianie, podział, spotęgowanie zespolonych wysiłków ludzkich. Oto więź społeczna braterstwa ludzi przez pracę. Społeczne znaczenie pracy tkwi nie tylko w więzi tworzącej się między ludźmi, ale głównie w owocach pracy.” [3, s. 24]. Współpraca pomiędzy ludźmi jest czymś niezbędnym i koniecznym potrzebny. Pisał: „Człowiek powinien podejmować każde zadanie z wewnętrznym przekonaniem, że ono służy jego osobowości i społeczeństwu, bo każdy ma służyć innym swoimi najlepszymi właściwościami, ponieważ jest tak ukierunkowany przez Stwórcę.” [4, s. 454]. Człowiek wykonując pracę musi być świadomy, że z owoców jego pracy będą korzystać inni ludzie, dlatego powinien dołożyć wszelkich starań, aby wykonać pracę swą jak najlepiej. Świadomość ta musi być wpisana w jego sumienie.

W rozumieniu Kardynała Wyszyńskiego każdy wykonujący swoją pracę jest potrzebny drugiemu człowiekowi. Niezbędna jest więc postawa służby. Tę postawę trzeba umieć w sobie wypracować i wartość tę przekazywać dalszym pokoleniom³⁰. W wykonywanej pracy człowiek, oprócz wspomnianej postawy służby, musi także charakteryzować się wysoką moralnością. Nie może być miejsca w pracy na taki nieczny proceder, jakim jest łapownictwo, niedokładność i bumelanctwo. Czyny te bowiem osłabiają wspólnotę ludzką i ujemnie odbijają się na odbiorcach wytworów pracy [4, s. 454].

Z rozważań S. Wyszyńskiego na temat pracy w jej społecznym wymiarze emanuje patriotyzm oraz troska o wspólne dobro, jakim jest Polska. Ponadto ujawnia się troska o każdego człowieka, aby w trudzie pracy codziennej, w natłoku swoich spraw i obowiązków, nie wychodził z niej pomniejszony, ale aby stawał się w pełni człowiekiem i obywatelem. Dezyderaty o pracy jako wartości indywidualnej i społecznej powinny być włączone do koncepcji wychowania do pracy przez pracę.

Bardzo istotnym rysem nauczania kard. Wyszyńskiego o pracy i o człowieku pracującym jest odnoszenie tych rzeczywistości do praw człowieka. W tym sensie można powiedzieć, że wyprzedził nawet oficjalne dokumenty Kościoła w tym zakresie, bowiem jego nauczanie sięga czasów przed encykliką Jana XXIII *Pacem in terris*. Warto podkreślić, że to właśnie dzięki takiemu widzeniu sam Prymas czuł się bliski ludziom pracy, a oni odbierali go jako szczerze zainteresowanego nimi. Teren praw człowieka był wtedy, poczynając od kwestii wolności tak ważnym i trudnym obszarem życia i wysiłków w Polsce rządzonej przez władzę totalitarną. To zwłaszcza obszar pracy ludzkiej i środowiska ludzi pracy stały się przeciw głównym terenem zmagania o wolność ludzką, tak w wymiarze indywidualnym jak i społecznym. Z całą pewnością zasługi kard. Wyszyńskiego w tym zakresie pozostają nie do przecenienia.

Literatura

1. M. Czubak-Koch, Środowisko pracy miejscem społecznego uczenia się ludzi dorosłych – ujęcie andragogiczne, [w:] Edukacja a praca. Zeszyty Naukowe Forum Młodych Pedagogów, red.R. Borzyszkowska, E. Lemańska-Lewandowska, P. Grzybowski, Wydawnictwo UKW, Bydgoszcz 2009, s. 52.

2. S. Wyszyński, *Kromka chleba*, Wydawnictwo im. Stefana Kard. Wyszyńskiego Soli Deo: Pax, Warszawa 2001, s. 84
3. S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, Warszawa 2001.
4. S. Wyszyński, *Obowiązek i prawo ludzkiej pracy, rozważania pierwszomajowe*, [w:] *tenże, Nauczanie społeczne...*, dz. cyt.

Błogosławiony Honorat Koźmiński odnowicielem życia duchowo-religijnego

Urbański Stanisław,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

Ojciec Honorat stworzył pewną koncepcję rozwoju życia duchowego człowieka, którą ujął w aspekcie potrzeb i ducha czasu. Ta koncepcja stanowi cenny dar dla terażniejszości i przyszłości Ludu Bożego, ponieważ jest złączona z jego codziennym życiem w aktualnej rzeczywistości doczesnej.

W świecie, w którym kulturowa różnorodność społeczeństw wypracowuje sposób wzajemnego życia w poszanowaniu i uznawaniu kulturowego pluralizmu za wartość, to ten pluralizm wpływa na świadomość religijną poszczególnych narodów. Albowiem kierunki kulturowego pluralizmu oddziałują na religijną percepcję i zmuszają do uwzględnienia podstawowych problemów jedności oraz różnorodności. Szczególnie w XXI wieku pojawia się coraz bardziej potrzeba wspólnego działania ludzi jednego wyznania i ludzi innych religii. Przykładem takiej współpracy był bł. Honorat Koźmiński (1829–1916), żyjący na przełomie XIX i XX wieku, należący do czołowych postaci życia religijnego danego okresu.

H. Koźmiński urodził się w Białej Podlaskiej w Polsce. Ukończył gimnazjum w Płocku. Student Wydziału Architektury w Szkole Sztuk Pięknych w Warszawie. W 1846 roku aresztowany za przynależność do tajnych organizacji niepodległościowych. Uwięziony w X pawilonie cytadeli warszawskiej przez władze carskie. Po wyjściu na wolność w 1847 roku wstąpił do zakonu kapucynów w Lubartowie. W 1851 roku złożył śluby zakonne, a studia teologiczne odbył w Seminarium Duchownym w Lublinie, w Warszawie. W 1852 roku przyjmuje święcenia kapłańskie. W zakonie pełnił różne funkcje: sekretarza prowincji, definitora, gwardiana. Zmarł w Nowym Mieście nad Pilicą. Koźmiński zasłynął jako założyciel wielu zgromadzeń zakonnych oraz jako spowiednik, a nad wszystko niezamordowany kierownik duchowy. Już w 1857 roku wraz z bł. Zofią Truszkowską założył w Warszawie pierwsze zgromadzenie sióstr serafitek. W sumie założył 26 zgromadzeń zakonnych żeńskich (jedno zgromadzenie męskie), z których 17 działa do dnia dzisiejszego w 19 krajach. Tak wielka ilość zgromadzeń i ich praca w licznych krajach świadczy o budowaniu jedności między narodami i religiami.

Jego twórczość pisarską, szczególnie uwzględniającą specyfikę czasów, w których przyszło mu żyć i tworzyć, można uznać za imponującą. Pisma zawierają 60.782 strony. W tym 3901 listów o objętości 6219 stron, manuskrypty: 8 255 stron, dzieła niewydane drukiem liczą 17. 446 stron, zaś dzieła drukowane obejmują 12.482 strony [1]. Dorobek piśmienniczy o. Honorata wykazuje różnicowaną wartość pisarską o ogromnym znaczeniu dla odbudowy społeczeństwa polskiego i odnowy życia religijnego. A więc jego piśmiennictwo stało się skutecznym środkiem formacji religijnej społeczeństwa, ponieważ było czytane także wśród ludu.

Oprócz tak wielkiej twórczości pisarskiej, wielki wpływ na życie społeczne i religijne miały dzieła zakładane przez Niego. Przez założone zgromadzenia zamierzał on dotrzeć do wszystkich środowisk i głosić Ewangelię przez ukazanie skutecznej miłości bliźniego. Siostry i bracia ze zgromadzeń honorackich podejmowali wyzwania społeczne, pracując w fabrykach i na wsi, opiekując się ubogimi i opuszczonymi dziećmi, organizując kursy dokształcające i szkoły dla młodzieży oraz poświęcając się chorym i starszym. Zakłady wychowawcze i opiekuńcze prowadzone przez siostry dawały schronienie tysiącom potrzebującym i opuszczonym. O. Honorat uważał los ludzi świeckich za godny pożałowania. A jednak ludzie ubodzy kochają się i budują wspólnotę, której warunkiem jest miłość ewangeliczna, miłosierdzie. Dlatego chrześcijanie powinni być wrażliwi na dolę ubogich, powinni mieć w sobie wolę braterstwa, dzielenia ich życia. Działalność apostołska wśród ubogich i dla ubogich powinna zwrócić uwagę na formy cierpienia ludzkiego.

Praca zgromadzeń o. Honorata, wywierała silny wpływ na religijność zaboru rosyjskiego i austriackiego. Zatem przyczynił się on poprzez założone wspólnoty zakonne do odnowy religijności po trydenckiej ożywionej ruchem chrystocentrycznym i maryjnym. Za jego sprawą zorganizowano pierwszą masową pielgrzymkę na Jasną Górę w 1908 roku, która objęła około pół miliona ludzi. Organizowały pielgrzymkę na jego wezwanie różne zgromadzenia, które założył. Powierzał wszystko Matce Bożej jako przewodnicze. Zaś chrystocentryzm życia duchowego o. Honorata wyrażał się w kulcie Jezusowego i w założonym bractwie, w oficjum o męce Pańskiej, w adoracji Najświętszego Sakramentu, w kultcie Chrystusa eucharystycznego. Ponadto wydarzenia z życia Jezusa były treścią jego rozważań modlitewnych. Zaś wszelkie umartwienia, według Autora, były przejawem jego miłości do Zbawiciela, prowadząc bardzo surowe praktyki ascetyczne, postne. Propagował częstą Komunię świętą, uważając ją za źródło świętości i źródło naśladowania cnót Jezusa. Dlatego zakon jest jakby szkołą Chrystusa, w której On jest Mistrzem.

O. Honorat propaguje cnotę pokory jako fundament życia religijnego. Na niej również budował swoje życie duchowe osiągając stan mistycznego zjednoczenia z Bogiem w miłości. Wobec tego polecał nabycie zarówno pokory zewnętrznej, jak i wewnętrznej. W tym celu podaje przykłady różnych podziałów pokory, po których dusza wznosi się do Boga. Człowiek pokorny w doświadczeniach życia okazuje, że sam ma siebie za nic i chce, aby również inni w ten sposób o nim myśleli. Przykład takiej pokory dał sam Jezus, i naśladujący Go św. Franciszek z Asyżu. Ten stopień pokory o. Honorat nazywa „najwyższy”. Pokora bowiem pozwala człowiekowi na całkowite umiłowanie Jezusa. I z tej miłości do Jezusa chrześcijanin powinien wyprowadzać swoją miłość ku bliźnim, zwłaszcza ku najbardziej biednym i pogardzanym. Chociaż osobiście Autor nie mógł tej miłości spełniać w czynie, ponieważ przebywał zamknięty w klasztorze przez władze carskie, to jednak spełniał ją w działalności kaznodziejskiej i kierownictwie duchowym w konfesjonale i poprzez listy. Dlatego nawoływał do naśladowania Jezusa. Podkreślał mocno pielęgnowanie cnoty ubóstwa ewangelicznego. Pragnął, aby ubóstwo było „ozdobą” jego duszy i duszy chrześcijanina. Stąd też korzystał tylko z koniecznych rzeczy w życiu i ograniczał nawet spożywanie napojów oraz pokarmów. Można powiedzieć, że propagował życie religijne w oparciu o cnotę wiary, nadziei oraz heroicznej miłości Boga i bliźniego. Cnoty te mają za przedmiot samego Boga, wprost łączą człowieka z Nim, dając mu pełniejsze poznanie i ułatwiając bezpośrednie zjednoczenie z Nim. Zatem cnotę miłości ukazuje od strony dynamicznej, jako rzeczywistość prowadzącą chrześcijanina do doskonałego zjednoczenia z Bogiem.

Stan mistycznego zjednoczenia, według o. Honorata, polega na zwróceniu duszy do Boga przez doświadczenie miłości, tajemnicze wzruszenie, unoszące duszę do Boga przez czystą i gorącą miłość, doświadczalną i dotykającą poznanie Boga oraz przez Jego uścisk miłości, których człowiek nabywa w sposób od siebie niezależny. Ale w tym zjednoczeniu duch ludzki istnieje nadal nie stając się Bogiem. Chrześcijańskie doznaje jedynie substancjalnego dotknięcia, które polega na ujęciu duszy w samą jej głębi, gdzie dostęp ma jedynie Bóg. Dochodzi wówczas do wielkiego wyciszenia wewnętrznego i odczucia obecności Bożej, czyli dokonuje się akt mistycznego doświadczenia obecności Boga w człowieku [2].

O. Honorat stworzył więc pewną koncepcję rozwoju życia duchowego człowieka, aż do osiągnięcia najwyższego zjednoczenia z Bogiem w miłości. Wynikała ona z samodzielnych przemyśleń Autora i z osobistego doświadczenia duchowego. Dlatego w pismach podaje prawdy, które w życiu religijnym są uważane za najbardziej istotne. Stąd też swoją koncepcję życia religijnego ujął w aspekcie potrzeb i ducha czasu. Dzięki temu przyczynił się do stworzenia nowej szkoły duchowości honorackiej, która do dzisiaj odgrywa znaczącą rolę w formacji życia religijnego ludzi świeckich. Zaś zgromadzenia założone przez niego poprzez działania apostołskie mają ogromne znaczenie realizacji jego misji odnowienia życia religijnego we współczesnym świecie, ponieważ wyrażają istotę powołania człowieka, czyli dążenie do zjednoczenia z Bogiem dokonujące się nie w odejściu od świata, ale w nim. Ten rodzaj życia religijnego stanowi cenny dar dla teraźniejszości i przyszłości Ludu Bożego, ponieważ jest złączony z jego codziennym życiem w aktualnej rzeczywistości doczesnej.

Literatura

1. *W. Sugier, Zjednoczenie mistyczne w nauce bł. Honorata Koźmińskiego*, seria: Mistyka polska, Gorzów Wielkopolski 2007, s. 51.
2. *S. Urbański, Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa 1999, s. 70–72.

Adam Chmielowski (brat Albert) – apostoł ubogich

Urbański Stanisław,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

Powszechnie św. Adam Chmielowski jest znany jako opiekun najbiedniejszych, bo warunki życiowe ubogich przyjął jako własne. Dlatego decyduje się na proste i skromne odżywianie z jednej miski, przyjmowane w pozycji siedzącej na podłodze przez wszystkich uczestników posiłku. Jest on znakiem dla nas współczesnych poprzez otwarcie się na miłość Boga i na drugiego człowieka; poprzez działanie na rzecz dobra wspólnego.

Adam Chmielowski (brat Albert) urodził się 20 sierpnia 1845 roku w Igołomi koło Krakowa. W 1855 roku uczył się w Szkole Kadetów w Petersburgu. W latach 1857–1859 uczęszczał do gimnazjum w Warszawie. W latach 1861–1863 studiował w Instytucie Rolniczo-Leśnym w Puławach. W 1863 roku włączył się do powstania styczniowego, w czasie którego w bitwie pod Melchovem utracił nogę. Po upadku powstania studiował malarstwo w Gandawie, Paryżu i Monachium. W 1874 roku malował w Zarzeczu pejzaże i portrety. W latach 1875–1877 przebywał w Warszawie. W 1879 roku wyjechał do Włoch. Zaś w 1880 roku wstąpił do zakonu jezuitów w Starej Wsi, ale już w następnym roku

opuścił nowicjat z powodu choroby. W 1884 roku został wydalony z granic zaboru rosyjskiego, zatrzymując się w Krakowie. Tutaj w 1887 roku przywdział habit tercjarski i przybrał imię brata Alberta. W 1888 roku zapisał się do Konferencji św. Wincentego a Paulo, złożył śluby zakonne i objął prawnie ogrzewalnię miejską w Krakowie. A więc założył w Krakowie zgromadzenie albertynów i albertynek. Umarł w tym mieście 25 grudnia 1916 roku. Beatyfikowany 22 czerwca 1983 roku w Krakowie, kanonizowany 12 listopada 1989 w Rzymie. Dorobek A. Chmielowskiego zawiera kilka pozycji drukowanych, w tym artykuł „O istocie sztuki” (1978), „Przewodnik (większy) do Reguły III Zakonu św. Franciszka Serafickiego” (1888), „Listy do Braci i Sióstr”, tłumaczenie „Nauki i ostrożności duchowe św. Jana od Krzyża”, „Notatnik rekolekcyjny”, „O Trzecim Zakonie św. Franciszka”, „Pisma urzędowe” „notatnik”, „program rekolekcji”.

Brat Albert zasłynął przede wszystkim poprzez służbę dla rzecz najbiedniejszych. Dlatego przyjmuje pierwotną regułę św. Franciszka z Asyżu w zakresie ubóstwa. Stąd też rezygnuje całkowicie z posiadania wszelkich dóbr, korzysta z najprostszych ubiorów i spożywa posiłki wspólnie z ubogimi. W tej postawie służby w całkowitym ubóstwie na rzecz ubogich uobecnia się „nada” – „nic” św. Jana od Krzyża, które łączy z franciszkańskim ideałem życia. W myśl tej zasady postępowania wszystko przeznaczał dla bezdomnych. Trzeba podkreślić, że w udzielaniu tej pomocy ubogim, zawarł również program moralny mający na celu podnoszenie tych, którzy z różnych powodów znaleźli się poza nawiasem z życia społecznego. Był to program naśladowania Jezusa, polegający na tym, że brat Albert w każdym człowieku cierpiącym widział Chrystusa, który unżył samego siebie. Konsekwencją spotkania z Jezusem uniożonym, upokorzonym i odrzuconym była decyzja zamieszkania z bezdomnymi, by podzielić ich los. W tej służbie był często oszukiwany, okradany i wyśmiewany. Nie poddawał się, a nawet cieszył się, że został upokorzony jak Jezus na krzyżu. Również pośród nich nocował w miejskiej ogrzewalni. Dla tych, którzy chcieli pracować, otworzył warsztat, uczył wyplatania mebli, szycia i naprawiania butów itd.

Można tylko podziwiać, że warunki życiowe ubogich przyjął jako własne. Dlatego decyduje się na proste i skromne odżywianie z jednej miski, przyjmowane w pozycji siedzącej na podłodze przez wszystkich uczestników posiłku. Jednak bardziej bolał nad nędzą duchową ubogich. Dlatego poszedł do ogrzewalni, do najbardziej wyrzuconych poza margines społeczny. Przełamał niechęć i odruch wstrętu do brudnych i cuchnących włóczęgów oraz złodziei. Pozostał z nimi i rozpoczął pracę nad przywracaniem ich do normalnego życia, ukazując wielkość miłości Boga. A więc posłubił Panią Biedę, aby być blisko najbiedniejszych. Decyzja ta niezrozumiała dla przyjaciół, była dla niego czymś oczywistym. Albowiem naśladował Jezusa znieważonego, ubiczowanego w cierpiącym człowieku. Porzuca wszystko co światowe, aby być jak najbliżej Jezusa.

Dewizę swojego życia brat Albert wyraził następującymi słowami: „Powinno się być dobrym jak chleb. Powinno się być jak chleb, który dla wszystkich leży na stole, z którego każdy może kęs dla siebie ukroić, nakarmić się, jeśli się jest głodnym” [1]. Chleb jest więc podstawowym pokarmem, symbolem życia i pewności jutra. Jednocześnie chleb budzi w człowieku zaufanie i spokój. Dlatego prosił Siostry Albertynki o wypieczenie bochenka czarnego chleba, gdy udawał się w odwiedzin. Również chlebem witał każdego biedaka wchodzącego po raz pierwszy do ogrzewalni. Bycie dobrym jak chleb sprawiło, że do brata Alberta przychodzili liberałowie oraz ludzie wierzący. A więc chleb wyraża dobroć i miłość Boga, dlatego „trzeba być dobrym jak chleb”. Brat Albert zasłynął także z namalowania słynnego obrazu Jezusa „*Ecce homo*”. Już w 1879 roku we Lwowie postanowił namalować obraz Chrystusa ukoronowanego cierniem, którego Piłat ukazał światu,

zwracając się słowami: „Oto człowiek”. Zachwycił się niezwykłą odwagą Jezusa, który z przerażającym spokojem przyjął cierpienie. Zrozumiał, że Jezus wybrał drogę cierpienia i śmierci, poniżenia i wyszydzenia. Pragnął, aby Jezus odrzucony i poniżony był Panem jego serca. Szukał tylko tego, aby być zawsze z Chrystusem.

Powszechnie św. Adam Chmielowski jest znany jako opiekun najbiedniejszych, natomiast mało pisze się, że jest mistykiem. Doświadcza on przez kilka lat nocy ciemnej ducha. Ponieważ pragnął kochać Boga wszedł w tę ciemność ducha, która wiodła go przez szpital w Kulparkowie koło Lwowa i przez długie miesiące milczenia u brata Stanisława w Kudryńcach na Podolu. Ale dzięki dziełom św. Jana od Krzyża, zwłaszcza „Drodze na Górę Karmel” zrozumiał, że przeżywa stan ciemnej nocy jako okres próby, przez który Bóg go prowadzi do nowego dzieła, jakie go czeka. Ten czas był próbą podjęcia zrezygnowania z dotychczasowego życia, aby wszystkie siły oddać dla Boga i służyć bliźniemu.

Brat Albert bolesny wymiar nocy ducha widzi zawsze w kontekście cierpienia Chrystusa, z którym zjednoczenie możliwe jest tylko przez zaakceptowanie krzyża. Wówczas doświadczenie bólu i oschłości staje się dla duszy udręczeniem. Staje się ona oblubienicą Ukrzyżowanego. Po tym doświadczeniu cierpienia przychodzi uspokojenie, które brat Albert uważa za stan mistycznego zjednoczenia: „Koniec jest święta miłość i święte zjednoczenie, w którym Pan Bóg oddaje wszystko swoje i Siebie, a dusza tak samo” [2].

Przeżyta noc ducha jest dla niego drogą krzyża, na której miłość znajduje całkowite spełnienie. Akceptacja krzyża rozumiana jako zjednoczenie z misterium zbawczym Chrystusa, jest podstawą mistycznych przeżyć Chmielowskiego, które prowadzą do kontemplacji i zjednoczenia w miłości: „Krzyż jest tajemnicą, wymaga wiary. Krzyż jest światłem, które oświeca umysł, szczęśliwy, kto mu odda serce i dostanie łaskę miłowania” [3]. Dlatego kontemplacja Chrystusa cierpiącego, Jego znieważonego oblicza znalazła swój oddźwięk w obrazie „*Ecce homo*” i w apostołstwie na rzecz ubogich. Również w tajemnicy krzyża należy odczytywać akt ofiarowania się Jezusowi: „Oddaję Panu Jezusowi moją duszę, rozum, serce i wszystko, co mam. Ofiaruję się na wszystkie wątpliwości, oschłości wewnętrzne, udręczenia i męki duchowe, na wszystkie upokorzenia i wzgardy, na wszystkie boleści ciała i choroby, a za to nic nie chcę teraz, ani po śmierci, ponieważ tak czynię z miłości dla samego Pana Jezusa” [4]. Wcześniej brat Albert odkrył krzyż na strychu kościoła Bożego Ciała w Krakowie, który zabrał ze sobą, odnowił i umieścił w pustelni na Kalatówkach. Mistyka brata Alberta charakteryzuje się bezkompromisowym szukaniem woli Bożej i pełnieniem jej; całkowitym przyłgnięciem do Jezusa ukrzyżowanego; ubóstwem ewangelicznym oraz kenozą prowadzącą do przyjęcia służby bezdomnym. Albowiem wybrał Chrystusa i oddał Jemu swoje życie. Wobec tego pozostawił malarstwo, wygodne i dostatnie życie. Odtąd On był źródłem miłości i celem, do którego zmierzał pośród codziennych zajęć.

Dlatego 2017 rok został ustanowiony rokiem naśladowania św. Brata Alberta. Jest on znakiem dla nas współczesnych poprzez otwarcie się na miłość Boga i na drugiego człowieka; poprzez działanie na rzecz dobra wspólnego. Jest wzorem wiodącym do okrycia własnej nędzy moralnej i do odzyskania godności dziecka Bożego.

Literatura

1. *Machniak, J.* Święty Brat Albert Chmielowski. – Kraków, 2000. – s. 113.
2. *Urbański, S.* Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy. – Warszawa, 1999. – s. 86.
3. *Machniak, J.* Święty brat Albert Chmielowski w myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II. – Kraków, 2013. – s. 335.
4. Tamże.

Duszpasterska posługa Stefana kardynała Wyszyńskiego po II wojnie światowej

Zabielski Józef,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

Programowa ateizacja po II wojnie światowej niszczyła religię i rodzimą kulturę przez fałszowanie historii narodu i państwa, powiązane z demoralizacją Polaków. Niezwykle znaczącą rolę w obronie narodu polskiego odegrała duszpasterska posługa w tym czasie kardynała Stefana Wyszyńskiego – Prymasa Tysiąclecia, którego wysiłki duszpasterskie w społeczno-moralnym ratowaniu Polaków miały znaczenie „zbawcze”.

W historii Polski szczególnym okresem destrukcyjnych przemian narodowo-społecznych była druga połowa XX-go wieku. Zmiany polityczne po drugiej wojnie światowej stanowiły zagrożenie wolności Polaków, poprzez szerzenie socjalizmu i eliminowanie z życia narodowego wartości religijno-moralnych. Mimo to, naród polski nadal pozostawał narodem katolickim, choć Polacy byli narażeni na zło ustrojowo-kulturowe. Niezwykle znaczącą rolę w obronie narodu polskiego odegrał w tym czasie kardynał Stefan Wyszyński – Prymas Tysiąclecia, którego wysiłki duszpasterskie w społeczno-moralnym ratowaniu Polaków miały znaczenie „zbawcze”. Podejmując próbę ukazania działalności Prymasa Tysiąclecia w tym zakresie, chcę skupić się na wymiarze problemu zagrożenia Polski po II wojnie światowej.

Po zakończeniu drugiej wojny światowej Polska znalazła się pod strefą wpływów komunistycznego Związku Radzieckiego. W wymiarze społeczno-narodowym objawiło się to degradacją statusu i wartości narodu, w zakresie zaś religijno-narodowym - walką z religią i Kościołem. W Polsce, gdzie katolicy stanowili zdecydowaną większość, pierwszym etapem owej walki było odcięcie Kościoła katolickiego od Stolicy Apostolskiej przez zerwanie Konkordatu (12.09.1945 r.), szerzenie złośliwej propagandy przeciw papieżowi Piusowi XII oraz wysiłki w kierunku całkowitego podporządkowania Kościoła panującej władzy świeckiej. Polski Kościół katolicki oraz naród rozpoczęli walkę z komunizmem i ateizacją, poprzez odbudowę struktur religijnych oraz życia społeczno-moralnego narodu. Wznowiona działalność organizacji kościelnych trwała jednak tylko do 1950 roku, kiedy to wprowadzono państwowo prawo zakazujące stowarzyszeń kościelnych. W obronie przed tymi zagrożeniami Prymas Polski August Hlond w roku 1946 na Jasnej Górze oddał naród pod opiekę Królowej Polski, a w 1948 roku wezwał Polaków do budowania porządku społeczno-moralnego, starając się utworzyć niezależne struktury kościelne [1].

Nasilenie ataków na naród polski i Kościół katolicki zaczęło się w roku 1948 [2]. Presja ta przyjęła postać niszczycielskiej propagandy prasowo-radiowej oraz destrukcyjnego postępowania władz cywilnych. Niszczycielskie znaczenie miały liczne akty prawne w latach 1949 – 1950, nakazujące rejestrację wszelkich narodowo-chrześcijańskich stowarzyszeń i zgromadzeń zakonnych, zawłaszczanie przez państwo dóbr kościelnych oraz upaństwowienie w 1950 roku organizacji „Caritas”. Zaczęły się też destruktywne wpływy na Kościół „lojalny”, zwłaszcza przez tzw. „księży patriotów” oraz organizację „PAX” działającą od 1946 roku. [3]. W atmosferze tej ciągłej nagonki i bezpośrednich gróźb, ks. Prymas Stefan Wyszyński 14 kwietnia 1950 roku zawarł kompromisowe porozumienie z rządem, które chwilowo wstrzymało falę tych ataków. Władze komunistyczne kontynuowały je, usuwając ze szkół religię, likwidując prasę, wydawnictwa i szkoły katolickie oraz stowarzyszenia społeczno-religijne. W tej sytuacji, Prymas Polski mając na względzie dobro Kościoła, wiernych i narodu polskiego, ustąpił ze swego stanowiska [4]. Akt ten

nie powstrzymał jednak władz komunistycznych przed aresztowaniem Prymasa i ciągłym szkalowaniem duchowieństwa i wszystkich wierzących. Pewną „ulgę” agresji władz państwowych na Kościół i polski naród zauważa się w roku 1956, kiedy to zwolniono po trzyletnim internowaniu Ks. Prymasa Stefana Wyszyńskiego. Następne lata pokazały, że dialog między chrześcijańskim narodem polskim i władzą państwową wymaga dyplomatycznej cierpliwości i niezłomnej wiary w Bożą opatrność, czego szczególnym przykładem była postawa Prymasa S. Wyszyńskiego. [5]. Przemiany polityczne oraz związane z tym zagrożenia religijne w sposób szczególnie niszczyły status moralno-społeczny polskiego narodu. Ks. Prymas S. Wyszyński wyjaśniał, że świadomość narodową Polacy mają zakotwiczoną w swojej „polskiej rzeczywistości” oraz w poczuciu narodowego ducha; są narodem ochrzczonym, który ma ambicję istnienia i wierzy w nieskończoność Bożego porządku, co pozwala im patrzeć bezpiecznie w przyszłość [6].

Stabilizacja narodowo-moralna Polaków była też zagrożona od strony wewnętrznej. Kardynał S. Wyszyński do najbardziej niebezpiecznych zaliczał zagrożenia wynikające ze zmian w mentalności Polaków. Były to nastawienia i działania wobec dziedzictwa kulturowego, laicyzacja i ateizacja narodu, nienawiść społeczna i demoralizacja [7]. Ks. Prymas podkreślał, że najbardziej niebezpieczna jest ateizacja o tzw. wydźwięku politycznym, którą określał mianem „ateizm państwowy”, co było „legalnie zabezpieczone” specjalnymi ustawami [8]. Programowa ateizacja, uderzając w wiarę polskiego narodu, niszczyła też rodzimą kulturę przez fałszowanie historii narodu i państwa, powiązane z demoralizacją Polaków. Ks. Prymas przypominał, że oblicze narodu zniekształciło się także poprzez narodowe wady i nałogi, zwłaszcza alkoholizm i inne grzechy, co szczególnie zniekształcało wychowanie dzieci i młodzieży, którzy tracili zaufanie do rodziców i zaczynały układać życie „po swojemu” [9].

Literatura

1. *Zob. M. Banaszek, Historia Kościoła katolickiego, t. 4, Warszawa 1992, s. 69–73.*
2. *Por. A. Micewski, Kardynał Wyszyński Prymas i Mąż stanu, t. 1, Paryż 1982, s. 40.*
3. *Zob. J. Kłoczowski, Kościół katolicki w świecie i w Polsce, Katowice 1986, s. 104–105; tenże, Chrześcijaństwo w Polsce, Lublin 1992, s. 611–612.*
4. *Zob. J. Kłoczowski, Dzieje chrześcijaństwa polskiego, t. 2, Paryż 1991, s. 187–188.*
5. *Zob. J. Glemp, Przykład wartości Prymasa Wyszyńskiego, w: „Człowiek niezwyklej miary”, red. M. Plaskacz, W. Wojdecki, Warszawa 1984, s. 159–160; J. Kłoczowski, Chrześcijaństwo w Polsce, dz. cyt. s. 614–615.*
6. *Por. S. Wyszyński, W mieście „Świętych”, Sandomierz, 3.07.1966, s. 2; tenże, Idąc w przyszłość, Warszawa 1986, s. 72–73. Zob. R. Iwan, Prawa i obowiązki i zagrożenia narodu według prymasa S. Wyszyńskiego, Lublin 1990, s. 50–51.*
7. *Zob. R. Iwan, Prawa, obowiązki i zagrożenia narodu według prymasa S. Wyszyńskiego, dz. cyt., s. 51; por. Jan Paweł II, Encyklika Redemptor hominis, nr 15–16.*
8. *Zob. S. Wyszyński, List Wielkopostny do duchowieństwa i wiernych o zagrożeniu moralności Narodu, 2.II.1968, w: „Listy pasterskie Prymasa Polski 1946–1975”, Paryż 1975, s. 571. Por. S. Rosik, Naród i jego aksjologiczna pozycja w ujęciu niektórych pism prymasa Polski kardynała S. Wyszyńskiego, „Roczniki Teologiczne”, 11(1993), z. 3, s. 125.*
9. *Zob. S. Wyszyński, Apel do duchowieństwa. Pracujmy wszyscy nad wprowadzeniem w życie ślubów jasnogórskich, w: „Wielka Nowenna Tysiąclecia”, Paryż 1962, s. 25–26; tenże, W serce Stolicy, Rzym 1972, s. 173–174. Por. S. Rosik, Promocja aksjologicznej pozycji osoby ludzkiej i wspólnoty rodzinnej w niektórych dziełach kard. S. Wyszyńskiego, „Roczniki Teologiczne”, 38–39(1992–1993), z. 3, s. 88–89.*

Rola Stefana kardynała Wyszyńskiego w dziele odrodzenia narodu polskiego

Zabielski Józef,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

W obliczu zagrożeń Polski i Kościoła ks. kard. Stefan Wyszyński wskazuje dwa sposoby przeciwdziałania tym zagrożeniom: naturalny i religijny. Naturalne sposoby odrodzenia polskiego narodu Prymas Polski widzi w oddziaływaniu jednostki ludzkiej, wspólnoty rodzinnej oraz całego narodu. Oprócz naturalnych form obrony, Ks. Prymas ukazuje też formy religijne, niezwykle ważne dla ludzi wierzących.

Stojąc w obliczu zagrożeń Polski i Kościoła ks. kard. Stefan Wyszyński wskazuje dwa sposoby przeciwdziałania tym zagrożeniom: naturalny i religijny. Naturalne sposoby odrodzenia polskiego narodu Prymas Polski widzi w oddziaływaniu jednostki ludzkiej, wspólnoty rodzinnej oraz całego narodu. Ten proces odnowy winien zacząć się od każdego Polaka, który zobowiązany jest w swym sumieniu najpierw „z badać siebie samego”, czyli poddać osądowi swoje postępowanie. Prawdziwość tego osądu uwarunkowana jest prawością, co wymaga przewycięzania w sobie złych dążeń i oparcia na rozumie szukającym pełni prawdy oraz woli dążącej do dobra, serce swe zaś należy poddać rozumowi i woli w duchu miłości. Tylko wtedy człowiek osiągnie prawość swej osoby i będzie mógł mówić o rozpoczętej drodze przemiany [1]. Efektem tej przemiany najpierw ma być zrozumienie godności osoby ludzkiej wypływające z Boskiego pochodzenia i nadające człowiekowi prymat decydowania o istocie i kształcie społeczności. To bowiem obywatele przez swoją postawę moralną są twórcami istoty i ducha narodu. Wychowanie „nowego człowieka” winno więc rozpocząć proces odnowy całego narodu, co wymaga przewycięzania zła i brutalności, kształtując cnoty społeczne przez wierność obietnicom, pomoc potrzebującym, przewycięzanie nałogów oraz wykorzenianie niesumienności. Powołując się na osobową wartość człowieka Ks. Prymas apelował, aby każdy Polak ratował swoją godność, pokonując brak odwagi i zagubienie, aby nie dopuścić do „amputacji” ducha człowieka. [2] dnowa Polaków winna być zakotwiczona w polskiej rodzinie, będącej pierwszą szkołą chrześcijańskiego wychowania i twierdzą wiary narodu. Ks. Prymas uczył, że chrześcijańska rodzina jest „małym Kościołem”, w którym rodzice pełnią posłannictwo Boże wobec swoich dzieci. Apelował, żeby z „ładem serca” każdego Polaka łączył się ład rodziny, gdyż w niej buduje się porządek społeczny. W rodzinach powstaje narodowy organizm, stąd też prawa i bezpieczeństwo rodziny winny stanowić podstawową normę życia społeczno-narodowego. W rodzinie jako podstawowej komórce społecznej „rodzi się” naród i kształtuje się też porządne państwo [3]. Trzecia droga naturalnej odnowy prowadzi przez naród. Polacy prawidłowo ukształtowani przez rodzinę, sprawniej przystosowują się do życia społeczno-narodowego. Niezwykłym bogactwem narodowej rodziny są dobra odziedziczone po dawnych pokoleniach. Ks. Kardynał przypominał, że to nasi praojcowie gromadzili przez wieki wypracowywali skarby narodowej kultury, uczyli miłości do ziemi ojczystej i przywiązania do wszystkiego, „co Polskę stanowi”. Stąd też każdy Polak winien z wielkim szacunkiem odnosić się do swej przeszłości i narodowego dziedzictwa, bronić go i nigdy nie zdradzić. Ks. Prymas akcentował dwa oddziaływania zmierzające do odrodzenia polskiego narodu przez naród jako całość: wartości uświęcające poszczególnych obywateli – tzw. personalizacja narodu oraz wartości scalające naród w rodzinę [4].

Oprócz naturalnych form obrony, Ks. Prymas ukazuje też formy religijne, niezwykle ważne dla ludzi wierzących. Na pierwszym planie stawia ukierunkowanie Polaków ku Matce Bożej, co było powiązane z jego osobistym kultem. [5] Szczególną formą moralnego odrodzenia Polski przez Maryję było świętowanie Tysiąclecia Chrztu Polski. Ks. Prymas głęboko wierzył, że Bóg obdarował Polaków dodatkową pomocą, wiążącą naród w trudnych chwilach. Jasnogórskie Sanktuarium nazwał „ostatnią deską ratunku” dla narodu, wzywając Polaków do korzystania z Bożych łask dających siły narodowi w tym szczególnym miejscu stanowiącym „narodowy Nazaret” [6]. Wyrazem tego zawierzenia Matce Bożej były Ślubowania Jasnogórskie, złożone 26.08.1956 roku, będące kontynuacją zobowiązań króla Jana Kazimierza złożonych we Lwowie w imieniu całego narodu polskiego. Śluby Jasnogórskie były początkiem dziewięćletniej Nowenny narodu przed Tysiącleciem Chrztu Polski, której istotą była praca nad wewnętrzną przemianą Polaków we współpracy z Bożą łaską. Kard. S. Wyszyński wszystko zawierzył Maryi, która pierwsza uwierzyła w „niemożliwe”; dzieło Wielkiej Nowenny było dziełem Matki Bożej. Jasnogórskie Śluby oraz Wielka Nowenna przygotowywały naród do Aktu Oddania Polski w macierzystą niewolę Maryi. Ks. Prymas dał wyraz miłości do Matki Bożej i wiary w Jej pomoc skutkującą zwycięstwem wiary, nadziei i miłości w narodzie, szczególnie w chwilach trudnych [7].

Najbardziej skutecznym środkiem ożywienia wiary Polaków stało się nawiedzenie Matki Bożej w kopii Jej Jasnogórskiego Obrazu. Celem tej pielgrzymki było pogłębienie w narodzie polskim wiary oraz zabezpieczenie przed zagrożeniami życia religijno-narodowego. Ożywione w ten sposób życie religijne miało pomóc w obronie wolności moralnej przeciw nąlogom i zaniedbaniom, czemu miała towarzyszyć pokuta i zadośćuczynienie oraz błagalna modlitwa i korzystanie z łask sakramentów świętych. [8]

Doświadczenie narodowych zagrożeń mobilizuje do ciągłego czuwania i troski o dobro Ojczyzny. W realizacji tych zobowiązań niezwykle ważną rolę przywódcy, który mobilizuje i prowadzi do zwycięstwa. Polskę i Polaków z zagrożeniami po II wojnie światowej wyprowadził kard. Stefan Wyszyński – Prymas Tysiąclecia. To historyczne doświadczenie winno stanowić naukę na przyszłość w spotkaniu z różnymi niebezpieczeństwami teraźniejszości. Do tego wzywa nasz wieszcz narodowy Zygmunt Krasiński: „Wytrwaj o wytrwaj w tym strasznym pochodzie/ Śród dziejów świata, mój polski narodzie/ Bądź męstwem wielki, cierpliwością święty/ Bądź przed wrogami wolą nieugięty. / Niechaj ci z serca nie wydrze Ojczyzny/ Żaden gwałt ziemski, ni ziemska pokusa/ Nie wierz w podstępny pychy, ni wściekizny/ Wierz tylko w słowo i przykład Chrystusa” [9].

Literatura

1. Zob. S. Wyszyński. Sumienie prawe u podstaw odnowy życia narodowego. 06.01.1981 // w: „Kościół w służbie narodu”. – Rzym, 1981. – S. 167; Por. P. Góralczyk. Pasterska troska Prymasa Tysiąclecia o kształtowanie prawego sumienia człowieka i narodu // w: „Kardynał Stefan Wyszyński Prymas Tysiąclecia i ewangelizator”, red. M. Kowalczyk, Cz. Parzyszek. – Warszawa, 2012. – S. 145–156.
2. Zob. S. Wyszyński. List pasterski o społecznej krucjacie miłości, 1967 // w: „Listy pasterskie Prymasa Polski 1946–1975”, dz. cyt. – S. 545; tenże, Słowo pasterskie na XXXIV Tydzień Miłosierdzia, 1979 // w: „Listy pasterskie Prymasa Polski oraz Episkopatu 1975–1981”. – Paryż, 1988. – S. 143; tenże, Prymas Polski woła..., 02.02.1981, w: „Kościół w służbie narodu”, dz. cyt. – S. 203; tenże, Idzie nowych ludzi plemię. – Poznań–Warszawa, 1973. – S. 31–36.
3. Zob. S. Wyszyński. List do polskich rodzin..., 15.08.1978 // w: „Listy pasterskie Prymasa Polski oraz Episkopatu”, dz. cyt. – S. 107; Por. Cz. Bartnik, Chrześcijańska

pedagogika narodowa według Stefana Wyszyńskiego // w: „Polska teologia narodu”, pr. zb. red. Cz. Bartnik. – Lublin, 1986. – S. 225–230; A. Fr. Dziuba. Kardynał Stefan Wyszyński. – Kraków, 2010.

4. *Zob.* S. Wyszyński. Sumienie prawe... – dz. cyt. – S. 169–171; tenże, Jedna jest Polska. – Warszawa, 1989. – S. 81–82; tenże, Z rozważań nad kulturą ojczystą. – Poznań-Warszawa, 1979. – S. 13–19; Por. J. Lewandowski. Teologia narodu u kardynała Stefana Wyszyńskiego // „Ateneum Kapałskie”. – 73 (1981). – nr 436. – S. 277–281.
5. *Zob.* S. Wyszyński. Zapiski więzienne. – Paryż, 1982. – S. 31–32; tenże, Wszystko postawiłem na Maryję. – Paryż, 1980. – S. 7, 41–43.
6. *Wyszyński*, S. Wszystko postawiłem na Maryję. – dz. cyt. – S. 122–123; tenże, W światłach Tysiąclecia. – Kraków, 1961. – S. 9–40.
7. *Zob.* S. Wyszyński. Do duszpasterzy sanktuariów maryjnych // w: „Głos z Jasnej Góry”. – Warszawa, 1983. – S. 95–98; tenże, Prymas Polski wzywa ludzi dobrej woli do pomocy Kościołowi i chrześcijańskiej Ojczyźnie – przez Bogurodzicę, Matkę Kościoła, 26.05.1969 // w: „Listy pasterskie Prymasa Polski oraz Episkopatu”. – dz. cyt. – S. 15–16; tenże, W pierwszą rocznicę Milenijnego Aktu Oddania, 03.05.1967 // w: „Głos z Jasnej Góry”. – dz. cyt. – S. 230–234.
8. *Zob.* S. Wyszyński. Wskazania pasterskie do kapłanów przed nawiedzeniem Jasnogórskiej Pani // w: „Listy pasterskie Prymasa Polski oraz Episkopatu”. – dz. cyt. – S. 69–72; tenże, Wszystko postawiłem na Maryję. – dz. cyt. – S. 179–186.
9. *Kraśński*, Z. W twoim ze śmierci ku życiu odrodzie... Testament.

Якога пантыфіка патрабуе сучасны свет: образ біскупа Рыму ў серыяле “The Young Pope”

Аношка Сяргей Анатольевіч,
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

У кастрычніку 2016 г. адбылася прэм’ера першага сезону італа-французскага серыялу ў рэжысэрыі Паола Сарэнціна пад назваю “Малады Папа” (анг. The Young Pope). У дадзеным тэксце дакананая спроба тэалагічна-культуразнаўчага аналізу змястоўнасці першага сезону гэтае стужкі ў святле сучасных плыняў тэалагічнае навукі.

Рэлігійная тэматыка ў кінематографі заўсёды мела даволі важнае месца, маўляў, чалавек са сваёй натуры з’яўляецца істотаю рэлігійнаю, таму й ня дзіўна, што нават у хвіліну адпачынку прагне заспакоіць свае духоўныя жаданні. Адною з такіх прапаноў стаў серыял “Малады Папа”, прэм’ера якога адбылася на восень 2016 г. Фільм быў паказаны ў шэрагу еўрапейскіх краінаў, а ў студзені 2017 г. нават у ЗША. Фільмовыя крытыкі часам параўноўваюць новую стужку да вядомага палітычнага серыялу *House of Cards*, але “Малады Папа” з’яўляецца чымсьці большым, чым узгаданы фільм, які, бадай, за свой адпаведнік павінен хутчэй мець *Los Borgia*.

Узгаданы серыял не мае рысаў дакументалістыкі, каб разважаць над ім з пазіцыі афіцыйнага Ватыкану. Фільм Сарэнціна з’яўляецца цудоўнаю аповесцю філасофскага кшталту, дзе прысутнічае тэматыка жыцця, улады, веры і духавенства. Але гэта сюжэт таксама й пра манархію, таму фільмам могуць зацікавіцца ў тым ліку неверуючыя. Сюжэтная лінія здаецца быць супрацьпастаўленая сучас-

нае сітуацыі ў каталіцызме з ягоным ліберальным пантыфікатам Францішка (ад 2013 г. біскуп Рыму). Праглядаючы фільм, рэжысёр не дае відавочнага адказу: “Малады Папа” – гэта ўхваленне ці крытыка рэформаў, што праводзіць Намеснік Князя Апосталаў у Ватыкане? За дапамогай Касцёла вядзецца гутарка пра сучасны свет увогуле [1, с. 34].

Кім жа ёсць Малады Папа ва ўзгаданым серыяле? Пантыфік, які абраў сабе інтранізацыйнае імя Пій XIII, быў перад канклавам 47-гадовым кардыналам Лені Беларда са Штатаў. Выхаваны ў дзяцінстве пад апекаю манашкі сястры Мэры (алюзія да Мары?), абіраецца калегіум кардыналаў як кампрамісная фігура, але ўжо першыя крокі і захаванне маладога папы выклікаюць шок як у духоўных, так і ў вернікаў. Новы пантыфік слухае дафт панк, на сняданне п’е выключна *Cherry Coke Zero* (звычайную колу, маўляў, лічыць за блюзнерства), паліць ды ходзіць да спартовага залі. Аднак нават з тым сваім кансерватызмам здзіўляе свет і адначасова прыцягвае да сваёй постаці (ужо сам той факт, што абраў сабе імя Пій, сведчыць пра многае)¹. Адначасова не любіць паказвацца на вочы вернікам і свету, наслідуючы традыцыю так званых “вязняў Ватыкану” з перыяду па 1871 г. У фільме ватыканская спецыялістка да спраў PR чуе ад папы “Я ніхто” [2].

Папа Францішак сёння падабаецца амаль усім, ахвотна зробіць *selfie*, усміхнецца журналістам, не асабліва трымаецца дагматычнасці дактрыны, яго любяць нават з тымі Джуд Лоў (анг. *Jude Law*) у ролі Пія XIII здаецца быць ягонаю анты-версіяю: Касцёл, паводле візіі маладога папы, мае быць хутчэй элітарным, эксклюзіўным клубам, да якога належаць моцць далёка не ўсі ахвочыя. Гэта робіць серыял, які па сутнасці меў быць толькі формаю кінематаграфічнае поп-культуры, даволі глыбокім і разважлівым творам сучаснага мастацтва, што прымушае да рэфлексіі нас, тых хто да Касцёла належыць, але таксама й тых, хто глядзіць на любую рэлігію, як на байку.

Мадэль каталіцызму, прапанаваная Піем XIII, ёсць месцам прытулку для людзей цалкам аддадзеных Богу, тут нямашака месца для наіўных дурняў кшталту “Бог не ў храме, Бог у душы” альбо ліберальных сімпатыкаў лагера 1968 г. “Я ў Бога веру, але царквы не наведваю”. Такая пастава і шэраг іншых пачынанняў, па фільме, неўзабаве выклікае хвалю незадавальнення ў самім Ватыкане (ці ж бы не намёк на сітуацыю вакол адыходу Бэнэдыкта XVI у 2013 г.?), папа Пій XIII паказаны самотным ды адізіляваным чалавекам, якога нуртуюць унутраныя канфлікты. Новы біскуп Рыму мае знайсці выйсце з сітуацыі, якая па нечым наканаваная ягоным цяжкім дзяцінствам (бацькі-хіпі пакінулі сына ў каталіцкім прытулку) ды траўмамі, перажытымі ўжо падчас святарства.

Сарэнціна ў сваім фільме прапануе нам сваё бачанне тэакратычнае манархіі ўзору XXI стагоддзя, сваю візію каталіцызму, які за гады пантыфікату Францішка становіцца ўсё больш секулярызаваным. Вядомы эффект папы Францішка, так бы мовіць, існуе, але з дакладнасцю наадварот – колькасць вернікаў ды практыкуючых імкліва змяншаецца, а не расце, як тое раней пражнулі даказаць прыхільнікі кард. Берголя². Таму, напэўна, папулярнасць, якою цешыцца серыял у глядачоў, запэўнены не толькі высокім узроўнем густы, з якім зроблены той фільм, але таксама й важным

¹ Паводле негаласнае традыцыі, кардынал абраны на канклаве выбірае сабе імя таго са сваіх папярэднікаў на троне Св. апостала Пятра, чыя духоўная і грамадская палітыка яму была найбліжэйшаю.

² Кардынал Jorge Mario Bergoglio (нар. 1936) – уласцівае імя 266-га наступніка Св. апостала Пятра папы Францішка.

момантам рэфлексіі, чаго, на жаль, часам бракуе сучаснаму кінематографу. “Маладосць” папы сімвалізуе ў ім новую эпоху, адыход былога [1, с. 35].

Рэжысёр імкнецца нам паказаць, што, дзеля таго, каб стаць папам, трэба быць перадусім чалавекам, папства, маўляў, толькі частка нашае істоты як чалавечага гатунку. Менавіта гэтым можа быць вытлумачанае паказанне інтымнае часткі асобы Галавы Касцёла, часам, нават з ламаннем пэўных табу. Няма тут антыклерыкалізму ці атакавання Касцёла, марна дашуквацца тут і гратэскі ў вобразах біскупаў ці кардыналаў. Цалкам наадварот: маем вельмі праніклівы і горкі вобраз сучаснага духавенства, што сказанае на адасабненне, адзіноту ды ўнутраны духоўны дысананс [4].

Але не варта меркаваць, што выключна асоба святара падпадае пад лупу рэжысёра: бачым усё жыццё сучаснага Касцёла разам з працэсамі, што ў ім адбываюцца [3]. І менавіта тут хаваецца прапанова, якая мае быць адчытаная сучасным светам, бо, калі хрысціянства і мае адыграць нейкую адметную ролю ў сучаснае заходняе цывілізацыі, дык варункам таго мусіць быць адпаведная інтэлектуальная і духоўная сумленнасць саміх хрысціянаў, іх пастава адносна ўласнае веры. Сарэнціна ставіць перад намі пытанне: ці сёння веруючы, ці той, хто, веру дэкларуе (такіх у РБ ледзь не 60% [5, с. 39]), дасвядчае часцей Божае прысутнасці ці Яго адсутнасці? Ці вера мае быць адзіным магчымым адказам на пытанні экзістэнцыі ці сама будзе часткаю нашага жыцця, будучы найбольш глыбокім і неспазнаным пытаннем?

Серыял прапануе нам паразважаць, колькі ў сённяшняе духоўнасці мы маем ад сапраўднае веры, а колькі ад лубочных і бліскучых вобразаў, за якімі хаваемся мы, і за якімі хаваем уласную бяздзейнасць і немач? Вобраз Пія XIII з’яўляецца голасам, што заклікае нашае сумленне адказаць на пытанне: “Дзе падзеўся сапраўдны *misterium* ды *sacrum*, дзе нашая вера, у якім стане яна перабывае?” Ці не адкінулі хрысціяне сведчання, якое было дакананае на Крыжы дзве тысячы гадоў таму, замяняючы яго на крыжыкі на шыях ды іконкі святых на “бардачку” нашых аўтамабіляў альбо ў нашых партманэ? Эстэтыка для нас пачала мець большае значэнне за этыку [2].

“Малады Папа” ўводзіць нас у свет парадоксаў, якімі насычанае нашае жыццё ды й сам свет веры. У адной з першых сцэн Пія XIII кажа пра сябе: “Я супярэчнасць, як Бог адзіны ў трох асобах, (...) як чалавек – добры і злы”. Безумоўна, серыял з такою дозаю правакацыі не будзе для кожнага, не прыпадне да густу, мо, і большасці. Чаму так? Адказ відавочны: мы не заўсёды імкнемся стаць перад самімі сабою ў праўдзе, але ж да гэтага нас заахочваў яшчэ папа-сеньёр Бэнэдыкт XVI. Ці тым самым шляхам вядзе нас медыяльны Францішак, ці ўсё-ткі чакайма на новага пастыра Пія XIII?..

Літаратура

1. *Napiórkowski, M.* Nieziemski serial [Тэкст] / M. Napiórkowski // Tygodnik powszechny. – 2016. – 4 grudnia.
2. *Szerszeń, N.A.* Wielkie piękno młodego papieża [Тэкст] / N. A. Szerszeń // Teologia polityczna. – 2017. – 13 lutego.
3. *Vincenti, D.* Da „The young pope” al teatro: Silvio Orlando si racconta [Тэкст] / D. Vincenti // Il Giorno. – 2016. – 11 dicembre.
4. *Zalewski, M.* Trzeba mieć mocne nerwy, żeby oglądać „Młodego papieża” / M. Zalewski SJ // Laboratorium Więzi, 02.12.2016 – URL: <http://laboratorium.wiez.pl/2016/12/02/trzeba-miec-mocne-nerwy-zeby-ogladac-młodego-papieza/> (дата доступу: 26.02.2017).
5. *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.

Церковь и государство в свете Определения Священного Собора Русской Православной Церкви от 2 декабря 1917 г.

Данилов Вячеслав Леонидович,
Омская духовная семинария (г. Омск, Россия)

Статья посвящена проблеме взаимоотношений Русской Православной Церкви и государства в первые годы установления советской власти после революции 1917 г.

Октябрьская революция 1917 г. вызвала к жизни процессы, резко изменившие взаимоотношения Церкви и государства. Русская Православная церковь, более двухсот лет лишенная канонического самоуправления, после смены власти еще надеялась (как показало Определение Поместного Собора от 2 декабря 2017 г.) на возможность установления сколько-нибудь приемлемых отношений между Церковью и государством.

Знакомство с Определением Священного Собора Русской Православной Церкви позволяет утверждать, что церковные иерархи, подготовившие сей документ, имели серьезные заблуждения относительно большевиков. Большинство положений Определения в сложившейся ситуации, как показала история, лишь усугубили отношение большевиков к Церкви.

Согласно Определению, Русская Православная Церковь должна была вновь занять первенствующее публично-правовое положение среди других исповеданий (п. 1). Для Русской Церкви этот вопрос был важен и актуален еще с апреля 1905 г., с момента выхода в свет указа императора Николая II «Об укреплении начал веротерпимости». Именно с появлением этого документа православие утратило статус первенствующей религии в империи. Более того, произошло уравнивание всех верующих, в том числе, граждан других христианских исповеданий и вероучений (например, старообрядцев) в гражданских правах. Это означало, что более ни один гражданин православного исповедания не имел привилегий в правах по отношению к лицам иных исповеданий.

Все постановления и узаконения, издаваемые Русской Православной Церковью, с момента их обнародования должны были иметь юридическую силу и значение (п. 3). Государство не имело права издавать законы, касающиеся Церкви, без их предварительного согласования и одобрения со стороны церковной власти (п. 4).

Главой Российского государства, Министр Исповеданий и Министр Народного Образования, равно и как их заместители должны были быть лицами православно-го исповедания (п. 7).

Православный календарь признается государственным календарем, а церковные праздники объявляются неприсутственными днями в советском государстве (пп. 9-10).

Церковный брак признается законной формой брака (п. 14), а церковные метрические книги имеют значение актов гражданского состояния (п. 15).

В образовательной среде государство должно было признать учрежденные Церковью низшие, средние и высшие учебные заведения, в том числе, и духовные (п. 18). Также Церковь настаивала на преподавании Закона Божьего во всех госу-

дарственных учебных заведениях с оплатой из государственной казны законоучительских должностей (п. 19).

Имущество, принадлежащее Русской Православной Церкви, не могло быть конфисковано или отобрано (п. 22), не подлежало обложению государственными налогами и сборами (п. 23).

Ну и, наконец, один из последних пунктов Определения предполагал, по сути, возможность (даже скорее – необходимость) государственного финансирования Православной Церкви в пределах ее потребностей с предоставлением последующей отчетности в полученных суммах (п. 24).

На что рассчитывала Церковь, принимая данное Определение? Очевидно, что это была попытка остановить начавшиеся притеснения Церкви со стороны государства. Стоит отметить, что уже на следующий день после свержения Временного правительства вышел Декрет «О Земле». Он провозгласил передачу всей земли государству для дальнейшей передачи трудящимся – «все монастырские и церковные земли «со всем их живым и мёртвым инвентарем, усадебными постройками и всеми принадлежностями» также подлежали национализации» [1].

Большевики проигнорировали послание Русской Церкви, ведь политические установки новоиспеченной власти шли в разрез практически со всеми положениями Определения Священного Собора. Однако неправильно было бы говорить, что власть вообще никак не отреагировала на появление Определения.

11 декабря 1917 г. вышел декрет, согласно которому в ведение Наркомпроса были переданы все церковные школы. Таким образом, Церковь лишилась всех духовных училищ, семинарий, академий и всего связанного с ними имущества. 18 декабря этого же года был упразднен церковный и введен гражданский брак [2, с. 150].

Ну а своеобразным «ответом» большевиков на появление Определения стало принятие 23 января 1918 г. «Декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви». Этот документ предопределил взаимоотношения между Церковью и государством на долгие 70 лет.

Литература

1. Декрет II Всероссийского съезда Советов о земле 26 октября (8 ноября) 1917 г. // http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/DEKRET/o_zemle.htm
2. *Николин А.*, свящ. Церковь и государство. – М., 1997.

Наречение имени в Римско-Католической Церкви: к истории вопроса

Корежин Дмитрий Геннадьевич,
Самарская духовная семинария (г. Самара, Россия)

Рассматривается сложившаяся в поздней античности и раннем средневековье практика Католической Церкви при наречении имени в Таинстве Крещения, проводится структурный анализ принимаемых личных имен.

«С глубокой древности народы мира трепетно относились к наречению имени новорожденным. Данное имя указывало на предназначение ребенка, или говорило о событии, произошедшем в семье родителей, или предков» [1, с. 15]. Множество имен христианскому миру дала Библия и святые угодники Божии.

Несколько имен обычно брали знатные люди, такой обычай закрепился в Римско-Католической Церкви. Нередки случаи, когда давалось «два и даже три имени: от рождения, от Крещения в детском возрасте и от миропомазания на вхождение в мир со Святым Духом» [3, с. 301]. Так, новое имя добавляет его носителю еще одного святого покровителя на небесах.

Традиция Западной Церкви в наречении имени сформировалась на католических именах святых, зафиксированных в святцах. Вплоть до XI века, то есть, до церковной схизмы – католические и православные святцы совпадали. До тех пор, пока христианство было единым, выбор имен был не велик. В именослов был включен «небольшой список, состоящий из Библейских имен и имен подвижников благочестия, традиционных для всех существующих епархий» [2, с. 144]. В последующие века и вплоть до нашего времени канонизация святых угодников совершалась независимо друг от друга. Так, например, в православном именослове нет таких святых, как Эдуард, Эдгар, Адольф, Амалия, Вильгельм, а в католическом – Афинодор, Доррофей, Досифей, Феофан.

Собственно латинская практика наречения нескольких имен имеет следующую историю.

Нашествие германских язычников на Римскую империю привнесло значительный поток языческих имен. Единственное, что помогло уберечь христианские имена от полного поглощения в Риме – это большая разница в уровне жизни. «Нашествие германцев подтолкнуло их к принятию христианской веры, приобщению к новой культуре, однако языческое влияние было настолько велико, что отразилось на всей Западной Европе» [5, с. 57]. Так, в 761 году было издано распоряжение Римской Церкви, где говорилось о необходимости увеличить в обиходе количество христианских имен. Священнослужителям рекомендовалось, в Крещении, при имянаречении, давать имена христианских подвижников. Однако, многие родители не хотели называть ребенка другим именем. Тогда Церковь с целью компромиссного варианта предложила давать имя святого в качестве дополнения к основному имени – и появился обычай, при совершении Таинства Крещения, называть ребенка двойным, или даже тройным именем. Так, при Таинстве христианского посвящения ребенка, родители давали имя, к которому прибавлялось еще имя святого покровителя в день, когда родился ребенок. Также добавлялось еще имя одного из крестных.

Дети получают при рождении два имени: личное и среднее. Обычай давать ребенку среднее имя восходит к традиции присваивать новорожденному несколько личных имен. Наиболее важным, существенным представляется именно первое, личное имя. Под термином «личное имя» понимается, прежде всего «индивидуальное именование субъекта» [4, с. 149], официально закрепленное за ним при рождении.

Первое имя дается то, которым хотят назвать родители, и которым будут звать ребенка в будние дни. А второе – это имя выбранного святого покровителя. Хотя и нет закона, ограничивающего количество средних имен, больше четырех дополнительных средних имен обычно не присваивается: Charles Philip Arthur George, Andrew Albert Christian Edward, Edward Antony Richard Louis, Anne Elisabeth Alice Louise. «Роль среднего имени в настоящее время – служить дополнительным индивидуализирующим знаком, особенно для лиц, которые носят широко распространенные имена и фамилии. В качестве средних имен используются как имена лич-

ные, так и географические названия, нарицательные имена и т. п. Часто в качестве средних имен используются фамилии людей, в честь которых оно присваивается» [4, с. 150].

Итак, в Римско-Католической Церкви со времен Средневековья Крещению предшествует именование. При совершении таинства посвящения, родители ребенка выбирают одно-два имени, а взрослые катехумены выбирают имя (имена) сами себе. Базисом для выбора имени, как и в Восточной Церкви, служат святцы, содержащие имена как католические, так и православные, бывшие в общем употреблении до разделения.

Литература

1. *Баженова, А.И.* Славян родные имена. / А.И. Баженова. – М. : Ладога-100, 2006. – 125 с.
2. Булгаков Сергей, прот. Философия имени / Сергей Булгаков, протоиерей. – Париж : YMCA-Press, 1953. – 278 с.
3. Зелинский Владимир, свящ. Наречение имени / Владимир Зелинский, священник. – Киев : Дух и литера, 2008. – 645 с.
4. *Топорова, Т.В.* О древнегерманских составных именах собственных и расшифровке их смысловых значений / Т.В. Топорова. – М. : Лениздат, 1996. – 356 с.
5. *Успенский, Ф.Б.* Именослов. История языка. История культуры / Ф.Б.Успенский. – М. : Русский фонд содействия образованию и науке, 2012. – 403 с.

Актуальность учения ветхозаветных пророков об образах пастырей народа для современного глобального мира

Лясота Георгий Павлович,

Университет кардинала Стефана Вышинского (г. Варшава, Польша)

Тема о пастырях народа как хороших, так и плохих у ветхозаветных пророков чаще всего выступала в очень трудные времена для израильского народа. Поэтому преобладают негативные образы этих пастырей, так как от моральных качеств и их справедливого правления прежде всего зависело благосостояние народа. Эта аксиома испытана временем и поэтому актуальна для современного глобального мира. Вследствие этого пророчества ветхозаветных пророков в наше время также злободневны потому, что зло, общественная деформация и несправедливость не уменьшаются, а набирают силы и выискиваются новые формы порабощения человека, пренебрегая общечеловеческими ценностями и прежде всего христианскими.

Тема пастыря появилась еще в древности на территории Ближнего Востока, которая была связана с ежедневной жизнью живущих там народов и со временем вошла в культурно-политический обиход: «На древнем Востоке, в шумерских королевских памятных надписях, как на вавилонских территориях, так и на ассирийских, король считал себя в качестве установленного Богом пастыря. Пасти – являлось образом его функции управления. В соответствии с этим образом забота о слабых является заданием справедливого властелина» [1].

Как известно из Священного Писания, работа пастуха в ветхозаветные времена пользовалась уважением. В Торе сказано, что патриарх Авраам занимался скотоводством: «И был Авраам очень богат скотом, и серебром, и золотом» [2]. Сын брата Авраама Лот также занимался этим делом: «И у Лота, который ходил с Авраамом, также был мелкий и крупный скот и шатры» [3]. Пастухами были как мужчины, так и женщины. Избранница Иакова Рахиль также была пастушкой: «Еще он говорил с ними, как пришла Рахиль [дочь Лавана] с мелким скотом отца своего, потому что она пасла [мелкий скот отца своего]» [4]. Иаков, муж Лии и Рахиль, четырнадцать лет пас овец у брата своей матери за то, что его двух дочерей взял себе в жёны. При этом Иаков подходил творчески к своей профессии, занимаясь селекцией овец. Сын Иакова Иосиф, будущий наместник Египта, также был пастухом: «(...) Иосиф, семнадцати лет, пас скот [отца своего] вместе с братьями своими, будучи отроком, с сыновьями Валлы и с сыновьями Зелфы, жен отца своего» [5]. Даже Давид перед помазанием его на царя в Израиле пас стадо своего отца: «И послал Саул вестников к Иессею и сказал: пошли ко мне Давида, сына твоего, который при стаде» [6].

Эти фрагменты из Ветхого Завета свидетельствуют о том, что работа пастуха в Израиле пользовалась уважением: даже руководителей израильского государства, как политических, так и духовных называли пастырями. Пастырями в Израиле называли также пророков. Об этом говорит пророк Захария: «И буду пасти овец, обреченных на заклание, овец поистине бедных» [7]. Мудрецов также называли пастырями: «Слова мудрых – как иглы и как вбитые гвозди, и составители их – от единого пастыря» [8]. Даже Бога называли пастырем: «Господь – Пастырь мой; я ни в чем не буду нуждаться: Он покоит меня на злачных пажитях и водит меня к водам тихим, укрепляет душу мою, направляет меня на стези правды ради имени Своего» [9].

Пророки Ветхого Завета используют образ пастыря израильского народа для описания руководителей как светских, так и духовных: Ос 11, 4; Иер 23, 1–4; Иер 10, 21; Иер 3, 15; Иез 34, 2; Ис 56, 1–12; Зах 11, 4–5; а также авторы псалмов 22 и 90. Пророк Осия предсказывает наказание для плохих предводителей народа Израиля: «Слушайте это, священники, и внимайте, дом Израилев, и приклоните ухо, дом царя; ибо вам будет суд (...)» [10]. Пророк предупреждает, что за распутство, блуд и нечестивые действия их постигнет наказание Божие: «С овцами своими и волами своими пойдут искать Господа и не найдут Его: Он удалился от них» [11]. Пророк Иеремия также негативно высказывается о пастырях, которые не являются примером для подражания: «Горе пастырям, которые губят и разгоняют овец паствы Моей! говорит Господь. Посему так говорит Господь, Бог Израилев, к пастырям, пасущим народ Мой: вы рассеяли овец Моих, и разогнали их, и не смотрели за ними; вот, Я накажу вас за злые деяния ваши, говорит Господь. И соберу остаток стада Моего из всех стран, куда Я изгнал их, и возвращу их во дворы их; и будут плодиться и размножаться. И поставлю над ними пастырей, которые будут пасти их, и они уже не будут бояться и пугаться, и не будут теряться, говорит Господь» [12]. Очевидно, что всю ответственность за плохое отношение к пастве пророк возлагает на пастырей, которые не заботятся о ней: ибо «пастыри сделались бессмысленными и не искали Господа, а потому они и поступали безрассудно, и все стадо их рассеяно» [13]. Негативный образ пастырей представляет пророк Иезекииль: «(...) горе пастырям Израилевым, которые пасли себя самих! не стадо ли должны пасти пастыри?» [14]. Иезекиилу вторит пророк Исая: «И это псы, жадные душою, не знающие сытости; и это пастыри бессмысленные: все смотрят на свою дорогу, каждый до последнего, на свою корысть» [15].

Бог предвещает наказание для злых пастырей, которые только использовали паству: «Слабых не укрепляли, и больной овцы не врачевали, и пораненной не перевязывали, и угнанной не возвращали, и потерянной не искали, а правили ими с насилием и жестокостью» [16]. В этом стихе пророк осуждает насилие, диктат, суровость и одновременно указывает, о чём должен заботиться добрый пастырь: о конкретных жизненных потребностях подопечных, как слабых и раненых, так и сильных, ибо только при таких условиях может господствовать общественный мир.

Из приведённых высказываний о пастырях пророков, которые чаще всего выступали в очень трудных временах и ситуациях для израильского народа, можно сделать вывод, что в ветхозаветные времена, как и в наши, не много было предводителей, которые заботились об общественном благе, справедливости и благосостоянии людей. Хотя большинство высказываний о пастырях, вернее о предводителях народа как светских, так и духовных являются негативными, однако пророки точно описывают, какими не должны быть эти предводители. Такая негативная характеристика пастырей народа ветхозаветными пророками как нельзя лучше характеризует современных «пастырей» властвующей глобальной политико-финансовой элиты и является также актуальной в наше время. И хотя ветхозаветные пророки, чаще всего, представляют негативный образ народных пастырей, это не означает, что они не указывают, каким должен быть пастырь для паствы. Прежде всего, таким добрым пастырем является сам Бог. Он является самым совершенным Пастырем потому, что Его любовь является любовью Отца: «Я Сам приучал Ефрема ходить, носил его на руках Своих, а они не сознавали, что Я врачевал их. Узами человеческими влек Я их, узами любви, и был для них как бы поднимающий ярмо с челюстей их, и ласково подкладывал пищу им» [17]. В выше цитированном псалме № 22 Бог как Добрый Пастырь заботится не только о духовном здоровье Своего творения, но и пасёт его на зелёных лугах и ведёт к тихим водам, чтобы Его творению всего было в достатке. Совсем не случайно автор псалма в первую очередь указывает на телесные потребности человека, а затем на духовные, попечительские и защитные потребности от всякого зла.

Выбирая добрых пастырей в современном глобальном обществе не лишне руководствоваться учениями ветхозаветных пророков, которые прежде всего обличали пастырей, не заботящихся о первоочередных потребностях человека: питания, лечении, безопасности, защите от зла и лишений, так как: «(...) земля наполнена прелюбодееями, потому что плачет земля от проклятия; засохли пастбища пустыни, и стремление их - зло, и сила их – неправда, ибо и пророк и священник – лицемеры, (...)» [18]. Пророчества ветхозаветных пророков не потеряли своей актуальности в наше время потому, что зло и общественная несправедливость не исчезли, а набирают силы, выискиваются новые формы порабощения человека, пренебрегаются общечеловеческие ценности и прежде всего христианские. Управляемый процесс отделения этики от традиционных моральных норм, права Божьего и справедливости нагнетается и увеличивается, возрастая с угрожающей скоростью. Поэтому руководители, как религиозные, так и светские должны эффективно противопоставляться этой угрозе во всех сферах общественной и личной жизни, увязывая учение Иисуса Христа с ежедневными реалиями современной жизни. Обличение зла, общественной несправедливости и лжи, публичное моральное осуждение, всех навязываемых негативных проявлений в личной и общественной жизни, должно стать главным воззванием для каждого христианина независимо от его статуса

в обществе. Именно такие методы применяли ветхозаветные пророки как наиболее эффективные и действенные. Такие методы выдержали испытание временем и приносили позитивные результаты не только в ветхозаветные времена, но и во времена динамичного развития христианства, а также на иных временных отрезках этого развития. Тем более это обосновано потому, что Церковь наряду с таким эффективным посланием как Евангелие обладает еще другим очень действенным – Христианским Социальным Учением. Без применения этих очень важных средств с учётом опыта ветхозаветных пророков и знамений времени миссионерская деятельность христианства может трансформироваться в обычную и мало эффективную формальность.

Литература

1. *Benedykt XVI*, Jezus z Nazaretu. – Kraków, 2008, Wyd. M. с. 318–319.
2. Быт 13, 2
3. Быт 13, 5.
4. Быт 29, 9.
5. Быт 37, 2.
6. 1 Цар 16, 19.
7. Книга Пророка Захарии 11, 7.
8. Книга Екклесиаста 12, 11.
9. Псалом 22, 1–3.
10. Книга Пророка Осии, 5, 1.
11. Книга Пророка Осии, 5, 6.
12. Книга Пророка Иеремии, 23, 1–4.
13. Книга Пророка Иеремии, 10, 21.
14. Книга Пророка Иезекииля, 34, 2.
15. Книга Пророка Исаяи, 56, 11.
16. Книга Пророка Иезекииля, 34, 4.
17. Книга Пророка Осии, 11, 3–4.
18. Книга Пророка Иеремии, 23, 10–11.

Речь диакона Стефана перед сидящими в синадриионе как образец проповедования Евангелия

Лясота Георгий Павлович,

Университет кардинала Стефана Вышинского (г. Варшава, Польша)

Диакон Стефан свою речь перед сидящими в синадриионе обосновал на главных тезисах веры в Бога. Его речь похожа на речь миссионера и проповедника Евангелия, обращающегося к слушателям, с учётом их социального положения и религиозно-морального мировоззрения. Поэтому тема его речи касается основ веры иудаизма и событий истории спасения народа Израиля, которая является понятной и не чуждой для слушателей. Речь диакона Стефана можно охарактеризовать как миссионерскую и евангельскую, так как именно такой цели она подчинена.

Продолжая учение Апостолов диакон Стефан свою речь перед сидящими в синадриионе обосновал на главных тезисах веры в Бога. Его речь была более по-

хожа на речь миссионера и проповедника Евангелия, чем на речь обвиняемого в богохульстве человека. С этой речью он обращается к слушателям, учитывая их социальное положение, религиозно-моральное мировоззрение, а также их враждебное отношение к динамично развивающемуся христианству. Поэтому тема его речи прежде всего касается основ веры иудаизма и событий истории спасения народа Израиля, которая является понятной и не чуждой для слушателей. И только в конце своей речи диакон Стефан затрагивает мало понятную для слушателей христианскую тематику, обвиняя членов синедриона в противодействии Святому Духу и учению Спасителя, а также в убийстве пророков.

Речь диакона Стефана можно охарактеризовать как миссионерскую и евангельскую, так как именно такой цели она подчинена. Это событие происходило в Иерусалиме при жизни апостолов Петра и Павла ещё до разрушения святыни римлянами в семидесятом году, основанной во время царствования Соломона, то есть в шестидесятих годах первого столетия.

Диакон Стефан в качестве примера достойного подражанию приводит веру в Бога про родителя Авраама, выполняющего волю Бога исходя из Месопотамии, покидая свою семью, род, землю и идёт в неведомые и чужие края, которые ему указал Бог. При этом следует отметить, что Бог не дал ему эти земли во владение, а только обещал дать её в будущем [1]. Более того, Бог предупреждает Авраама о том, что его потомки в течении долгих лет будут жить как пришельцы на чужой земле и будут порабощены и притесняемы как рабы [2]. Хотя перспектива будущего несущая трудности, усилия и страдания для Авраама и его потомства была не радостной, однако он доверяет Богу полностью и исполняет Его волю. Объективно же надо отметить, что Авраам заверяя своё будущее Богу увязывает его со своим интересом как человек, который верит Богу, что будет иметь потомство. Надежда иметь потомство была очень важным фактором для человека того времени потому, что отсутствие потомства, определяя положение человека современным понятием, сводило его до положения полного морального банкротства в глазах общества. Однако несмотря на совсем не лёгкие задания Бога, Авраам заключает с ним завет обрезания и с усердием его выполняет, хотя это требовало незаурядного героизма и самоограничения, а также трудных эмоционально-духовных переживаний [3].

Бог на протяжении веков всегда верен Своим обещаниям данным Аврааму и не оставляет не только избранный народ, но и конкретного человека из этого народа: не оставляет Иосифа, которого братья продали в рабство [4]. Не покидает Бог в беде Иакова и братьев Иосифа, которых тот привозит в Египет во время страшного голода [5].

Представляет интерес информация, содержащаяся в стихе [6], в котором говорится, что вместе с Иаковом в Египет прибыла его семья, насчитывающая семьдесят пять душ. Это значит, что вместе с Иаковом и его сыном Иосифом, который уже жил в Египте некоторое время, в этой стране поселилось 77 потомков Авраама, проживших там длительное время аж до своей смерти. Число 77 является символическим и достойно его надлежащего понимания, так как часто означает значительно большее число. В этом случае можно понять, что количество потомков Авраама, которые прибыли в Египет покидая территорию, охваченную голодом, было значительно большее чем 77.

Бог также верен Своему обещанию данному Аврааму о том, что его потомство размножится [7]. Со временем число потомков Авраама стала настолько значитель-

ным, что это обеспокоило фараона, который узнал этот факт, как угрозу для существования государства и вследствие этого принуждал евреев убивать своих родившихся младенцев [8]. Такая судьба ожидала и Моисея если бы Бог не позаботился о нём, когда он был брошен на произвол судьбы. Чудесным способом Моисей уцелел, так как дочь фараона нашла его и воспитала как своего сына. В течении 40 лет с Божьей помощью Моисей был воспитан как мудрый и дельный человек, сочувствующий одноплеменникам, так как был он Божиим избранником, предназначенным для освобождения избранного народа от египетского рабства [9]. Когда настало время избавления избранного народа Бог сказал Моисею: «Я вижу притеснения народа Моего в Египте и слышу стенание его, и нисшел избавить его; итак пойди, Я пошлю тебя в Египет» [10]. Далее Стефан перечисляет заслуги Моисея, которого Бог послал избавителем своего народа. Однако избранный народ нетерпеливо и неблагодарно недооценивает, а ни заботы Бога, а ни заслуг в деле избавления от рабства Моисея: «Которому отцы наши не хотели быть послушными, но отрунули его и обратились сердцами своими к Египту, Сказавши Аарону: сделай нам богов, которые предшествовали бы нам, ибо с Моисеем, который вывел нас из земли Египетской, не знаем, что с ним случилось. И сделали в те дни тельца, и принесли жертву идолу, и веселились перед делом рук своих» [11]. Здесь необходимо припомнить, что египтяне поклонялись как божеству белому тельцу, которого называли Апис. Кроме того, хотя выходцы из Египта имели скинию свидетельства, которую Бог повелел исполнить Моисею согласно указанного образца, избранный народ не выполнял условия договора, заключенного с Богом, а поклонялся рукотворным идолам, носил скинию божка Молоха и звезду бога Ремфана, а не хотел почитать живого Бога про отцов своих: Авраама, Исаака и Иакова [12]. Однако Бог вопреки неверности избранного народа, соблюдал условия договора и выполнял свои обещания: изгнал язычников из их владений, которые отдал потомкам Авраама под предводительством Иисуса Навина, а также послал им мужественных и мудрых предводителей таких как Давид и Соломон [13]. Перечислив много примеров неверности народа Израиля на протяжении веков завету Бога, диакон Стефан обращается к предводителям народа: «Жестоковейные! Люди с необрезанным сердцем и ушами! Вы всегда противитесь Духу Святому, как отцы ваши, так и вы!» [14]. В конце своей речи Стефан обвиняет членов синедриона в убийстве Праведника и несоблюдении Права Божьего.

Анализируя речь диакона Стефана перед членами синедриона можно сделать вывод, что эту речь он произносит опираясь прежде всего на фрагменты учения ветхозаветных пророков. Можно насчитать 85 таких фрагментов: из Торы – 70, из Псалтыря – 5, из Книги Иисуса Навина – 3, из Книги Исаяи – 2, и по одному фрагменту из Книг Иеремии и Амоса. В Новом Завете содержится только 7 фрагментов на аналогичные темы: в Деяниях святых Апостолов и Послании к Евреям – по 2, в Послании к Галатам – 1, а в святых Евангелиях от Матфея и Луки – по одному. Однако главной отличительной чертой речи диакона Стефана является то, что она совсем не похожа на оправдательную речь человека, обвинённого в богохульстве, который оправдывается перед обвинителями. Скорее всего он является обвинителем руководителей народа Израиля, действующих как во времена деятельности Апостолов и динамичного развития христианства, так и в прошлых действиях избранного народа, который часто был неверен завету заключенного Богом с Авраамом. Бог всегда выполняет Свои обещания, несмотря на превратность избранного народа: отдаёт во владение обещанную землю потомкам Авраама, которых обильно одаривает да-

ром плодovitости, посылает с целью избавления их от гнѣта порабитителей дельных и мужественных предводителей: Авраама, Аарона, Иисуса Навина, Давида и Соломона. Даже тогда, когда Бог ниспосылает какое-либо наказание на избранный народ, то и тогда не покидает его и питает к нему сострадание. Таким образом Бог воспитывает Свой народ. Бог покровительствует не только избранному народу, но и конкретным личностям, спасая их от всякой опасности (например, Моисея, Иосифа, Давида). Бог всегда верен Своим обещаниям. Одновременно в своей речи Стефан указывает, что и человек способен и может быть верным заветам Бога на примере Авраама, Исаака, Иакова и Моисея.

Речь диакона Стефана можно охарактеризовать как миссионерскую и евангельскую, так как именно такой цели она подчинена. Не известно, какой вклад она внесла в то, что много священников из иудеев уверовали в Иисуса Христа, как это указано в Новом Завете. Однако можно с уверенностью сказать, что это не могло не отразиться на судьбе свидетеля этого события Саула как Апостола Господа.

Литература

1. Деяния святых Апостолов, 7, 5.
2. Деяния святых Апостолов, 7, 6–7. Сравни: Быт. 15, 13–14. Исх. 12, 40.
3. Деяния святых Апостолов, 7, 8. Сравни: Быт. 17, 10.
4. Деяния святых Апостолов, 7, 9–10. Сравни: Быт. 37, 28. 39, 1–21.
5. Деяния святых Апостолов, 7, 11–15. Сравни: Втор. 10. 22.
6. Деяния святых Апостолов, 7, 14.
7. Деяния святых Апостолов, 7, 17. Сравни: Исх. 1, 7.
8. Деяния святых Апостолов, 7, 19. Сравни: Исх. 1, 7–10.
9. Деяния святых Апостолов, 7, 22–26.
10. Деяния святых Апостолов, 7, 34. Сравни: Исх. 3, 7. 10.
11. Деяния святых Апостолов, 7, 39–44. Сравни: Исх. 32, 1. 23. 4. 6.
12. Деяния святых Апостолов, 7, 43.
13. Деяния святых Апостолов, 7, 45–47. Сравни: 1Цар. 6, 1.
14. Деяния святых Апостолов, 7, 51. Сравни: Исх. 32, 9.

Основные проблемы в процессе евангелизации современного мира

Лясота Георгий Павлович,

Университет кардинала Стефана Вышинского (г. Варшава, Польша)

В эпоху быстро развивающихся процессов глобализации в мире очень важной проблемой для христианства является выработка новой стратегии миссионерской деятельности, приспособленной к процессам, заходящим в общество. Эта новая стратегия такой деятельности должна опираться на евангельском учении и учитывать духовно-физические потребности, как отдельного человека, так и всего общества. Участие в этом процессе должны принимать как священнослужители, так и миряне.

В эпоху быстро развивающейся глобализации хозяйственно-финансовых процессов в мире очень важной проблемой для христианства является выработка

новой стратегии миссионерской деятельности христианских конфессий, приспособленной к сложным процессам, заходящим в обществе. Проблема же заключается не в том, что необходимо выработать совершенно новую доктрину или найти новые философские источники подходов к заходящим процессам в общественной жизни, так как самым авторитетным источником и руководством на все времена является Евангелие, содержащее ответы на все главные вопросы, касающиеся духовно-телесной жизни человека в этом мире: «Всякий раз, когда мы стараемся вернуться к источнику и восстановить изначальную свежесть Евангелия, перед нами возникают новые пути, творческие методы, иные формы выражения, более красноречивые знаки, слова, наполненные новым значением для современного мира. Действительно, любое подлинное евангелизаторское действие всегда «ново» [1].

Практически важной проблемой является поиск соответствующих фрагментов в этом источнике как исходной точки дальнейшего развития, которые соответствуют духовно-культурному состоянию современного общества, его стремлениям не только в духовной сфере, но и в иных областях, тесно связанных с ежедневными заботами простого человека, а не только с амбициозными (часто бессмысленными и вредоносными с точки зрения здравого смысла) стремлениями правящей хозяйственно-политической элиты. Иначе говоря, проблема состоит в интегральном подходе к процессам миссионерской деятельности среди конкретного общества и для конкретной личности в соответствии с духовно-материальными ожиданиями этих субъектов миссионерской деятельности. Во всех случаях, проповедуя евангельские истины, нельзя забывать важного наставление Папы Франциска, касающееся другого человека: «Евангелие прежде всего призывает ответить любящему и спасающему нас Богу, видя Его в других и выходя за собственные рамки, чтобы искать блага для всех. Ни при каких обстоятельствах нельзя затмевать этот призыв! (...)» – ибо в противном случае – «(...) возвещаться будет не собственно Евангелие, а ряд доктринальных и моральных положений, обусловленных определенными идеологическими предпочтениями. Благовестие столкнется с риском утратить свежесть и «благоухание Евангелия» [2].

Логичным решением этой проблемы во времена усиления наступления на общечеловеческие ценности, в первую очередь на христианские, когда обществу навязываются этически-моральные анти ценности и потребительская идеология, а апологеты глобализма и либерального капитализма стремятся низвести современного человека до одного из видов животного мира с целью полного его порабощения, то в такой ситуации процесс миссионерской деятельности от самого его начала и на всей его протяженности в первую очередь необходимо сконцентрировать на решении проблемы общественной справедливости.

Решение этой проблемы должно быть в центре внимания и деятельности не только Папы Франциска и миссионеров, но и многих не равнодушных к этому негативному явлению людей: «В то время, когда современный мир выдвигает политику потребления, следует обратить внимание на то, какие ценности защищает католическая Церковь. В истории Церкви было много документов, посвящённых защите жизни. Теперь же настало время защиты бедных. Святой Отец Франциск всей своей жизнью указывает на ценность людского существования – особенно обращая внимание на тех, которые стали забытыми обществом или спихнуты на обочину. В Церкви он видит оплот и помощь для всех униженных, (...). Это происходит потому, что общественная и экономическая система является в корне несправедливой.

(...) На глобальном уровне видим скандальную пропасть между роскошью, а нищей самых бедных» [3].

Невозможно опровергнуть справедливость такого мнения, что это является важнейшей проблемой, ожидающей на её скорейшее решение в самое ближайшее время, так как процесс внедрения в жизнь доктрины «золотого миллиарда» глобальной политико-финансово-хозяйственной элитой реализуется угрожающими темпами. При таких обстоятельствах стратегию современной новой миссионерской деятельности христианства было бы правильным опереть на фрагменте из Евангелия Святого Иоанна: «Когда же они обедали, Иисус говорит Симону Петру: Симон Ионин! любишь ли ты Меня больше, нежели они? Петр говорит Ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя. Иисус говорит ему: паси агнцев Моих» [4].

При этом необходимо отметить, что Иисус Христос неслучайно трижды заповедует Апостолу Петру пасти Его овец. Трижды произнесённый наказ «паси агнцев Моих» означает вверение Святому Петру не только полноту власти в деле духовного окормления Его паствы, но и полноту духовно-физической заботы об этой пастве. Эта заповедь Иисуса Христа касается правопреемников Апостола Петра, всей все-ленской и поместной Церкви и обязывает их всех заботиться не только о духовном здоровье паствы Иисуса Христа, но и о физическом здоровье, о всём ином связанном с этой проблемой, так как человек является существом духовно-физическим. На эту тему Папа Бенедикт XVI высказался следующим образом: «Человеку нужен хлеб, нужна пища для тела, однако в глубине сердца прежде всего нуждается в слове, любви, самом Боге. Кто именно это ему даёт, тот даёт ему «жизнь в обилии». Таким способом освобождает также энергии, благодаря которым может придавать соответствующую форму земле, приобретает для себя и других доброты, которыми может обладать совместно делаясь» [5]. Сопоставляя заповедь Иисуса Христа, данную Апостолу Петру пасти Его паству с современной действительностью, Бенедикт XVI подчёркивает: «Настоящий пастырь «обладает» овцами не так как вещью, употребляемой и изношенной. «Принадлежат» они ему в том смысле, что взаимно знают друг друга, и это «взаимное знание» является внутренним принятием. (...) Для разбойника, для идеологов и диктаторов, люди являются для них принадлежащей им вещью. Для настоящего же пастыря они являются существами свободными, открытыми на познание и любовь. Пастырь является их владетелем именно благодаря тому, что их знает и любит, желает им свободы основанной на правде» [6]. Далее описывая каким должен быть пастырь (не только священнослужитель), проводящий миссионерскую деятельность Папа Бенедикт XVI отмечает: «Пастырь находящийся на службе Иисуса не должен удерживать при себе, а обязан вести дальше, помогая другому в поиске полной свободы» [7].

Поручение Иисуса Христа, данное Апостолу Петру относится к каждому христианину, о чём свидетельствует учение Отцов II Ватиканского Собора: «Неисчислимые оказии представляются светским для занятия апостольством в сфере распространения Евангелия и освящения. Сам пример христианской жизни и добрые поступки, исполняемые в духе сверхъестественным содержат силу притяжения людей к вере и к Богу» [8]. В документах этого собора, подчёркивающих значимую важность христианских организаций также указано: «(...) Непосредственной целью такого рода организаций является апостольская цель Церкви в сфере евангелизации и освящения людей и формирования на христианский образ их совести, чтобы таким образом пропитать духом евангельским различные общества и среды» [9].

Главную роль в этом деле решениями Собора отводятся епархиям в структурах Церкви: «В епархиях, насколько это возможно, должны возникнуть советы, которые при определённом сотрудничестве епархиального клира, монашеского и светских поддерживали бы апостольскую деятельность Церкви как в сфере евангелизации и освящения, так и благотворительности, общественной работы и в иных сферах» [10].

В эпоху «глобализации безразличия» [11] и диктатуры «экономики, лишённой истинно человеческого облика и цели» [12] проповедь Евангелия без увязывания этого процесса с защитой прав эксплуатируемого человека и методами обличения социальной несправедливости в обществе, для христианства может превратиться в лишённую смысла формальность.

Литература

1. Апостольское обращение *Evangelii gaudium* Святейшего Отца Франциска, п. 11.
2. Апостольское обращение *Evangelii gaudium* Святейшего Отца Франциска, п. 39.
3. *Borowska, K. Współczesna „kultura odrzucenia” a „kościół ubogich” papieża Franciszka // Религия и общество – 10: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2016. – С. 331–332.*
4. Евангелие от Иоанна 21, 15.
5. *Jozeph Ratzinger. Jezus z Nazaretu. – Kraków, Wyd. – М., 2008. с. 321.*
6. *Jozeph Ratzinger. Jezus z Nazaretu. – Kraków, Wyd. – М., 2008. с. 333.*
7. *Jozeph Ratzinger. Jezus z Nazaretu. – Kraków, Wyd. – М., 2008. с. 334.*
8. Декрет об апостольстве светских, *Apostolicam actuositatem*, № 6.
9. Декрет об апостольстве светских, *Apostolicam actuositatem*, № 20.
10. Декрет об апостольстве светских, *Apostolicam actuositatem*, № 26.
11. Апостольское обращение *Evangelii gaudium* Святейшего Отца Франциска, п. 54.
12. Апостольское обращение *Evangelii gaudium* Святейшего Отца Франциска, п. 55.

Феномен религиозного индифферентизма в белорусском обществе

Лясота Георгий Павлович

Университет кардинала Стефана Вышинского (г. Варшава, Польша)

Статья затрагивает проблему религиозного индифферентизма среди определённой части белорусского общества, в основном в среде студенческой молодёжи. Исходя из проведённого Информационно-аналитическим центром Администрации Президента Республики Беларусь в октябре–ноябре 2011 г. социологического опроса, можно предположить, что не менее 26,5% белорусского общества является индифферентным по отношению к религии. Такое положение является поводом для серьёзного беспокойства, касающегося размывания духовных и культурно-моральных ценностей, устоев и идентичности белорусского общества.

Понятие индифферентизм происходит от латинского слова *indifferentismus* и означает: неспособность замечать отличия или безразличное отношение человека к чему-либо. В стране существует проблема религиозного индифферентизма среди части белорусского общества, которое по отношению к религии в основном мож-

но отнести к следующим группам: людям, исповедующим то или иное религиозное учение, людям не исповедующим никакой религии и отрицающих существование трансцендентной действительности и людям, которые не отрицают существование Бога, но и не практикуют религиозных культов и безразличны к вопросам религии. Поэтому понятие религиозного индифферентизма нельзя отнести ни к понятию теизма, ни к его антагонистическому понятию – атеизму: по своей сути оно разделяет эти два понятия, находясь между ними. Человек индифферентный к религии не испытывает потребности практиковать религиозные культы, так как они мало влияют на его реальную жизнь и его ежедневные потребности: «Анализируя отношение современных людей – а конкретно народов Европы – к религиозно-моральным ценностям, замечаем утрату потребности их существования и жизненного значения» [1, с. 147]. Такое мнение справедливо и для белорусского общества.

В количественном выражении трудно точно определить какой процент белорусского общества можно охарактеризовать как индифферентное к религии. Приблизительный же процент можно установить из данной информации: «По данным социологического опроса, проведённого Информационно-аналитическим центром Администрации Президента Республики Беларусь в октябре-ноябре 2011 г., отметили, что верят в Бога, 65% жителей Беларуси, а в сверх естественные силы – 4,5%. Не смогли однозначно определить свое отношение к вере 21% респондентов, а 9% – указали, что не являются верующими» [2, с. 6]. Исходя из этой информации можно предположить, что не менее 26,5% белорусского общества является индифферентным по отношению к религии.

Явление религиозного индифферентизма не является чем-то новым для каждого общества. Это явление в обществе присутствовало с древних времён во всех общественно-культурных формациях. Одним из самых старых документов свидетельствующим об этом явлении является высказывание известного древнегреческого мыслителя Пифагора: «О богах не имею знаний, существуют они или нет, какую имеют форму. Ибо в этом знании имеется много препятствий, тайн и краткость жизни» [3]. Однако в отличие от форм религиозного индифферентизма существовавших в прошлом, современные его формы воспринимаются часто в белорусском обществе как феномен современности и цивилизованности, а религиозность как признак культурно-этичной отсталости. Такая форма религиозного индифферентизма особенно характерна для молодого поколения, что не может не беспокоить, ибо самая образованная часть белорусской молодежи в этом отношении вызывает озабоченность: «Как свидетельствует наш опыт, сейчас для большинства студентов характерна возмутительная безграмотность в сфере религиозных знаний. И она всё время увеличивается. Это связано с общим декларативным характером религиозности в нашей стране» [4, с. 174]. Такое мнение подтверждается результатами исследования религиозности студентов проведёнными в Белорусском государственном педагогическом университете им. М. Танка где в качестве респондентов выступили 336 студентов этого учебного заведения: «Результаты исследования показали, что доля неверующих составила 4% от общего количества испытуемых, индифферентных – 14%, колеблющихся – 30%, верующих – 35% и глубоко верующих – 17%» [5, с. 96]. Если учесть, что люди колеблющиеся в вопросах идентификации своей принадлежности к верующим в существование трансцендентной реальности фактически принадлежат к индифферентным, то свое безразличие к религии подтвердили 44% опрошенных студентов. Результаты этих исследований не только

не противоречат проведённым исследованиям выше указанного информационно-аналитического центра, но и косвенно подтверждают мнения о том, что угроза возрастания числа индивидуумов индифферентных к вопросам религии в молодёжной среде белорусского общества существует.

Известно много разнообразных форм религиозного индифферентизма, но в основном всех их объединяет то, что проблема существования Бога для людей принадлежащих к этим формам не имеет особого значения в связи с тем, что роль божества для них играют материально-бытовые ценности. Иногда такие формы религиозного индифферентизма называют светской религией (*civil religion*). Религиозный индифферентизм прежде всего является жизненной позицией индивидуума, основанной на определённом опыте, менталитете и впечатлительности, которые вытесняют религиозные потребности из его жизненного пространства и не побуждают заинтересованности к культу и религиозным проблемам. Бог для таких людей перестал быть ценностью и их заинтересованность концентрируется в основном вокруг иных ценностей, чем религиозные: успеха, окупаемости, производительности, жажды власти и богатства, неограниченной никакими моральными и правовыми нормами свободы вследствие того, что религиозность ничего не изменяет в их жизни. Грань религиозно-морального отличия индифферентных к религии людей от теистов и атеистов менее острая, а более толерантная и «памяркоўная».

Однако значение толерантности в вопросах религиозного мировоззрения является амбивалентным. С одной стороны, если толерантность базируется на желании индивидуума или общественной группы сосуществовать с окружающими членами общества на принципах мирного сотрудничества, солидарности и взаимоуважения, то в общественном сознании такая толерантность должна культивироваться. Религиозная же толерантность несёт в себе опасность релятивизма и религиозно-морального плюрализма, которые могут подрывать догматы и истинность конфессионального религиозного вероучения: «(...) толерантность имеет тенденцию к религиозному индифферентизму, который для религии даже хуже, чем фанатизм, поскольку последний делает религиозную веру искренней, горячей, а толерантность гасит не только религиозные распри, но и саму религиозную веру» [6, с. 6].

Разновидностью белорусского религиозного индифферентизма является также «нецерковная религиозность», которого своеобразие проявляется в том, что его адепты причисляя себя к верующим не идентифицируют себя как представителей какой-либо религиозной организации, а их религиозные убеждения не вписываются в догматику и культ ни одной из существующих религиозных конфессий [7, с. 161]. Религиозное мировоззрение этих людей характеризуется следующим образом: «Для мировоззрения подобного рода верующих характерно эклектическое соединение научных и околонучных знаний, религиозных верований, не вписывающихся в парадигму христианского мировоззрения (реинкарнация, карма и др.), и элементов христианского вероучения и обрядности. Бога они отождествляют с Мировым духом, Мировым разумом, представляют в образе Мирового суперкомпьютера, торсионных полей и т. п.» [7, с. 161].

Развитие религиозного индифферентизма в обществе, а особенно среди молодого поколения, является поводом для беспокойства, в связи с тем, что это угрожает обществу размыванием его культурно-моральных и духовных ценностей, устоев, идентичности и целостности белорусского общества, а также развитию космополитических настроений и ослаблению патриотизма.

Литература

1. *Zabielski, J.* Indyferentyzm religijno-moralny jako fenomen współczesnej Europy / J. Zabielski // Религиоведение в системе социогуманитарного знания и образования : сборник материалов / под общ. ред. О.В. Дьяченко, В.В. Старостенко. – Могилев : УО «МГОИРО», 2015. – С. 138–146.
2. *Абраменко, Е.* Политико-правовая координация конфессиональных отношений в Республике Беларусь / Е. Абраменко // Религия и общество – 8 : Сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2014. – С. 5–7.
3. *Szlette, H.R.* Vom religiösen Indifferentismus zum Agnoisticismus, „Concilium”, 19 (1983), z. 5, s. 372.
4. *Адзіночанка, В.* Праблема светапогляднай нейтральнасці пры выкладанні рэлігіязнаўства / В. Адзіночанка // Религия и общество – 8 : сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2014. – С. 173–175.
5. *Ачинович, Т.* К вопросу о религиозности студентов / Т. Ачинович // Религия и общество – 5 : сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2010. – С. 95–98.
6. *Астапов, С.* Специфика религиозной толерантности: философско-методологический подход к исследованию / С. Астапов // Религиоведение в системе социогуманитарного знания и образования : сборник материалов / под общ. ред. О.В. Дьяченко, В.В. Старостенко. – Могилев : УО «МГОИРО», 2015. – С. 5–10.
7. *Юрис, Т.* Нецерковная религиозность как форма свободомыслия / Т. Юрис, С. Юрис // Религия и общество – 5 : сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2010. – С. 161–163.

Анализ некоторых антропологических понятий в отдельных творениях святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского

Морозов Михаил Юрьевич,

Омская православная духовная семинария (г. Омск, Россия)

В статье представлен анализ основных антропологических понятий, которые встречаются в богословском наследии и трудах святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского (1782–1867). Автором рассматриваются различные подходы к проблеме человека в трудах Святителя, а также само место Филарета (Дроздова) в современной антропологии.

Протоиерей Георгий Флоровский писал, что «христианство есть, прежде всего, верное истине свидетельство о великих деяниях Божиих, достигших вершины в пришествии Христовом и Его искупительной победе» [8, с. 445]. Христова Церковь вот уже почти 2000 лет посылает благовестников, исполняя повеление Господа: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28, 19). Одним из таких благовестников в истории русской духовной мысли, да и всего русского богословия перед нами предстает Филарет, митрополит Московский, ныне прославленный в лике святых.

По слову проф. Глубоковского святитель Филарет (Дроздов) являет в себе «глубокого мудреца не только для своего века и отечества» [2, с. 110]. Его жизнь – это пример безграничной любви к Отечеству. К его опыту и мудрости прислушивались императоры и великие князья, министры и сенаторы, губернаторы и генералы. Ни одно из важных политических событий не оставляло его равнодушным. Он был человек безграничной любви к Богу и ближним.

Как известно, наследие святителя чрезвычайно обширно и разнообразно, включая в себя проповеди, сочинения, резолюции, обширный корпус писем. Важность изучения наследия московского первосвятителя отметил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл: «сохранились его книги, его статьи, его мудрые святительские резолюции, знакомясь с которыми, проникаешь в богатейший духовный, культурный, интеллектуальный мир этого человека» [3, с. 251]. Задача данного доклада – освятить с помощью анализа отдельных трудов святителя Филарета отдельные антропологические понятия в контексте библейско-святоотеческого учения.

Среди творений митрополита Филарета имеется целый ряд сочинений, относящихся к изучению Библии. Особый интерес представляет сочинение под названием «Письмо о грехопадении прародителей [4, с. 172–176]. Основная идея данного произведения заключается в том, что в предметах веры не следует полагаться на собственный философствующий разум, а необходимо следовать текстам Священного Писания в контексте святоотеческого толкования.

Проводя анализ литературного наследия святителя Филарета необходимо отметить, что особое положение занимает его главный труд по экзегетическому богословию – «Записки на книгу Бытия». Среди множества тем, которые охватывает это произведение, особое внимание хотелось бы уделить пониманию «образа Божия» в человеке. Высокое достоинство человека и главное превосходство его над всем земным миром заключается в том, что человек сотворен по образу и подобию Божию (*Быт. 1, 26–27*). «Образ Божий в человеке есть такое сокровище, которое не только человека, но в нем и весь мир делает Богу драгоценным и любезным» [5, т. 1, с. 179].

Для понимания того, в чем состоит образ Божий, следует обратить внимание на то, что как «Бог бестелесен, следственно и человек сотворен по образу Божию в душе, которая по своей сути духовна и бессмертна» [5, т. 2, с. 279]. Тело смертно, оно разделяется на части и разрушается. Душа не только не показывает в себе никаких признаков делимости, или разрушаемости, но являет совершенно противоположное свойство. Но духовность и бессмертие души – «черты слишком общие»; поэтому, образ Божий является «в силах или способностях души». Действительно, в человеке есть «ум, без которого не существовали бы для него ни истина, ни мудрость» [5, т. 2, с. 370]. Первый человек – Адам, особенно обнаружил свой ум в наречении имен животным (*Быт. 2, 19–20*). Наречение имен предполагает в человеке дар слова и мысли. Святитель Филарет рассуждает: «где начало слова? – На небесах, превыше небес, в вечности, в Боге (*Ин. 1, 1*). Какое достоинство слова? – Достоинство Божественное: Бог есть Слово». Слово поставило человека на лестнице творении выше всего земного, выше луны и солнца; слово соединило людей в общества, создало города и государства; в слове живет и движется знание, мудрость, закон; словом образуются, поощряются и распространяются добродетель; слова молитвы восходят к Богу, человек беседует с Ним и получает от Него просимое» [5, т. 3, с. 305].

Другим свойством образа Божия в человеке является свобода, как возможность выбирать лучшее и свойственно каждому человеку. Истинная свобода человека - это свобода в Боге, не порабощенного греху, не тяготимого осуждающею совестью, - как возможность избирать лучшее при свете истины Божией, и приводить оное в действие при помощи благодатной силы Божией» [5, т. 3, с. 253].

Образ Божий заключается также в устремленности всех «духовных сил к Богу» и реализации в духовной жизни, по слову апостола Павла, «праведности и святости» (Еф. 4, 24). Образ Божий можно увидеть еще и в соединении души с телом. «Душа в теле, подобно как Бог в природе, будучи невидим, вся во всем присутствует, действует в нем, оживляет его, править им и сохраняет его» [6, с. 22–23].

Таким образом, общие черты образа Божия можно увидеть в человеке в существе и способностях души, которые необходимо рассматривать в отражении Божественной истины. Основание «образа Божия» глубоко положено в душе для того, чтобы в случае уклонения от праведной жизни в Боге человек всегда имел возможность осознать: каким он был и каким он должен стать. Митрополит Филарет, как духовный писатель и автор множества трудов, в которых раскрывают перед нами сокровищницу обширных и разносторонних сведений по всем отраслям богословского знания, в том числе в области богословской мысли и христианской антропологии. Он историк и богослов, апологет и канонист, проповедник и в первую очередь архипастырь. По словам И.С. Аксакова: «его живое слово... глубоко проникло в тайны Богопознания и... красотой облекало разум Божественных истин» [1].

Литература

1. Аксаков К.С. Отклик на кончину Святителя Филарета. – URL: <http://pagez.ru/philaret/about034.php>
2. Глубоковский, Н.Н. Русская богословская наука в её историческом развитии и новейшем состоянии / Н.Н. Глубоковский. – М. : Издательство Свято-Владимирского братства, 2002. – 190 с.
3. Кирилл (Гундяев), патр. Проповеди: 2009–2010 гг. – ТСП., 2010. – 559 с.
4. Письма митрополита Московского Филарета к А.Н. Муравьеву. – Киев, 1869. – 124 с.
5. Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского : Слова и речи : в 5 т. – М. : Тип. А.И. Мамонтова и К, 1873–1855 г.г. (Т. 1 – 1873, Т. 2 – 1874, Т. 3 – 1877, Т. 4 – 1882, Т. 5 – 1885).
6. Филарет (Дроздов), свт. Записки на книгу Бытия. – М.: Лепта-пресс, 2004. – 831 с.
7. Филарет (Дроздов), сет. Письмо о грехопадении прародителей // Прибавления к изданию творений Святых отцов, 1846. 4.4. – С. 21–45.
8. Флоровский Г., прот. Догмат и история. – М. : Изд-во Свято-Владимирского братства, 1998. – 487 с.

Нужна ли сегодня духовная реформация?

Полтавец Михаил Викторович,

Церковь Христиан-Адвентистов Седьмого дня (г. Бобруйск, Беларусь)

В 2017 г. христианский мир отмечает 500 лет Реформации, которая повернула историю в сторону Нового Времени. Современному человечеству важно дать оценку этим событиям. Пользуемся ли мы сегодня благами этой Рефор-

мации? Стоит ли сегодня продолжать развитие Реформации? В своей работе я пытался отразить реформационные задачи древних или библейских времен, отметить их актуальность для того времени и на этом фоне показать необходимость Реформации сегодня.

Для того, чтобы понять актуальность Реформации, необходимо поставить вопрос: была ли Реформация в древние времена? Необходима ли была в Средние века, и какие плоды ее мы пожинаем сегодня?

Реформация – это всегда был призыв к изменению формы и содержания поклонения Богу. Есть ли необходимость для этого совершать Реформацию? Думаю, что да, потому что форма всегда есть выражение какой-то сути. Когда Иисус пришел на землю Он учил, что в старые мехи не вливают новое вино, только что выжитое из гроздьев. Мы же понимаем, что весь растительный, животный и человеческий мир обновляется постоянно. Поток живительной силы Бога-Творца проявляется в каждом творении, и их преображение зависит от правильности этой формы. Для чего делают операцию сиамским близнецам? Для всех очевидно, что эта форма не приемлема для жизни любой культуры и народности. Значит есть, что-то универсальное для всего человечества.

Духовная жизнь любого общества всегда облекалась в культурно-традиционную форму. Надо признать, что время всегда испытывало на прочность все формы религии. Если одно государство захватывало другое, то на том месте форма поклонения была уже другой, хотя боги могли быть те же.

Иудео-христианская форма поклонения Богу уникальна сама по себе тем, что форма поклонения могла не претерпевать изменения столетия при любых временных отрезках, экономических и политических событиях истории. Само существование Израильского народа – это чудо. Ни одного народа древности библейских времен, с прошлыми формами культуры не существует, а израильская культура и традиции действуют почти неизменно. Почему? Эту форму создал Сам Бог Библии, и ее же Он Сам поменял, дав людям Новый Завет.

Форма религии израильского народа всегда зависела от одного: от верности народа своему Богу. Только неверность приводила к искажению формы, и Господь призывал пророков к Реформации, потому что дальше народу угрожало вырождение и потеря уникальности. Какой из пророков был рад своему служению и получал удовольствие или материальную выгоду? Никогда такого не было. Они всегда были вынуждены совершать Реформацию, потому что так говорил Господь.

Имеет ли человечество начало Реформации? После грехопадения люди стали терять правильные черты образа и подобия Бога и начали приобретать не правильные формы поклонения Богу и общения друг с другом. Все виды деспотии и рабства, есть яркий пример неправильного человеческого общежития.

В Быт. 3:15 мы читаем призыв к Реформации: «И вражду положу между тобою и женой». Господь говорит сатане, что Его народ и церковь будут всегда вести борьбу со всеми не правильными формами поклонения. Енох, Ной, Авраам и Моисей были реформаторами. Их никто, нигде и никогда не ждал, их реформы всегда были не приятны для людей, но благодаря их реформам человечество не изжило себя.

Было ли время реформации, когда Ной строил ковчег? Да. Каждый удар молотка был проповедью для его поколения. Был ли реформатором Авраам? Да. Его жертвенники были установлены во многих местах Месопотамии, что было напоминанием, для всех народов о правильном поклонении. «Авраам, «Друг Божий»,

является для нас примером для подражания. Его жизнь была жизнью молитвы. Где бы он ни раскидывал свой шатер, рядом с ним он воздвигал жертвенник, призывая всех участвовать в утренней и вечерней жертве. Когда племя отправлялось в путь, жертвенник оставался на месте. Со временем среди странствующих хананеев появились те, кто получил свет истины от Авраама и, кочуя с места на место, они, встречая жертвенник, уже знали о том, кто воздвиг его. Раскидывая свои палатки на том месте, они восстанавливали жертвенник и поклонялись там живому Богу» [1, с. 128].

Был ли реформатор Моисей? Да. Он начал свою деятельность с того, что убил египтянина, который обижал его соотечественника. Этим он не приобрел авторитет в своем народе и не получил одобрение у Бога, потому что Реформация призвана созидать отношения с Богом и людьми. Разрушение одной жизни приведет к разрушению всех. Господь готовит Моисея для служения реформатора 40 лет в пустыне на основании любви к овцам. Став пастухом овец, он стал реформатором в Божьем народе. Реформы Моисея объединили весь народ и даже язычников, которые вышли из Египта.

Господь послал пророка Иону в Ниневию, где царили все виды несправедливости. Нужна ли была там Реформация? Иона считал, что нет. Пусть они живут так как хотят, но Бог убедил Иону призвать к реформе их жизни и вере в Бога, и они изменили свою жизнь. Цари израильского народа сильно исказили характер Божьего правления. Мог ли Господь – это оставить? Нет. Он послал пророков. Которые выполняли реформаторские функции. Им не было это в радость. Они ничего от этого не имели, кроме унижений, но они сохранили духовные традиции для будущей церкви. Сохранили 10 заповедей Божьего Закона, дающего понимание добра и зла и сохранение истинной формы поклонения Богу.

Пророк Илья – яркий представитель Реформации. Царь Ахав спрашивает у Илья: «Ты ли тот, кто смущает Израиль? Но Илья отвечает, что не я, а ты и дом отца твоего» 3 Цар 18: 17–18. Реформаторов нередко называли бунтарями, но бунтари бунты устраивают для своих целей. Илья ничего не имел, кроме власяницы и кожного пояса.

Иисус – истинный Реформатор

На первый взгляд Иисус был нарушителем общепринятых норм. Для чего, можно спросить, делать перемены, если все привыкли к определенному порядку? Форма поклонения Богу и традиции удейских отцов ничего не могли сделать, чтобы не было обездоленных, больных. Иисус выдвигает на первый план личное поклонение Богу «в духе и истине» Ин. 4:24

Человек сам не может осуществить Реформацию, но что невозможно человеку, возможно Богу. Реформация – это вера в то, что возможно только Богу. Почему Иисус разогнал торгующих? Потому что они надеялись на доход от денег, а не от Бога. В Египте и на всем Древнем Востоке проводили реформы технологий, это приводило к изменениям в экономике и политике, но не делала жизнь людей лучше. Вера в Бога Библии действительно делала жизнь лучше и люди старались не взять у ближнего, но отдать.

Реформация Средних веков состоялась, и мы получили понимание «спасения по вере и благодати». Иисус и реформаторы сделали свое дело для своего времени и изменили свой мир. Невозможно отрицать положительные результаты всех этих реформ. Даже недостатки времен Лютера и Кальвина мы сегодня не расхлебываем, а изучаем как мудрые уроки богословия.

Нужна ли Реформация сегодня? Да, и необходима, потому что существует грех, который всегда искажает правильное понимание любого движения вперед. Реформаторы имели движение вперед, потому что развивали в себе личную веру в Иисуса как своего Спасителя, но их последователи стали довольствоваться самими реформаторами и их трудами. Знание трудов реформаторов – не есть знание Писания Бога. Нам необходима реформа и сегодня, чтобы привести в соответствии с Писанием современный образ жизни. Реформация Средних веков показывает, что только Слово Живого Бога Библии должно изменить нашу жизнь.

Литература

1. Уайт, Елена, Г. Патриархи и пророки / Г. Елена-Уайт. – М. : Источник жизни, 2003. – 128 с.

Роль театрализованной деятельности в формировании духовно-нравственных ценностей у воспитанников воскресных школ

Русакова Елена Рудольфовна,
Омская духовная семинария (г. Омск, Россия)

Рассматривается театрализованная деятельность как средство развития духовности учащихся детской воскресной школы. Автор раскрывает сущность театрализованной деятельности в опыте внеурочной работы воскресной школы.

Православная воскресная школа часто берет на себя роль посредника между традициями Церкви и привычным атеистическим укладом общества. Современные воскресные школы, осознавая свою миссионерскую и воспитательную роль в обществе, используют разнообразные формы работы. Традиционно аудиторные вероучительные занятия на важнейшие праздники Православной Церкви заменяются спектаклями подготовленными детьми. Театральная деятельность является источником развития чувств, глубоких переживаний и эмоциональных открытий ребенка, приобщает его к духовному богатству. Переживание в персонаже - самый короткий путь эмоционального раскрепощения ребенка, обучение чувствованию. Этот путь проходит через фантазирование, игру.

Удивительный мир театр, он одновременно является и сказкой и реальностью, где каждый ребенок может проявить творчество. Театрализованная деятельность близка и понятна ребенку, глубоко лежит в его природе и находит отражение стихийно, потому, что связана с игрой. Проблема театрализованной деятельности, как деятельности игровой имеющей особое значение в жизни ребенка, всегда находилась в центре внимания исследователей детского развития – В. Штерна, Л.С. Выготского, Ж. Пиаже, А.Н. Леонтьева, О.М. Дьяченко, Д.Б. Эльконина и другие.

Как отмечает Л.Ф. Островская, игра в жизни ребенка – важный вид деятельности, удовлетворяющий его стремление к движению, к действию, к осмыслению впечатлений окружающей жизни. Развивающийся ребенок много и с увлечением играет. Неслучайно игру считают одной из главных форм организации детской жизни.

ни. Она наполняет жизнь ребенка интересным содержанием, организует и регулирует его поведение.

Всю гамму чувств и эмоций ребенок проживает в театрализованных играх. Театрализованная деятельность помогает разностороннему развитию ребенка, формирует личностные качества ребенка, психические процессы. На всех этапах развития общественного дошкольного воспитания проблеме развития детского творчества отводилось должное место [2].

Театр системно развивает органы чувств и творческие способности детей всех возрастов. Л.С. Выгодский, Р.П. Чудинова, Л.Ю. Субботина указывают на формирование детского воображения, на развитие речи, памяти в процессе театрализованных игр. Л.С. Выгодский: «С одной стороны речь развивается и активизируется в игре, а с другой стороны – сама игра (драматизация) развивается под влиянием речи». Р.И. Жуковская, Р.С. Карпинская: «Ребенок усваивает богатство родного языка, его выразительные средства, использует интонации, соответствующие характеру героев и их поступков» [1].

В данной статье мы хотели бы поделиться опытом проведения спектаклей на большой праздник Воскресение Христово и один из «двунадесятых праздников» Рождество Христово. Внеклассная работа в детской воскресной школе ведется четыре года, за это время в копилку преподавателя были собраны материалы театральных постановок. Спектакли для воскресных школ представлены в различных источниках, но речь пойдет уже о скорректированных разработках, предназначенных для школ с небольшим количеством детей.

Постановка спектаклей при воскресной школе – большая радость для ребят. С детским увлечением и совершенно взрослой серьезностью готовят они спектакли и концерты к Рождеству и празднику Святой Пасхи. Подготовка с определенным постоянством и обязанностью его встреч-репетиций помогает ребенку воспитывать чувство личной ответственности за успех общего дела. Процесс репетиции спектакля по своей специфике резко отличается от привычной классно-урочной формы учебной деятельности. Репетиция является совместным творчеством преподавателя – режиссера и ребенка – актера. Дети сами выбирают характеры персонажей, высказывают свои мнения. В день премьеры спектакля юные артисты чувствуют себя ни больше, ни меньше, как миссионерами, возвещающие истины через своих персонажей. В это время их силы направлены не на собственное тщеславие, а на служение христианским ценностям. На зрителя спектакля воспитательное воздействие оказывается кратковременно.

Первая театральная постановка «Вечер с бабушкой» состоялась в храме 11 января 2012 г. В ней принимали участие три ребенка и преподаватель. Идея заключалась в общении старшего и младшего поколения. Бабушка рассказывала внукам о рождественском сочельнике, рождении Богомладенца, о великой тайне открывшейся простым людям. Сценка была обращена преимущественно к пожилой аудитории, к бабушкам которым, не хватает общения с внуками.

Через год в 2013 г. был поставлен спектакль «Рождественская ночь». В нем принимало участие шесть детей. Действующими лицами были волхвы, пастухи, мимо проходящая женщина, дети. В оформлении воскресной школы, в создании декораций принимали участие сами воспитанники. Таким образом, произошла интеграция таких образовательных областей как «художественное творчество», «социализация», «труд». Постановку увидели не только прихожане храма, но и дети детского дома № 10.

В 2014 г. была поставлена сценка «Вифлеемская ночь», радость праздника разделили вместе с воспитанниками воскресной школы дети, находящиеся в Омском областном клиническом онкологическом диспансере. В том же году дети поздравили со Светлым Христовым Воскресением прихожан храма еще одной театральной постановкой по мотивам сказки М. Е. Салтыкова-Щедрина «Пропала совесть». Во всех театральных постановках песенное оформление можно подобрать по своему усмотрению. Мы же использовали в качестве фона: звуки биение сердца, звук тикающих часов, И.С. Бах – «Адажио», П.И. Чайковский – «Времена года. – Февраль», «Карнавал», Ференц Лист – «Утешение» и другие. Возраст воспитанников на момент постановок от 6 до 13 лет.

Воскресная школа, которая ставит спектакли, сама корректирует или создает сценарий, шьет костюмы, выступает с благотворительными постановками, развивается более прогрессивно. Спектакли имеют определенную нравственную мораль, которая так или иначе остается жить в сердцах и тех, кто играет, и тех, кто смотрит. Таким образом, мы считаем, что художественно-творческая деятельность в духовно-нравственном воспитании детей является необходимой составляющей в работе воскресных школ.

Литература

1. *Островская, Л.Ф.* Беседы с родителями о нравственном воспитании дошкольника / Л.Ф. Островская. – М. : Просвещение, 1987. – 144 с.
2. *Фесюкова, Л.Б.* Воспитание сказкой / Л.Б. Фесюкова. – Харьков, 1997. – 464 с.

Направления советской политики в отношении РПЦ в период 1917–1920 гг.

Цыганов Михаил Павлович,

Самарская духовная семинария (г. Самара, Россия)

Рассматриваются основные направления антицерковной политики первых лет советской власти. Делается вывод о эскалации репрессивных тенденций в отношении как церковных структур, так и клира.

С позиции пришедших к власти коммунистов Церковь была инструментом власти эксплуататоров над трудящимися, поэтому ставилась задача быстрого нивелирования влияния РПЦ на общество, и последующего тотального уничтожения, ввиду несовместимости позиций христианства и коммунизма. При этом власть декларировала отсутствие прямой антирелигиозной борьбы, хотя ситуация была противоположна [5, с. 169].

11 декабря 1917 г. был выпущен декрет наркома просвещения, согласно которому у Церкви отбирались все учебные заведения, что уничтожило систему духовного просвещения в России. 17-18 декабря 1917 г. были обнародованы декреты, касавшиеся брачного законодательства, которые признавали исключительно гражданский брак. Фиксация рождений, браков, разводов переходили под юрисдикцию госорганов, а процедура заключения браков и разводов облегчалась. 16 января 1918 г. еще один декрет ликвидировал институт духовников в армии. Таким образом, Церковь устранялась из всех сфер жизни общества [6, с. 123–126].

23 января 1918 г. был выпущен декрет «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви», которым провозглашалась свобода совести, упразднены привилегии по вероисповеданию. Дальнейшие постановления лишь усугубили дискриминацию Церкви. Так, 10 июля 1918 г. была принята первая советская конституция, которая провозгласила духовенство утратившими свои избирательные права, а их детей – большинство гражданских прав.

Одновременно с государственными антицерковными законами, начались многочисленные репрессии против духовенства. Как ответную меру, 26 марта 1918 г. Поместный Собор РПЦ своим постановлением, объявил о формировании комиссии «для выяснения истинных масштабов террора, развязанного против членов Церкви» [1, с. 169]. 19 апреля было принято постановление о мерах по «прекращению нестроений церковной жизни», установившее наказания членам Церкви, идущих на сотрудничество с богоборческой властью [1, с. 163–164].

Весной и летом 1918 г. Собор стремился начать диалог с советской властью, которая не хотела вести переговоры с ней. Действия Церкви критиковались в печати, обвинявшей ее в пособничестве «врагам революции» [2, с. 33–34]. 8 мая 1918 г. при наркомате юстиции был создан 8-й отдел, по реализации декрета об отделении Церкви от государства, который возглавил П.А. Красиков. Последним важным действием Собора стало решение от 19 июля, о служении панихиды по убитым императору Николаю II Александровичу и его семье. Большевики, раздраженные такой деятельностью Собора, 20 сентября 1918 года его закрыли [1, с. 18]. 6 июля в своем послании Патриарх Тихон призвал христиан к всеобъемлющему покаянию, отмечая тот факт, что притязания на формирование «рая на земле» без Бога повергли страну к масштабным бедствиям [3, с. 149].

Проводя последовательную политику, в 1918–1920 гг. советы в административном порядке ликвидировали 673 монастыря из 1025 функционирующих до революции.

Начиная с 1917 г., начался процесс физической ликвидации духовенства. Впервые за историю существования РПЦ началась эпоха мученичества за веру во Христа. Первым мучеником русского духовенства стал протоиерей Иоанн Кочуров, умерщвленный большевиками после ухода генерала Краснова из Царского Села. Церковь выступила в защиту священнослужителей. Так, Патриарх и Собор всенародно осудили деяния советской власти. Однако решения их были проигнорированы властными структурами [4, с. 63].

Для борьбы с гонениями Собор стал устраивать крестные ходы для народного вразумления, и первый имел место 25 января 1918 г. Также, решением Собора от 28 февраля 1918 г. образовывались повсеместные объединения верующих для защиты и сохранения церковного достояния. Советское руководство игнорировало возмущение православных христиан и применяло вооруженную силу [4, с. 27]. В результате, в летние месяцы 1918 г. погибло несколько архиереев. Собор отправил комиссию для расследования их убийств, но её члены были арестованы и некоторые из них – убиты [8].

Летом 1918 г. большевистская власть объявила о начале «красного террора». В результате, в Петрограде расстреляли 512 узников из числа бывших эксплуататорских классов. Советы закрыли большую часть органов церковной печати, а затем передали их в ведомство государства [9, с. 147]. В ноябре 1918 – январе 1919 гг. Святейший Патриарх Тихон был помещен под домашний арест, однако, его авторитет не позволил большевикам совершить над ним расправу [9, с. 151–152].

На VII съезде РКП (б) в марте 1919 г. коммунисты провозгласили курс на полное отмирание Церкви, что и подтвердилось принятой ими программой. Считалось, что «целенаправленная система воспитания» и «революционное воздействие» уничтожат Церковь.

«Красный террор» продолжался. Так, 14 января 1919 г. был жестоко убит епископ Ревельский Платон вместе с двумя протоиереями. В результате только в Харьковской епархии с декабря 1918 по июнь 1919 г. были уничтожены семьдесят священников. Подобные явления наблюдались в Воронежской, Кубанской, Пермской и других епархиях.

Пытаясь защитить свою паству от перманентного насилия, Патриарх в 1919 г. провозгласил лояльное отношение Церкви к советской власти, заповедав священнослужителям «стоять выше и вовне всяких политических интересов» [7].

Сложившиеся к 1920 г. государственно-церковные отношения характеризовались следующим образом:

- Церковь была отделена от государства, произошла ликвидация ее экономической базы;
- происходили массовые репрессии священнослужителей, значительная их часть была отправлена в тюрьмы и концлагеря;
- идеологические кампании против Церкви проводилась в форме антицерковных публикаций в центральной прессе, кампании по вскрытию мощей, развенчанию церковных «мифов», всевозможных обвинений Церкви. С окончанием Гражданской войны большевистская власть стала уделять Церкви больше внимания с целью ее развала и уничтожения.

Литература

1. *Волков, С.В.* Красный террор глазами очевидцев / С.В. Волков. – М., 2009. – 108 с.
2. *Гордиенко, Н.* Современное русское православие / Н. Гордиенко. – Л., 1988. – 304 с.
3. *Губонин, М.* Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России. 1917–1943 гг. / М. Губонин. – М., 1994. – 1064 с.
4. *Кашеваров, А.И.* Государство и церковь: из истории взаимоотношений советской власти и Русской Православной церкви / А.И. Кашеваров. – М., 1995. – 138 с.
5. *Кашеваров, А.Н.* Печать Русской Зарубежной Церкви / А.И. Кашеваров. – СПб., 2008. – 256 с.
6. *Митрофанов, Г.*, прот. История Русской Православной Церкви 1917–1927 гг. / Г. Митрофанов, прот. – СПб., 2002. – 851 с.
7. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]: – 2013. – Режим доступа: http://fond-inok.ru/files/socialnaya_koncersiya_грс.pdf. – Дата доступа: 25.12.2016.
8. *Польский, М.*, протопр. Положение Церкви в советской России. Очерк бежавшего из России священника // <http://liuchinskaya.blogspot.ru> [Электронный ресурс]. – Дата доступа: 25.12.2016.
9. *Цыпин, В.*, прот. История Русской Православной Церкви 1917–1990 гг. / В. Цыпин, прот. – М., 2012. – 864 с.

**ШКОЛЬНОЕ КРАЕВЕДЕНИЕ.
РЕЛИГИЯ И ВОСПИТАНИЕ
В СИСТЕМЕ ОБЩЕГО СРЕДНЕГО ОБРАЗОВАНИЯ:
ДИЛЕММА СВЕТСКОСТИ И РЕЛИГИОЗНОСТИ**

Конфессиональная ситуация в Восточной Беларуси

Бунакова Олеся Витальевна,

Средняя школа №1 г. п. Бельничичи имени Н.И. Пашковского
(г. Бельничичи, Беларусь)

Религиозная жизнь является совокупностью универсальных общебелорусских и специфических региональных особенностей. Сегодня известно большое количество религиозных организаций, отличающихся друг от друга не только вероучением, происхождением, историей, количеством последователей и ролью в этнокультурном развитии Беларуси, но и особенностями их социальной структуры, положением в социуме и набором социальных целей. За последние два десятилетия религиозное самосознание народа Беларуси значительно возросло, а конфессиональный фактор стал играть заметную роль в общественно-политической жизни общества. С религией люди стали связывать гарантии духовной стабильности, порядка, незыблемости нравственных устоев общества.

В настоящее время религиозное самосознание белорусского народа возросло, конфессиональный фактор играет важную роль в общественно-политической жизни Беларуси. Религия является гарантией стабильности, незыблемости духовных устоев белорусского общества. Доля верующих белорусов с каждым годом увеличивается. Из числа верующих 80% относят себя к православным, 15% – к католикам, остальные 5% – к другим конфессиям. Среди старших возрастных групп доля верующих выше, чем среди молодёжи.

Распространение конфессий в Беларуси имеет довольно выраженную внутреннюю границу, которая разделяет страну на две части: восточную и западную. При этом в Западной Беларуси более высокий уровень религиозности – 80% населения верующие. Здесь значительно больше католиков, чем в восточных регионах.

Специфика современной религиозной ситуации заключается в значительном росте сети религиозных организаций. Наряду с религиозными общинами появились религиозные центры, монастыри, духовные образовательные учреждения, братства. Изменяется и сам характер религиозной деятельности. Сегодня это не только исповедание веры, но и активная социальная, миссионерская и иная деятельность. Религиозные организации участвуют в деятельности политических партий и движений, выборных кампаниях [1, с. 135].

Традиционно Беларусь считается православной страной. БПЦ и в самом деле занимает наиболее весомое место в духовной жизни республики. Согласно данным уполномоченного по делам религий и национальностей, она насчитывает сегодня 1567 религиозных общин, ей принадлежат 6 духовных учебных заведений, 34 мо-

настыря, 14 братств, 10 сестричеств и 1348 церквей. Католических же общин куда меньше, их в Беларуси насчитывается 479. Римско-католической церкви принадлежат 3 духовных учебных заведения, 11 миссий и 9 монашеских объединений. Верующим доступны для посещения 465 костелов. Зато протестанты представлены в общей сложности 1025 религиозными общинами, которые неравномерно распределены между 14 направлениями. Наиболее крупной здесь является церковь христиан веры евангельской (пятидесятники), которая объединяет 512 общин. Второе по численности общин протестантское движение — это евангельские христиане баптисты. Они зарегистрировали в Беларуси 286 религиозных общин. Иудаизм представлен 53 общинами. Мусульман в Беларуси объединяют 25 общин [2].

В Могилёвской области из 21 района на территории 14 зарегистрировано от 1 до 10 общин (преимущественно на востоке Могилёвской области). В Гомельской области таких районов насчитывается лишь 9 из 21. В Витебской области их насчитывается 4 из 21. Если же считать общины с учетом основных направлений (католицизм, православие, протестантизм), то католические приходы (римо- и греко-католические) по-прежнему преобладают у литовской границы. Вместе с тем различные течения Кличевском, Могилевском, Славгородском, Чериковском, Краснопольском и Костюковичском, Бельничском районах. Протестантские общины составляют также конкуренцию православным в Ляховичском, Полоцком, Слуцком, Узденском, Глусском, Березинском, Кричевском, Петриковском и Ельском.

Следует отметить, что преимущество протестантских общин на Могилевщине и в восточной Гомельщине объясняется не столько большим количеством протестантских общин, сколько малым количеством православных.

По состоянию на 1 января 2017 г. в Могилевской области зарегистрированы и действуют 289 религиозных общин, в том числе: православных – 136, римско-католических – 23, греко-католических – 1, старообрядческих – 7, лютеранских – 4, пресвитерианских – 1, евангельских христиан баптистов – 40, христиан веры евангельской – 41, адвентистов седьмого дня – 6, новоапостольских – 2, христиан полного Евангелия – 3, церкви Христовой – 1, свидетелей Иеговы – 3, мормонов – 1, иудейских – 16, мусульманских – 1, бахаи – 1, кришнаитов – 1, Армянской Апостольской церкви – 1.

На территории области действуют Могилевская и Бобруйская епархии Белорусской Православной Церкви, Минско-Могилевская архиепархия Римско-католической церкви, а также 2 местных религиозных объединения: евангельских христиан баптистов и христиан веры евангельской. Кроме того, действуют 4 православных монастыря (Свято-Успенский мужской монастырь в дер. Пустынки Мстиславского района, Свято-Никольский женский монастырь в г. Могилеве, Свято-Вознесенский женский монастырь в дер. Борколабово Быховского района, женский монастырь в честь святых Жен Мироносиц в г. Бобруйске).

В целом, в Могилевской области потенциал православных религиозных организаций используется в работе по улучшению демографической ситуации, сохранению христианских семейных традиций и ценностей, профилактике и лечению алкогольной, наркотической зависимостей, суицидальных проявлений, работе с молодежью, развитию туризма и патриотическому воспитанию жителей Могилевщины. Стало традиционным проведение в регионах области фестиваля православной культуры «Кладезь», в рамках которого организуются выставки, концерты народной и классической музыки.

Религиозные общины активно принимают участие в благотворительной деятельности и работе по духовно-нравственному воспитанию населения. Постоянно с благотворительной целью представители Белорусской Православной Церкви посещают больницы сестринского ухода, психоневрологические дома-интернаты, центры коррекционно-развивающего обучения и реабилитации детей и подростков, районные социально-педагогические центры. Оказывается поддержка малоимущих семей одеждой, продуктами питания, осуществляется передача подарков в детские сады и школы, гуманитарная помощь в виде посылочных наборов, проведение летних лагерей для детей.

Литература

1. Безнюк, Д.К. Состояние и специфика современной религиозной ситуации в Беларуси / Д.К. Безнюк // Социос. – 2006. – № 2.
2. Конфессиональная ситуация в современной Беларуси // Электронный ресурс: sovrep.gov/index.php/531/28.69...0.0.0.html / Дата доступа: 20.02. 2017.

Ценности православной культуры – важный ресурс в профилактике противоправного поведения обучающихся

Гуланова Ольга Николаевна,
Средняя школа № 38 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)

Предупреждение противоправного поведения обучающихся – сложная социальная и психолого-педагогическая задача. Традиционные методы педагогического воздействия оказываются не всегда эффективными. Выход из этого положения мы видим в обращении к духовно-нравственному потенциалу православной культуры, в объединении усилий учреждений образования, церковных и общественных организаций в профилактике правонарушений и преступлений в подростковой и молодежной среде. Та сумма знаний о культуре и нравственных ценностях поколений, которые поддерживаются Белорусской Православной Церковью, могут быть использованы учреждениями образования в процессе воспитания как важный ресурс противоправного поведения обучающихся.

На сегодняшний день общеобразовательная школа сохраняет статус одного из основных институтов социализации личности, ее становления и развития, формирования ценностных ориентаций, определяющих выбор социально приемлемого поведения.

Так как ценностные ориентации детей и подростков находятся в стадии формирования и не несут устойчивого характера, переживаемые ими социальные и личностные проблемы, недостаточная правовая грамотность и пробелы в духовно-нравственном воспитании могут привести школьников к противоправному поведению, совершению ими преступлений и правонарушений, возникновению различного рода зависимостей.

Бродяжничество, детская преступность, социальное сиротство, духовная опустошенность, детский алкоголизм и наркомания – вот далеко не полный перечень

негативов современной детской жизни, с которыми приходится сталкиваться в профессиональной деятельности.

Предупреждение противоправного поведения обучающихся – сложная социальная и психолого-педагогическая задача. Сегодня к решению данной задачи привлекаются все силы: родители, воспитатели, учителя, врачи, сотрудники органов внутренних дел, спортивные тренеры.

Можно констатировать, что преобладающей моделью профилактики в школе, в большинстве случаев, остается модель «запугивания», основанная на формировании представлений о негативных последствиях деструктивного поведения и показавшая свою несостоятельность в случае с подростковой аудиторией. Если дети дошкольного или младшего школьного возраста еще могут впечатлиться пугающей информацией о последствиях противоправного поведения, то подростки, в силу своих возрастных особенностей, не воспринимают это как нечто «страшное» и трагичное [1, с. 12–13]. Для многих – это очередной эпизод познания нового, неизведанного ранее.

Трудность решения данной задачи связана еще и с тем, что педагогами, совместно с другими специалистами, порой проводится не воспитательно-профилактическая работа, а предпринимаются, главным образом, предупредительно-карательные меры, в результате которых наказание, «урок», который молодой человек получал за тот или иной проступок, не только не нейтрализует накопления девиантного потенциала, но, наоборот, увеличивает вероятность отклоняющихся форм поведения.

Наблюдая и анализируя воспитательную деятельность, мы пришли к выводу, что при работе с детьми и подростками, программы, ориентированные только на информацию о негативных последствиях противоправного поведения, оказываются нерезультативными, а традиционные методы педагогического воздействия не эффективными.

Непосредственная работа с подростками и их родителями навела на мысль о необходимости предупреждения противоправного поведения обучающихся на основе формирования у них ценностных ориентаций, влияющих на выбор социально приемлемого поведения в соответствии с принятыми в обществе нравственно-правовыми нормами и о возможности выбора в качестве таковых религиозных ценностей. Поскольку православие рассматривается как культуурообразующая религия, то правомерность обращения в целях воспитания молодежи к духовно-нравственному потенциалу православной педагогики не вызывает сомнения.

Некоторые отечественные ученые (Н.В. Михалкович, И.П. Корзун, О.Ю. Бреская) склоняются к такому пониманию эффективности системы образования, когда она будет способна ориентироваться на христианские ценности, взаимодействовать с религиозными конфессиями. Так, И.П. Корзун утверждает, что «воспитание, образование и обучение, представляя собой единую систему, должны, на наш взгляд, быть центрированными на усвоение молодежью социокультурных, христианских и общечеловеческих вечных ценностей, современных идеалов и связанных с ними высоких истин» [2, с. 6]. По мнению О.Ю. Бреской, сотрудничество светской школы и Православной Церкви является одним из необходимых элементов создания нормальной модели социализации личности в Беларуси [3].

Определенные аспекты влияния религиозных конфессий на учреждения образования, нормативно-правовая база взаимоотношений религиозных организаций и государственной системы образования проанализированы в работах Л.Е. Земляко-

ва, И.В. Котлярова, В.В. Старостенко, В.А. Одиноченко и др. В.В. Старостенко подчеркивает, что законодательство Республики Беларусь допускает взаимодействие учреждений образования в вопросах воспитательной деятельности и во внеучебное время с зарегистрированными религиозными организациями с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа [4, с. 214].

С момента подписания в 2004 г. первой Программы сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью взаимодействие учреждений образования и Православной церкви в области духовно-нравственного воспитания учащихся носит конструктивный характер, имеет позитивный резонанс в обществе и в педагогической среде.

Белорусская православная Церковь принимает участие в решении ряда социальных задач: пропаганда здорового образа жизни; профилактика ВИЧ/СПИДа, наркомании и алкоголизма среди молодежи; улучшение демографической ситуации; укрепление института брака и семьи; подготовка учащейся молодежи к семейной жизни; предотвращение насилия в отношении женщин и детей; профилактика суицидов среди детей и учащейся молодежи.

В настоящее время распространены следующие формы взаимодействия учреждений образования и Белорусской Православной Церкви: занятия по интересам, факультативные курсы духовно-нравственной и религиозноведческой направленности, духовно-нравственные беседы, историческое (православное) краеведение, кружковая работа, творческие конкурсы христианской направленности, православные летние лагеря, семинары для педагогов и родителей по вопросам духовно-нравственного воспитания, экскурсии и паломнические поездки и др.

Полноценное духовно-нравственное развитие человека происходит, если воспитание не ограничивается информированием о тех или иных ценностях, но открывает перед ним возможности для нравственного поступка [5, с. 37]. К таким поступкам можно отнести молодежное волонтерское движение на основе христианских ценностей, ориентированное на развитие милосердия, **добротворчества** и благотворительности: оказание необходимой помощи инвалидам, одиноким гражданам, ветеранам войны и труда, шефство над детскими домами, школами-интернатами, подготовка подарков для детей-сирот, и др. В нашей школе волонтерское движение представлено отрядом милосердия «Данко».

Наш педагогический коллектив не ставит своей целью формировать определенное отношение к религии или решать вопросы веры. На наш взгляд, участие в делах милосердия, основанных на нормах христианской морали и права, на ценностях православной культуры, оказывает огромное влияние на формирование ответственного поведения обучающихся, а, следовательно, является важным ресурсом в профилактике противоправного поведения.

Литература

1. *Кажарская, С.Г.* Аддиктивное поведение подростков / сост. С.Г. Кажарская. – Минск: Красико-Принт, 2008.
2. *Корзун, И.П.* Этнологические и конфессиональные аспекты в образовании / И.П. Корзун. – Мн. : БГУ, 2008. – 103 с.
3. *Бреская, О.Ю.* Православная церковь в процессе социализации личности в период трансформации (на материалах республики Беларусь): автореф. дис. ...канд. социол. наук / О.Ю. Бреская. – М., 2004. – 26 с.

4. Старостенко, В.В. Свободомыслие и свобода совести в Беларуси: очерки истории / В.В. Старостенко. – Могилев : МГУ им. А.А. Кулешова, 2004. – 266 с.
5. Соловцова, И.А. Духовное воспитание: система понятий / И.А. Соловцова // Педагогика. – 2008. – № 4. – С. 11–17

К вопросу о духовно-нравственных основах семейного воспитания

Елисеенко Екатерина Владимировна,
Средняя школа № 32 г. Могилёва (г. Могилев, Беларусь)

Представленный материал направлен на изучение вопроса духовно-нравственных основ взаимоотношений родителей и детей в социуме. Актуальность данного исследования проявляется в том, что в современных белорусских семьях устойчивую тенденцию приобретают случаи разрушения духовно-нравственных ориентиров, увеличивается количество семей в социально-опасном положении.

Сегодня в Беларуси сформирована законодательная база по осуществлению государственной политики в отношении детей и родителей, создана сеть учреждений социально-педагогической поддержки семей. Ежегодное проведение Дня семьи 15 мая служит повышению ее статуса и способствует лучшему пониманию ее насущных проблем и потребностей. Защита интересов семьи должна основываться на исполнении государственного законодательства, при социальном партнёрстве учреждений образования и родителей. В целях обеспечения защиты прав и законных интересов детей в неблагополучных семьях, повышения ответственности родителей, не выполняющих обязанностей по воспитанию и содержанию своих детей, был принят Декрет Президента Республики Беларусь № 18 от 24 ноября 2006 г. «О дополнительных мерах по государственной защите детей в неблагополучных семьях». Однако вопросы духовно-нравственного воспитания, межличностных основ взаимоотношений родителей и детей сложно регулировать на законодательном уровне.

Сегодня, в условиях открытости и доступности информации через социальные сети, глобальную «паутину», вседозволенность и свобода становятся трагическим бременем в определении выбора ценностей и ориентиров для каждого из нас. Духовность и нравственность как важнейшие категории человеческого восприятия и отношения к окружающему миру уходят на второй план, уступая место стремлению к развлечениям и удовлетворению физиологических потребностей. Воспитание детей в семьях, где духовно-нравственная составляющая воспитательного процесса заменяется лишь обеспечением ребёнка материальными благами, становится нормой в наши дни. Духовность и нравственность, как регуляторы жизнедеятельности на основе высших человеческих ценностей, должны стать основой семейных взаимоотношений. Родительская любовь и забота не могут измеряться материальными благами. В Кодексе о браке и семье наше государство определяет свои основные задачи в области семейных отношений укреплением семьи в Республике Беларусь как естественной и основной ячейки общества на принципах общечеловеческой морали. Забота, милосердие, сострадание, требовательность к себе как важные духовно-нравственные категории прививаются в семье. Духовно-нравственное воспитание формирует уважение к традициям и правилам, нормам.

Воспитание нравственности или, упростив, «воспитание нравов» в семье должно заключаться в формировании качеств личности, соответствующих нормам общества. Личный положительный пример родителей должен стать тем фундаментом, на котором будет строиться вся система духовно-нравственного воспитания в семье. Примеров же иного характера, в которых безнравственно и в угоду личной выгоде, достижение собственного обогащения подменяют понятием «успех», современные средства массовой информации приводят в изобилии. Выход из сложившейся кризисной ситуации – возрождение и сохранение духовно-нравственных традиций семейного воспитания. В семье рождается чувство живой преемственности поколений, ощущение причастности к истории своего народа, его прошлому, настоящему и будущему.

Именно от семейных взаимоотношений во многом зависит эффективность духовно-нравственного воспитания в учащих школе.

Литература

1. Тюпа, В.И. Онтология коммуникации / В.И. Тюпа // Дискурс. – № 5/6. – Новосибирск, 1998. – С. 5–17.

Ветка – духовный центр старообрядничества на Беларуси

Емельянова Людмила Владимировна,

Туголицкая средняя школа (Бобруйский район, Беларусь)

Рассматривается история Ветковского центра старообрядчества в Беларуси.

Старообрядчество возникло в середине XVII в., отделившись от Русской православной церкви в результате раскола. Он произошел из-за неприятия частью православного духовенства и мирян церковных реформ, осуществлявшихся патриархом Никоном. Реформы Никона заключались в изменении некоторых церковных обрядов и в исправлении текстов богослужебных книг с целью приведения русской богослужебной практики в полное соответствие с греческой. В результате раскола старообрядцы сохранили двуперстное крестное знамение (у православных же Никоном было введено трехперстное). Крест они признают только восьмиконечный, отвергая шести- и четырехконечный. Старообрядческая литургия совершается на семи просфорах. У старообрядцев принято отпускать во время богослужений только земные поклоны (в православной церкви были разрешены и поясные поклоны). При совершении церковных обрядов старообрядческие священники ходят “посолюнь” – по направлению движения солнца (у православных же движение по солнцу было заменено движением против солнца). Старообрядцы в конце молитвы произносят «Аллилуйя» – «хвалите Господа» два раза (православные – три раза). Богослужения у старообрядцев более продолжительные, чем у православных. Старообрядцы сочли недопустимыми внесенные во время реформ изменения в богослужебные книги. У противников реформ неприятие вызвала не сама идея исправления текстов (так как некоторые поправки делались и раньше), а то, что тексты исправлялись по новопечатным киевским и греческим книгам. А поскольку поработанные

турками греки своих типографий не имели, греческие книги издавались в то время в основном в Венеции и других итальянских городах, и их западное происхождение вызывало опасения католического влияния. Не приняли они и новое написание имени Иисус (вместо Исус), заявив, что вторая буква “и” от дьявола. Старообрядцы сохранили старое знаменное пение [5].

Из-за гонений со стороны властей и Русской православной церкви старообрядцы вынуждены были переселяться в другие земли, искать безопасные места для проживания. Первые побеги староверов были на север. Шли к Новгороду, потом в Великие Луки, в Невель и в Речицу. Бежали еще и из Московии через Вятку, Смоленск и Витебск в Полоцк. Многие осели на этих землях, и основали духовные центры [6].

Духовными центрами становились места, где сохранялась возможность вести духовную деятельность. Отсюда шло руководство Церковью, из монастырей рассылались священники на приходы, здесь составлялись увещания и послания к христианам, писались сочинения в защиту старообрядчества, обучались и воспитывались защитники и проповедники истинной веры. Духовных центров в старообрядчестве было несколько: Керженец в Нижегородской области, Стародубье в Черниговской губернии, Иргиз на юго-востоке Саратовской и Самарской областей, Рогожское кладбище в Москве [2].

На территории современной Белоруссии староверы основали свой духовный центр – Ветка – так назывался остров на реке Сож, по его имени стала именоваться и вся местность с многочисленными слободами, населенными старообрядцами. В Королевстве Польском старообрядцы пользовались свободой вероисповедания, их не преследовали и разрешали свободно жить и молиться. На Ветку бежали старообрядцы со всей России. Вскоре здесь выросло около двадцати поселений. Царское правительство обратило внимание на этот духовный центр старообрядчества, но ничего с ним не могло поделать, так как он находился за границей. Но как только Польское королевство ослабло, русское правительство поспешило разогнать Ветку.

Причиной разгона Ветки было появление там епископа Епифания. Епифаний (Яковлев) был рукоположен 22 июля 1724 в новообрядного епископа Чичиринского. Но подчиняться церковной иерархии не стал и был бродячим епископом. В начале 30-х он ссылался этапным порядком в Соловецкий монастырь под смирение и сидел под арестом в Москве. Московские старообрядцы уговорили его перейти к ним, устроили ему побег и привезли на Ветку. Однако обе стороны договора были друг другом недовольны, и карьера Епифания закончилась с разгромом Ветки Сытиным. Однако он успел поставить ряд священников, которых после его изгнания основное поповское сообщество перестало признавать и они превратились в отдельное согласие. Они молились за него в своих часовнях как за истинного епископа, поминали его не только как епископа, но даже как страдальца, ходили на могилу его в Киев для поклонения. Последователи этого согласия не были многочисленны, но успели утвердиться в разных местах, на самой Ветке и в слободах стародубских, где имели даже к концу XVIII в. свои церкви и монастырь. Последний священник «епифановец» умер в 1790 г. В 1735 г., в царствование Анны Иоанновны, царские войска окружили ветковские слободы. Старообрядцы были захвачены врасплох, никто не смог бежать. Был совершен повальный обыск монастырей, скитов, келий, жилых домов. Все, что найдено, было отобрано, а постройки сожжены. Из жителей Ветки было захвачено более 15 тысяч мужчин, женщин и детей. В монастырях взято под

стражу более тысячи иноков и инокинь. Всех мирских жителей расселили по разным городам и селениям Российского государства. Этот разгром Ветки известен под названием «выгонки». Вскоре на испепеленном месте снова появились поселенцы, опять возникли слободы и скиты. При императрице Екатерине II последовала вторая «выгонка» Ветки. Ветка на какое-то время почти совсем обезлюдела [3].

Во второй половине XVIII–XIX в. старообрядцы вновь заселили Ветку, но былого значения этот центр не имел. В конце 20-х гг. XX в. ветковские старообрядческие слободы были довольно многочисленными: в 1929 г. здесь было зарегистрировано 1297 прихожан. В 1988 г. территории ветковских слобод оказались в зоне заражения после аварии на Чернобыльской АЭС, что обусловило исчезновение многих исторически значимых поселений, гибель большого числа памятников старообрядческой культуры. В 1978 г. в Ветке усилиями Ф. Г. Шклярова– художника, коллекционера, старовера и жителя этого края, был создан Музей народного творчества, более 400 экспонатов из коллекции Шклярова положили начало музейным фондам. В музее представлены иконы, изделия местных мастеров ткачества, бисерного шитья, есть также собрание древних книг и рукописей; в большинстве своем экспонаты являются памятниками материальной и духовной культуры старообрядчества [4]. В современной Ветке по официальным данным проживает 8340 человек (на 1 января 2016 года), есть среди населения и староверы, однако их численность неизвестна [1].

Литература

1. Ветка [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Ветка_\(город\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Ветка_(город)). – Дата доступа: 03.03. 2017.
2. Духовные центры старообрядничества [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://rpsc.ru/history/kraikaya-istoriya-starobryadchestva/duhovnyie-tsentryi-starobryadchestva/>. – Дата доступа: 03.03. 2017.
3. Духовные центры старообрядничества [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://klinty-portal.ru/index.php?id_catalog=913. – Дата доступа: 03.03. 2017.
4. Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/158276.html>. – Дата доступа: 03.03. 2017.
5. Старообрядничество [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://studbooks.net/544388/religiovedenie/>. – Дата доступа: 03.03. 2017.
6. Хранители традиций или как живут белорусские староверы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.expressnews.by/1013.html>. – Дата доступа: 03.03. 2017.

Религиозная жизнь агрогородка Межисетки

Кондратенко Антон Викторович,

Межисетская средняя школа (Могилевский район, Беларусь)

Статья посвящена описанию религиозной жизни в Могилевском районе, на примере постройки православного храма в агрогородке Межисетки. Участие настоятеля храма в жизни местного населения и работа с молодежью. Между учреждением образования и представителями храма был согласован план мероприятий взаимодействия. Отдельно будет описана работа в этом направлении. Работа с учениками школы стоит в приоритетном направлении развития отношений. В сознании современной молодежи происходят глубокие изменения.

В силу своего психологического и физического развития, молодые люди ищут свое место в этом мире. В эпоху информационных технологий, влияния деструктивной информации на развитие личности подростка. Религиозное воспитание и помощь сыграют важную роль в жизни ребенка. Сегодня у молодых людей возникает осознание самооценности веры и потребности в ней. В планах с помощью прихожан организовать воскресную школу. Такое религиозное объединение сформирует у подростка моральный аспект. Одна из проблем побороть скептицизм, навязанный массовой культурой, пренебрежение к духовной составляющей жизни человека.

Белорусская Православная Церковь занимает ведущее место в религиозной жизни района, на его территории действуют 12 религиозных православных общин и 12 православных храмов. Православные священнослужители принимают активное участие в общественной жизни района. Стало доброй традицией приглашать православных священников на мероприятия, посвященные Дню призывника, Дню памяти воинов-интернационалистов, при проведении памятной акции «Звон скорби», посвященной трагическим страницам начала Великой Отечественной войны, мероприятиях, посвященных Дню Победы советского народа в Великой Отечественной войне и др. Учреждениями культуры района проводится работа по возрождению духовных традиций и милосердия. В фондах библиотек района собраны издания религиозной тематики.

Агрогородок Межисетки принимает постоянное участие в религиозных мероприятиях района и своего населения.

История агрогородка Межисетки началась с XVII в. Но до 2016 г. его жители не имели возможности, не выезжая за границы поселка, посетить храм. Строительство православного храма началось в 2015 г. благодаря финансовой помощи Сыромолотова Олега Владимировича. 26 сентября 2015 г. благочинный церковью Могилевского районного округа протоиерей Николай Остапчук освятил купола с крестами для строящегося храма. По окончании чина освящения купола и кресты были установлены на строящийся храм.

16 января 2016 г. Преосвященнейший Софроний, епископ Могилевский и Мстиславский, совершил чин освящения храма. После освящения в храме состоялась первая Божественная Литургия. По окончании богослужения епископ Софроний поздравил всех с рождением на Могилевщине нового храма и обратился к присутствующим со словом проповеди, в котором рассказал о значении и необходимости строительства храмов Божиих, и регулярного их посещений.

В 2016–2017 учебном году был согласован план мероприятий между представителем Беларускай Православнай царквы і Межисетскай сярэдняй школай. Учасніцы школы прысутвалі на асвятленні і адкрыцці храма. На сённяшні дзень настоятель храма отец Виктор проводит беседы с учениками старших классов.

В наше время трудно прогнозировать, в каком направлении преимущественно будет развиваться религиозность молодежи, какой мировоззренческий выбор сделает подрастающее поколение. Вера для молодых людей приобретает многозначный смысл: это и знак групповой принадлежности, и высшая духовная потребность. В то же время нельзя не видеть в этом процессе стремления защититься от жестокой действительности. Сейчас стала остро проблема подросткового суицида. Влияние деструктивных групп на психику подростка может привести трагическим последствиям. Профилактика психического здоровья неотъемлемая часть работы

школы. В тандеме с представителями церкви учителя в своей работе достигают поставленной задачи сохранить жизнь ребенку.

Влияние массовой культуры, безграничного потока информации приводит к неприязни духовного познания мира. Результат работы – высокий процент молодежи, признающей значимость религии в своей жизни. Такое массовое усиление религиозности – результат неудовлетворенности восприятием окружающего мира, множества его проблем, попытка познать мир и выработать определенный взгляд на него. Можно предположить, что принятие молодыми людьми религиозной веры осуществляется в нашем обществе с учетом традиций и складывающейся ситуации в обществе при этом работа учреждения образования и настоятеля храма, владеющего психологией подростка. К чему приведут установки молодежи на религию через несколько лет, когда сегодняшние молодые люди возмужают, покажет будущее.

Литература

1. *Старостенко, В.В.* Религии в современной Беларуси : учебно-методические материалы / В.В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2013. – 60 с.
2. *Старостенко, В.В.* Конфессиональная ситуация в Могилевской области: региональные особенности и тенденции развития : монография / В.В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2014. – 172 с.
3. *Юдин, В.В.* Религиозное поведение и верования православной молодежи Беларуси / В.В. Юдин // Социол. исслед. – 2006. – № 10. – С. 48–49.

Категория свободы совести в системе школьного обществоведческого образования

Копейченко Андрей Иванович,

Средняя школа № 25 города Могилева (г. Могилев, Беларусь)

В статье анализируются особенности изучения понятия «свобода совести» в ходе преподавания учебного предмета «Обществоведение» учащимися 10 и 11 классов на третьей ступени обучения в системе общего школьного образования на базовом уровне, с точки зрения значимости понимания и применения данного понятия будущими выпускниками школы – гражданами Республики Беларусь.

Республика Беларусь – многонациональное и поликонфессиональное государство. С целью сохранения межнационального и межконфессионального мира белорусское государство реализует последовательную национальную и конфессиональную политику. Представление о реализации данной политики в нашей стране формируется у школьников в системе общего школьного образования, в основном посредством изучения интегрированного социально-гуманитарного учебного предмета – обществоведение, который нацелен на обеспечение развития духовно-нравственной, правовой, политической, экономической, эстетической культуры учащихся [1, с. 26].

Такая направленность обществоведческого образования реализуется через освоение знаний, умений и навыков, которые позволяют ученику быть компетентным в сфере отношений в поликультурном обществе: проявлять толерантность,

конструктивно взаимодействовать с представителями различных национальностей и вероисповеданий. Именно религиозно-этические знания имеют не только познавательное, но и социальное значение, поскольку способствуют межкультурному диалогу и упрочению толерантности [2, с. 33].

Учащиеся 10 и 11 классов в системе общего школьного образования получают основы знаний о веротерпимости, свободе совести, о том, что правовой основой реализации национальной и конфессиональной политики Республики Беларусь являются нормы, определенные Конституцией Республики Беларусь [3] и Законом Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» [4].

Нормативно-правовое обеспечение преподавания школьного курса обществоведение обеспечивают: Образовательный стандарт учебного предмета «Обществоведение», Концепция учебного предмета «Обществоведение», учебные программы по курсу «Обществоведение».

В соответствии с данными нормативными документами по учебному предмету «Обществоведение» определено, что в числе основных понятий, которые должны усвоить учащиеся на уровне общего среднего образования, является изучение понятия свобода совести, а также изучение основных положений законов в области межконфессиональных отношений.

На основе анализа школьных учебников по обществоведению, необходимо отметить, что понятие свобода совести изучается учащимися в 10 и 11 классах в ходе рассмотрения соответствующих тем: «Религия» в 10 классе [5, с. 182–187] и «Национальная и конфессиональная политика» в 11 классе [6, с. 150–155]. Учащиеся 10 класса, рассматривают свободу совести в качестве самостоятельного выбора человека в отношении религиозной веры, при этом указывается, что принцип свободы совести закреплен во Всеобщей декларации прав человека [5, с. 188]. Свобода совести в учебном пособии по обществоведению для учащихся 11 класса, определяется как составная часть права каждого человека на свободный мировоззренческий выбор. При этом, уточняются и конкретизируются понятия свобода совести и свобода вероисповедания [6, с. 154].

В учебниках по обществоведению для учащихся 10 и 11 классов акцент также сделан на сдерживание проявлений нетерпимости на религиозной основе, указывается, что глава 16 Конституции Республики Беларусь гласит: «Запрещается деятельность религиозных организаций, их органов и представителей, которая направлена против суверенитета Республики Беларусь, ее конституционного строя и гражданского согласия либо сопряжена с нарушением прав и свобод граждан, а также препятствует исполнению гражданами их государственных, общественных, семейных обязанностей или наносит вред их здоровью или нравственности» [5, с. 188–189; 6, с. 154].

Свое личное мнение относительно свободы совести ученики 10 класса формируют в ходе обсуждения вопроса: «К каким последствиям, на ваш взгляд, приводят отступления от принципа свободы совести?», который сопровождает тему «Религия» [5, с. 189].

В учебном пособии по обществоведению для учащихся 11 класса в разделе «Документы и материалы» школьникам предлагается выдержка из закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» (в редакции Закона от 31 октября 2002 г.), содержащая преамбулу Закона, статьи 4, 5, 6, 8 и 9 [6, с. 184–187]. Анализ данного документа позволяет сформулировать основные

принципы конфессиональной политики в Республике Беларусь, определить роль различных конфессий в жизни белорусского общества, выяснять правовые основы взаимоотношений государства и религии, образования и религии.

Полученные данные позволяют определить, что учащиеся на третьей ступени образования белорусской школы имеют сведения об основных направлениях конфессиональной политики, закреплении в соответствующем Законе, прав граждан Республики Беларусь на свободу совести и вероисповедания, равенство перед законом независимо от отношения к религии, равенство религий перед законом [6, с. 153], в том объеме информации, который соответствует возрастным особенностям школьников. При этом необходимо подчеркнуть, что если учащиеся 10 класса, рассматривают категорию свобода совести с точки зрения религии, в качестве части духовной сферы общественной жизни, то ученики 11 класса, используют понятие свобода совести с точки зрения конфессиональной политики белорусского государства.

Внимание школьников в 11 классе акцентируется на том, что Закон не допускает какого-либо принуждения при определении гражданином своего отношения к религии; к признанию либо отказу от религии, к религиозному обучению [6, с. 153].

Таким образом, в школьном обществоведческом образовании, свобода совести, изучается в контексте рассмотрения духовной сферы общества и части политики белорусского государства, и выступает в качестве права человека на независимость внутренней духовной жизни, возможности человека самостоятельно определять свои убеждения. Школьные обществоведческие знания, относительно категории свобода совести, востребованы обществом, проявляются в формировании понимания, что права и свободы личности не зависят от национальной и религиозной принадлежности и являются более ценными и важными, нежели права и свободы религий и религиозных общностей людей.

Литература

1. *Вишневский, М.И.* О построении содержания курса обществоведение / М.И. Вишневский // Чалавек. Грамадства. Свет. – 2010. – № 6. – С. 25–29.
2. *Старостенко, В.В.* Религия и образование в Республике Беларусь в контексте национального законодательства о свободе совести / В.В. Старостенко // Вестник МГУ имени А.А. Кулешова. Сер. А. Гуманитарные науки: история, философия, филология. – 2010. – № 2(36). – С. 32–41.
3. Конституция Республики Беларусь 1994 года : с изм. и доп., принятыми на респ. референдумах 24 нояб. 1996 г. и 17 окт. 2004 г. – Минск : Нац. центр правовой информ. Респ. Беларусь, 2013. – 64 с.
4. О внесении изменений и дополнений в Закон Республики Беларусь «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях» : Закон Республики Беларусь от 31 октября 2002 г. // Нац. реестр правовых актов Респ. Беларусь. – 2002. – № 123. – 2/886.
5. Обществоведение : учеб. пособие для 10 кл. общеобразоват. учреждений с рус. яз. обучения / М.И. Вишневский [и др.] ; под ред. М.И. Вишневского. – Минск : Адукацыя і выхаванне, 2009. – 240 с.
6. Обществоведение : учеб. пособие для 11 кл. общеобразоват. учреждений с рус. яз. обучения / М.И. Вишневский [и др.] ; под ред. М.И. Вишневского. – Минск : Народная асвета, 2010. – 270 с.

Школа воспитывает всех (о формах сотрудничества учреждения общего среднего образования и Белорусской Православной Церкви)

**Кулачок Галина Павловна,
Гимназия № 3 г. Бобруйска (г. Бобруйск, Беларусь)**

В докладе представлен опыт взаимодействия государственного учреждения образования «Гимназия № 3 г. Бобруйска» с Белорусской Православной Церковью, раскрываются формы работы с обучающимися по ознакомлению с православными традициями и постижению духовно-нравственных ценностей, а также содержание просветительской работы среди педагогов. Представленные материалы будут интересны педагогическим работникам, сотрудникам епархиальных отделов.

В системе общего среднего образования всегда выделялись три ключевые фигуры – обучающиеся, законные представители несовершеннолетних обучающихся, педагогические работники. Программа взаимодействия и сотрудничества с Белорусской Православной Церковью направлена на организацию работы с обучающимися и педагогическими работниками.

В государственном учреждении образования «Гимназия № 3 г. Бобруйска» накоплен большой опыт сотрудничества, взаимодействия с Церковью. С 1 сентября 2007 г. в рамках реализации Программы сотрудничества Министерства образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церкви на базе Православного Духовно-просветительского центра при Свято-Николао-Софийском храме Бобруйской епархии функционируют 4 класса гимназии, работающие по программе «Духовно-нравственное воспитание младших школьников на православных традициях белорусского народа». С 2015 г. классы функционируют при Елизаветинском храме. Образовательный процесс в данных классах осуществляется в соответствии с учебными программами для общеобразовательных учреждений в I–IV классах, утвержденными Министерством образования РБ. Особенностью его является преподавание в I–IV классах факультативного курса «Основы православной культуры».

С целью обеспечения преемственности в духовно-нравственном воспитании между I и II ступенями обучения учреждением образования был разработан инновационный проект «Внедрение программы факультативных занятий «Православные святыни Беларуси», реализация которого осуществлялась в гимназии с 2011 по 2014 год.

Удовлетворение запросов учащихся и их законных представителей на обучение и воспитание в соответствии со своими убеждениями и семейными традициями осуществляется через организацию и проведение факультативных занятий.

Эффективной формой работы по духовно-нравственному воспитанию учащихся является участие в республиканском конкурсе научно-исследовательских работ и рефератов, творческих работ «Библийские сюжеты в искусстве славянских народов», который проводится ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета. Из 20 работ, представленных на конкурс, 15 отмечено дипломами разного достоинства.

Ректорат института теологии оценил вклад педагогов гимназии в духовно-нравственное, эстетическое и патриотическое воспитание обучающихся и отметил их работу грамотами.

Эффективной формой развития православного краеведения, как показывает практика, является проектная деятельность. С целью приобщения учащихся к изучению и пропаганде историко-культурного и природного наследия родного города, формирования открытой пополняемой базы данных о местных святынях, достопримечательностях и исторических личностях в гимназии проведен конкурс творческих проектов классных коллективов «Православные святыни Беларуси». Изучению историко-культурного наследия малой родины способствует также экскурсионная деятельность, посещение выставок.

Учащиеся и учителя гимназии посетили храмы Бобруйско-Быховской епархии, храм в честь иконы Божией Матери Живоносный источник в д. Проща Осиповичского района, Свято-Духов кафедральный собор, Дом милосердия, Храм-памятник в честь Всех Святых, Свято-Елисаветинский монастырь и другие культовые и исторические объекты в г. Минске, Свято-Успенский мужской Жировичский монастырь, Свято-Иоанновский женский Кормянский монастырь, святыни Полоцка, Святогорский монастырь (г. Пушкинские горы Псковской области), Троице-Сергиеву Лавру.

С целью создания условий для диалогического взаимодействия участников образовательного процесса, направленного на обеспечение взаимопонимания, принятия христианских ценностей, толерантности, готовности к взаимодействию представителей различных конфессий в гимназии функционирует дискуссионный клуб «Духовное возрождение общества», объединяющий учащихся IX, X, и XI классов. Тематика заседаний клуба актуальна для современного общества, созвучна интересам молодежи.

Православные праздники, обогащая ребенка духовными представлениями и образами, помогают в восстановлении связи времен и поколений, в восприятии и освоении традиций, культуры народа, способствуют формированию основ национального самосознания, любви к Родине. Стало доброй традицией проводить в гимназии такие праздники, как Покров Пресвятой Богородицы, Рождество Христово, Масленица, Пасха, Пасхальный сувенир, День славянской письменности.

Наиболее продуктивной формой осмысления и овладения учителями гимназии основ православной педагогики, православных духовно-нравственных, историко-культурных традиций являются педагогические чтения и круглые столы. Тематика чтений обычно посвящена проблеме, значительному событию года, отмечаемому в епархии или в Белорусской Православной Церкви. С 2011 г. проведены педагогические чтения и круглые столы по темам: «Основы православной педагогики», «Праведная София, княгиня Слуцкая», «Династия Романовых в исторической судьбе белорусского народа», «Сергий Радонежский как покровитель просвещения и книжности», «Новомученики и Исповедники Российские и Белорусские». Такая форма взаимодействия церковных структур и учреждения образования помогает раскрыть и реализовать миссию Церкви в деле образования, в деле спасения человека [1, с. 141].

Апробированные формы взаимодействия учреждения образования Белорусской Православной Церкви позволяют раскрыть духовный потенциал православных традиций и ценностей, вызвать интерес к жизни в Церкви, создать условия для приобщения молодежи к православным духовно-нравственным историко-культурным традициям [1, с. 143].

Литература

1. Правовое взаимодействие учреждений образования с религиозными организациями в Республике Беларусь : пособие для рук. учреждений образования, учителей, воспитателей, студентов / сост. А.В. Бройко. – Минск : Адукацыя і выхаванне, 2007. – 152 с.

Уроки русской литературы как уроки познания христианских ценностей

**Лычковская Оксана Владимировна,
Романович Виктория Вячеславовна,
Средняя школа № 1 г.п. Белыничи
имени Николая Ивановича Пашковского»
(г.п. Белыничи, Беларусь)**

В данной статье поднимается важная и актуальная тема – взаимоотношение религии и искусства. Дается понятие христианских ценностей, приводятся примеры, на основе которых происходит дальнейшее формирование и развитие нравственной личности.

Взаимоотношение религии и искусства – важная и актуальная тема. Творческая деятельность и верования являются древнейшими формами мировосприятия и мироотражения человечества. Поскольку тема широкая и многозначная, в данной статье мы остановимся на христианском вероучении и его влиянии на современное образование. Библия содержит в себе свод нравственных законов, которые являются значимыми для духовной жизни человечества. Выражение «христианские ценности» возникло только в 20-м столетии. Ценность – это значимость известного объекта (идеального или материального) в отношении к целям, стремлениям и потребностям человека. Христианские ценности – великое достояние человечества. Христианство исходит из понимания ценности как абсолютного блага, имеющего значимость в любом отношении и для любого субъекта.

В современном человеческом обществе наряду с атеистическими и другими представлениями о мире существует христианское вероучение, основу которого составляют христианские нормы, т. е. христианские ценности. Для большинства людей христианские нормы выражаются в десяти заповедях Ветхого Завета. Ведь они за долгую историю человечества давно стали моральным кодексом. Но христианские ценности не сводятся только к евангельским заповедям и нравственным правилам. Они составляют целую систему. Это система образов и понятий.

Главной отличительной чертой христианства является любовь к Богу. Бог есть любовь. Любовь к Богу находит свое выражение не только в любви к Отцу Небесному, но и в любви к ближнему, к человечеству в целом. Религия пронизывает все сферы человеческой жизни, но наиболее ярко выражаются религиозные представления и образы в искусстве: архитектуре, литературе, живописи. Библейские образы, их значение и функции рассмотрим на примере русской литературы и живописи XX в., так как XX век – это наиболее сложная и неоднозначная эпоха. Произведения, посвященные Великой Отечественной войне, нашли свое отражение во всех видах

искусства. Самые яркие из них -литературные произведения и живопись. Изучаемая в школе повесть Бориса Васильева «А зори здесь тихие...» содержит в себе глубокий нравственный смысл, который измеряется христианскими ценностями. В повести « А зори здесь тихие...» Бориса Васильева перед читателем раскрывается многогранный образ женщины, девушки, девочки, попавшей на войну.

Писатель сопоставил несопоставимое – женщину и войну. Особая трагичность войны в том, что женщина, призванная рожать жизнь, на войне эту жизнь убивает. Во время Великой Отечественной войны женщине пришлось взять в руки оружие, стать солдатом. Борис Васильев был одним из первых писателей, который показал, какой подвиг совершили женщины на Великой Отечественной войне – они защищали свою Родину на равных с мужчинами. Через образ Васкова автор показывает своё отношение к женщинам на войне: «Ведь женщина – мать, в которой самой природой ненависть к убийству заложена». А это первая христианская заповедь.

В изобразительном искусстве существует множество полотен, идейный смысл которых составляют христианские ценности. Картина М.Савицкого «Партизанская Мадонна Минская», 1978 г. символизирует образ Богородицы. Мадонна-это мать Бога, самая лучшая женщина, заступница всех людей. В годы Великой Отечественной войны многие люди ушли в партизаны, чтобы бороться с фашистами. Ушла в партизанский лес молодая, красивая девушка, чтобы воевать, мстить и продолжать жить, жить вопреки смерти и горю. Она встретила в партизанском отряде свою любовь...И жизнь продолжалась... Появился ребёнок, самый любимый, желанный и долгожданный, принёсший с собой в этот мир веру в завтрашний день, в будущее, в победу....Дымятся пепелища родных деревень, уходят в бой партизаны, женщины работают в поле, старик крепко сжимает винтовку в своих руках, он готов защищать свою землю, старая женщина погружена в тяжкие раздумья о судьбе своих детей, а Мадонна держит на руках ребёнка - новую жизнь, и значит, не смотря ни на что, не прервётся, не сможет прервать вечная цепочка жизни.

В этой картине соединение христианской и военной тем и особая человечность полотен. В «Партизанской мадонне» главная тема все-таки – прекрасная жизнь под угрозой смерти, может быть, поэтому она так трогает души зрителей. В этой картине нет ничего случайного, каждая фигура на своем месте, в уравновешенной композиции. Структура композиции «Минской партизанской мадонны» повторяет «Сикстинскую мадонну» Рафаэля, и эта связь придает картине Савицкого еще большую значительность.

Христианские образы в современном искусстве анализируют ученые и богословы. Существует несколько точек зрения на данную проблему. Учителю необходимо очень тактично знакомить учащихся с христианскими нормами, на основе которых происходит дальнейшее формирование и развитие нравственной личности. Уроки русской литературы для этого наиболее приемлемы, так как на этих уроках осуществляется связь с различными видами искусства. С конца XX в. наблюдается повышенный интерес к религии, в том числе и к христианству. Писатели и художники используют библейские образы и сюжеты и для того, чтобы напомнить людям о том, что существуют высшие морально-этические законы. Само это напоминание, попытка художников отвлечь обывателя от сиюминутных нужд и потребностей тела, уже сеет в душах учащихся благодатные зерна – размышлений о высоком, духовном и божественном. Разные точки зрения исследователей и критиков на произведения, имеющие в основе Библейские образы, свидетельствуют о том, что право-

славные духовные ценности имеют большое значение для современного общества. Христианские мотивы, к которым обращаются художники и писатели XX в., являются значимыми как для искусства, так и для человечества в целом, особенно для подрастающего поколения.

Литература

1. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. – М., 2002.

Школа и церковь: возможность сотрудничества?

**Макарова Алла Николаевна,
СШ № 19 (г. Могилёв, Беларусь)**

Вопросы религии и духовно-нравственного воспитания в системе общего среднего образования: основные нравственные ценности. Основные принципы школьного и религиозного воспитания. Исторический аспект взаимодействия. Перспективы сегодняшнего дня.

Общее среднее образование – самая массовая форма учебно-воспитательной работы в Республике Беларусь. Она позволяет формировать мировоззрение абсолютного большинства учащейся молодёжи нашей страны. Воспитание неразрывно связано с развитием общества. В свою очередь, общество – это исторически сложившийся социум со свойственными ему этническими и религиозными традициями, системой культурных ценностей. Основные принципы образования всегда были созвучны основам религиозной культуры. В их числе: гуманистический характер образования, приоритет общечеловеческих ценностей, жизни и здоровья человека, свободного развития личности; воспитание гражданственности, трудолюбия, уважения к правам и свободам человека, любви к окружающей природе, Родине, семье. Актуально ли это сегодня? Весьма. Нравственные нормы и духовные ценности не потеряют значимости никогда. Только необходимо разумно разграничивать религиозное и нравственное воспитание. На мой взгляд, это сложно, но возможно.

Понимание религиозного воспитания – одна из наиболее острых и сложных педагогических проблем. В словаре Ожегова понятие религия определяется как «...одно из направлений общественного сознания; сложившиеся непоколебимые убеждения, безусловная преданность какой-нибудь идее, принципу, нравственному закону, ценности. Религиозное воспитание – это организованный процесс, направленный на достижение духовно-нравственного совершенства и способствующий спасению личности на основе веры и знания для жизни на земле и в вечности, это совокупность духовных представлений, привитые семьёй, школой, средой и проявляющиеся в общественной жизни» [3, с. 126].

Воспитание – это навыки поведения, привитые семьёй, школой, средой и проявляющиеся в общественной жизни. Как мы видим, все понятия способствуют формированию и социализации человека.

Задачи религиозного воспитания состоят в:

- 1) формировании этичного человека. Этика – это ответственность перед окружающими в самом широком смысле. Но человек может чувствовать ответствен-

ность за окружающих и действовать в их интересах только, если он способен к сопереживанию, к восприятию чужой боли, что всегда пропагандировала церковь

2) формировании духовно-нравственных качеств личности и общества. Они заключаются в сообщении известного круга религиозных сведений и в усвоении правил нравственного поведения.

Разве школа ставит перед собой не аналогичные задачи? В целях и задачах работы каждого учреждения образования республики присутствуют такие же понятия.

Воспитательный потенциал такого сотрудничества может быть очень велик. Но где найти разумную середину, не перетягивающую чашу весов в одну сторону? На это вопрос ещё никто не ответил. Ибо всегда пугает факт воспитания церковью фанатичной преданности пропагандируемым ею догмам.

Система отношений общества, школы и церкви складывалась издавна.

«Мы имеем богатое духовное наследие. Оно формировалось на протяжении веков и передавалось из поколения в поколения» [1, с. 33]. «Истоки белорусской школы берут свое начало в древнерусском государстве, где были заложены основы дальнейшего развития всей средневековой системы образования на Руси, в том числе на ее западных землях. Педагогика народов, которые проживали на территории сегодняшней Беларуси в IX–XII вв., зарождалась и развивалась при взаимодействии двух культур: языческой культуры восточных славян и христианской, распространившейся в стране с принятием новой государственной религии – христианства (988 г.)» [2, с. 79].

Значительный вклад в развитие культуры и образования Беларуси внесли такие выдающиеся просветители, как Ефросинья Полоцкая, Кирилл Туровский, Климент Смолятич. В XIII–XVI вв. преобладающую часть всей белорусской письменности составляла церковно-религиозная литература. Типографским способом издавались книги религиозного содержания. В период ВКЛ на белорусских землях получили развитие разные по своей идейной направленности, содержанию и методам работы школы: православные, католические, протестантские. Система православных школ в Беларуси была многоликой: церковно-приходские и монастырские школы, школы частные, при княжеских дворах и домашнего обучения. Распространенной формой обучения и воспитания являлось ремесленное ученичество. Наряду с обучением какому-то ремеслу дети получали элементарные знания по письму и счету. На мой взгляд, это самый показательный пример взаимодействия, на доступном бытовом уровне.

Франциск Скорина, Николай Гусовский, Ян Вислицкий, Симон Будный и другие идеологи и просветители определённо придерживались религиозных ценностей.

В конце XVIII в. вся Беларусь с населением свыше трех миллионов человек была присоединена к России. Произошли изменения и в сфере образования: школьная реформа 1786 г. в России. Школа приобрела светскую направленность. Эта направленность сохраняется в гораздо более строгой форме и сегодня. Не берусь утверждать правильно это или нет, но использовать сведения из истории церкви и формировать такие духовные ценности, как доброта, скромность, честность, уважение и другие, через эпизодические встречи, беседы со священнослужителями, вполне возможно и доступно. Большой интерес у учащихся вызывает посещение Храмов во время экскурсионных поездок. Причём интерес носит историко-культурный и духовно-этический характер. Эффективно использование раз-

личных краеведческих материалов, бережно хранящихся в культовых учреждениях, при создании конкурсных работ в системе общего среднего образования. Так, серия исследовательских работ «Любовь моя, Приднепровье» содержит массу материала из истории религии Могилёвщины. В заключение, хочу ещё раз подчеркнуть, что взаимодействие школы и церкви возможно, но в разумных пределах.

Литература

1. *Денисюк, Н.П.* Основы идеологии белорусского государства / Н.П. Денисюк. – Мн. : Народная асвета, 2005.
2. *Лыч, Л.* История культуры Беларуси / Л. Лыч. – Мн. : Экоперспектива, 1997.
3. *Ожегов, С.И.* Толковый словарь русского языка / С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова. – М. : Мысль, 1989.

Вопросы религии и духовно-нравственное воспитание в системе общего среднего образования

Морозов Анатолий Иванович,

Светиловичский учебно-педагогический комплекс –
детский сад-средняя школа
(Бельничский район, Беларусь)

Изложена работа учреждения общего среднего образования по духовно-нравственному воспитанию, роли религии в воспитании гражданина Республики Беларусь.

Обращение государства и системы образования к идее духовно-нравственно-го воспитания в деле возрождения современного общества и человека не случайно. Нравственная деградация, прагматизм, культ потребления, подростковая наркомания, алкоголизм – вот те характеристики состояния современного общества, которые свидетельствуют о духовном кризисе общества и утрате духовного здоровья личности.

Духовно-нравственное воспитание – целенаправленный процесс взаимодействия педагогов и воспитанников направленный на формирование гармоничной личности, на развитие ценностно-смысловой сферы посредством сообщения ей духовно-нравственных и базовых ценностей.

Вопрос духовно-нравственного воспитания учащихся является одной из ключевых проблем, стоящих перед обществом и системой образования в целом, определенная роль в воспитании учащихся отводится религии, изучению религиоведения. Религия занимает особое место в развитии мировой культуры.

Церковь – это многовековой институт духовного воспитания и образования. В религии вырабатывается определенная картина мира, нормы, ценности, идеалы. Религия, независимо от устоев общества, построена на фундаменте нравственного воспитания, оказывает сильное влияние на воспитание человека.

Общие принципы деятельности учреждений общего среднего образования зависят от уровня развития общественного сознания, от культурных традиций, обусловленных историческим прошлым.

Таким образом, современная сущность взаимосвязи «религия – образование» заключается в новом соотношении противоречий при взаимодействии религиозной и светской культуры, в их статусе и реальном положении в обществе.

В связи с этим, религиозное возрождение в конечном итоге становится большей частью переориентацией (формальной или сущностной, добровольной или принудительной, глубинной или поверхностной) светской культуры с секулярных идеалов на религиозные. Светскую культуру в религии сегодня привлекают нравственные ориентиры, бережно сохраненные в рамках религиозных традиций [3, с. 42].

Духовная составляющая отнюдь не является монополией религии, но религиозная культура находится с ней в особом отношении. Для религиозной культуры характерна тотальность переживания сверхъестественного, которое проявляется во всех видах деятельности и таким образом объединяет их и придаёт единый смысл существованию человека, делает его жизнь целенаправленной.

В основе любой национальной культуры лежит национальный идеал, как высшая, абсолютная точка относительно которой оцениваются все явления общественной жизни. Идеал определяет норму для всех явлений человеческих отношений, оценивая мысль, чувства и поступки с точки зрения дуализма добра и зла [1, с. 208].

В общеобразовательных учреждениях образования поддерживается идея возрождения духовности белорусского народа, восстановления культурных традиций и утверждения исторической роли православия в Беларуси. Учащиеся общеобразовательных учреждений знакомятся с вопросами роли христианства в формировании национального менталитета, духовно-нравственных ценностей белорусского народа, в процессе изучения ряда предметов учебного плана. Так, в новых учебных программах по предметам «Всемирная история», «История Беларуси», «Обществоведение» значительное внимание уделено истории христианства.

Православие, как доминирующая религия на территории Беларуси, способна активно включиться в формирование нравственных идеалов в процессе образования и воспитания.

Работая учителем истории и обществоведения, классным руководителем, я постоянно обращаюсь к духовным основам воспитания учащихся. Беседуем с учащимися о добре и зле, о справедливости и несправедливости, сострадании, милосердии, о роли религии в деле духовно-нравственного воспитания.

На протяжении последних лет духовно-нравственное воспитание учащихся на православных традициях в нашем учреждении образования включает в себя, такую форму работы, как краеведение.

Так, в школьном историко-краеведческом музее создан стенд «Бельничский Рождество-Богородицкий монастырь», который посвящён Бельничскому мужскому православному монастырю. В экспозиции музея фотографии монастыря начало XX в., настоятелей монастыря Полиевка, Даниила, Сергея и других, внутреннего вида Рождество-Богородицкой церкви, знаменитой иконы Бельничской Божьей Матери.

В 2005 г. в издательстве БелФранс вышла книга Анатолия Морозова «Бельничский монастырь» [2]. В книге освещены следующие вопросы: «Основание Бельничского монастыря», «Икона Бельничской Богоматери», «Коронация иконы Бельничской Богоматери», «Чудеса исцеления от иконы Бельничской Богоматери», «Бельничский Рождество-Богородицкий монастырь», «Судьба Бельничского монастыря и иконы Бельничской Богоматери в новейшее время». Материалы книги ис-

пользуются на факультативных занятиях “Историческое краеведение” в 9 классе, на занятиях объединения “историки-краеведы” при изучении темы о создании и деятельности Бельничского монастыря, а также при изучении темы “Наш край” в 7–9 классах. Изучая историю Бельничского монастыря, учащиеся приобщаются не только к достижениям мировой культуры, но и к духовно-нравственному воспитанию.

С учащимися проводятся экскурсии духовно-нравственной направленности. Учащиеся нашего учреждения образования посетили Полоцкий Софийский собор, Спасо-Евфрасиньевский женский монастырь, Никольский женский монастырь в Могилёве, Пустынковский мужской православные монастыри. Посетили храм трёх святителей в Могилёве.

С интересом учащиеся школы пообщались с участниками крестного хода Могилёв – Бельничи, посвященного Дню иконы Бельничской Богоматери, который празднуется 25 апреля. С учащимися проводятся нетрадиционные уроки по истории Беларуси по темам “Наш край” – “Святые земли белорусской”, “Храмы Полацка”, “Преподобная Евфрасинья Полоцкая”, “Златоуст земли белорусской – Кирилл Туровский” и другие.

В неделю белорусской письменности проводятся воспитательные часы посвященные памяти равноапостольных Кирилла и Мефодия и другие. Таким образом, учащимся прививаются духовность, такие нравственные ценности, как милосердие, великодушные, кротость, веротерпимость и другие.

Литература

1. *Баженова, А.В.* Об основах православной культуры в школе / А.В. Архипова // Молодая гвардия. – 2005. – № 2. – С. 98–215.
2. *Морозов, А.И.* Бельничский монастырь / А.И. Морозов. – Минск : БелФранс, 2005. – 31 с.
3. *Розина, О.В.* Основы православной культуры в государственной школе / О.В. Розина // Преподавание истории в школе. – 2005. – № 3. – С. 40–45.

Духовно-нравственные принципы воспитания молодежи

Павликова Елена Леонидовна,

Средняя школа № 4 г. Могилёва (г. Могилёв, Беларусь).

Статья посвящена вопросам духовно-нравственного воспитания молодежи. Рассматриваются вопросы различия религиозного и педагогического понимания «духовность», также принципы духовно-нравственного воспитания.

Духовность является фундаментальным свойством человека, интегрирует в себе потребности и способности человека самореализовывать себя в поисках истины, в творчестве, в стремлении к добру, свободе, справедливости. Воспитание человека, укрепление его интереса к жизни, любви к своей стране, потребности творить и совершенствоваться есть важнейшее условие успешного развития нашей страны. Решающее же значение для этого процесса будет иметь образование и воспитание.

Принципиально важным в сфере воспитания являются понятия духовной и религиозной жизни, точнее, их соотношении. Необходимо отметить различие между понятиями «духовность» и «религиозность».

Духовность в православном понимании – это состояние единения человека и Бога. Она является глубинным стремлением человеческого бытия, ею обусловлен весь ход становления личности, она определяет позицию человека в отношении смысла своей жизни. Важнейшее свойство религии то, что она обращена к духовной сфере человека, помогает глубже осознать себя.

В педагогическом обиходе духовность характеризуется как проявление «человеческого в человеке». Духовность – это то, что возвышает личность над физиологическими потребностями, этическим расчётом, рациональной рефлексией, то, что относится к высшей способности души человека, что заложено в основании его личности. Духовность – это самое высокое, конечное, высшее, к чему стремится личность.

Сущность духовно-нравственного воспитания определяется 2 факторами: религиозным и рациональным [2, с. 67].

1. Религиозный фактор строится на идее, Творца (Абсолюта, Бога)

2. Наличием чёткого самоопределения, включает выбор целей, ценностей, убеждений, принципов, которым человек следует в жизни.

Выделяют следующие принципы духовно-нравственного воспитания:

– принцип системно-организованного подхода, который предполагает скоординированную и целенаправленную работу всех государственных и общественных структур по духовно-нравственному воспитанию

– принцип целостной ориентации. Духовно-ценностные ориентации – это те, которые имеют смысловую значимость для личности, занимая центральное место в системе детерминации её поведения. Они определяют направленность и характер мировоззрения личности.

– принцип адресного подхода в духовно-нравственном воспитании, предполагающий использование особых форм и методов работы с учётом каждой возрастной, социальной, профессиональной и других групп населения. Он указывает на разноразноуровневую включённость в духовно-нравственное воспитание таких факторов как семья, ближнее окружение, учебное заведение и др.

– принцип активности, который предусматривает настойчивость и разумную инициативу в трансформации мировоззрения ценностных установок, ориентированных на интересы области. В процессе духовно-нравственного воспитания и самовоспитания этот принцип предполагает деятельное отношение человека ко всему, что происходит в стране, способность каждого гражданина проводить социально-значимые преобразования материальной и духовной сферы при условии освоения накопленного исторического опыта как всего человечества, так и отдельной нации или народности.

– принцип сохранения исторической памяти народа, предполагающий необходимость сбережения в разных формах всех видов информации о событиях прошлого, о времени и месте свершения тех событий, у конкретных лиц, принимавших в них участие. Принцип включает в себя хранение истории, способность дорожить историческими традициями своего народа, сохранять их в памяти. Соблюдение этого принципа будет способствовать становлению исторического самосознания населения, которое в свою очередь, оказывает благотворное влияние на формирование высоконравственной социально-активной личности, способной усваивать, осмысливать исторический опыт, его уроки.

– принцип воспитания на традициях(православной церкви, славянской культуры).

– принцип информационной защищённости. Суть этого принципа заключается в признании прав человека на обеспечение защиты от всех видов информации, которые представляют опасность для его физического, нравственного и духовного здоровья.

Необходимо отметить, что выше перечисленные принципы находятся в тесном взаимодействии друг с другом.

Таким образом, решить сложнейшую и многогранную проблему воспитания всесторонне развитого человека возможно в союзе религиозных учений с педагогической и совместной деятельности всех воспитательных институтов.

Литература

1. *Бабаян, А.В.* О нравственности и нравственном / А.В. Бабаян // Педагогика. – 2005. – № 2. – С. 67–68.
2. *Ильин И.А.* Путь к очевидности / И.А. Ильин. – М. : Республика, 1993. – 187 с.
3. *Полат, Е.С.* Основные направления развития современных систем образования / К.С. Полат // Народное образование. – 2005. – № 6. – С. 156–163.

История религий на примере церкви Покрова Пресвятой Богородицы д. Дудаковичи

Симакова Наталия Викторовна,
Средняя школа № 1 г.п. Круглое (г. Круглое, Беларусь)

Рассматривается история культового памятника – церкви Покрова Пресвятой Богородицы в д. Дудаковичи.

История религий в Беларуси имеет свои особенности, которые делают ее историю самобытной и не похожей на религиозное развитие соседних стран. Эта особенность связана с поликонфессиональностью Беларуси, сложившейся исторически тесным переплетением судеб язычества, православия и католицизма, а то и вовсе атеизма. Проводя исследовательскую работу с учащимися по истории района, мы пришли к выводу, что это переплетение можно проследить на примере истории одного культового памятника. В нашем районе это церковь Покрова Пресвятой Богородицы в д. Дудаковичи.

«В 1869 году в восточной части села на возвышенном рельефе была возведена каменная церковь, освященная, как свидетельствует «Календарь для духовенства Могилевской епархии», в память Покрова Пресвятой Богородицы» [1]. Более раннее упоминание о церкви находится в «Военно-статическом обозрении Российской империи», изданной Генеральным штабом в 1848 году, где приводятся сведения о казенном имении Дудаковичи «при реке Леснянке, состоящей из 28 дворов и одной каменной церкви» [1]. Это сообщение отодвигает дату постройки церкви в Дудаковичах как минимум на 21 год.

Раньше на месте церкви существовал монастырь доминиканцев. Точная дата основания неизвестна. Костельная энциклопедия называет датой основания монастыря в Дудаковичах 1701 год. Однако ЦГИА РБ, с которым наш школьный музей вел переписку, в описи, «составленной в XIX веке, фонда № 1781 есть 14 дел принадлежащих фонду Дудаковичского Доминиканского монастыря. Самое раннее

из них датировано 1643 годом». [3] Это дает основание предположить, что Доминиканские монахи появились в Дудаковичах гораздо раньше - во второй четверти XVII в.

Первоначально костел и монастырь были деревянными. Вероятно, при монастыре существовала приходская школа. 10 октября 1822 г. доминиканцы на месте обветшавшего деревянного костела заложили новый каменный. 10 октября 1824 г. строительство было закончено и в 1828 г. здание освящено митрополитом Станиславом Сестренцевичем во имя пресвятой богородицы Романцовой. Монастырское здание не перестраивалось, так как в визите 1828 г. монастырь назван деревянным, ветхим. В 1832 г. монастырь оказался в числе 23 закрытых за содействие польскому восстанию 1830–1831 гг. После закрытия монастыря к моголевскому губернатору стали поступать прошения оставить костел приходским, так как местное население в большинстве было католиками. Но местные власти и православное духовенство стремились склонить дудаковичских крестьян в православную веру. В 1840 г. моголевский губернатор сообщил латинской консистории «об исключении дудаковичских крестьян из ведомства латинского духовенства и о передаче костела в ведомство православное. После передачи костела в Православное ведомство в апреле 1843 г. и назначении в Дудаковичи православного священника, прихожане, поступившие в православие, послали на имя Министра Внутренних дел жалобу, что от них будто бы неправильно отобраны подписки о желании их присоединиться к церкви православной, и просят об оставлении их в латинстве» [1]. Правительство приняло решительные меры, сослав нескольких крестьян. Почти два года ушло на то, чтобы окончательно сломить сопротивление крестьян.

Получив в свое распоряжение Дудаковичский костел православное ведомство начало приводить его в подходящий православной церкви вид. В сентябре 1843 г. в церкви был установлен новый иконостас. Церковь освятили в память Покрова Пресвятой Богородицы. Но, несмотря на все усилия, церковь, построенная по католическим образцам, самим своим внешним видом не способствовала укреплению православия среди прихожан. Поэтому, руководствуясь инструкцией для устройства православных церквей в казенных имениях западных губерний, правительство, решило перестроить храм в Византийском стиле.

Первоначальный проект был составлен в 1854 г. К строительным работам приступили весной 1863 г. Для этой цели моголевская духовная консистория 7 февраля 1863 г. заключила с коллежским регистратором Иваном Назарином контракт «на исправление Дудаковичской церкви за 11.810 рублей, в обеспечение этого подряда Назарин представил залог наличными деньгами 3200 рублей» [2].

В первый год предполагали произвести все каменные и кровельные работы, во второй год предполагалась отделка здания начисто и устройство ограды. Для поддержания купола церкви необходимо было возвести 4 каменных столба и распорные арки. Кладка купола была завершена 3 октября 1863 г. За неделю до этого из-под арок убрали кружала. В ночь с 4 на 5 октября, около 3–4 часов ночи вновь возведенный купол обрушился. Уцелели только столб с аркой по левой стороне к алтарю и половина столба на той же стороне колокольни. Церковь достраивали по дополнительному проекту. Этот проект предусматривал сломку треснувших старых костельных стен и возведение на их место новых, более мощных стен. Причем расстояние между боковыми стенами было увеличено таким образом, что в плане церковь стала квадратной. В 1869 году новая каменная Дудаковичская церковь в

«Византийском духе» освящена епископом Могилевским и Мстиславским в память Покрова святой Богородицы.

Последнее упоминание о Дудаковичской церкви было в «Ведомостях о приходах и церквях Могилевской епархии» за 1915 год: «Церковь имела 87 десятин удобной земли, которую причт сам обрабатывал и получал с нее доход до 300 рублей. Прихожан в церкви насчитывалось 2692 души обоего пола. За требоисправление священник Петр Гашкевич получал от 150 до 200 рублей и еще 25 рублей за законодательство в народном училище» [1].

Богослужение в Дудаковичской церкви было прекращено во второй половине 30-х гг. XX в. Тогда же, по словам старожиллов села, были сняты с колокольни колокола, разобрана и отвезена в Толочин чугунная ограда, окружавшая церковный двор. После Великой Отечественной войны, по распоряжению председателя колхоза, колокольня, примыкавшая к главному входу в церковь, была разобрана на материал для строительства колхозной фермы. Здание церкви использовалось как зерновой склад, что привело к полному уничтожению интерьера церкви. В 1990-х годах была предпринята попытка восстановить церковь, даже начался сбор средств. Но реставрация так и не началась.

В настоящее время Дудаковичская Покровская церковь как памятник архитектуры периода стилизации и эклектики в строительстве Белоруссии включена в «Свод памятников истории и культуры», находится под охраной государства. К сожалению, с каждым годом здание церкви все больше разрушается. И кто знает, сколько времени пройдет, прежде чем этот уникальный памятник архитектуры будет окончательно разрушен.

Литература

1. Архив историко-краеведческого музея «Спадчына» ГУО «Средняя школа №1 г. Круглое».
2. Архив районного историко-краеведческого музея.
3. ЦГИА РБ фонд №1781.

Воспитание добра – золотой ключ к Вратам будущего

Скупанович Светлана Викторовна,

Елизовская средняя школа (п. Елизово, Беларусь)

Доклад представляет описание реализации в Елизовской средней школе педагогического проекта, направленного на формирование у учащихся духовно-нравственных представлений об окружающей жизни на основе культурологических знаний о православной культуре.

В педагогике воспитание всегда связывалось с развитием духовно-нравственной сферы и ставило перед собой цель – воспитать ребенка мыслящим, добродетельным, милосердным, верящим в возможность совершенствования мира и людей. Во все времена ядром нашей культуры были православные устои и традиции. И чтобы вернуться к истокам развития духовно-нравственного воспитания, необходимы духовно здоровая семья и школа. В данный период общеобразовательная школа ищет точки соприкосновения светской педагогики и православной, и прежде

всего через культуру своего народа. В образовательные программы введены уроки православной культуры. Представленная работа реализуется в ГУО «Елизовская средняя школа», поэтому в 2014 году в школе и был разработан долгосрочный проект «Воспитание добра – золотой ключ к Вратам будущего», целью которого было:

1. Формирование условий для развития духовно-нравственной личности, вовлечение учащихся и их родителей в творческий процесс.

2. Преображение духовного облика детей. Приобщение их к нравственным и духовным ценностям православной культуры.

3. Изучение истории, регионального этнокультурного наследия Осиповичского района Могилевской области.

4. Объединение усилий школы и родителей, общественности по формированию нравственно здоровой личности учащихся.

Механизм реализации проекта:

Основополагающие принципы работы:

1. «Дойти до каждого» – это основной принцип работы. Каждый ребенок в течение учебных лет должен непременно стать участником православно ориентированного мероприятия, будь то классный час, тематическое занятие в кружках, выставки, праздники, кинопоказы, беседы, экскурсии и т. д.

2. «Добровольное участие» – ребенок должен сам решить степень своего участия в программе, определить свое место в системе мероприятий, но главное, он должен захотеть быть приобщенным к познанию ценностей православной культуры и основ нравственности.

3. «Принцип горы» – заключается в восхождении на вершину духовного творчества детей (православный праздник). Тематические мероприятия подготавливаются ежедневными духовно значимыми делами, сквозной работой класса и школы.

4. «Принцип открытых дверей» – каждый ребенок в любое время может прийти с волнующим его вопросом или за помощью к любому участнику, осуществляющему программу.

Формы работы с детьми:

«С первых шагов младшие должны почувствовать все обаяние дела. В этом – тайна учительства». (Экскурсии, целевые прогулки, детская благотворительность, создание ученических творческих проектов, уроки основ православной культуры, изучение работ местных краеведов, создание интернет – проектов, участие в мероприятиях, организованных Осиповичским благочинием). При этом светская и религиозная этика не противопоставляются, а рассматриваются в контексте взаимодополнения.

Формы работы с педагогами:

«Красота и мудрость, духовность и знание, являются нашим общим языком». (Консультации по вопросам православной педагогики, прохождение курсовой подготовки по данному направлению, изучение нормативных актов по вопросам духовно-нравственного воспитания, психолого-педагогические конференции).

Формы работы с родителями:

«И пусть младшие растут в общении с опытом старших». (Проведение семейных праздников светского и церковного календаря, организация совместного досуга, родительские собрания на духовно-нравственные темы, лекторий для родителей, проведение совместных учебных мероприятий (выставки, конкурсы), проведение совместных с детьми праздников, фестивали семейного творчества).

Экскурсионная деятельность:

«В нашу обычную видимость может войти что-то чудесное, веками освященное, всегда радостное».

В качестве иллюстрации приведу пример работы над интернет-проектом «Не опита чаша», реализованного учащимися и родителями. Идея создания данного проекта возникла после экскурсии на уроке «Основы православной культуры» в деревню Прошча Осиповичского района, храм в честь иконы Божьей Матери «Живоносный источник». После этой экскурсии мы решили как можно больше узнать о храме, который посетили, а главное – поделиться своими открытиями с другими ребятами. А в школе организовали опрос-анкетирование с целью анализа уровня осведомленности, учеников нашей школы о местных храмах. Форма анкеты была очень простой. Требовалось назвать известные близлежащие церкви. Слабая осведомленность учащихся только утвердила наши намерения.

Для осуществления нашей идеи мы разбили на группы – каждая группа выполняла посильную для нее работу: первая группа – аналитическая – проводила анкетирование среди учащихся среднего и старшего звена, анализ анкет; вторая группа – историки – собирали материал о местных церквях; третья группа – фото-корреспонденты – готовили фотоматериалы для проекта; четвертая группа – творческая – создавала и проводила презентации проекта в школе на уроках «Основы православной культуры», перед родительской общественностью, на конференции по духовно-нравственному воспитанию и т. д. Работая над этим проектом, изучая историю родного края, познакомившись с жизнью строителей храма «Живоносный источник», ребята пришли к выводу, что подвиг создает и накапливает добро, делает жизнь лучше, развивает гуманность. Человек подвига берет на себя тяжкую ношу и несет ее добровольно. В такой готовности нет и тени эгоизма, есть только любовь к ближнему, ради которого герой сражается на всех тернистых путях.

Реализация педагогического проекта «Воспитание добра – золотой ключ к Вратам будущего» способствует тому, чтобы эта красивая формула входит в жизнь каждого дня участников проекта. «Судите лишь по делам», «Судите лишь по следствиям». Будем помнить эти простые слова сейчас, когда нужно реальное действие, когда всякому пустословию не должно быть места. Итак, вопросы религии и духовно-нравственного воспитания – не на словах и заоблачных проектах. Только целенаправленным трудом может быть достигнуто жизненное следствие.

Литература

1. *Амонашвили, Ш.А.* Размышления о гуманной педагогике [Текст]. – М. : Академия, 1996. – 287 с.
2. Беларусь, Могилевская область, церкви и монастыри. Карта. – <http://sobory.ru/geo/state/118>.
3. *Братусь, Б.С.* Психология. Нравственность. Культура [Текст]. – М. : Мысль, 1996. – 87 с.
4. *Выготский, Л.С.* Педагогическая психология [Текст] / под ред. В.В. Давыдова. – М. : Просвещение, 1999. – 536 с.
5. Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных икон / сост. настоятельница монастыря г. Могилева игуменья Евгения. – Могилев : УПКП «Могилевская областная укрупненная типография им. Спиридона Соболя», 2008 – 111, 112, 113 с.
6. Проща, урочище. Церковь иконы Божией Матери «Живоносный источник». – <http://sobory.ru/article/?object=19544>.

Формирование духовно-нравственных качеств учащихся через возрождение исторической памяти и народной культуры

Сулимова Елена Владимировна,
Шилович Наталья Леонидовна

Средняя школа № 27 г. Могилева (г. Могилев, Беларусь)

Материалы из опыта работы учителей истории средней школы № 27 г. Могилева «Формирование духовно-нравственных качеств учащихся через возрождение исторической памяти и народной культуры» представляют собой определенную систему форм, методов и приемов по духовно-нравственному воспитанию, основанную на реальной участии ребят в социально-значимой деятельности.

События последних лет показали, что в современном мире происходит разрушение и девальвация системы традиционных духовных ценностей, преемственности поколений, ослабляются традиционные культурные пристрастия. Материальные ценности доминируют над духовными, искажены представления о доброте, милосердии, великодушии, справедливости. Христианские православные ценности нашего народа заменяются западными образцами, навязывается чуждый нам образ жизни и молодому человеку сложно разобраться в этом противоречии – то ли слепо следовать навязываемым образцам поведения, то ли сохранять свое, накопленное сотнями лет наследие народа. Наглядный пример – события, происходящие сегодня в Украине, Европе и не только. Духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения сегодня должно опираться на духовные ценности и историческое прошлое белорусского народа. Традиции, как способ связи прошлого и настоящего, как механизм передачи новым поколениям людей исторического опыта, существовали на всех этапах общественного развития [1, с. 10]. Историческое наследие заслуживает бережного отношения хотя бы потому, что оно уже проверено историческим опытом. Вернуться к своим истокам – значит восстановить разорванную связь времен. На протяжении всей истории церковь влияла на жизнь людей, олицетворяя собой совесть народа. Христианские православные традиции и сегодня оказывают влияние на многие стороны жизни белорусского общества. История христианства явила обществу идеалы милосердия, преданности и любви к Отечеству в образах белорусских святых, просветителей, деятелей церкви. И, конечно же, они являются достойным примером для воспитания духовно-нравственных качеств подрастающего поколения. Христианство помогает формировать нравственную первооснову человека, его духовный стержень. А человек, у которого сформированы основные нравственные ценности, обязательно будет достойным гражданином, тружеником, патриотом, семьянином [1, с. 11]. Привитие духовно-нравственных ценностей начинается в семье, но, к сожалению, во многих современных семьях утеряны нравственные ориентиры, забыты вековые традиции, нет желания заниматься собственными детьми. Это беда современного общества, ведь именно в семье закладывались первоосновы воспитания, на которые человек опирался всю свою жизнь. На наш взгляд, духовно-нравственное воспитание учащихся должно строиться на тесном взаимодействии семьи и школы. Важно «включить» учащихся и их родителей в активную социально-значимую деятельность, чтобы

ребятам самим захотелось принести пользу людям, помочь нуждающимся, внести ощутимый вклад в развитие своей школы, города, страны. Духовно-нравственное воспитание учащихся осуществляется через систему классных и информационных часов, уроков истории и обществоведения, факультативные занятия, внеурочную и научно-исследовательскую деятельность, экскурсии по историческим местам, к православным святыням, через волонтерское движение. В центре внимания предметов гуманитарного цикла стоит проблема человека, уважение к его правам и свободам, также мы рассматриваем и проблему взаимоотношений церкви, общества и государства в различные исторические эпохи. На уроках мы стараемся создать условия для развития критического мышления ребят. Ребята учатся анализировать, работать с материалами периодической печати, ресурсами Интернет. На классных и информационных часах мы имеем возможность использовать интерактивную доску. Это позволяет сделать занятия насыщенными, интересными, современными. Факультативные занятия по курсу «Могилевоведение» знакомят учащихся с историей города, с выдающимися людьми, а также с культурой, традициями, обычаями, бытом, духовной жизнью края. Примером может служить занятие «Религиозная жизнь Могилева в XVII–XVIII веках», на котором ребята познакомились с особенностями конфессиональной политики в этот период, наиболее известными культовыми сооружениями, чудотворными иконами Могилевщины, деятельностью Георгия Конисского. Методическая разработка данного занятия отмечена дипломом на республиканском заочном конкурсе методических разработок по истории. Чтобы проводить исследование и совершать открытия, необходимо иметь свою точку зрения, уметь ее обосновывать, обладать волевыми качествами, целеустремленностью. Очень интересной получилась исследовательская работа, посвященная роли православной церкви в годы Великой Отечественной войны. В процессе работы ученица Моцная Светлана посетила храмы города, нашла документальные свидетельства патриотической деятельности православного духовенства. Особое место в воспитательной работе занимает организация внеурочной деятельности. Это экскурсионные маршруты по родному городу, историческим местам Беларуси. Ребята с интересом посетили комплекс Свято-Никольского женского монастыря, церковь Параскевы Пятницы в Польшковичах, Свято-Успенский Жировичский монастырь, Полоцкий Софийский собор и др. В рамках акции «Дети – детям» ребята посетили могилевский Дом ребенка, передали подарки, провели с ними игровые занятия. Это важный момент именно деятельностного подхода в духовно-нравственном воспитании учащихся, что учит ребят умению сопереживать детям, оказавшимся в трудной жизненной ситуации, понимать остроту социальных проблем общества. Особенно ребят поразил тот факт, что 70 процентов детей – это социальные сироты. Воспитание на героической истории Великой Отечественной войны было и остается закономерным и действенным фактором воспитания молодежи. Традиционным стало участие ребят в акциях «Ветеран живет рядом», проектах «Война в судьбах моей семьи», «Твой ровесник на войне». Особое внимание хочется обратить на школьную акцию «Венок памяти и славы школы». Каждый школьник получил уникальную возможность вписать имена своих родственников – участников войны в венок памяти и славы. Особенно радует тот факт, что многие ребята не только расспросили старшее поколение о своих родных, но и вместе с родителями обращались за информацией в военкомат, искали информацию через Интернет-ресурсы, навестили могилы своих погибших родственников, а некоторые впервые побывали на них.

Сохранение преемственности поколений и оказание должного внимания к судьбам ветеранов войн – важнейшая составляющая воспитательной работы, ведь наши дети – последнее поколение, которое может общаться напрямую с участниками Великой Отечественной войны. Своим собственным примером они учат молодое поколение переживать трудности, принимать ответственные решения. «Вот почему молодежи – это передняя линия борьбы не только за будущее, но и за самого человека. Если мы вырываем из лап греха молодые души, то мы совершаем великое дело», – с такими словами Патриарх Кирилл обратился к участникам III Сретенских встреч православной молодежи [2]. И мы с этим полностью согласны. Поэтому необходимо продолжать работать в данном направлении и дальше, так как эта работа многоаспектна, многогранна, и требует постоянного поиска и самосовершенствования.

Литература

1. *Сташкевич, О.Л.* Гражданско-патриотическое воспитание личности: ценностный аспект / О.Л. Сташкевич // Адукацыя і выхаванне. – 2008. – № 10. – С. 8–12.
2. Святейший Патриарх Кирилл о духовно-нравственном воспитании молодежи [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.mepar.ru/>. – Дата доступа: 01.03.2017.

Православные храмы Витебщины: особенности канонического именованя

Тригорлова Людмила Брониславовна,

Полоцкая государственная гимназия № 2 (г. Полоцк, Беларусь)

В работе рассматриваются вопросы, связанные с каноническим именованием православных храмов Витебской области. Выделяется и анализируется количество храмов, именованных в честь Христа, Богородицы и святых лиц, религиозных праздников и святых икон.

Кризис советской идеологии в конце 80-х – начале 90-х гг. XX в. привел к определённому духовному вакууму. Поиск путей его заполнения способствовал «религиозному Ренессансу». Из многоконфессионального состава населения Беларуси сегодня наиболее крупная религиозная организация – Белорусская Православная церковь. За последние десятилетия в стране появилось большое количество православных храмов. Все они прошли обряд освящения, являющийся необходимым условием возможности проведения в нём богослужения, а также получили своё каноническое именование. На территории Витебской области находится 306 действующих храмов (без учёта приписных храмов и молельных комнат). Больше всего храмов находится на территории Витебского района – 75 (24,5%), меньше всего – на территории Россонского – 2 (0,6%).

Каноническое именование православных храмов включает в себя: именование в честь Христа, Богородицы и святых лиц; именование в честь религиозных праздников; именование в честь святых икон. Именование храмов в честь самого Христа и Богородицы явление в православной церкви достаточно распространённое. Однако в Витебской области есть только храмы, посвященные событиям в жизни Христа и Богородицы, а не их личностям. В честь же канонизированных лиц именованы 158 храмов (51,6%). Их именование включает практически все лики святых, кроме исповедников и столпников. Среди святых – апостолы (Пётр и Павел), бессеребренники

(Косма и Дамиан), благоверные князя (Александр Невский, Дмитрий Донской), блаженные (Ксения Петербургская, Василий Блаженный), мученики и мученицы (Георгий Победоносец, Параскева Пятница), праведники (Иоанн Русский, Иоанн Кормянский), преподобные (Ефросинья Полоцкая, Сергей Радонежский), пророки (Илья, Даниил), равноапостольные (Владимир, Кирилл и Мефодий), святители (Тихон, Патриарх Московский, Алексий, Митрополит Московский), страстотерпцы (Борис и Глеб). Лик чудотворца отдельно церковь не выделяет, но среди названных ликов таковыми считаются: Александр Невский, Василий Блаженный, Антоний Римлянин и др.

Больше всего храмов именованы в честь Николая Чудотворца – 28, второе место занимают храмы в честь Ильи Пророка (13), третье – в честь апостолов Петра и Павла (12), а также Георгия Победоносца (12). Среди храмов, именованных в честь святых женщин лидируют храмы Параскевы Пятницы (5) и Ефросиньи Полоцкой (4). В честь святых лиц белорусского происхождения именованы только 6 храмов: Иоанна Кормянского, Афанасия Брестского, Ефросиньи Полоцкой. Один храм посвящён Собору Белорусских святых, который включает имена более 80 канонизированных лиц.

Значительное количество храмов посвящены православным праздникам. Среди них выделяют: непереходящие (с устойчивой датой празднования) и переходящие (с изменяющейся датой празднования). Храмы Витебской области, именованные в честь религиозных праздников делятся на 2 группы: а) относящиеся к Иисусу Христу; б) относящиеся к Богородице.

Таблица 1 – Праздники, относящиеся к Христу

Непереходящие	Переходящие	Количество храмов
Рождество Христово		3
Богоявление Господне		3
Сретение Господне		1
Преображение Господне		14
	Воскресение Христово	5
	Вознесение Господне	8
Воздвижение Креста Господня		5

В честь праздников Христа, таким образом, именованы 39 храмов (12,7%). Больше всего – в честь Преображения Господня. 26 храмов посвящены непереходящим праздникам, а 13 – переходящим.

Часть храмов именованы в честь непереходящих праздников, относящихся к Богородице.

Таблица 2 – Праздники, относящиеся к Богородице

Праздники	Количество храмов
Рождество Пресвятой Богородицы	8
Введение в храм Пресвятой Богородицы	1
Благовещение Пресвятой Богородицы	2
Покров Пресвятой Богородицы	17
Успение Пресвятой Богородицы	11
Положение ризы Пресвятой Богородицы во Влахерне	1

В честь праздников Богородицы в Витебской области именованы 40 храмов (13%). Больше всего – в честь Покрова Пресвятой Богородицы.

Есть в Витебской области и храмы, именованные в честь икон, посвящённых Богородице и Иисусу Христу. Их – 31 (10%). В иконографии Богородицы различают 5 типов.

Таблица 3 – Иконография Богородицы

№ п/п	Типы	Иконы	Количество храмов
1.	«Умиление» («Елеуса»)	«Жириковская», «Взыскание погибших», «Владимирская»	5
2.	«Путеводительница» («Одигитрия»)	«Казанская», «Фальковичская», «Смоленская», «Целительница», «Минская», «Иверская», «Нечаянная Радость»	15
3.	«Молящаяся» («Оранта»)	«Неупиваемая Чаша», «Всех скорбящих Радость», «Знамение» «Спорительница хлебов», «Живоносный источник»	8
4.	«Всемиловитая» («Панахранта»)	«Всецарица»	1
5.	«Заступница» («Агиосоритисса»)	-	-

В честь икон, посвященных Богородице, именованы 29 храмов. И всего 2 храма – в честь иконы «Спас Нерукотворный», посвященной Иисусу Христу. Из всех икон, в честь которых именованы православные храмы в Витебской области, только 3 имеют белорусское происхождение: «Фальковичская», «Минская», «Жириковская». Кроме того, в Витебской области находится 14 храмов, посвященных символам христианской веры – Святой Троице, 4 – Святому Духу (5,8%), а также 20 (6,5%) храмов именованных вне основных категорий. Таким образом, каноническое именование православных храмов Витебской области включает в себя все общепринятые церковью именованья. Однако доля храмов, посвященных белорусской составляющей православия пока незначительна.

Литература

1. Белорусская Православная церковь. Официальный портал. – Режим доступа: <http://www.church.by>
2. Кулагін, А.М. Праваслаўныя храмы Беларусі : Энцыклапед. даведнік / А.М. Кулагін. – Мн. : БелЭн, 2007. – 656 с.

Формирование гражданственности и патриотизма у учащихся через церковно-историческое краеведение

Шершнёва Алла Ивановна,

Могилёвский областной лицей № 4 г.Кричева (г.Кричев, Беларусь)

Раскрываются основные направления исследовательской краеведческой работы с учащимися по церковно-исторической тематике. Организация такой деятельности воспитывает у школьников чувства патриотизма, гражданственности, ответственное отношение к истории и духовной культуре белорусского народа. Метод опроса очевидцев событий помогает активизировать краеведческую деятельность учащихся. Определены основные формы патриотической деятельности православного священника отца Иоанна Захарченко (г.Кричев) во время Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.

Формирование настоящего гражданина и патриота успешно реализуется через краеведение (церковно-историческое в том числе). Краеведческий проект является одним из способов обогащения учащихся знаниями о родном крае, воспитания любви к нему, формирования национального самосознания и гражданской позиции.

Программа сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью на 2015-2020 годы предусматривает мероприятия по формированию любви к Отечеству, в том числе и по изучению истории православия и роли Православной Церкви в формировании духовных, культурно-исторических и государственных традиций белорусского народа [1, с. 8–9].

С 2015 по 2016 г. под моим руководством с учащимися лица был осуществлен краеведческий проект по изучению деятельности отца Иоанна Захарченко (Кричев) во время Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.). Лицеисты приняли участие в краеведческих исследовательских конкурсах «Могилёвщина Православная» (Могилёв, 2015 г.), «Святыні Беларусі: пакуты і перамогі» (Минск, БГУ – Институт теологии, 2016 г.; Диплом 1 степени).

Известный белорусский военный историк А.В.Шарков признаёт: «Немало примеров безграничного патриотизма и преданности Отечеству в годы войны с фашистской Германией и в плееде белорусских православных священнослужителей. Они активно участвовали и в партизанском движении. Священники укрывали отставших при отступлении от частей красноармейцев, сбежавших из лагерей военнопленных, вели патриотическую агитацию среди населения, сами вступали в ряды антифашистских отрядов народных мстителей» [7, с. 78]. А по расчётам историка С.В. Силовой православной церковью Белоруссии для помощи фронту «было внесено около 6 миллионов рублей и три фунта серебра» [6, с. 60]. Нельзя не учитывать и моральную поддержку населения священнослужителями, поддержку молитвой и благословением в трудную минуту.

Указанная нами тема исследования недостаточно изучена. Больше изучены вопросы взаимодействия православной церкви с антифашистским подпольем и советскими партизанами. Менее изучена и представлена в литературе, периодической печати самостоятельная деятельность священнослужителей в тылу врага, на оккупированной территории.

В работе применялись следующие методы: изучение литературы и электронных ресурсов по теме исследования, изучение архивных документов и материалов музейной экспозиции, опрос очевидцев событий, беседа со священнослужителем.

Большая часть сведений по данной теме взята из беседы с Ларисой Ивановой Ошурковой (1935 г.р.), дочерью отца Иоанна Захарченко. Воспоминания были записаны 18.09.2015 г. в её квартире в г. Кричеве и могут использоваться как исторический документ.

В ходе исследования мы пришли к выводу, что деятельность отца Иоанна Захарченко во время Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.) является примером христианской любви, носит патриотический характер и проявляется в следующих формах: отказ от сотрудничества с обновленцами, совершение церковных обрядов и постоянных молитв, моральная поддержка и утешение, укрытие и переправа военнопленных Кричевского лагеря смерти, захоронение погибших солдат, материальная помощь пленным концлагеря (предоставление нуждающимся крова, еды, воды, одежды), организация строительства Свято-Покровской церкви в память погибших в концлагере, причём с сохранением старинного здания церкви из д. Ботвиновка 1863 г. постройки.

В Википедии отец Иоанн Захарченко (Иван Малахович Захарченко 1890–1979) представлен как основатель Свято-Покровской церкви в г. Кричеве [5]. Л.И. Ошуркова вспоминает, что в созданной общине «решили купить в деревне Ботвиновка здание бывшей церкви, которое там стояло в запустении» [4, с. 5]. Историк, краевед Н.С. Борисенко отмечает выбор отцом Иоанном в 1946 г. удачного времени для строительства храма: «Опоздай он со своим замыслом на несколько лет, и никто не разрешил бы ему строить храм» [3, с. 181]. Писатель, краевед А.С. Болдовский также указывает: «Лояльность со стороны власти к окрепшему и ставшему набирать мощь православию закончилась спустя несколько лет после победы в войне» [2, с. 6].

В перспективе надеемся, что продолжится изучение деятельности отца Иоанна Захарченко заинтересованными лицами с использованием архивных документов; пополнится экспозиция Кричевского исторического музея, посвящённая лагерю смерти на территории цементного завода в 1941–1943 годах, с учётом сведений об отце Иоанне Захарченко; будет проведено изучение строения Свято-Покровской церкви с целью признания ее памятником архитектуры XIX–XX вв.; будет рассмотрен вопрос об увековечении памяти протоиерея Иоанна Захарченко (напр., установление памятной доски или переименование улицы Космонавтов, на которой находится церковь, в улицу Захарченко).

В ходе работы над проектом были собраны и преданы А.И. Антоненко, сотруднику миссионерского отдела Могилёвской епархии, сведения о деятельности отца Иоанна Захарченко для составления буклета «Вклад Могилёвских священнослужителей в Победу» (Могилёв, 2015 г.). Этот буклет был вручен учащимся дочери отца Иоанна. Все участники проекта с интересом и увлечением выполнили свою работу, посетили памятные места, узнали много нового об истории Кричевщины, о роли церкви в войне, о христианском подвиге отца Иоанна Захарченко. Все это важно как с исторической точки зрения, так и для духовно-нравственного и патриотического воспитания подрастающего поколения.

Литература

1. Программа сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью на 2015–2020 годы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.edu.gov.by/>. – Дата доступа: 28.02.2017.
2. *Болдовский, А.* Старейший храм Кричева / А. Болдовский // Кричевская жизнь. – 2016. – 6 января.
3. *Борисенко, Н.С.* Могилёвщина – мой любимый Приднепровский край (сборник экскурсий). Части I – II / Николай Борисенко. – Могилёв : Могилёв. обл. укруп. тип., 2007. – 832 с.: ил.
4. *Ошуркова, Л.* Памяти отца (протоиерея Захарченко Ивана Малаховича) / Л. Ошуркова // Кричевская жизнь. – 2015. – 30 апреля.
5. Свято-Покровская церковь (Кричев) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/>. – Дата доступа: 24.11.2015.
6. *Силова, С.В.* Крестный путь: Белорусская Православная Церковь в период немецкой оккупации 1941–1944 гг. / С.И. Силова. – Минск: Белорусский Экзархат, 2005. – 72 с.
7. *Шарков, А.В.* Под крестом судьбы / А.В. Шарков, В.В. Грозов, Ю.А. Бестовицкий. – 2-е изд., доп. – Минск : Белорусская Православная Церковь; Международный благотворительный фонд «Семья – единение – Отечество», 2014. – 447 с. : ил.

ВОПРОСЫ ИСТОРИОГРАФИИ

Конфессиональные процессы в Восточной Беларуси в исследованиях Могилевского религиозно-научного центра

Лисичкин Владимир Михайлович,

Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

In the article the author analyzes the state of scientific research of confessional processes in the eastern region of Belarus, which are conducted by the MRC.

Могилевский религиозно-научный центр (МРЦ) является научным объединением МГУ имени А.А. Кулешова. С момента своего создания в 2009 г. и до 2011 г. он функционировал как Региональный центр религиозно-научных исследований. С 2009 по 2014 г. руководил работой центра доцент кафедры философии кандидат философских наук О.В. Дьяченко. В 2014 г. центр возглавил кандидат философских наук В.В. Старостенко.

Одной из задач деятельности МРЦ является проведение научных исследований конфессиональных процессов в восточном регионе Беларуси. Результаты этих религиозно-научных разработок востребованы в научной среде для проведения комплексных исследований места и роли религии в современной Беларуси; внедряются в образовательный процесс учреждений общего среднего, высшего образования и дополнительного образования взрослых; находят широкое применение в идеологической работе органов государственного управления регионального и республиканского уровней, при проведении государственных религиозно-научных экспертиз, используются для более глубокого осмысления конфессиональной ситуации на местах и выработки механизма совершенствования государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений.

В период с 2009 по 2016 г. сотрудниками МРЦ по этой проблематике было опубликовано свыше 50 научных статей и 4 монографии. Наиболее значимые монографические работы, в которых выявлена и обобщена региональная специфика, тенденции развития современной конфессиональной ситуации в Могилевской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь принадлежат В.В. Старостенко [1; 2; др.]. Вопросам развития русского православия в Беларуси, в том числе и в Могилевской области посвящена коллективная монография, изданная под редакцией О.В. Дьяченко [3].

В исследованиях МРЦ особое внимание уделено выявлению специфики возникновения и развития, вероучения и деятельности протестантских общин на Могилевщине, их роли и места в конфессиональной структуре общества [4; 5; 6; 7; 8; 9; 10; др.]. Впервые в Беларуси начато исследование религиозного объединения консервативных церквей ЕХБ, а также незарегистрированной общины внеденоминационных христиан, исповедующих учение американского проповедника Карла Стивенса и общины мессианского иудаизма [11; 12; 13]. Исследовались также новые религиозные движения и католицизм [14; 15; 16; др.].

В ряде научных публикаций проанализированы особенности религиозной самоидентификации в студенческой среде Могилевского региона, современное состояние и специфика религиозности населения [17; 18; 19; 20; 21; 22; 23; 24; др.] Исследовались состояние и динамика конфессиональной ситуации, направленность конфессиональных процессов в Могилевской области [25; 26; 27; 28; 29; 30; 31; 32; др.]

Сотрудники Могилевского религиозноведческого центра продолжают активно работать по исследованию современных конфессиональных процессов. Накоплен значительный по объему фактический материал, который требует философско-религиоведческого осмысления и последующего отражения в публикационной деятельности.

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.
2. *Старостенко, В.В.* Конфессиональная ситуация в Могилевской области: региональные особенности и тенденции развития : монография / В.В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2014. – 172 с.
3. Православная церковь в белорусском обществе в конце XX – начале XXI в. : монография / О.В. Дьяченко [и др.]; под ред. О.В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГУ имени А. А. Кулешова», 2012. – 224 с.
4. *Дьяченко, О.В.* Адвентисты в мире и в Беларуси / О.В. Дьяченко // Романовские чтения – 6 (к 75-летию исторического факультета УО «МГУ им. А.А. Кулешова») : сб. статей Международной науч.конференции. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2010. – С.118–119.
5. *Дьяченко, О.В.* Баптисты в современной истории Могилева / О.В. Дьяченко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць : зб.наук. прац VII Міжнар. навук.канф. 29–30 чэрвеня 2011 г. г. Магілёў / уклад.: А.М. Бацюкоў, І.А. Пушкін. – Магілёў : УА “МДУ імя А.А. Куляшова”, 2011. – С. 278–287.
6. *Дьяченко, О.В.* Евангельско-баптистские религиозные организации в конфессиональной истории Могилева (1918–2008) / О.В. Дьяченко // Магілёўшчына. – XI выпуск. – Магілёў : УК «Магілёўскі абласны краязнаўчы музей імя Е.Р. Раманова», 2011. – С. 227–234.
7. *Дьяченко, О.В.* Внекультовая религиозная деятельность организаций позднего протестантизма на территории Могилевской области в 1990–2000-е годы // О.В. Дьяченко // История, философия, политика, право: Научные труды преподавателей гуманитарных дисциплин / Могилевский государственный университет продовольствия; БИП – институт правоведения; под общ. ред. В.Д. Выборного, А.А. Скижевича, В.В. Юдина. – Вып. 2. – Могилев, 2012. – С. 50–54.
8. *Дьяченко, О.В.* Евангелическо-лютеранские общины в Могилевской области в конце XX – начале XXI в. / О.В. Дьяченко // Романовские чтения-9: сб. статей Международной науч.конференции / под общ.ред. Н.М. Пурышевой. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2013. – С. 163–164.
9. *Дьяченко, О.В.* Пятидесятническая «Церковь Бога» в Беларуси: особенности возникновения и развития / О.В. Дьяченко // Актуальные проблемы социально-гуманитарных наук : сб. научн. статей Междунар. научн.-практ. конф., посвященной 100-летию МГУ имени А. А. Кулешова. 18–19 апреля 2013 г., г. Могилев; МГУ имени А.А. Кулешова. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2013. – С. 215–217.
10. *Дьяченко, О.В.* Пятидесятники «воронаевцы» восточной Беларуси: эволюция религиозной теории и практики / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 10 : сборник

- научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2016. – С. 122–125.
11. *Дьяченко, О.В.* Консервативный баптизм как новое религиозное явление в позднем протестантизме Беларуси / О.В. Дьяченко // *Религия и общество – 5: актуальные проблемы свободы совести* : сб. науч. статей Междунар. науч.-практ. конф. 6 мая 2010 года г. Могилев / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2010. – С. 24–28.
 12. *Дьяченко, О.В.* «Великая Благодать» Карла Стивенса: происхождение, вероучение, деятельность, организация / О.В. Дьяченко // *Романовские чтения – 7* : сб. статей Международной науч. конференции / под общ. ред. А.А. Воробьева. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2011. – С.142–144.
 13. *Дьяченко, О.В.* Мессианский иудаизм и евреи Могилева в 1990-2000-х гг. / О.В. Дьяченко // *Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць* : зборнік навуковых прац удзельнікаў VIII Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі, Магілёў, 26–27 чэрвеня 2013 г. / уклад.: А.М. Бацюкоў, І.А. Пушкін. – Магілёў : УА «МДУХ», 2013. – С. 105–110.
 14. *Дьяченко, О.В.* «Церковь Последнего Завета» в конфессиональной структуре Могилевской области (1995–2011) / О.В. Дьяченко // *Романовские чтения – 8* : сб. статей Международной науч. конференции. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2012. – С. 163–165.
 15. *Дьяченко, О.В.* Религиозное образование в католических общинах восточной Беларуси / О.В. Дьяченко // *Религия и общество – 8* : сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2014. – С. 86–88.
 16. *Дьяченко, О.В.* Римско-католическая миссия в восточном регионе Беларуси (1989–2014 гг.) / О.В. Дьяченко // *Религия и общество – 9* : сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2015. – С. 98–99.
 17. *Старостенко, В.В.* Современное состояние процессов самоопределения в отношении религии в студенческой среде Могилевского региона / В.В. Старостенко // *Молодежная галактика*. – 2014. – № 11. – С. 113–119.
 18. *Старостенко В.В.* Религия и тенденции мировоззренческого самоопределения студенчества Могилевщины / В.В. Старостенко // *Гісторыяі Магілёва: мінулае і сучаснасць* : зборнік навуковых прац удзельнікаў IX Міжнар. навук. канф., 25–26 чэрвеня 2015 г., г. Магілёў / уклад.: А.М. Бацюкоў, І.А. Пушкін. – Магілёў : МДУХ, 2015. – С. 435–441.
 19. *Старостенко, В.В.* Особенности самоопределения в отношении религии в современной молодежной среде (на примере студенчества Могилевщины) / В.В. Старостенко // *Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія)* – 2016. – № 1(47). – С. 70–73.
 20. *Старостенко, В.В.* Современное состояние и особенности религиозности населения Могилевщины / В.В. Старостенко // *Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць* : зборнік навуковых прац удзельнікаў VIII Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі, Магілёў, 26–27 чэрвеня 2013 г. / уклад.: А.М. Бацюкоў, І.А. Пушкін. – Магілёў : УА «МДУХ», 2013. – С. 357–363.
 21. *Старостенко, В.В.* Вероисповедные ориентации населения Могилевской области / В.В. Старостенко // *Романовские чтения – 10, посвященные 80-летию со дня основания исторического факультета* : сб. статей Международной науч. конференции / под общ. ред. И.В. Шардыко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2015. – С. 220–221.

22. *Старостенко, В.В.* Религиозность в современной Беларуси: мифы и действительность / В.В. Старостенко // Проблемы и перспективы становления гражданского общества : материалы Междунар. науч.-практич. конф., 20–21 мая 2010 г., Могилев / УО «Могилевский государственный университет продовольствия ; редкол.: Ю.М. Бубнов (отв. ред.) [и др.] : в 2 ч. – Могилев : УО «МГУП», 2010. – Ч. 1. – С. 334–337.
23. *Старостенко, В.В.* Мифологемы о религии и конфессиях в Беларуси / В.В. Старостенко / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 5 : сб. трудов Международной науч. конференции. – Могилев : УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2009. – С. 120–122.
24. Дьяченко, О.В. Религиозный традиционализм и модернизм: в поисках смысла / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 6 : сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2011. – С. 174–177.
25. *Старостенко, В.В.* Православие в конфессиональной структуре Могилевской области / В.В. Старостенко // Проблемы устойчивого развития региона : материалы республиканской науч.-практ. конф., Могилев (25 марта 2011 г.) / под ред. А.В.Иванова. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2011. – С. 299–301.
26. *Старостенко, В.В.* Состояние и динамика конфессиональной ситуации в Могилевской области: 2000-е гг. / В.В. Старостенко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць : зб. навук. прац VII Міжнар. навук. канф. 29–30 чэрвеня 2011 г. Магілёў / уклад.: А.М. Бацуюк, І.А. Пушкін. – Магілёў : УА “МДУ імя А.А. Куляшова”, 2011. – С. 306–312.
27. *Старостенко, В.В.* Современная конфессиональная ситуация в Могилевской области / В.В. Старостенко // Магілёўшчына. – Магілёў : ПФ «Інтэрмікра», 2012. – Вып. XI. – С. 235–241.
28. *Старостенко, В.В.* Католицизм в конфессиональной структуре Могилевской области / В.В. Старостенко // Религия и общество – 8 : сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2014. – С. 93–96.
29. *Старостенко, В.В.* Могилевская область в конфессиональном измерении / В.В. Старостенко. – Могилев : Могилевский облисполком, 2014. – 48 с.
30. *Старостенко, В.В.* Современные конфессиональные процессы в Могилевской области / В.В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А. А. Кулешова 2013 г. : сб. научн. ст. / под ред. А.В. Иванова, Е.К. Сычовой. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2014. – С. 4–8.
31. *Дьяченко, О.В.* Религиозно-идеологические аспекты обеспечения национальной безопасности в восточном регионе Беларуси / О.В. Дьяченко // Проблемы устойчивого развития регионов Республики Беларусь и сопредельных стран : сб. науч. статей III Междунар. научн.-практ. конф., Могилев, 14 апреля 2014 г. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2014. – С. 230–233.
32. *Дьяченко, О.* Угрозы безопасности в конфессиональном пространстве Восточной Беларуси / О. Дьяченко // «Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності» : Міжнародна науково-теоретична конференція, 1–2 жовтня 2015 року: [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: П.Ю. Саух [та ін.]. – Житомир : Вид-во Євенок О.О., 2015. – С. 86–89.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. **Ahapau Andrei**, magister licencjat teologii fundamentalnej, doktorant Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (Lublin, Polska)
2. **Bartnicki Roman**, Ksiądz Profesor Doktor Habilitowany Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)
3. **Jankowska Mira**, Mgr lic., doktorantka w Katedrze Teologii Praktycznej i Nauk Pomocniczych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)
4. **Kietliński Krzysztof**, Ksiądz Profesor UKSW Doktor Habilitowany Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)
5. **Kuderski Krzysztof**, doktorant Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie (Warszawa, Polska)
6. **Necel Wojciech**, Ksiądz Profesor UKSW Doktor Habilitowany. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)
7. **Przybyłowski Kazimierz**, Ksiądz Profesor Doktor Habilitowany. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)
8. **Skobel Stanisław**, Ksiądz Profesor UKSW Doktor Habilitowany Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)
9. **Urbański Stanisław**, Ksiądz Profesor Doktor Habilitowany. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)
10. **Zabielski Józef**, Społeczny Profesor, Zwyczajny Doktor Habilitowany, Kierownik Katedry Teologii Moralnej Życia Społecznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)
11. **Абраменко Елена Геннадьевна**, заведующий кафедрой политологии и социологии УО «Гомельский государственный университет имени Ф.Скорины»; кандидат политических наук (г. Гомель, Беларусь)
12. **Алейникова Светлана Михайловна**, начальник отдела кадровых технологий НИИ теории и практики государственного управления Академии управления при Президенте Республики Беларусь; кандидат социологических наук (г. Минск, Беларусь)
13. **Аленькова Юлия Васильевна**, доцент кафедры философии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат культурологии, доцент (г. Могилев, Беларусь)
14. **Аношка Сяргей Анатольевіч**, аспірант кафедры рэлігіялогіі і міжрэлігійнага дыялогу Інстытуту дыялогу культуры і рэлігіі Тэалагічнага факультэта Універсітэта Кардынала Стэфана Вышыньскага ў Варшаве; магістр (гісторыя, тэалогія) (Варшава, Польшча)
15. **Антановіч Зінаіда Васільеўна**, дацэнт кафедры крыніцазнаўства Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта; кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Мінск, Беларусь)
16. **Антоненко Виктория Владимировна**, соискатель кафедры философии религий и религиозных аспектов культуры ОЧУ ВО «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет» (г. Москва, Россия)
17. **Барнюк Аляксей Сяргеевіч**, студэнт гістарычнага факультэта Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта (г. Мінск, Беларусь)
18. **Барсук Алена Яўгеньеўна**, доцент кафедры истории и методики преподавания истории Мозырского государственного педагогического университета им. И.П. Шамякина, кандидат исторических наук, доцент (г. Мозырь, Беларусь)
19. **Бахир Юлия Николаевна**, преподаватель кафедры истории Беларуси Витебского государственного университета имени П.М. Машерова (г. Витебск, Беларусь)

20. **Біруля Кацярына Вячаславаўна**, аспірант кафедры тэорыі літаратуры Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта (г. Мінск, Беларусь)

21. **Блинова Олеся Александровна**, доцент кафедры философии и акмеологии Уральского государственного педагогического университета; кандидат философских наук, доцент (г. Екатеринбург, Россия)

22. **Бондаренко Константин Михайлович**, ректор Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; доктор исторических наук, профессор (г. Могилев, Беларусь)

23. **Боровская Ирина Анатольевна**, заведующий кафедрой иностранных языков Гомельского государственного медицинского университета; кандидат филологических наук, доцент (г. Гомель, Беларусь)

24. **Будницкий Адгур Сергеевич**, аспирант Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

25. **Бунакова Олеся Витальевна**, учитель истории ГУО «Средняя школа № 1 г. п. Бельничы имени Н. И. Пашковского» (г. Бельничы, Беларусь)

26. **Бучнева Наталья Болеславовна**, научный сотрудник Витебского регионального центра социально-экономических исследований ГНУ «НИЭИ Министерства экономики Республики Беларусь» (г. Витебск, Беларусь)

27. **Варнава (Барышников)**, монах, студент духовной образовательной организации высшего образования «Омская духовная семинария Омской Епархии Русской Православной Церкви» (г. Омск, Россия)

28. **Василицына Любовь Александровна**, аспирант учреждения образования «Витебский государственный университет имени П.М. Машерова» (г. Витебск, Беларусь)

29. **Волженков Валерий Викторович**, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Могилевского института МВД Республики Беларусь (г. Могилев, Беларусь)

30. **Волошин Дмитрий Алексеевич**, доцент кафедры всеобщей и отечественной истории Армавирского государственного педагогического университета (г. Армавир, Россия)

31. **Воробьев Александр Александрович**, начальник центра дополнительного образования и профессиональной ориентации ИПКиП Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

32. **Воробьева Наталия Владимировна**, проректор по научной работе духовной образовательной организации высшего образования «Омская духовная семинария Омской Епархии Русской Православной Церкви»; доктор исторических наук, доцент (г. Омск, Россия)

33. **Выборный Виталий Дмитриевич**, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин Учреждения образования «Могилевский институт Министерства внутренних дел Республики Беларусь»; кандидат исторических наук (г. Могилев, Беларусь)

34. **Габрусевич Олег Владимирович**, пастор Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня г. Жлобина, РПО «Конференция Церквей Христиан Адвентистов Седьмого Дня в Республике Беларусь»; магистр богословия (г. Жлобин, Беларусь)

35. **Гладкова Анна Александровна**, доцент кафедры литературы Витебского государственного университета имени П.М. Машерова; кандидат филологических наук, доцент (г. Витебск, Беларусь)

36. **Головач Елена Ивановна**, старший преподаватель кафедры истории Беларуси и восточных славян Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

37. **Головков Александр Викторович**, учитель истории и обществоведения ГУО «Михеевская средняя школа»; магистр исторических наук (Дрибинский район, Могилевская область, Беларусь)

38. **Горанский Андрей Олегович**, заведующий отделением катехизаторов Минского духовного училища; магистр гуманитарных наук (г. Минск, Беларусь)
39. **Горбацкий Александр Владимирович**, краевед (г. Могилев, Беларусь)
40. **Гордейчук Сергей Сергеевич**, аспирант кафедры истории древнего мира и средних веков Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)
41. **Гришель Алексей Михайлович**, аспирант кафедры историко-культурного наследия Беларуси Республиканского института высшей школы (г. Минск, Беларусь)
42. **Грищенко Ирина Адамовна**, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных и правовых дисциплин Гомельского государственного технического университета им. П.О. Сухого (г. Гомель, Беларусь)
43. **Гуланова Ольга Николаевна**, педагог социальный ГУО «Средняя школа № 38 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)
44. **Гуцева Тамара Георгиевна**, доцент кафедры истории, мировой культуры и туризма Минского государственного лингвистического университета; кандидат философских наук, доцент (г. Минск, Беларусь)
45. **Данилов Вячеслав Леонидович**, проректор по учебной работе Омской духовной семинарии; кандидат исторических наук (г. Омск, Россия)
46. **Дудкин Яўген Якаўлевіч**, настаўнік гісторыі і грамадазнаўства СШ № 13 г. Гродна; магiстр гістарычных навук (г. Гродна, Беларусь)
47. **Дьяченко Олег Викторович**, заведующий кафедрой гражданского и хозяйственного права Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)
48. **Елисеев Алексей Борисович**, заместитель директора по учебной работе Минского филиала Российского экономического университета имени Г.В. Плеханова (г. Минск, Беларусь)
49. **Елисеев Екатерина Владимировна**, учитель истории и обществоведения ГУО «Средняя школа № 32 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)
50. **Емельянова Людмила Владимировна**, учитель истории государственного учреждения образования «Туголицкая средняя школа Бобруйского района» (п. Туголица, Могилевская область, Беларусь)
51. **Жижиян Сергей Филиппович**, директор ГУК «Быховский районный историко-краеведческий музей»; аспирант кафедры истории Беларуси и восточных славян Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова магистр исторических наук (г. Могилев, Беларусь)
52. **Заблочкая Марина Валентиновна**, старший преподаватель кафедры иностранных языков Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)
53. **Исаков Алексей Александрович**, доцент кафедры истории и обществознания ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского» Арзамаский филиал; кандидат философских наук (г. Арзамас, Россия)
54. **Исмаилова Гюльтекин Ибрет кызы**, младший научный сотрудник отдела социологии и социальной психологии Института философии Национальной Академии Наук Азербайджана (г. Баку, Азербайджан)
55. **Иванова Тетяна Юрiївна**, доцент кафедры истории и археологии Учебно-научного Института истории, политологии и права Николаевского национального университета имени В.А. Сухомлинского, кандидат исторических наук, доцент (г. Николаев, Украина)
56. **Казлова Настасся Іванаўна**, студэнт гістарычнага факультэта Гомельскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Францыска Скарыны (г. Гомель, Беларусь)

57. **Климович Людмила Валерьевна**, доцент кафедры философии, социологии и политологии Ульяновского государственного университета; кандидат исторических наук, доцент (г. Ульяновск, Россия)

58. **Клімуць Лада Яраславаўна**, дацэнт кафедры ўсеагульнай гісторыі МДУ імя А.А. Куляшова; кандыдат гістарычных навук (г. Магілёў, Беларусь)

59. **Козловец Николай Адамович**, заведующий кафедрой философии Житомирского государственного университета имени Ивана Франко; доктор философских наук, профессор (г. Житомир, Украина)

60. **Колядко Илья Николаевич**, аспирант кафедры философии и методологии науки Белорусского государственного университета; магистр философии (г. Минск, Беларусь)

61. **Колядко Николай Сергеевич**, преподаватель истории и обществоведения высшей квалификационной категории УО «Слуцкий государственный колледж» (г. Слуцк, Беларусь)

62. **Комарова Ирина Константиновна**, заведующий кафедрой философии, политологии и психологии Гродненского филиала Частного учреждения образования «БИП – Институт правоведения»; кандидат философских наук (г. Гродно, Беларусь)

63. **Кондратенко Антон Викторович**, учитель истории и обществоведения ГУО «Мезисетская средняя школа» (Могилевский район, Беларусь)

64. **Копейченко Андрей Иванович**, учитель истории и обществоведения ГУО «Средняя школа № 25 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

65. **Корежин Дмитрий Геннадьевич**, магистрант направления «Теология конфессии» Самарской духовной семинарии (г. Самара, Россия)

66. **Короткая Татьяна Петровна**, профессор кафедры философии Белорусского государственного экономического университета; доктор философских наук, профессор (г. Минск, Беларусь)

67. **Космач Павел Геннадьевич**, доцент кафедры истории нового и новейшего времени Белорусского государственного университета; кандидат исторических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

68. **Костенич Владимир Анатольевич**, доцент кафедры философии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

69. **Криволап Алексей Дмитриевич**, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Полоцкого государственного университета; кандидат культурологии (г. Новополоцк, Беларусь)

70. **Круглов Анатолий Агапеевич**, доктор философских наук, профессор (г. Минск, Беларусь)

71. **Круглова Галина Анатольевна**, профессор кафедры политологии Белорусского государственного университета; доктор философских наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

72. **Кулачок Галина Павловна**, заместитель директора по учебной работе ГУО «Гимназия № 3 г. Бобруйска» (г. Бобруйск, Беларусь)

73. **Кулинок Святослав Валентинович**, заведующий отделом информации и использования документов учреждения «Белорусский государственный архив научно-технической документации»; кандидат исторических наук, (г. Минск, Беларусь)

74. **Лавринович Дмитрий Сергеевич**, первый проректор Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; доктор исторических наук, профессор (г. Могилев, Беларусь)

75. **Лисичкин Владимир Михайлович**, член Могилевского религиозно-научного центра; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

76. **Лукин Владимир**, иерей студент духовной образовательной организации высшего образования «Омская духовная семинария Омской Епархии Русской Православной Церкви» (г. Омск, Россия)

77. **Лукичева Любовь Юрьевна**, младший научный сотрудник Научно-исследовательского института истории и культуры Ульяновской области имени Н.М. Карамзина (г. Ульяновск, Россия)

78. **Лычковская Оксана Владимировна**, учитель русского языка и литературы ГУО «Средняя школа № 1 г. п. Бельнички имени Николая Ивановича Пашковского» (г. п. Бельнички, Беларусь)

79. **Лясота Георгий**, докторант университета кардинала Стефана Вышинского в Варшаве; магистр (г. Варшава, Польша)

80. **Мазец Валянцін Генрыхавіч**, вядучы навуковы супрацоўнік Інстытута гісторыі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі; кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Мінск, Беларусь)

81. **Макарова Алла Николаевна**, учитель истории ГУО «Средняя школа № 19 г. Могилёва» (г. Могилёв, Беларусь)

82. **Мандрик Светлана Владимировна**, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин УО «Белорусский государственный аграрный технический университет»; магистр гуманитарных наук (г. Минск, Беларусь)

83. **Марченко Зоя Николаевна**, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных наук Гродненского государственного медицинского университета (г. Гродно, Беларусь)

84. **Маслова Ирина Ивановна**, профессор кафедры «Кадастр недвижимости и право» ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет архитектуры и строительства» (г. Пенза, Россия)

85. **Матюшевская Мария Иосифовна**, заведующий кафедрой археологии и специальных исторических дисциплин Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

86. **Медведок Татьяна Владимировна**, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Белорусского государственного аграрного технического университета (г. Минск, Беларусь)

87. **Мельникова Алесьа Сергеевна**, заведующий кафедрой истории Беларуси и восточных славян Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова, кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

88. **Меньшенина Анна Владимировна**, докторант кафедры истории культуры, политики и международных отношений XIX и XX веков Института истории Люблинского католического университета Яна Павла II; магистр (г. Люблин, Польша)

89. **Микущкина Алена Вячеславовна**, учитель ГУО «Средняя школа № 33 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

90. **Молодов Олег Борисович**, доцент кафедры управления персоналом Вологодского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ; кандидат исторических наук (г. Вологда, Россия)

91. **Морозов Анатолий Иванович**, учитель истории и обществоведения ГУО «Светиловичский учебно-педагогический комплекс – детский сад-средняя школа Бельничского района» (п. Светиловичи, Беларусь)

92. **Морозов Михаил Юрьевич**, преподаватель Омской православной духовной семинарии; магистр богословия (г. Омск, Россия)

93. **Мосейчук Людмила Ивановна**, научный сотрудник Центра проблем развития образования Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

94. **Мусаева Тунзала Раджаб кызы**, младший научный сотрудник отдела социологии и социальной психологии Института философии Национальной Академии наук Азербайджана (г. Баку, Азербайджан)

95. **Нафиков Ильсур Закирзянович**, ассистент кафедры Отечественной истории Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета; кандидат исторических наук (г. Казань, Россия)

96. **Одиноченко Виктор Александрович**, доцент кафедры философии Гомельского государственного университета имени Ф. Скорины; кандидат философских наук, доцент (г. Гомель, Беларусь)

97. **Опиок Тамара Владимировна**, доцент кафедры истории Беларуси и восточных славян Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

98. **Павликова Елена Леонидовна**, учитель ГУО «Средняя школа № 4 г. Могилёва» (г. Могилёв, Беларусь)

99. **Петров Дмитрий Николаевич**, старший преподаватель кафедры юридических дисциплин Частного учреждения образования «БИП – Институт правоведения» Могилевский филиал (г. Могилев, Беларусь)

100. **Подмарицын Алексей Геннадьевич**, докторант кафедры Российской истории ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет им. академика С.П. Королева»; кандидат исторических наук (г. Самара, Россия)

101. **Полтавец Михаил Викторович**, пастор Церкви Христиан-Адвентистов Седьмого дня; магистр богословия (г. Бобруйск, Беларусь)

102. **Пытько Алексей Викторович**, магистрант Минской Духовной Академии (г. Минск, Беларусь)

103. **Риер Яков Григорьевич**, заведующий кафедрой всеобщей истории Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; доктор исторических наук, профессор (г. Могилев, Беларусь)

104. **Риер Янина Александровна**, аспирант кафедры истории Беларуси и восточных славян, преподаватель кафедры английской филологии и культуры Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

105. **Рогинский Ростислав Маратович**, лектор ОО «ГОЕБЦ “Хэсэд Бат’я”»; магистр исторических наук (г. Гомель, Беларусь)

106. **Романович Виктория Вячеславовна**, учитель русского языка и литературы ГУО «Средняя школа № 1 г.п. Бельничичи имени Николая Ивановича Пашковского» (г. п. Бельничичи, Беларусь)

107. **Руднева Елена Леонидовна**, аспирант кафедры социальных коммуникаций социально-гуманитарного института Национального исследовательского Томского политехнического университета (г. Томск, Россия)

108. **Русакowa Елена Рудольфовна**, заведующая канцелярией Религиозной организации – духовной образовательной организации высшего образования «Омская духовная семинария Омской Епархии Русской Православной Церкви» (г. Омск, Россия)

109. **Савчук Татьяна Петровна**, доцент кафедры истории Беларуси Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина; кандидат исторических наук (г. Брест, Беларусь)

110. **Сажин Борис Борисович**, преподаватель истории среднеобразовательной школы «Карьера»; кандидат исторических наук (г. Москва, Россия)

111. **Самосюк Надежда Викторовна**, преподаватель кафедры истории славянских народов Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина; магистр исторических наук, (г. Брест, Беларусь)

112. **Саух Петр Юрьевич**, ректор Житомирского государственного университета имени Ивана Франко; доктор философских наук, профессор (г. Житомир, Украина)

113. **Симакова Наталия Викторовна**, учитель истории государственного учреждения образования “Средняя школа № 1 г. п. Круглое” (г. Круглое, Беларусь)

114. **Скупанович Светлана Викторовна**, учитель ГУО «Елизовская средняя школа» (п. Елизово, Беларусь)
115. **Ставский Владимир Николаевич**, старший преподаватель кафедры политологии и социологии Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)
116. **Старостенко Виктор Владимирович**, проректор по научной работе Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)
117. **Старостенко Элеонора Викторовна**, аспирант историко-филологического факультета Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; магистр исторических наук (г. Могилев, Беларусь)
118. **Сташно Ніна Валер’еўна**, аспирант кафедры гісторыі Беларусі старажытных часоў і сярэдніх вякоў Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта (г. Мінск, Беларусь)
119. **Сулимова Елена Владимировна**, Шилович Наталья Леонидовна, учителя истории ГУО «Средняя школа № 27 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)
120. **Суровегина Екатерина Сергеевна**, магистрант кафедры истории России и вспомогательных исторических дисциплин факультета гуманитарных наук Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина (г. Нижний Новгород, Россия)
121. **Сушко Виктория Владимировна**, старший преподаватель кафедры гуманитарных наук Брестского государственного технического университета; кандидат исторических наук (г. Брест, Беларусь)
122. **Табунов Василий Васильевич**, доцент кафедры археологии и специальных исторических дисциплин Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)
123. **Тенюх-Юраева Юлия Константиновна**, соискатель кафедры общетеоретической юриспруденции Национального университета «Одесская юридическая академия» (г. Одесса, Украина)
124. **Тригорлова Людмила Брониславовна**, учитель истории УО «Полоцкая государственная гимназия № 2» (г. Полоцк, Беларусь)
125. **Трубчык Алена Генадзьеўна**, научный сотрудник отдела военной истории Беларуси Института истории НАН Беларуси (г. Минск, Беларусь)
126. **Туркулец Алексей Владимирович**, профессор кафедры «Уголовно-правовые дисциплины» Дальневосточного государственного университета путей сообщения; доктор философских наук, доцент (г. Хабаровск, Россия)
127. **Туркулец Светлана Евгеньевна**, профессор кафедры «Уголовно-правовые дисциплины» Дальневосточного государственного университета путей сообщения; доктор философских наук, доцент (г. Хабаровск, Россия)
128. **Уваров Игорь Юрьевич**, доцент кафедры социально-гуманитарных и правовых дисциплин ГГТУ им. П.О. Сухого; кандидат исторических наук, доцент (г. Гомель, Беларусь)
129. **Фазлиев Айваз Миннегосманович**, доцент кафедры Отечественной истории Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета; кандидат исторических наук (г. Казань, Россия)
130. **Федорова Марина Владимировна**, доцент кафедры философии, социологии и теории социальной коммуникации Нижегородского государственного лингвистического университета имени Н.А. Добролюбова; кандидат философских наук, доцент (г. Нижний Новгород, Россия)
131. **Фролов Игорь Александрович**, специалист Гомельского государственного технического университета имени П.О. Сухого; магистр исторических наук (г. Гомель, Беларусь)

132. **Халида Халилова Октай кызы**, младший научный сотрудник отдела социологии и социальной психологии Института философии Национальной Академии Наук Азербайджана (г. Баку, Азербайджан)

133. **Харитонов Александр Михайлович**, научный сотрудник Тихоокеанского института географии ДВО РАН (г. Владивосток, Россия)

134. **Цыганов Михаил Павлович**, магистрант направления «Теология конфессии» Самарской духовной семинарии (г. Самара, Россия)

135. **Цымбал Аляксандр Георгіевіч**, доцент кафедры истории, мировой культуры и туризма учреждения образования «Минский государственный лингвистический университет»; кандидат исторических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

136. **Черевко Виктор Владимирович**, старший преподаватель кафедры истории и туризма учреждения образования «Полоцкий государственный университет»; магистр исторических наук (г. Полоцк, Беларусь)

137. **Черкасов Дмитрий Николаевич**, доцент кафедры экономической истории Белорусского государственного экономического университета (г. Минск, Беларусь)

138. **Чэн Юаньцзи**, аспирант кафедры истории России Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

139. **Шаповал-Конопацкая Алеся Георгиевна**, аспирант кафедры древнего мира и средних веков Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

140. **Шашкова Анастасия Владимировна**, ведущий юристконсульт АО «РЖД Логистика» (г. Москва, Россия)

141. **Шершнёва Алла Ивановна**, воспитатель ГУО «Могилёвский областной лицей № 4 г. Кричев»; магистр педагогических наук (г. Кричев, Беларусь)

142. **Шкурова Елена Валерьевна**, доцент кафедры социологии Белорусского государственного университета; кандидат социологических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

143. **Шнайдер Лидия Владимировна**, аспирант кафедры философии религии и религиоведения Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова (г. Москва, Россия)

144. **Шпет Михаил Михайлович**, студент исторического факультета Учреждения образования «Гомельский государственный университет им. Ф. Скорины» (г. Гомель, Беларусь)

145. **Шрейбер Виктор Константинович**, доцент кафедры философии Челябинского государственного университета; кандидат философских наук, доцент (г. Челябинск, Россия)

146. **Шумская Лилия Михайловна**, доцент кафедры языковой подготовки белорусских и иностранных граждан Гродненского государственного университета им. Я. Купалы; кандидат филологических наук (г. Гродно, Беларусь)

147. **Щербин Марина Михайловна**, ассистент кафедры истории и МПИ УО «Мозырский государственный педагогический университет им. И.П. Шамякина» (г. Мозырь, Беларусь)

148. **Элбакян Екатерина Сергеевна**, профессор кафедры социологии и управления социальными процессами Академии труда и социальных отношений; доктор философских наук, старший научный сотрудник (г. Москва, Россия)

149. **Юдин Виктор Викторович**, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин УО «Могилевский государственный университет продовольствия» (г. Могилев, Беларусь)

150. **Янушевич Иван Иванович**, декан факультета социокультурных коммуникаций Белорусского государственного университета; кандидат исторических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

151. **Яскевич Ядвига Станиславовна**, заведующий кафедрой социальной коммуникации Белорусского государственного университета; доктор философских наук, профессор (г. Минск, Беларусь)

СОДЕРЖАНИЕ

СВОБОДОМЫСЛИЕ И СВОБОДА СОВЕСТИ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ, ПОЛИТИКИ И ПРАВА

<i>Алейникова С.М.</i> «Русский мир»: проблемы православного измерения	3
<i>Бахир Ю.Н.</i> Красный Крест: эмблема с «проблемой»	5
<i>Бучнева Н.Б.</i> Религия и политика: трансформация светского государства в современных геополитических условиях.....	8
<i>Волошин Д.А.</i> Клерикальные тенденции и экономическая поляризация как грани социальной реальности РФ.....	10
<i>Гришель А.М.</i> Взаимоотношения католической церкви и ультраправого Национального фронта во Франции	13
<i>Заблоцкая М.В.</i> Личность в истории: Вячеслав Васильевич Богданович – общественно-церковный деятель Беларуси первой половины XX века	15
<i>Исаков А.А.</i> Атеизм в оптике религиозной философии (С.Н. Булгаков о Л. Фейербахе и К. Марксе).....	17
<i>Лавринович Д.С.</i> Священник Ф.И. Никоневич – депутат III Государственной думы.....	19
<i>Меньшенина А.В.</i> Деятельность Представительства Польского Красного Креста в оккупированной Западной Германии в 1945–1949 гг.	23
<i>Петров Д.Н., Выборный В.Д.</i> Религия как элемент правовой культуры общества.....	25
<i>Руднева Е.Л.</i> Религиозно-онтологическое измерение феномена социальной ответственности в русской философии	27
<i>Сажин Б.Б.</i> Вопрос о свободе вероисповедания в Российской империи второй половины XIX века: взгляд народника Я.В. Абрамова	29
<i>Стахно Н.В.</i> Стаўленне беларускай шляхты XVI–XVII стагоддзяў да жыцця і смерці згодна з іх тэстаментамі	32
<i>Тенюх-Юраева Ю.К.</i> Периодизация истории развития отношений государства и церкви в Украине	34
<i>Шашкова А.В.</i> Свобода совести в различных моделях государственно- конфессиональных отношений.....	36
<i>Фазлиев А.М., Нафиков И.З.</i> Этноконфессиональный фактор и пути восстановления российско-турецких отношений в условиях современных вызовов	38
<i>Элбакян Е.С.</i> Свобода совести как мировоззренческая основа процесса секуляризации.....	41
<i>Яскевич Я.С.</i> Нравственный идеал как феномен светской и религиозной культуры в современном мире	44

СВОБОДА СОВЕСТИ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ИСТОРИИ БЕЛАРУСИ XX–XXI вв.

<i>Абраменко Е.Г.</i> Религиозный фактор национальной безопасности Республики Беларусь	46
<i>Будницкий А.С.</i> Указ от 17 апреля 1905 г. и его влияние на изменение положения Российской православной церкви в начале XX столетия	48
<i>Грищенко И.А.</i> Формы и методы проведения антицерковной политики советского руководства в 1920-е годы (на примере Гомельщины).....	50

<i>Дудкін Я.Я.</i> Праблемы ўзаемаадносін польскіх улад з прадстаўнікамі канфесій нацыянальных меншасцей у Заходняй Беларусі ў 1921–1939 гг.	53
<i>Елисеєв А.Б.</i> Поворот в государственно-церковных отношениях в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. как следствие трансформации идеологических ориентиров в СССР	55
<i>Казлова Н.І.</i> Дзейнасць Саюза Бязбожнаў на Гомельшчыне у 1920-я гг.	57
<i>Мандрик С.В., Горанский А.О.</i> Антирелигиозная кампания 1954 г. в БССР	60
<i>Марченко З.Н.</i> Экономические особенности функционирования религиозных организаций.....	62
<i>Мельникова А.С.</i> Национальный и конфессиональный вопросы в программных установках народных социалистов (1906 – июнь 1917 гг.).....	64
<i>Опиок Т.В.</i> О борьбе с религиозными праздниками в БССР в 1920–1930 гг.....	67
<i>Пытько А.В.</i> Дисбаланс в материальном положении ведущих конфессий в 20–30 годы в XX веке в Западной Беларуси.....	70
<i>Риер Я.А.</i> Власть и религия на первых этапах становления Великого княжества Литовского (XIII–XIV вв.).....	72
<i>Самосюк Н.В.</i> Меморандум правительства БНР к патриарху Тихону как программа развития белорусской культурной идентичности	74
<i>Старостенко В.В.</i> Религиозность в странах мира и индексы общественного развития	76
<i>Старостенко Э.В.</i> Основные направления деятельности военного духовенства в годы Первой мировой войны (на примере духовенства Западного фронта).....	80
<i>Табунов В.В.</i> Позиция епископата белорусских земель о реформировании института Православной церкви в начале XX столетия.....	82
<i>Трубчык А.Г.</i> Асноўныя накірункі дзейнасці Таварыства Стражы Крэсовай на акупаванай тэрыторыі Беларусі ў час польска-савецкай вайны (1919–1921 гг.)	85
<i>Янушевич И.И.</i> «Безбожная» бухгалтерия в СССР (1925–1934 гг.).....	87

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

<i>Антановіч З.В.</i> Пратакольная дакументацыя кансісторый хрысціянскіх веравызнанняў у беларускіх губернях (па матэрыялах Нацыянальнага гістарычнага архіва Беларусі)	90
<i>Барнюк А.С.</i> Ужыванне тэрміна “арыянства” адносна тэалагічных поглядаў Сымона Буднага.....	92
<i>Барсук А.Я.</i> Археаграфічныя крыніцы XIX ст. па гісторыі міжканфесійных адносінаў у канцы XVI – пачатку XVII стст. на беларускіх і ўкраінскіх землях	94
<i>Бондаренко К.М.</i> О месте и роли православных братств в монархическом движении на территории Беларуси в начале XX века.....	97
<i>Волженков В.В.</i> Исторические воззрения митрополита И.И. Семашко как идеологические основы умеренно-правых организаций Беларуси в начале XX века.....	99
<i>Воробьев А.А.</i> Вопросы вероисповедания и межконфессиональных отношений в трудах Д.В. Давыдова и А.П. Ермолова	101
<i>Габрусевіч О.В.</i> Возникновение адвентизма на территории Беларуси	104
<i>Головков А.В.</i> Отношение православной церкви с властью на белорусских землях в конце XVIII – первой четверти XIX вв.	106
<i>Гордейчук С.С.</i> Политика Карла IV Люксембурга по отношению к духовенству Священной Римской империи	108
<i>Іванова Т.Ю.</i> Виникнення протэстантызму в Болгарыі в умовах нацыянальнага відроджэння II паловіны XIX ст.	111
<i>Клімуць Л.Я.</i> Трансфармацыя прапаведніцтва ў перыяд Асветніцтва	114

<i>Козловец Н.А.</i> Диалог как форма взаимодействия людей в поликонфессиональном украинском социуме.....	116
<i>Космач П.Г.</i> «Социальное кредо» протестантских церквей США начала XX в.	119
<i>Лукичева Л.Ю., Климович Л.В.</i> Религия и этническая идентичность студенческой молодежи Ульяновской области	122
<i>Мазец В.Г.</i> Тэндэнцы рэлігійнага жыцця беларускіх татар 1945–1985 гг.	124
<i>Микушкина А.В.</i> Особенности неоязычества в Беларуси	127
<i>Молодов О.Б.</i> Об изъятии церковных ценностей северных православных приходов в 1960–1970-е годы.....	129
<i>Подмаричын А.Г.</i> Благодичиния в системе епархиальных структур на Средней Волге в послевоенный период (40-е – 80-е гг. XX века)	131
<i>Риер Я.Г.</i> К истокам европейской Реформации	133
<i>Савчук Т.П.</i> Положение православных монастырей на белорусских землях в конце XVIII – пер. половине XIX вв.....	135
<i>Старостенко Э.В.</i> Политическая платформа военного духовенства после Февральской революции 1917 г.....	137
<i>Сушко В.В.</i> Образовательная и миссионерская деятельность неопротестантских организаций как форма активизации евангелистических вероучений в Беларуси в период 1990-х гг.	139
<i>Фролов И.А.</i> История религий Беларуси в публикациях современных отечественных историков в научной периодике (1991–2014 гг.).....	141
<i>Черкасов Д.Н.</i> “Три епископства” и франко-имперское противостояние в конце XIV–начале XV вв.....	144
<i>Шаповал-Конопачкая А.Г.</i> Особенности работы Констанцкого собора. Завершение Великого западного раскола (1378–1417).....	146
<i>Шнайдер Л.В.</i> Основные направления полемической деятельности апологетов и критиков христианства II века	148
<i>Шпет М.М.</i> Политизация религий и рост общинного самосознания в Индии в начале XX в.	151
<i>Цымбал А.Г.</i> Становішча прайваслаўнай царквы ў Заходняй Беларусі (1921–1939 гг.) у адлюстраванні сучаснай польскай гістарыяграфіі.....	153

РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСТРАНСТВО ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ

<i>Василицына Л.А.</i> Сельскохозяйственная коммуна Тупичевской монашеской общины в 1920-е гг.....	156
<i>Головач Е.И.</i> Идеологические установки и тактика монархических партий по вопросам народного образования на территории Беларуси в начале XX века.....	158
<i>Дьяченко О.В.</i> Религиозные миссии евангельских христиан-баптистов в Могилевской области: возникновение и основные направления деятельности	160
<i>Дьяченко О.В.</i> Расколы в евангелическо-лютеранской церкви Беларуси	164
<i>Жижиян С.Ф.</i> Надмогильные камни на месте бывшего храма Николая Чудотворца в агрогородке Глухи Быховского района.....	167
<i>Рогинский Р.М.</i> Викентий Новокрупецкий в агиографии и истории старообрядцев юго-востока Беларуси.....	169
<i>Старостенко В.В.</i> К вопросу о специфике конфессиональной структуры Могилевской области в контексте религиозной жизни Беларуси (2000-е гг.).....	172
<i>Юдин В.В.</i> Семья как фактор религиозности молодежи	174

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

<i>Антоненко В.В.</i> С.Н. Булгаков о природе зла в контексте теодицеи	177
<i>Блинова О.А.</i> Теоретические обоснования межрелигиозного диалога (на примере буддизма и христианства)	179
<i>Монах Варнава (Барышников), Воробьева Н.В.</i> Степень сохранности фонда редких книг библиотеки Омской духовной семинарии: результаты исследования	181
<i>Горбачкий А.В.</i> Из истории органной музыки в г. Могилеве	184
<i>Исмаилова Гюльтекин Ибрет кызы.</i> Взаимосвязь религии и культуры	186
<i>Колядко Н.С., Колядко И.Н.</i> Культурная глобализация и феномен религиозного возрождения	188
<i>Короткая Т.П.</i> Религия и экономика: некоторые аспекты проблемы	191
<i>Костенич В.А.</i> Абсолютное vs Абсолют: догматика отношений	192
<i>Кривалал А.Д.</i> Рэлігійнасць як элемент канструявання віртуальнай ідэнтычнасці	195
<i>Круглов А.А.</i> Сущность христианского Бога и его нравственных предписаний	197
<i>Крулова Г.А.</i> Экологические проблемы в трактовке православия	201
<i>Кулинок С.В.</i> Культурное зодчество Беларуси в документах Белорусского государственного архива научно-технической документации	204
<i>Иерей Владимир Лукин.</i> Образ духовенства рубежа XIX–XX веков в местной прессе	206
<i>Лясота Г.П.</i> Католическое вероучение о загробной жизни человека после смерти	209
<i>Лясота Г.П.</i> Ритуал и традиция погребения усопшего согласно католическому вероучению	211
<i>Маслова И.И.</i> Русская философия в поисках «формулы» культуры славянского мира	214
<i>Матюшевская М.И.</i> Социальный портрет духовенства в научном творчестве В.О. Ключевского	217
<i>Медведок Т.В.</i> О генезисе иронии в динамике мировоззренческих типов: от мифологии и религии к философии	219
<i>Мусаева Тунзая Раджаб кызы.</i> Место религии в культуре	221
<i>Одиноченко В.А.</i> Проблема интерпретации религии как духовной основы культуры	223
<i>Саух П.Ю.</i> К вопросу об «анатомии» современной религиозности	225
<i>Суровегина Е.С.</i> «День Велеса» в праздничном цикле союза общин «Велесов Круг»	228
<i>Туркулец А.В., Туркулец С.Е.</i> Религиозная вера как основание когнитивной свободы личности	230
<i>Уваров И.Ю.</i> Религиозное сознание и поведение рыцаря из Тюрингии в начале XIV в.	233
<i>Федорова М.В.</i> Смех и религия: проблема взаимодействия в культурном пространстве	235
<i>Халилова Халида Октай кызы.</i> Психологические особенности религиозного мультикультурализма в социальных системах	237
<i>Черевко В.В.</i> Предметы – маркеры религиозной принадлежности в позднесредневековых сельских погребениях Белорусского Подвинья	240
<i>Шкурова Е.В.</i> Ценностные аспекты религиозности населения Беларуси	242
<i>Шрейбер В.К.</i> Обоснование теизма и «реформатская эпистемология»	244

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ЯЗЫКОЗНАНИЕ

<i>Біруля К.В.</i> Казімір Сваяк – святар і пісьменнік	248
<i>Бароўская І.А.</i> Псалмы як леки для душы	250
<i>Гладкова А.А.</i> Религиозно-философские мотивы в творчестве Игнатия Быковского	252
<i>Гуцева Т.Г.</i> Актуальность религиозноведческих знаний в системе социально-гуманитарного знания и образования	254

<i>Мосейчук Л.И.</i> Из истории образовательной системы базилианского ордена	257
<i>Хартонов А.М.</i> О некоторых религиозно-мифологических истоках происхождения выражений, связанных с зеленым цветом	259
<i>Чэн Юаньци.</i> Роль церковного начального образования в становлении национального самосознания белорусского народа (вторая половина XIX – начало XX в.)	261
<i>Шумская Л.М., Комарова И.К.</i> Символистское постижение действительности Д.С. Мережковского как потенциал современной культуры	264
<i>Шчэрбін М.М.</i> Роля рэлігійнай дамінанты ў выхаванні патрыёта і грамадзяніна (на прыкладзе педагагічнай думкі Беларусі XIV–XV стст.)	266

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В ТЕОЛОГИИ.

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ АКЦЕНТУАЦИЯ В ОБЩЕСТВОВЕДЕНИИ

<i>Ahapau Andrei.</i> Rodzina jako „Kościół domowy” w ujęciu Benedykta XVI	270
<i>Bartnicki Roman.</i> Orędzie Jezusa w Ewangeliach Ważniejsze wyniki badań naukowych nad nauczaniem Jezusa	272
<i>Jankowska Mira.</i> Wolność jest w nas, czyli jak żyć w czasach wojny hybrydowej	274
<i>Kietliński Krzysztof.</i> Wprowadzenie biblijne w określeniu znaczenia trzech terminów religijnych: talent, charyzmat i dar	277
<i>Kuderski Krzysztof.</i> Realia władzy biskupiej w świetle korespondencji św. Ignacego z Antiochii	279
<i>Necel Wojciech.</i> Sakramentalność małżeństwa odczytana na nowo	281
<i>Przybyłowski Kazimierz.</i> Maksymilian Maria Kolbe – uniwersalny święty	283
<i>Skobel Stanisław.</i> Kościół a życie społeczne w nauczaniu kardynała S. Wyszyńskiego	285
<i>Urbański Stanisław.</i> Błogosławiony Honorat Koźmiński odnowicielem życia duchowo-religijnego	288
<i>Urbański Stanisław.</i> Adam Chmielowski (brat Albert) – apostoł ubogich	290
<i>Zabielski Józef.</i> Duszpasterska posługa Stefana kardynała Wyszyńskiego po II wojnie światowej	293
<i>Zabielski Józef.</i> Rola Stefana kardynała Wyszyńskiego w dziele odrodzenia narodu polskiego	295
<i>Аношка С.А.</i> Якога пантыфіка патрабуе сучасны свет: вобраз біскупа Рыму ў серыяле “The Young Pope”	297
<i>Данилов В.Л.</i> Церковь и государство в свете Определения Священного Собора Русской Православной Церкви от 2 декабря 1917 г.	300
<i>Корежин Д.Г.</i> Наречение имени в Римо-Католической Церкви: к истории вопроса	301
<i>Лясота Г.П.</i> Актуальность учения ветхозаветных пророков об образах пастырей народа для современного глобального мира	303
<i>Лясота Г.П.</i> Речь диакона Стефана перед сидящими в синагедрионе как образец проповедования Евангелия	306
<i>Лясота Г.П.</i> Основные проблемы в процессе евангелизации современного мира	309
<i>Лясота Г.П.</i> Феномен религиозного индифферентизма в белорусском обществе	312
<i>Морозов М.Ю.</i> Анализ некоторых антропологических понятий в отдельных творениях святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского	315
<i>Полтавец М.В.</i> Нужна ли сегодня духовная реформация?	317
<i>Русакова Е.Р.</i> Роль театрализованной деятельности в формировании духовно-нравственных ценностей у воспитанников воскресных школ	320
<i>Цыганов М.П.</i> Направления советской политики в отношении РПЦ в период 1917–1920 гг.	322

ШКОЛЬНОЕ КРАЕВЕДЕНИЕ. РЕЛИГИЯ И ВОСПИТАНИЕ В СИСТЕМЕ ОБЩЕГО СРЕДНЕГО ОБРАЗОВАНИЯ: ДИЛЕММА СВЕТСКОСТИ И РЕЛИГИОЗНОСТИ

<i>Бунакова О.В.</i> Конфессиональная ситуация в Восточной Беларуси.....	325
<i>Гуланова О.Н.</i> Ценности православной культуры – важный ресурс в профилактике противоправного поведения обучающихся.....	327
<i>Елисеенко Е.В.</i> К вопросу о духовно-нравственных основах семейного воспитания.....	330
<i>Емельянова Л.В.</i> Ветка – духовный центр старообрядничества на Беларуси	331
<i>Кондратенко А.В.</i> Религиозная жизнь агрогородка Межисетки	333
<i>Копейченко А.И.</i> Категория свободы совести в системе школьного обществуведческого образования	335
<i>Кулачок Г.П.</i> Школа воспитывает всех (о формах сотрудничества учреждения общего среднего образования и Белорусской Православной Церкви).....	338
<i>Лычковская О.В., Романович В.В.</i> Уроки русской литературы как уроки познания христианских ценностей.....	340
<i>Макарова А.Н.</i> Школа и церковь: возможность сотрудничества?.....	342
<i>Морозов А.И.</i> Вопросы религии и духовно-нравственное воспитание в системе общего среднего образования	344
<i>Павлюкова Е.Л.</i> Духовно-нравственные принципы воспитания молодежи	346
<i>Симакова Н.В.</i> История религий на примере церкви Покрова Пресвятой Богородицы д. Дудаковичи	348
<i>Скупанович С.В.</i> Воспитание добра – золотой ключ к Вратам будущего.....	350
<i>Сулимова Е.В., Шилович Н.Л.</i> Формирование духовно-нравственных качеств учащихся через возрождение исторической памяти народной культуры	353
<i>Тригорлова Л.Б.</i> Православные храмы Витебщины: особенности канонического именованя	355
<i>Шершнёва А.И.</i> Формирование гражданственности и патриотизма у учащихся через церковно-историческое краеведение	357

ВОПРОСЫ ИСТОРИОГРАФИИ

<i>Лисичкин В.М.</i> Конфессиональные процессы в Восточной Беларуси в исследованиях Могилевского религиоведческого центра	360
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	364

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Научное издание

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО – 11

Сборник научных статей

Технический редактор *А. Л. Позняков*
Компьютерная верстка *А. Л. Позняков*

Подписано в печать 07.06.2017.
Формат 60x84/16. Гарнитура Arial.
Усл.-печ. л. 22,1. Уч.-изд. л. 28,3. Тираж 174 экз. Заказ № 157.

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 978-985-568-290-6



9 789855 682906